

**REFIGURACIONES DEL VALOR DE LA EXPERIENCIA EN EL SIGLO XVII  
ESPAÑOL: APUNTES DESDE LA MODERNIDAD DE UNA EPISTEME  
ALTERNATIVA.**

by

Nicolás M. Vivalda

Licenciado en Letras, Universidad Nacional de Rosario, 2001.

M.A., University of Pittsburgh, 2003

Submitted to the Graduate Faculty of  
Arts and Sciences in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2006

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

Arts and Sciences

This dissertation was presented

by

Nicolás M. Vivalda

It was defended on

December 5th, 2006

and approved by

Hermann Herlinghaus, Professor, Department of Hispanic Languages and Literatures

Gerald Martin, Andrew W. Mellon Professor of Modern Languages, Department of Hispanic

Languages and Literatures

Dennis Looney, Associate Professor-Chair, Department of French and Italian

Dissertation Advisor: John Beverley, Professor-Chair, Department of Hispanic Languages

and Literatures

Copyright © by Nicolás M. Vivalda

2006

# REFIGURACIONES DEL VALOR DE LA EXPERIENCIA EN EL SIGLO XVII

## ESPAÑOL: APUNTES DESDE LA MODERNIDAD DE UNA EPISTEME

### ALTERNATIVA

Nicolás Vivalda, M.A.

This dissertation deals with epistemological and literary problems surrounding Spanish Baroque reflection on the concepts of *experience* and *perception*, two of the most crucial and important notions linked to the origins of Western Modernity. Problems of *experience* and *perception* were treated by many Spanish philosophers and literary figures, including, Francisco Suárez, Francisco Sánchez, Miguel de Cervantes, Calderón de la Barca, Baltasar Gracián, and Mateo Alemán.

My approach focuses on the development of these concepts in the Spanish seventeenth century, as an epistemological alternative to the crystallization of the modern Cartesian philosophical paradigm. I am particularly interested in examining the speculation about the ultimate nature of *cognition*, *experience*, and *perception*. I read different textual manifestations of seventeenth century Spanish Baroque thought as an alternate cognitive paradigm that gives *raison d'être* to well-known Baroque intellectual qualities of wit, attention, prudence, and discretion, all of which are pragmatically and epistemologically tentative.

In this sense, my central hypothesis is that seventeenth century Spanish thinkers and writers avoid the Cartesian crystallization of the relationship between *cognition* and *perception*, by making it more unstable and open to heteronomy and ambiguity. The authors that I study struggle to design a broader idea of human experience and knowledge, and show traces of a heterodox, pre-modern philosophical framework. In numerous examples this approach shows

itself to be more capable of dealing with a universe in a constant state of flux, paradoxically typified by both tension and order.

At the same time, my dissertation proves that, although heterodox, the Baroque cognitive gaze is never ingenuous. The primary goal of such epistemological theory is not demarcation between true and false (as in the rationalist model) but open examination using cognitive values of *juicio* (discernment), *agudeza* (sharpness) and *discreción* (discretion). The Baroque's epistemological aim is not the ultimate –and typically modern- elimination of uncertainty, but the exploration of a different relationship between *appearance* and *being* conducted through an original revalidation of the notion of *human experience*.

## TABLE OF CONTENTS

|       |   |    |
|-------|---|----|
| 1.0   | INTRODUCCIÓN .....  | 1  |
| 2.0   | LA REAPRECIACIÓN DE LA EXPERIENCIA EN EL ESCENARIO<br>FILOSÓFICO HISPÁNICO.....   | 14 |
| 2.1   | ESCEPTICISMO, REFORMA, “ENGAÑO A LOS SENTIDOS” Y EL<br>NUEVO VALOR DEL CONOCIMIENTO PRAGMÁTICO.....   | 14 |
| 2.2   | LA HUELLA ERASMISTA: RECALIFICACIÓN GNOSEOLÓGICA DE<br>LA EXPERIENCIA Y UNA TEMPRANA INTERDICCIÓN A LOS LÍMITES DE<br>LA <i>AUTORITAS</i> . ..... | 17 |
| 2.3   | FRANCISCO SÁNCHEZ: ARBITRARIEDAD DEL SIGNO<br>LINGÜÍSTICO, ATAQUE AL SILOGISMO Y UNA NUEVA CIENCIA DE LO<br>PROBABLE. ....                        | 22 |
| 2.3.1 | La caída del concepto de <i>autoritas</i> : la maraña escolástica da paso a una<br><i>episteme</i> de la experiencia empírica.....                | 32 |
| 2.3.2 | La inmersión en la propia subjetividad y la conexión cartesiana. ....   | 35 |
| 2.4   | FRANCISCO SUÁREZ O LA ASERTIVIDAD PLENA DE UN RECURSO<br>EXTREMO: “PIENSA POR TÍ MISMO”. .....  | 43 |

|       |  |    |
|-------|--|----|
| 2.5   | JUAN LUIS VIVES Y LA DECEPTIVIDAD DE LA EXPERIENCIA<br>COGNITIVA: PROBABILISMO Y PARÁMETROS UTILITARIOS DEL<br>CONOCIMIENTO..... | 48 |
| 2.5.1 | El enclave del probabilismo. ....  | 48 |
| 2.5.2 | El nuevo valor de lo empírico y el ataque al silogismo.....  | 51 |
| 2.5.3 | La incógnita sobre la esencia del espíritu no invalida el estudio de sus<br>operaciones. ....                                    | 58 |
| 2.5.4 | La vía del autoconocimiento y el amparo en el vector inferencial<br>impugnan la esfera de la <i>autoritas</i> . ....             | 63 |
| 2.5.5 | El difícil acceso al universal: los límites de lo sensorial y el exigente filtro<br>de una episteme crítica. ....                | 67 |
| 2.5.6 | Verosimilitud y <i>recta ratio</i> : prudencia e ingenio como nuevos motores<br>epistemológicos.....                             | 68 |
| 2.5.7 | La noción de <i>atención</i> y una <i>episteme</i> cristiana de lo residual.....   | 73 |
| 3.0   | LA VIDA DE GUZMÁN DE ALFARACHE. ATALAYA DE LA VIDA<br>HUMANA: DERIVA Y REECAUSAMIENTO ALEGÓRICO DE LA EXPERIENCIA. .             | 76 |
| 3.1   | LA DERIVA “SIN ORDEN Y SIN CONSEJO”. ....  | 77 |
| 3.2   | LA CONVERSIÓN DE LA MADALENA Y EL GUIÑO A LA<br>LITERATURA HAGIOGRÁFICA.....   | 81 |
| 3.3   | EL <i>MILES CRISTIANUS</i> Y LA NOVELA COMO ATALAYA. ....  | 87 |
| 3.4   | LO ARTIFICIAL Y LO MONSTRUOSO EN LA FIGURA DE LA<br>ATALAYA. ....  | 95 |

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 3.5   | EL IMPULSO INTROSPECTIVO Y LA COMPLEJA DIALÉCTICA DE SUBLIMACIÓN DE LA EXPERIENCIA.....             | 100 |
| 3.5.1 | La “licción de desengaños” y el usufructo de la propia vida. ....                                   | 102 |
| 3.5.2 | La novela como <i>antiracconto</i> : tensiones entre <i>consejo</i> y <i>conseja</i> . ....         | 106 |
| 3.5.3 | La voz del narrador y la superimposición de la <i>función atalayística</i> . ..                     | 110 |
| 3.5.4 | La noción de “atriaca” o la tensa relación entre predestinación y libre albedrío. ....              | 113 |
| 3.6   | PRUDENCIA, ATENCIÓN Y AFÁN DE MEDRO.....  | 117 |
| 3.7   | LA FUNCIÓN ATALAYÍSTICA COMO ALEGORÍA DE UN MECANISMO DE INTERPRETACIÓN DE LO SOCIAL. ....          | 125 |
| 3.7.1 | El “atalayismo” como proyecto político y ciencia de anticipación. ....                              | 127 |
| 4.0   | CERVANTES Y LA “IMPERTINENCIA” DE LA LECTURA PRECOZ: ALBORES DE UNA HERMENEUSIS ALTERNA.....        | 130 |
| 4.1   | LA ADICCIÓN DE LA PROGRESIVIDAD NARRATIVA Y EL “EMBELECO” ABSORBENTE DE LA ACTIVIDAD MIMÉTICA.....  | 130 |
| 4.2   | EL PREÁMBULO AL EPISODIO DE LOS BATANES Y LA IRRUPCIÓN DE UNA MÍMESIS ABSOLUTISTA.....              | 134 |
| 4.3   | LA TRAMPA DEL “LECTOR IMPERTINENTE”.....  | 142 |
| 4.4   | EL “DESATINO” Y EL VORTEX INTERPRETATIVO. ....  | 146 |
| 4.5   | EL ARTIFICIO DE ACCIÓN Y EL IMPULSO PROACTIVO DE LA “AGUDEZA DE INGENIO”.....                       | 151 |
| 4.6   | LA AUTONOMIZACIÓN DEL OBJETO LITERARIO Y EL DESCONCERTANTE PATRÓN MIMÉTICO DE LO NO IMITATIVO. .... | 154 |

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 4.7   | EL MODELO ALTERNO DE UNA EPISTEME DE LA EXPERIENCIA ORDINARIA. ....                                     | 157 |
| 4.7.1 | La reactualización del saber ordinario y la dimensión de lo político...                                 | 161 |
| 4.8   | LA PREGUNTA ARTÍSTICA POR UNA MÍMESIS DE LA VIDA.....   | 163 |
| 4.9   | DE MEDIACIONES Y TRADUCCIONES: EL FUNCIONAMIENTO ESTRATÉGICO-POLÍTICO DE LA MÁQUINA CERVANTINA. ....    | 165 |
| 4.9.1 | El “fabuloso” enigma del <i>Coloquio de los perros</i> .....  | 168 |
| 4.9.2 | Literatura e ironía: el delicado balance textual del <i>desatino</i> . ....                             | 170 |
| 4.10  | EL SUJETO ENDEBLE: HACIA UNA HERMENEUSIS ALTERNA DE LA MODERNIDAD. ....                                 | 172 |
| 5.0   | EL DISTANCIAMIENTO DE LO MIMÉTICO Y LA INADECUACIÓN DE LA NOVELA PICARESCA EN EL MODELO CERVANTINO..... | 176 |
| 5.1   | LA PRUDENCIA, EL VALOR DE LA EXPERIENCIA Y EL “BIG BANG” INTRINCADO DE LO VITAL.....                    | 191 |
| 5.2   | LA CAÍDA DE LA FANTASÍA ICÁSTICA. ....  | 194 |
| 5.3   | EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN: ABISMOS DELUSIVOS Y UNA CONTENCIÓN “INGENIOSA”.....                         | 197 |
| 5.3.1 | El concepto de verosimilitud o la “propiedad del desatino”.....   | 203 |
| 5.4   | EL MODELO LITERARIO Y SU PARADÓJICA MODERNIDAD.....   | 208 |
| 5.4.1 | La moderna alteridad de un “yo” inestable. ....   | 217 |
| 6.0   | BASILIO O EL OCASO EPISTÉMICO DE LA SIMILITUD: INCONVENIENCIAS POLÍTICAS DE UN MONARCA-ASTROLÓGO. ....  | 220 |

|       |  |     |
|-------|--|-----|
| 6.1   | LOS AVATARES DE LA PRÁCTICA ASTROLÓGICA Y LA CAÍDA<br>DEL PARADIGMA DE SIMILITUD. ....                             | 223 |
| 6.2   | BASILIO ASTRÓLOGO: CLAVES “VIOLENTAS” DE UN MONARCA<br>CIENTÍFICO.....   | 227 |
| 6.3   | LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA Y LA AMENAZA AL LIBRE<br>ALBEDRÍO.....  | 233 |
| 6.4   | SEGISMUNDO Y EL PLUS EPISTÉMICO DE UNA “AGUDEZA<br>IMAGINATIVA”. ....  | 235 |
| 6.5   | BASILIO Y LA SEMIÓTICA DE LA <i>IMPRUDENCIA</i> : LA VIOLENCIA<br>GNOSEOLÓGICA COMO ENCLAVE DE LO MONSTRUOSO. .... | 241 |
| 6.6   | “SUTILES MATEMÁTICAS”: INCONVENIENCIAS POLÍTICAS DE UN<br>SABER UNIFOCAL. ....                                     | 245 |
| 6.6.1 | La herida de Clarín: ecos de un nuevo clamor epistémico. ....  | 251 |
| 6.6.2 | El ejercicio de la prudencia rompe el círculo del conocimiento anti<br>pragmático. ....                            | 253 |
| 6.6.3 | La “razón astral” y el falso refugio de la abstracción. ....   | 256 |
| 7.0   | CONCLUSIÓN.....  | 260 |
| 8.0   | BIBLIOGRAFÍA.....  | 272 |
| 8.1   | FUENTES PRIMARIAS.....   | 272 |
| 8.2   | FUENTES SECUNDARIAS.....   | 273 |

## LIST OF FIGURES

|   |     |
|---|-----|
| Figure 1 "Axuar de la vida picaresca" .....                         | 77  |
| Figure 2:"Atalaya, Flud 1624" .....                                 | 88  |
| Figure 3 "Monstruo de Ravenna". .....                               | 98  |
| Figure 4 "Retrato grabado en madera" y "Detalle del retrato". ..... | 119 |
| Figure 5 "Grulla, Merian". .....                                    | 123 |
| Figure 6 "Palamedes y las grullas, Alciato" (1600).....             | 124 |
| Figure 7 "Politoribus ornantun litterae".....                       | 232 |
| Figure 8 "Plura consilio quam vi".....                              | 236 |
| Figure 9 "Interclusa respirat" .....                                | 239 |
| Figure 10 "Resolver i execvtar" .....                               | 240 |
| Figure 11 "Fulcitur experiētis" .....                               | 247 |
| Figure 12 "In arena et ante arenam".....                            | 248 |

## 1.0 INTRODUCCIÓN

*Y hay en todo esto una profunda antinomia que nos hace comprender el barroco como primera fase, crítica, insuficiente, confusa, en el proceso de formación de la mentalidad moderna.*

*Antonio Maravall.*

*With the passage of the baroque culture, a vital element went out of the western civilization. Where its traditions survived into the XIX century, as in Austria, and Spain and parts of Italy and South Germany, one still feels that life has a richer savour and a more vital rhythm than in lands where the bourgeois spirit is triumphant.*

*Christopher Dawson.*

En la prehistoria cabal de cualquier reflexión hispánica acerca del valor cognitivo de lo experiencial no puede sino citarse ese artefacto textual, proto novela que marca el latido profundo de un ansia epistémica en ciernes: La celestina. En el auto segundo de su iniciático recorrido un desconsolado y desorientado Pármeneo nos increpa con la siguiente reflexión:

¡Oh, desdichado de mí!; por ser leal padezco mal. Otros se ganan por malos, yo me pierdo por bueno. El mundo es tal; quiero irme al hilo de la gente, pues a los traidores llaman discretos, a los fieles necios (Rojas 137).

El reclamo de Pármeneo trasunta la opaca pantalla cognitiva opuesta por este “mundo al revés”, al tiempo que restituye nuevas necesidades epistémicas de reapreciación de la experiencia. Su desdicha proviene tanto de la subversión lingüística engendrada en ese relativismo moralmente difuso como de su propia incapacidad por descifrar, decodificar

multilateralmente un mundo que comienza a presentarse como “trocado” en la clave de un nuevo valor enigmático. La queja de Pármeno no sólo se enclava en la evidencia brutal de la propia frustración cognitiva, sino que refleja también la prehistoria de su canalización futura hacia la obsesiva *reflexión barroca sobre la naturaleza de lo real*.

En clave de esta nueva problematización del mundo percibido el devenir de La celestina se lanza al rescate decidido de una forma “menor”, el diálogo coloquial, como eje estructurante de la obra. En el camino hacia esta reivindicación estilística, La celestina ancla sus ambiciones representativas en los poderes epistemológicos profundos que el diálogo ofrece en tanto contrapunto grave de concepciones del mundo marcadas por la diferencia, ancilares en virtud de una unicidad solo articulable a través de la mecánica coloquial.

La emancipación del personaje, su ingente capacidad de habla de sí y por sí mismo, termina de decantar un nuevo modelo relacional entre literatura y articulación del espacio epistémico. La omnipotencia tramada por el narrador se juega a la retranca, retrocediendo un punto para dar lugar al nacimiento de cierto *libre albedrío* ficcional. La esfera de lo experiencial representado en el texto sufre un vuelco categórico, el texto asimilable a la mera sumatoria de aventuras encuentra su primer límite ingente de interioridad. La proa de la ficción comienza lentamente a correrse desde la acumulación de aventuras a la recolección de experiencias. Éstas tienen ahora un papel preponderante en la evolución psíquica del personaje que será capaz de aprehender el mundo, captar lo que la naturaleza y el mundo civil le ofrecen no ya en forma dada, estática, inamovible, sino como *experiencia creada*, filtrada por los sentidos de un sujeto auto reflexivo.

Lukacs hablaría de un nuevo déficit de coextensividad que abriría el espacio hasta entonces cerrado y sin fisuras del *héroe/encarnación* de los mejores ideales de la comunidad.

Con el advenimiento de los primeros rasgos de modernidad la manifestación de esta inviolable coextensividad entre hombre y mundo simplemente se resquebraja, la nueva representación del mundo muestra la fisura lacerante de lo fenoménico en forma de una naturaleza esencialmente dinámica, fugaz, que condena al hombre a una incesante actividad de interpretación y desciframiento. El hombre se halla repentinamente escindido de este universo, impulsado a poner en juego diferentes estrategias para tratar de lograr un conocimiento de sí que se aproxime a lo que conocemos como *identidad*. Es un mundo partido, ajeno y no totalizante, el dinamismo se torna y paradójica ley de concepción<sup>1</sup>.

En su libro La Europa de las capitales, Argan prefiere hablar no de un quiebre epistemológico sesgado e imprevisible, sino de un paulatino corrimiento entre racionalidades de diferente naturaleza:

Clearly the men of this period turned from one kind of rationality, from “natural reason”, and sought to work out another kind, an “artificial reason”, as it might be called. Man’s behavior was no longer motivated by natural forces or divine revelation, but by his peculiar situation as a social animal. We may describe this “artificial reason” which replaces “natural reason” as “social reason” (11).

Repensando el período de transición entre ambas “racionalidades” Argan se detiene en el siglo XVII y advierte sobre el peligro de simplificación dualista del proceso. La tentación de considerar al período de interregno entre el ocaso del Renacimiento, con su “razón natural” y el albor de la modernidad dieciochesca, con su impronta absolutamente racional como un período de desordenada irracionalidad, es hija de la simplificación dualista de uno de los escenarios intelectuales más espesos en la transformación de la mentalidad occidental. El siglo XVIII, que

---

<sup>1</sup> Para Maravall la noción central es la de movimiento: “Toda una serie de conceptos que juegan en diferentes aspectos de la cultura barroca se ligan a ese papel del movimiento como principio fundamental del mundo y de los hombres: las nociones de cambio, mudanza, variedad, o de caducidad, restauración, transformación, o de tiempo, circunstancia, ocasión, etc., son derivaciones de aquel” (361).

abre de lleno las puertas de la modernidad europea, es menos un descubrimiento prístino que una reconfiguración epistémica estratégica de toda una gran masa de experiencias sujeta ya a distintos ensayos y reacomodaciones cognitivas -de naturaleza más efímera pero no menos esenciales- que venían ya del siglo precedente.

En la especificidad del mundo hispánico podemos ver al siglo XVII como la fase central de un proceso epistemológico en la que una forma de racionalizar el mundo sufrirá cambios, torsiones, fuerzas centrípetas y centrífugas que transformarán la naturaleza de su raíz epistémica hasta hacerla reaparecer de otra forma. La estructura de lo fenoménico que hasta el Renacimiento tardío podía verse como la parcela desgajada de una estructura superior identificada en última instancia con la revelación divina comienza a difuminarse.

Los meros datos de la esfera teológica y científica la socavan: la crisis religiosa, la revolución científica de Copérnico/Galileo, las nuevas ideas lingüísticas y filosóficas que preanuncian el cartesianismo, etc. El virtual debilitamiento y posterior desaparición de esta estructura devolvió a la naturaleza de lo fenoménico una noción de multiplicidad y diversidad virtualmente infinita.

La brújula epistémica de la humanidad ya no puede rastrear los diferentes signos de un orden único e inamovible, sino que se enfrenta más bien a una totalidad variada y cambiante. La forma del mundo comienza a asumir esbozos *organicistas* de gran complejidad interna en cuya diversidad el espíritu humano debe ahora encontrar una correlación. Esta correlación puede participar de una cierta racionalidad, pero la marca de torsión del barroco y sus antecedentes inmediatos hace que ésta pueda no ser necesariamente lógica, causal o susceptible de ser exclusivamente racionalizada. Pronto la curiosidad por lo *singular* y lo *diverso* de los fenómenos del mundo exterior se extendería a todo el horizonte cultural, pero no en forma de espíritu

hermenéutico sesgado que buscase la regulación final de todo lo percibido, sino en forma de impulso epistemológico irradiante, pura difusividad del conocimiento que se cuece en el caldero epistémico de lo hesitante y lo tentativo. Allí donde el Medioevo y el Renacimiento primero operaban por *contraste* entre contrarios, las raíces del siglo XVII español aprenderán a moverse por *oscilación*, en la ramificación acuciante de un sistema de conocimientos que procura desesperadamente cubrir la estructura en expansión de un universo crecientemente intratable para la racionalidad heredada.

El arte que, en buena parte del Renacimiento descansaba en el principio de imitación, sufrirá en carne propia la delusión progresiva de su mismo principio mimético, entrando en crisis declarada, desde el momento en que la explosión de la multiplicidad fenoménica altera la naturaleza misma del supuesto modelo a imitar. La dimensión de *lo modélico* se vuelve progresivamente difusa y variable en la medida en que se multiplican las perspectivas de su posible recepción, a la par que el arte se torna por primera vez consciente de su destino ineludiblemente ficcional. La relación incita y presupuesta entre un sujeto estático/inconmovible y un objeto susceptible de aprehensión absoluta pierde univocidad, se lateraliza y exponencializa en la reconfiguración y variación de los cánones receptivos.

La semejanza modélica, por primera vez, se desliga de su pertenencia umbilical a la esfera del saber establecido (Foucault). El rostro del mundo no está ya dado y asegurado por la voluntad de una presencia divina, sino cubierto de jeroglíficos, cifras a las que es necesario desmantelar, desentrañar en su interna y ancilar.

Los cambios en la concepción lingüística del mundo vendrán de la mano. Para las teorías lingüísticas anteriores a este quiebre la existencia de un lenguaje independiente o semi - independiente de la esencia del mundo era inconcebible. En el amasijo magmático de su relación

la *exterioridad* se tornaba rasgo inconcebible. La gramática de Petrus Ramus, a mediados del siglo XVI presupone aún claramente la existencia de un lenguaje que reside el lado del mundo. De las venas divergentes de esta disociación en ciernes se alimenta, progresivamente la filosofía hispánica del siglo XVI tardío, a la par que la literatura incipiente del período “barroco”.

Desde el momento en que el pensamiento deja de moverse en la esfera de la semejanza, la similitud pierde su forma rectora del saber. Su valor cognitivo se problematiza irremisiblemente, se torsiona o dinamita hasta transformarse de índice reasegurante a mero signo indecible, intrascendente o incluso ocasión misma del error.

La Ilustración se expediría de pleno, condenando a la era de la similitud por no dejar tras de sí más que juegos, quimeras<sup>2</sup>. Pero el barroco no llega ni aspira a este nivel de “estabilización racional”, se detiene en la decepción de su estela perdida, en el *maremagnum* de un “mundo trabucado”. La nueva teoría de la percepción que se impone, arrastrada, entre otras cosas, por la naturaleza de un mundo que se ha tornado engañoso, no descarta, sin embargo, la apariencia de las cosas como principio perfectamente advertible de nuestras ideas. Correcta o no, la información que nos llega desde los sentidos es responsable al fin de buena parte de la estructura de nuestro pensamiento.

El sismo epistémico no pasa por la negación de la apariencia, sino por la aceptación llana de que la definición del conocimiento no puede ser enteramente especulativa, esto es, el pensamiento que operaba por semejanza puede estar equivocado en su interpretación de las

---

<sup>2</sup> Para Descartes está claro que el intelecto que opera por medio de similitudes extendidas esta operando en la confusión:

Es un hábito frecuente, cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aún en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido como cierto de una de las dos (57).

Bacon realiza en su *Novum Organum* la primera crítica profunda de la semejanza y las operaciones mentales que, procediendo por similitud, se pierden en formas de ilusión a las que están sujetas sin saberlo. Para Bacon las similitudes pueden no ser más que ficciones espontáneas y titilantes del espíritu, aparecen y se desvanecen frente al análisis concienzudo.

apariencias, pero esto no le resta valor en sí como primera instancia de conocimiento. Está claro que diariamente las usamos como guías y estructuras primarias de racionalización, y sabemos que pese a no ser una representación exacta de lo que pasa en el universo, no podemos negarle su aparición fenoménica, ni mucho menos el papel que cumplen en nuestra estructuración mental, ni la potencial influencia que ejercen en el comportamiento humano<sup>3</sup>.

Por el contrario, la reflexión sobre las apariencias cobra nueva vida en suelo hispánico, aún cuando se las juzgue formas neutras o negativas de conocimiento dudoso, claramente emparentadas al posible engaño de los sentidos. Una recategorización del concepto de imaginación acompaña este proceso: si ya no existe un ideal de verdad concebido y asegurado de antemano, la imaginación funciona a la manera de un nuevo principio cognitivo, privilegiándose el valor de su productividad en términos de efectos y experiencias por sobre su posible contenido de verdad ideal.

Esta revalorización de la actividad imaginativa va acompañada de una paralela reacción filosófica contra la filosofía idealista y el manierismo neoplatónico<sup>4</sup>. La pura idea platónica se deshace desde el momento en que el paradigma homocéntrico se ve dañado en los albores de una nueva ciencia. El arte del XVII ya no podía estar dirigido a un hombre que se pensase como “centro del universo”, sino a un sujeto que debía repensar su faz comunitaria de “ser” viviendo en una sociedad de novedosa dinámica acelerada y carente del horizonte de leyes morales inmutables.

---

<sup>3</sup> Para Christopher Braider este interés por mostrar un mundo inevitablemente filtrado a través del aparato sensorio individual coincide, llamativamente, con el surgimiento de la teoría nominalista:

“What chiefly distinguishes modern from prenominalistic art is naturalism: the capacity to depict persons, objects, places and events in a form consonant with that found on natural sensory experience. But despite the name conventionally given it, naturalism is anything but natural- if only because it demands a turn of mind for which the facts of natural experience have intrinsic interest and importance, properties notably denied them prior to the moment in the history of Western thought marked by the emergence of nominalism” (Braider 5).

<sup>4</sup> Dos de las grandes fuentes de la estética barroca son la Poética y la Retórica de Aristóteles.

Con la problematización radical de lo modélico llegaría el ascenso valorativo de lo experiencial; la mutabilidad chocante e imperturbable de un mundo en permanente convulsión ofrece escasos márgenes de asimilación racional. Estas rutas, demarcaciones de un mundo lingüísticamente nominalizado y fenoménicamente disparado hacia la variación, sólo podrían recorrerse de la mano de pautas epistémicas más flexibles, definitivamente ancladas en el acrecentamiento de la propia experiencia sobre el mundo. Del cúmulo, *caudal* inapreciable de la experiencia humana, se derivarán las nuevas cualidades morales y estrategias cognitivas.

Pero el caudal es inasimilable en el desorden amorfo de una individualidad inexplorada, sólo será *acaudalado* en experiencias aquel capaz de reordenarlas, recontarlas productivamente desde un interioridad reflexiva: la actitud introspectiva se vuelve vigía de todo proceso cognitivo. La inestabilidad de la esfera subjetiva, ajena ya a determinaciones externas absolutas, reclama la incesante auto reflexión sobre la naturaleza del individuo, un proceso de auto examinación subjetiva desconocido hasta el momento.

El arte entrará paulatinamente en idéntico *vortex* auto reflexivo, Giorgione y Parmigianino, influyentes pintores italianos de principios del siglo XVI, comienzan lentamente a abandonar el principio mimético de la semejanza y dan prioridad a una actitud más introspectiva, el diseño de la obra de arte opera desde dentro, es un *disegno interno*, y su naturaleza artística no depende del modelo exterior inamovible. La relación con el mundo también se va tornando cada vez más subjetiva para estos pintores. En Velásquez lo estético se ha transformado ya directamente en un espacio decididamente introspectivo, donde la explosión de las posibilidades de perspectiva, la arbitrariedad del ángulo dramático y el juego con la ilusión óptica se han trocado en moneda corriente.

En su posición de asumida neutralidad, Miguel de Cervantes se enfrenta a una doble erosión: la corrosión acendrada del principio de autoridad literaria como fuente de valor, y la decadencia más profunda del lenguaje mismo como vehículo de verdad.

He marks the end of an age – the old order- that feeds his hunger for the absolute, and he heralds something which is not a new order but an unbridled individualism that by its very nature slips to the extremes of anarchy (Robert XII).

Esta anarquía se vuelve lingüística cuando la misma relación *significante-significado* se requiebra en el acto de nominalización. Las hesitaciones nominales no son para Cervantes más que una forma extra de poner en contraste ese mundo de estabilidad idealizada ansiado por Don Quijote con esa otra realidad de cabal inestabilidad que subsume y corroe la base del texto mismo.

El *marasmo perspectivista* se establece en base ambigua del libro y coquetea con el escepticismo al cuestionar incluso los criterios más profundos con que identificamos a las cosas del mundo exterior. El Quijote evita puntillosamente este abismo, la dimensión del pacto literario que proyecta muestra un compromiso social con la novela y deja rápidamente en claro que nuevos campos de acuerdos significativos estarán disponibles en el juego semántico. La viabilidad del conocimiento mantiene un irrenunciable espectro de fondo en sus páginas.

Pero el telón de epistémico de fondo que se abre a esta viabilidad última jamás se entiende en términos dirigistas o de racionalidad prefabricada, todo criterio de conocimiento es provisorio en su transcurso y la novela espejea con el fantasma cartesiano en su absoluta conciencia de la dificultad de establecer una base sólida para el conocimiento último de las cosas:

Don Quijote points up the bounds of reason, but this does not mean that the skeptic wins the argument, that knowledge is not possible. On the contrary: it means that there are types of

knowledge which lie outside the purview of rational proof and contradiction (Cascardi, *Bounds* 8).

El margen de inquietud que despierta la cita de Anthony Cascardi devela que la experiencia tiene para Cervantes un principio que puede ser compartido, su germen como fuente de conocimiento no se define en la esfera de un mero ejercicio de lo privado, eterno vector que inclina lo subjetivo hacia lo intransmisible. Pero, al mismo tiempo, la nueva patentización del conocimiento experiencial problematiza cánones de racionalidad desafiando las maquinarias clásicas de contradicción o exclusión. ¿Cuál es el propósito del episodio del *baciyelmo*?, ¿se trata, como lo reclama Spitzer del nacimiento de un nuevo perspectivismo controlado, conjurado por la tolerante salida de Sancho<sup>5</sup>?; ¿o estamos frente a una reflexión más profunda, que no se limita a plantear la multilateralidad de lo real, sino que se atreve también a cuestionar la naturaleza profunda del lenguaje, sus modos de negociar diferentes identificaciones y, en la intercomunicación de estas perspectivas personales, contribuir a ensanchar nuestra potencial visión del mundo?

La *baciyelmización* de la novela dista de ser la solución a ningún problema concreto, el trasfondo epistémico de su gesto se abre en abanico hacia un interrogante mucho más amplio. Lo que pone a prueba el episodio es el principio de identidad mismo y, con él, la incierta experiencia derivada de la experiencia y el conocimiento pragmático. En todo caso queda establecido que, más allá de inquietudes comunes, la exploración cervantina está bastante lejos de la solución que Descartes daría al problema de la “verdad” en los albores de una modernidad que nace al compás de un sujeto *auto-assertivo, auto-gestionado*. Para Cervantes no hay prueba, garantía de que nuestras más firmes convicciones correspondan con los hechos de la realidad. No

---

<sup>5</sup> “En eso no hay duda –dijo a la sazón Sancho-; porque desde que mi señor le ganó hasta agora no ha hecho con él más de una batalla, cuando libró a los sin ventura encadenados; y si no fuera por este *baciyelmo*, no lo pasara entonces muy bien, porque hubo asaz de pedradas en aquel trance” (Cervantes, *Quijote* 544).

existe un principio de certeza final, aún cuando lo forcemos con nuestras mas íntimas impresiones; no estamos en un plano epistemológico que convoque la presencia de un paraguas inmutable de certitud. Cervantes no es un escéptico, pero tampoco un epistemólogo en búsqueda de la verdad última de las cosas. Simplemente parece sugerir formas de conocimiento y comunicación más tentativas, provisorias, hijas de la conciliación humana, necesariamente problemáticas para las fronteras de lo racional

Cervantes juega sus chances a una suerte de nominalismo radicalizado, absoluto, cuasi-trastornado, donde la proyección de las variantes lexicales apunta menos a la aproximación a un ideal, que a la simple develación de una abigarrada fantasmagoría, gama de diferentes maneras de aproximación a la realidad, conjunto cuasi-racional donde cada variante tiene su propia justificación, pero donde la suma de cada una de sus partes corre el riesgo de nos ser menos ficticia que su mismo origen. Cervantes esquiva irónicamente la retórica del *self-assertion* típica de la modernidad temprana. Su forma de abrirse un espectro epistemológico es, de hecho, más compleja que la retórica de auto gestión cartesiana. Si hay una modernidad en sus páginas no es la del cartesiano *sujeto autogestionado*: el punto de auto afirmación racional última es difícilmente rastreable en sus páginas, impugnado, alienado por la naturaleza problemática de la dinámica desquiciada establecida entre *ilusión* y *realidad*.

La crítica mordaz a la picaresca se despega de esta misma alteridad, la naturaleza misma del rango disquisitivo que emana de su prosa se para en seco frente a la nostalgia “modélica” que impera aun en el modelo picaresco. Mientras la estructura del Guzmán de Alfarache se escinde en la tensión de un batalla interna por la representación moral de lo modélico en el seno de un mundo contradictoriamente cambiante, Cervantes, de la mano del Quijote y sus Novelas (¿Anti?) Ejemplares acelera la subversión de una caída anunciada. El ocaso definitivo de lo arquetípico

define la nueva apertura de su prosa, la estela de esta novela picaresca “disidente” abreva también en este campo representacional complejo que le permite eludir la reconfiguración de lo modélico para lanzarse a la exploración de escenarios moral y epistemológicamente más ambiguos e itinerantes. La dinámica cognoscitiva extrema de sus relatos terminará minando el campo de lo arquetípico, el flujo de una vitalidad sin mengua insuflará márgenes de inestabilidad, rastros de indecibilidad inaceptables para el trazo grueso y compacto de su correspondencia absoluta.

Pero el ocaso último de la analogía no afecta solo la representación del paria, del pícaro textualmente subversivo que no encuentra ya fácil reconciliación modélica en el paradigma de la conversión. En el otro extremo de la cuerda el régimen representacional también se ha complejizado, la esfera del monarca acusa el impacto del dinamismo esencial del siglo y se juega su variante de representación, no ya en la imagen de un rey amalgamado en torno al conocimiento teórico de las cosas, sino en la representación de un monarca profundamente encaramado en la cresta de la experiencia, en la sumatoria inescapable del conocimiento pragmático. En La vida es sueño la clave “violenta” de Basilio se define en el anacronismo del conocimiento que propone. La dinámica política de lo estatal ha saltado también la valla de la operación analógica, la emergencia de un modelo de instrucción humanista reemplaza cualquier retorno de jerarquías epistémicas cerradas.

La confianza ilimitada en modelos de mundo prefigurados, la pseudo omnipotencia de un propulsión epistémica absolutizante y profética encuentra su límite, de pronto solo engendra fantasmas, espectros interpretativos, mamotretos gnoseológicos que acarrearán la desgracia o el desentendimiento patológico de los nuevos fenómenos.

El fracaso de Basilio sella para el siglo XVII español muchas de las desinteligencias paralelas ejercidas por la incompatibilidad e inadecuación plena de tramas epistémicas tensionadas en perenne desacuerdo y desacople. La pura abstracción de la semejanza externa ya no es sino refugio precario que petrifica el entendimiento e ignora la “incertidumbre de los casos”. El nuevo paradigma del hombre como “*nodus et vinculum mundi*” ha llegado para quedarse. La novedad es que el escenario hispánico del siglo XVII lo ha deparado el paradójico papel de un atalaya de perpetua introspección e inquietud subjetiva, vector inestable de un humanismo alterno que los “racionales” y ulteriores aconteceres de la Modernidad iban definitivamente a *extrañar/alienar*.

## **2.0 LA REAPRECIACIÓN DE LA EXPERIENCIA EN EL ESCENARIO FILOSÓFICO HISPÁNICO.**

*The investigation of the truth is in one sense difficult, in another easy. A sign of this is in fact that neither can one attain it adequately, nor do all fail, but each says something about the nature of things; and while each of us contributes nothing or little to the truth, a considerable amount or it results from all our contributions”.*

*(Aristóteles, Metafísica II, i).*

### **2.1 ESCEPTICISMO, REFORMA, “ENGAÑO A LOS SENTIDOS” Y EL NUEVO VALOR DEL CONOCIMIENTO PRAGMÁTICO.**

En el escenario filosófico hispánico de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII el problema de la re-apreciación cognitiva del valor de la experiencia está estrechamente ligado a la cuestión del valor epistémico de los sentidos, o más específicamente, a su confiabilidad real en cuanto a *percepción recta* del mundo exterior. Los académicos escépticos habían desarrollado todo un sistema de ejemplificación y problematización que llevaba a la natural conclusión de que la información captada por nuestros sentidos podía no sólo ser insuficiente, sino absolutamente exigua, vacía de confiabilidad.

El mismo proceso del razonamiento humano agregaba, además, un inconveniente extra: nada en su mecanismo nos asegura que nuestro modo de razonamiento sea en el fondo absolutamente confiable para aprehender los fenómenos del mundo exterior. No poseemos un criterio interior de garantía, tampoco un *standard* epistemológico que permita determinar lo que es “verdadero” de lo que es “falso”. Esta eventual falta de garantía complica la asignación valorativa al conocimiento surgido de la experiencia, al punto que desnivela toda la balanza de apreciación epistemológica.

Más que el problema de la posibilidad misma de conocimiento –presente en sus versiones más radicales-, lo que parece estar por momentos en cuestión es el nivel de certitud que puede acompañar o no el desarrollo de una proposición acerca de un supuesto conocimiento más o menos acabado del mundo exterior. Ya Pirrón de Elise, el filósofo griego, había sido uno de los primeros en hacerse cargo de esta necesaria aceptación de los límites del conocimiento humano. Si sabemos por cierto que cierta doctrina tiene un alto nivel de falibilidad, aceptar tal tipo de conocimiento no hará más que llenarnos de angustia al tiempo que mal guiarnos en la búsqueda de un conocimiento con bases realmente sólidas. La variante pírrica intentaría ubicarse en un justo medio, frente a la absoluta certeza de los dogmáticos –en su aseveración de que casi todas las cosas pueden ser realmente conocidas- y el pesimismo epistémico del escepticismo académico –“nada puede ser conocido con certeza”-, se imponía una opción más medida, menos negativa pero igualmente inquisidora de la confiabilidad de la mente y los sentidos en el proceso de conocimiento.

Para Pirrón se trataba de suspender momentáneamente el juicio, al menos en aquellas cuestiones en las que la evidencia se presentara confusa, insuficiente o claramente conflictiva, incluyendo aquí la pregunta misma sobre si algo realmente puede ser o no conocido en última

instancia. La empresa pírrica, especialmente a través de los textos de Sextus Empiricus<sup>6</sup>, comienza a delinearse como una habilidad de fuerza epistémica medida y vigilante, una actitud mental permanente, una máquina gnoseológica de oponer *pros* y *contras* en todo problema que se plantee como no evidente. Frente a cualquier sospecha de insuficiencia o decepción el juicio debe suspenderse, relegarse la búsqueda de certitud hasta que nuevas evidencias salgan a la luz. El forzar la certitud es el mayor crimen dogmático que puede achacarse desde esta doctrina. El peor de los casos o caminos marcaba la falta consecuente de evidencias para resolver adecuadamente una cuestión, frente a esta insuficiencia crónica el pirronismo ofrece una salida única: la consecución y mantenimiento de un estado de *ataraxia*<sup>7</sup>, quietud poco menos que imperturbable que libra al cerebro de la angustia generada por el intento de resolución de un conflicto para el que carece de evidencias suficientes.

Al igual que veremos luego en la España de los siglos XVI y XVII el escepticismo de Pirro supo encontrar su camino por oposición, como una suerte de antídoto general contra la teorías dogmáticas. El movimiento pírrico alcanzaría su clímax en el 200 DC, en la comunidad médica de los alrededores de Alejandría como un anticuerpo frente a las teorías científicas, tanto negativas como positivas, que defendían otros grupos médicos. En los escritos de Sextus

---

<sup>6</sup> Resulta interesante observar la forma en que textos como los de Sextus Empiricus, Agripa, y luego Francisco Sánchez, Francisco Suárez y el mismo Montaigne comienzan a funcionar como una suerte de anti enciclopedias o enciclopedias deceptivas, menos una compilación de las posibilidades de conocimiento humano que una enumeración de las imposibilidades gnoseológicas. Por momentos los textos de Montaigne y Sánchez operan como el reverso de la modernidad, un afán enciclopédico invertido, fascinado y empecinado en mostrar las fallas de los sentidos en todos y cada uno de los casos apreciables.

<sup>7</sup> Veríamos luego al concepto retomado por Montaigne en la “Apología”: “Ese estado de su juicio recto e inflexible, que considera todos los objetos sin aplicación ni consentimiento, los encamina a la ataraxia, que es un estado el alma apacible y tranquilo, exento de los temblores que recibimos por la impresión y ciencia que creemos tener de las cosas, de la cual emanan el temor, la avaricia, la envidia, los deseos inmoderados, la ambición, el orgullo, la superstición, el amor a lo nuevo, la rebelión, la desobediencia, la testarudez y casi todos los males físicos; y hasta se libran los pirronianos del celo de su disciplina gracias a sus procedimientos doctrinarios, porque nada toman con interés y poco les importa perder en las discusiones” (100).

Empiricus muchas disciplinas comenzarían a ser desvastadas desde su fundamento epistemológico, especialmente la astrología, a la que Sextus ataca con especial saña.

En el siglo XV el movimiento sería redescubierto en todo Europa de la mano de Nicolás de Cusa, quien emplearía varios de los argumentos escépticos para subvertir o debilitar la confianza en una aproximación racional al conocimiento y la verdad religiosas. Lo cierto es que el desarrollo e impacto de las ideas escépticas jugaron un rol muy especial en el contexto europeo que va de la Reforma a la formulación de las teorías cartesianas.

En general tiende a identificarse a la crisis intelectual que acarreo la Reforma con una suerte de revitalización o redescubrimiento de los argumentos del escepticismo griego. Más allá de la generalidad de dicha afirmación, es evidente que el siglo XVI significó un revival en el interes y preocupación por las ideas del antiguo escepticismo y, especialmente, por el papel específico que la confiabilidad de los sentidos juega en la constitución de esquemas epistemológicos más o menos confiables o “realistas”. La estabilidad, confiabilidad y posibilidad misma de existencia de un conocimiento fehaciente basado en la experiencia humana dependen de esta preocupación.

## **2.2 LA HUELLA ERASMISTA: RECALIFICACIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA Y UNA TEMPRANA INTERDICCIÓN A LOS LÍMITES DE LA AUTORITAS.**

La Reforma constituye el foco central por el que se cuela en Europa esta revitalización del escepticismo griego. Frente a la crisis intelectual planteada, se reperfila un viejo problema

epistemológico: el del “*criterio de verdad*”. Para poder reconocer la “verdadera fe”, el fiel necesitaba un criterio de verdad fuerte que le permitiera discernir la vía de la virtud y la recta creencia de la vía del pecado y la falsa especulación. Es por eso que la reflexión sobre la confiabilidad de las capacidades sensoriales suele estar estrechamente ligada a la búsqueda de este criterio de verdad, ramificado generalmente sobre el trasfondo de un dilema moral que apunta a la correcta interpretación del mundo y a la búsqueda de la adecuada base epistémica que permita la toma esclarecida de decisiones morales adecuadamente respaldadas.

Las preguntas por la validez de la evidencia sensorial, la amplitud epistémica de la experiencia, y el criterio ontológico de verdad tienen connotaciones teológicas y morales que apuesto a no obviar en el trascurso de este trabajo. El valor de la evidencia registrada a través de los sentidos pasaría así a depender claramente del criterio de verdad que la apoyara, y no viceversa. Ahora bien, las preguntas se reduplicarían durante la Reforma: ¿cuál es el criterio verdadero que nos permite diferenciar en cuestiones de fe humana?; ¿puede existir un criterio de ésta naturaleza?; ¿hasta donde puede prolongarse la discusión dogmática sobre un criterio de verdad tal?

Muchos académicos acabarían hartándose de las interminables discusiones y tratarían de encontrar formas de discusión menos radicales que les permitieran, sin embargo, no excederse y permanecer bajo el paraguas teológico de la Iglesia Católica. En 1524 –un año clave para entender el resurgimiento definitivo de las preocupaciones escépticas en Europa- Erasmo finalmente publicaría *De Libero Arbitrio* –dando voz a muchos de estos disconformes-, una forma de clamor antintelectualista que proponía un freno a la ultra racionalidad dogmática de las polémicas teológicas para sugerir una base escéptica que tendría larga influencia en la cultura española. Y subrayo el verbo sugerir, porque la obvia base escéptica que permea el texto era de

alta volatilidad para una Inquisición cerrada que Erasmo quería y necesitaba evitar a fin de no correrse más allá de los límites de la Iglesia Católica.

La pátina que Erasmo logra impregnarle al manifiesto hace hincapié en la oscuridad de los asuntos humanos. Una suerte de variedad oscura y variopinta impregna la esfera de acción humana, y sería un acto de soberbia plantear la posibilidad de un conocimiento absoluto de todas sus ramas y variantes. El espíritu del hombre esta hecho más bien a medida de la *apariencia* que a propósito para captar la naturaleza más profunda de las cosas. Es por esto que el dogmatismo es siempre error, vanidad intelectual que pretende conocer el fondo último de las cosas, y someter a reduccionismo a la base amplia de la *experiencia humana*. En realidad el hombre sólo puede buscar felicidad verdadera en la opinión siempre expuesta al error y al mal cálculo.

En Elogio de la locura Erasmo hace decir a la estulticia:

La gente cree que equivocarse es una desgracia; pero es mucho mayor, no equivocarse. Yerran por tanto, de medio a medio los que piensan que la felicidad del hombre radica en las cosas. Más bien depende de la opinión que se tenga de ellas. Tan grande es la oscuridad y tanta la variedad de las cosas humanas que nada claro podemos conocer de ellas, como bien dijeron ya los de la Academia, filósofos los menos pretenciosos, por cierto. Y si algo llega a saberse, no raras veces choca con la alegría de la vida. En definitiva, el espíritu del hombre esta hecho de tal manera que capta mejor la apariencia que la realidad (69).

La empresa intelectual se ve naturalmente reprimida por este espectro tan vasto como desconocido y arduo de penetrar. La variante epistemológica que comienza a vislumbrarse es, por lo tanto mucho menos dogmáticamente “teológica” que simplemente emparentada al concepto crudo y básico de *piedad* cristiana -tal y como puede aparecer en la lectura de la Biblia

a cualquier hombre común –, independiente ya de *popes* que decidan desde un supuesto pedestal de conocimientos teológicos reasegurados<sup>8</sup>.

Lo importante en la esfera erasmista es revalidar las reglas más crudas del cristianismo primitivo, regresar espiritualmente a la esfera de la más básica y simple idea de *pietas* y espíritu cristiano. Del resto, de la agobiante superestructura teológica que define supuestamente la “esencia” última de la fe humana, no está claro que debamos ocuparnos, ya que exige un nivel de conocimiento que probablemente exceda la capacidad intelectual humana en su mismo nivel de complejidad y ultra diversidad diferenciada.

Erasmus, impactado por la aparente futilidad de los intelectuales en su búsqueda de la absoluta certitud, reacciona reposicionando el ideal de una “actitud cristiana”, una forma simple de asumir la vida desde una perspectiva moral igualmente llana y pro activa. De allí la aparente paradoja del “tonto cristiano”, de aquel que puede vivir una verdadera vida cristiana completamente alejado del mundo de la teología, a través de la aceptación, sin veleidades de comprensión absoluta, de las normas religiosas promulgadas por la Iglesia.

Lo que se socava en el fondo es el principio de autoridad dogmático. En Elogio de la locura, Erasmo continúa su exposición de la figura del “tonto”, especialmente en esta clave anti autoritaria que le permite jugar con la idea de un tonto epistémicamente “liberado”, más propicio al conocimiento verdadero de las cosas que el cuerdo -atado a la pesada carga cognitiva del *pre juicio* o la autoridad tradicional de certitud auto fundada-.

---

<sup>8</sup> De *Liberio Arbitrio* es, y valga la redundancia, una liberación epistémica cautelosa pero temprana del asfixiante cielo protector de una teología autosuficiente y autoritariamente demarcatoria. En la obra, Erasmo llega al límite – decididamente arriesgado- de plantear que frente a la maraña de controversias teológicas, preferiría simplemente abstenerse de cualquier juicio u opinión para atenerse a la lectura simple y desprejuiciada de la Biblia y la palabra de Dios. El paso “retrogrado” de Erasmo, su retro simplificación de la doctrina cristiana a sus denominadores últimos encubre un límite de escepticismo tan peligroso como productivo, delineado contra la esfera de lo ultra dogmático y destinado a tener profundas implicancias en el desarrollo del escenario filosófico español de los próximos años.

El sabio se refugia en los libros de los antiguos, de los que aprende meras sutilezas de palabras. El insensato, en cambio, lo prueba todo, y se enfrenta a los peligros cara a cara, y con ello, sin no me engaño, adquiere la verdadera prudencia. Esto ya lo vio Homero, aunque era ciego, al afirmar que el “necio aprende por los hechos”. Pues hay dos obstáculos principales para alcanzar la experiencia de las cosas: cierto pudor que obnubila la mente y el miedo, que se opone a obrar en cuanto advierte el peligro (44).

La irónica liberación de la insensatez apela a poner en interdicción el criterio de verdad que opera en el reaseguro de una tradición infalible. Para Erasmo la verdadera noción de prudencia lejos está de poder fundarse en este reino abstracto, alejado de la experiencia inmediata del mundo exterior y desdeñoso del aporte de la información sensorial. Se trata ahora de revalorizar la experiencia. El “aprender por los hechos” se combina con una doctrina activa que opera sobre el mundo exterior para “alcanzar la experiencia de las cosas” bajo el manto epistémico de una actitud de cautela y prudencia frente a una exploración siempre inédita, liberada de la guía absoluta del pre-juicio paralizante de la autoridad.

El problema del criterio de verdad esbozado por Sextus Empiricus se veía así revitalizado en manos de un Erasmo que le destinaba un rol central en la formación de pensamiento en clave “moderna”. De hecho el problema del criterio de verdad pronto se transformaría en uno de los principales propulsores de la búsqueda de certitud iniciada por René Descartes y el nuevo racionalismo.

### 2.3 FRANCISCO SÁNCHEZ: ARBITRARIEDAD DEL SIGNO LINGÜÍSTICO, ATAQUE AL SILOGISMO Y UNA NUEVA CIENCIA DE LO PROBABLE.

Los dos máximos exponentes de las visiones de Sextus Empiricus en el siglo XVI serán Michel de Montaigne y Francisco Sánchez<sup>9</sup>. En el caso del pensador español, su Quod Nihil Scitur ha recibido mucha atención, desde el diccionario de Bayle hasta artículos más o menos recientes que intentan ubicarlo como un precursor de las preocupaciones y estilo cartesianos. El Quod Nihil Scitur (traducido como Que nada se sabe al español) fue escrito entre 1576 y 1581 y está inspirado en esencia por una crítica al aristotelismo. Sánchez comienza el libro aseverando que ni siquiera está seguro de que no conozca nada:

Sócrates (...), el cual sabía esto solo: que nada sabía. Por solo decir tal, yo le juzgo doctísimo; aunque ni aún así me satisfizo totalmente, pues, en rigor, ignoraba esto como lo demás. Sin embargo, para afirmar mejor que nada sabía, dijo que sabía aquello solo. Tal vez por eso, no sabiendo cosa alguna, nada quiso escribir (65).

Sánchez, considerado por buena parte de los historiadores de la filosofía como uno de los padres del escepticismo moderno, se declara básicamente un ático con el objetivo claro de atacar al idealismo-racionalismo de raíz griega y al escolasticismo que había dominado el pensamiento occidental. La lectura de Sócrates se adivina un poco forzada, en un intento por subir de grado su propio escepticismo se declara ignorante aún de la premisa última de no saber nada -y, sin embargo, veremos que su programa incluye no pocos elementos de conocimiento positivo encontrándose, de hecho, bastante alejado de la mera y sucinta desesperación de vacío

---

<sup>9</sup> Francisco Sánchez nació probablemente en Tuy, en 1551, una ciudad en el noroeste de España, pero el debate concerniente a su filiación portuguesa o española esta aun abierto. en los siglos XVI y XVII se registra un uso indiscriminado de los adjetivos “lusitanus” e “hispanus” para referirse a nuestro autor.

epistemológico-. Más adelante nos dirá: “todas las cosas humanas me son sospechosas, y esto mismo que escribo ahora, también” (65).

La persistencia de una escolástica decadente fue una de sus principales razones de trabajo. Sánchez, obsesionado con una disciplina que había hecho de la filosofía un campo hiper formulista, reiterativo, dogmático, y completamente alejado de las exigencias de las nuevas formas y problemas epistémicos, se declara en pie de guerra contra esta miríada formulaica, un recetario deforme de bases ya dudosamente aristotélicas y preocupadas exclusivamente con la mera coherencia formal expositiva. Paradójicamente la resolución filosófica de problemas reales ya casi no ocupa lugar en el horizonte de esta escolástica perimida. El Quod nihil scitur es también la declaración abierta de un imperativo de humildad y prudencia intelectual.

La doble vertiente de las preocupaciones intelectuales del Renacimiento venía alentando su esfuerzo. El hecho de que el Renacimiento, sin dejar de ser una cultura libresca que releía, apostillaba y comentaba los libros de la antigüedad, mantuviera un interés altísimo en la naturaleza, en la dimensiones dinámicas de la vida y la cultura, crearía las condiciones básicas para la aparición de figuras que, como la de Sánchez, no dudaban en releer a los clásicos, pero sin dejar de mantener un foco epistémico en la resolución de problemas reales. Al lado de los libros está la realidad de las cosas, y tan importante como estudiar los textos es estudiar la realidad misma.

Su ataque central se dirige hacia el corazón del lenguaje y el aspecto esencialista encubierto del más furioso dogmatismo. Para Sánchez todas las definiciones son, por naturaleza, nominales, nombres arbitrariamente impuestos a las cosas de una manera aleatoria, casi caprichosa, sin representar las palabras relación alguna con las cosas nombradas. Es por eso que el lenguaje evoluciona, las palabras elegidas para designar un objeto se encuentran susceptibles a

cambios y, cada vez que pensamos que estamos efectivamente diciendo algo acerca de la naturaleza de las cosas a través de la alegre combinación de palabras y definiciones, no hacemos mas que engañarnos a nosotros mismos a través del esencialismo encubierto que oculta nuestro razonamiento.

Finalmente, si quitas lo que hay en nosotros o es hecho por nosotros, el más cierto conocimiento es el que se hace por los sentidos, y el más incierto de todos es el que se hace por el discurso; pues éste no es verdaderamente conocimiento, sino tiento, duda, opinión, conjetura.

De lo cual síguese que no es ciencia la que se obtiene por silogismos, divisiones, predicaciones y otras parecidas acciones de la mente (144).

El ataque contra el silogismo es vehemente pues sus resultados no exponen más que grados intermedios de conocimiento artificial que no sirven más que para confundir la mente y disimular la ignorancia. Si la metafísica entera puede reducirse a un mero conjunto de definiciones nominales, estamos entonces frente al horizonte último de la falacia epistemológica. El silogismo no ha servido para fundar ninguna ciencia, sino para echarlas a perder y confundirlas a todas. Su utilización exagerada con fines metafísicos sólo sirve para apartar a los hombres de la contemplación de la realidad, burlarlos y eludirlos con sombras de conocimiento y apariencias epistémicas engañosas. El ansia epistémica común al género humano suele abreviar en los ampulosos campos de la superficialidad silogística<sup>10</sup>. Así el peligro de engaño es constante:

...y acercándose a ellos para aprender algo, cambian de tal manera la significaciones de las palabras, de las que antes habían usado, que ya no designan las cosas mismas y naturales, sino aquellas que ellos se finjieron, para que tú, ávido de saber y totalmente ignorante de estas cosas nuevas, les oigas a ellos disputando y disertando con sutileza, tejiendo sueños de sueños, fantasías

---

<sup>10</sup> Hablando de Escalígero nos dice Sánchez: “Muchas cosas dijo que engañan la mente con la exterior ampulosidad de las palabras, injeridas copiosamente, parecen que amortiguan el hambre, pero escudriñadas hondamente, por fin dan engaño y dejan la cuestión tan difícil como antes...” (137).

aderezadas con maravilloso artificio, y les admires y les tengas y reverencias como agudísimos escudriñadores de la naturaleza. (107)

Sánchez considera una opinión inconsistente, *frivola sententia*<sup>11</sup>, a aquella que atribuye a las palabras una fuerza especial, *vis* propia, capaz de revelarnos la naturaleza misma de las cosas que significan<sup>12</sup>. Esta fuerza especial sería plausible si los nombres hubieran sido impuestos a las cosas *secundum earum naturam*. Pero lejos esta de ser así: la relación entre significante y significado es de hecho arbitraria. Puede que rara y lógicamente pueda derivarse una palabra de otra más básica, simple y primitiva; pero ésta, de ningún modo, nos dará a conocer la naturaleza de la cosa significada. Las palabras no guardan con la cosa ninguna relación natural en su esquema. El signo lingüístico es arbitrario: “¿que comunidad hay entre nombres y cosas?” (112).

Sánchez marca otra de las instancias cruciales de un cambio de mentalidad lingüística entre los siglos XVI y XVII. Mientras en el XVI languidece el marasmo opaco y confuso que presupone aún un nivel esencialista para la significación de las palabras, el siglo XVII se abriría definitivamente a la pregunta por la relación signo-cosa, al quiasmo absoluto que desembarcaría más adelante en la afirmación de una teoría lingüística de la arbitrariedad. Sánchez opera en el límite de esta ruptura, con un ojo puesto en la evidente arbitrariedad de un signo lingüístico cuya transparencia ha caído en definitiva desgracia. Del lenguaje barroco, esencial, apaciblemente asentado en -y mezclado con- el mundo, a la lengua re babelizada, arbitraria hasta en sus pliegues en apariencia más “evidentes” y “naturalmente fundados”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> “...la frívola sentencia de otros que asignan a las palabras no sé que fuerza propia, para deducir de ahí que los nombres fueron impuestos a las cosas según la naturaleza de ellas” (109).

<sup>12</sup> El argumento de Sánchez llega a extremos de condenar ciertas formas de poesía. No es que toda belleza este reñida con la verdad. Lo que sí perjudica a la verdad es un lenguaje cuidado, adornado, elegante, *compta et posita oratio*, que la ponga en peligro de “resbalar” (*labitur interea veritas*) con sus giros, revueltas y ambigüedades. Los poetas y oradores que utilizan la bella verba y cuyo oficio no es otro sino el *belle loqui*, forman parte de la misma comitiva que los amantes cortesanos, las meretrices, los rufianes y los parásitos aludadores.

<sup>13</sup> Así describe Foucault este pasaje al comienzo de “La escritura de las cosas”: “En el siglo XVI, el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo

Los albores del siglo XVII terminarían con esta auto evidente y distinta transferencia, el universo de lo lingüístico se transformaría en universo problemático. La pregunta por el reconocimiento del signo y su función de valor en relación a la cosa que representa se vuelve central. ¿Qué es lo que liga al signo con la cosa?, ¿cómo se establece su nivel de valor si el sistema esencialista que lo ligaba al mundo real entra en decadencia o interdicción? El valor de lo discursivo entrará, paralelamente, en un proceso de devaluación acelerado:

Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Se ha terminado el primado de la escritura. Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo está destinado solo a ver; la oreja solo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice (Foucault 50).

Para Sánchez está ya demarcado que el valor de lo nominal no emerge de un esencialismo de la cosas. La palabra, el discurso que apela a una connotación directa o natural del mundo real es fantasía de una comunidad inexistente, imaginario *racconto* de una posesión inenahallable aún en los límites en apariencia más “naturales” de lo nominal: “*¿Qua nominibus cum rebus est comunitas?* Nada tienen en común los nombres y las cosas. *¿Quid enim rerum naturas vovit, ut secundum eas nomina illis imponat?* Nadie conoce la naturaleza íntima de las cosas para ponerle el nombre adecuado<sup>14</sup>” (Menéndez y Pelayo, *Prólogo* 12).

---

a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma, masa fragmentada y enigmática punto por punto, que se mezcla aquí o allá con las figuras del mundo y se enreda en ellas: tanto y tan bien que, todas juntas, forman una red de marcas en la que cada una puede desempeñar, y desempeña en efecto, en relación con todas las demás, el papel de contenido o de signo, de secreto o de indicio. En su ser bruto e histórico del siglo XVI, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar. La gran metáfora del libro que se abre, que se deletrea y que se lee para conocer la naturaleza, no es sino el envés visible de otra transferencia, mucho más profunda, que obliga al lenguaje a residir al lado del mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales” (Foucault 42-43).

<sup>14</sup> El argumento de Sánchez se extiende hasta la onomatopeya, tampoco se da allí una revelación de la naturaleza de las cosas a través de los significantes. Existe tan sólo una semejanza de sonidos que no toca al núcleo gnómico de la cosa. Rechazada la motivación directa, fonética, poco interés puede ofrecer el estudio de las motivaciones

La posición de Sánchez puede llegar a ser de un nominalismo extremista, sobre todo en su aversión a definir las cosas con nombres que, en realidad, significan algo diferente del objeto al que nombran y no tienen en sí una relación de correspondencia directa con la esencia del mismo: “...no tienen, pues, las voces ninguna facultad de explicar las naturalezas de las cosas, aparte de aquella que tienen por el arbitrio del imponente; y la voz canis la misma fuerza tiene, si te place, de expresar pan que perro” (112). La flaqueza el argumento esencialista se registra en la violenta imposición ontológica que encubre: la impulsión del intelecto humano que permite forzar, violentar el valor intrínseco de la palabra, trastocando su valor epistémico para confundirlo con el de la cosa. Hablando de los filósofos más dogmáticos Sánchez se despacha: “...no hay entre ellos concordia alguna, ninguna certidumbre, ninguna estabilidad, ningún límite. Cada cual fuerza las palabras a su antojo, las desencaja allí y allí las acomoda a su placer” (53).

La intercambiabilidad de las palabras y el asombroso abuso discursivo que permite reubicarlas en cualquier esquema y subordinarlas a un artificio de lenguaje siempre acuñado de antemano obsesionan a Sánchez, a la par que estimulan su búsqueda de un nuevo y más eficiente criterio de verdad, repelente y resistente a la manipulación ilimitada del valor del signo lingüístico.

La influencia del nominalismo Renacentista es claramente importante en sus páginas. El Renacimiento había demostrado un fuerte interés en cuestiones lingüísticas, reflejando el horizonte de futuros cambios intelectuales, y dejando al descubierto las viejas crisis de fondo entre *empirismo* y *racionalismo*, entre *escepticismo* y *creencia*<sup>15</sup>. El siglo XVI preparaba algo

---

etimológicas. Puede que las palabras compuestas y derivadas nos lleven a otras, más simples y primitivas, que, en sí mismas no tienen más fuerza significativa que aquella que recibieron de nuestro arbitrio.

<sup>15</sup> “The doubts posed by Montaigne, by Sánchez, and by Charron apparently overwhelmed their contemporaries. The rapidly changing world of the sixteenth century came to its conclusion with the whole intellectual fabric being

del terreno para lidiar con los problemas centrales del lenguaje: la relación entre discurso y pensamiento, forma y contenido, sintaxis y significado, sujeto y objeto. La lucha de fondo se da para Foucault en el terreno de la semejanza y la descentralización de un lenguaje<sup>16</sup> que ha dejado de ser “la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos” (62). Los dos grandes movimientos lingüísticos medievales, la gramática especulativa y el nominalismo terminista preparaban el terreno para las actitudes lingüísticas adoptadas por los humanistas tempranos.

Desde este enclave se propone Sánchez atacar el método de demostración aristotélico y, en el intento, recategorizar el conocimiento de lo individual a través de la experiencia. Abiertamente declara que los géneros y las especies son una pura fantasía, pues sólo existen de verdad los individuos, los seres reales y concretos<sup>17</sup>: “*Sola individua sunt, sola haec percipiuntur, de his solum avenida scientia est*” (Torre 95). La lucha desesperada por la supervivencia del modelo analógico de la semejanza (Foucault 61) se da en este campo epistémicamente explosivo, en el enclave de un cambio de siglo con implicancias gnoseológicas profundas y ancladas en la ya atisbable pérdida de un modelo *jerárquico/autoritario/analógico* que operaba como reaseguro ontológico de todo el universo conocido<sup>18</sup>.

---

unraveled, and with skeptical questions posing seemingly unsurmountable difficulties in the quest for knowledge and certainty” (Popkin 102)

<sup>16</sup> “Desde entonces, el texto deja de formar parte de las signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida. Pertenece a las palabras el traducirlas, si pueden; ya no tienen derecho a ser su marca. El lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y de neutralidad” (Foucault 62).

<sup>17</sup> Las citas en latín corresponden a la edición de Ant. Griphius a través de Esteban Torre.

<sup>18</sup> “Por lo pronto, sustitución de la jerárquica analógica por el análisis: en el siglo XVI se admitía de antemano el sistema global de correspondencia (la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y el macrocosmos) y cada similitud singular venía a quedar alojada en el interior de esta relación de conjunto; de ahora en adelante, toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir, no será admitida sino una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de las diferencias. Por lo demás, el juego de las similitudes era antes infinito; siempre era posible descubrir nuevas y la única limitación provenía del ordenamiento de las cosas, de la finitud de un mundo encerrado entre el macrocosmos y el microcosmos. Ahora va a ser posible una enumeración completa: sea bajo la forma de un inventario exhaustivo de todos los elementos que constituyen el conjunto en cuestión; sea bajo la forma de un poner en categorías que articula en su totalidad el

Frente al sentir común de las escuelas, que aceptaban el principio científico *generalista aristotélico*, Sánchez afirma resueltamente que sólo puede haber ciencia de lo particular. La demostración estaba considerada como un silogismo capaz de producir ciencia o conocimiento científico pero Sánchez prueba ahora que este método en apariencia inatacable encubre en realidad un círculo vicioso: en vez de generar nueva información científica se retroalimenta de definiciones vacías sustentadas, retrospectivamente, en una confianza injustificada y exacerbada en el poder de la definición. Con la ayuda de este método prácticamente todo puede ser probado si se comienza con las premisas adecuadas, *ergo* resulta una estructura completamente artificial, que nada tiene que ver con la búsqueda o la adquisición del camino epistémico del conocimiento verdadero.

La ciencia verdadera no puede ser una certitud adquirida por las definiciones, tampoco un estudio exclusivo de las causas. Si el conocimiento verdadero significa conocer una cosa en los términos de sus causas, entonces nunca lograremos comprender verdaderamente nada. La búsqueda de todas las causas se extendería *ad infinitum* amplificando exponencialmente el parámetro de lo que conocemos como ciencia y volviendo imposible el trabajo del pensamiento.

“*Scientia est rei perfecta cognitio*”: la verdadera ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa. El conocimiento verdadero es inmediato, aprehensión intuitiva de todas la cualidades reales de un objeto. Desde ya que este tipo de ciencia lidiará con individuales, casos particulares, cada cual destinado a ser entendido por separado<sup>19</sup> en un proceso de diferenciación que comienza a centralizar el valor de la *experiencia*.

---

dominio estudiado; sea en fin bajo la forma de un análisis de un cierto numero de puntos, numero suficiente, tomado a lo largo de la serie” (Foucault 61).

<sup>19</sup> Sánchez deja entrever cierta influencia de Galeno, sobre todo en lo que tiene que ver con la metodología científica de este último, amparada en la observación empírica y la experimentación.

La clave central de su escepticismo pasa por la incertidumbre en cuanto a la capacidad humana de lograr un conocimiento verdaderamente cierto de la naturaleza de las cosas. Hay una doble responsabilidad a ser atribuida en su visión del proceso del conocimiento: una ciencia real de los objetos es doblemente inalcanzable, en parte por culpa de la naturaleza misma de las cosas, en parte debido a la conformación misma del ser humano y sus limitadas capacidades cognitivas.

Las cosas se hallan, por un lado, en un de estado de interrelación íntima, casi promiscuo, y es virtualmente imposible conocerlas individualmente. Por otro lado resulta evidente que hay un número ilimitado de objetos, una explosión de la pluralidad óptica acompañada por una variedad interna al sistema y prácticamente infinita. Todos los objetos son diferentes entre sí, poniendo en interdicción permanente el deseo cuasi imposible de conocerlos a todos. Se agrega a esto un factor dinámico que complejiza aún más el juego de su trasfondo epistemológico: las cosas se encuentran en un evidente y acelerado proceso de cambio, lo que hace que nunca estén en un estadio final o completo de su ser y, por ende, nunca puedan ser completamente conocidas. El conocimiento metafísico no es en cierta medida, más que ilusión, pues nada hay fijo y constante:

Todavía queda en las cosas otra causa de nuestra ignorancia, a saber, la duración permanente de algunas y, por el contrario, la permanente generación de otras, su permanente corrupción y cambio permanente. De tal manera que no podrás dar razón de aquellas, pues no vas a vivir siempre, ni de éstas, pues nunca son enteramente las mismas, sino que ahora son, ahora no son (...) Entre el nacimiento y la muerte, ¿Cuántos cambios se producen? Innumerables. En los vivientes hay continua nutrición, crecimiento durante un cierto tiempo, permanencia en ese estado, declive; hay generación, diversidad de partos, transformación, mengua, aumento, perfeccionamiento de costumbres, acciones, obras diversas y muy a menudo contrarias en el mismo individuo; en definitiva, no hay quietud (Sánchez 106).

Por el lado del factor humano Sánchez dedica gran parte de su libro a presentar las dificultades que impiden al hombre la consecución de un conocimiento verdadero. El talón de Aquiles del proyecto es invariablemente sensorial. Nuestras ideas dependen claramente de nuestros sentidos, pero éstos sólo perciben los aspectos más superficiales de las cosas, los accidentes más nimios, nunca la verdadera sustancia que hace al verdadero ser de la cosa.

Solo los tenemos [los conocimientos] de los accidentes que nada influyen, como dicen, en la esencia de la cosas, de la cual es la verdadera ciencia; y son los accidentes lo más vil de todas las cosas. Más por éstos es menester conjeturar todo lo demás. Lo que es sensual, craso, abyecto (son los accidentes y lo compuesto) nos es conocido por todas partes. Pero lo que es espiritual, tenue, sublime (son los principios de los compuestos y lo celestial) de ningún modo (...) Pero para nosotros estas cualidades están más distantes de los sentidos. Lo más cercano a éstos nos es más conocido, no por otra razón sino porque nuestro mejor conocimiento depende de los sentidos (...) [Todo el conocimiento viene de los sentidos], pero por lo que respecta a estas últimas [las cosas ‘*quae nobiscum sunt*’, frente a las externas captadas por los sentidos], no dudamos de que existan (...) Pero, por el contrario, el conocimiento que se tiene de lo externo mediante los sentidos es superado en certeza por el que se obtiene con lo que o está en nosotros o por nosotros es producido (Sánchez 104).

Sánchez insiste además en denunciar la absoluta falta de confiabilidad que le inspiran los sentidos humanos, nuestra percepción sensorial está lejos de ser una variable estable, sino que se encuentra en permanente estado de cambio, influenciada por nuestros estados de ánimo y de salud:

No obstante, si fuera posible captar la naturaleza interna de cada cosa, de la misma suerte que percibimos por los sentidos, de un modo u otro, las cualidades externas de las cosas, entonces se podría decir de nosotros que sabemos de verdad. Pero nadie –que sepamos– pudo jamás hacer esto. Luego, no sabemos nada (103).

La conclusión última es lapidaria: ningún tipo de conocimiento científico significativo/absoluto puede ser alcanzado a través de las capacidades cognitivas humanas. Lo que el filósofo hispano plantea es un “blanqueamiento” de nuestra ignorancia, una toma de

conciencia que termine con la hipocresía o la ilusión de un falso dogmatismo. El hombre común, aquel que asaltado por la duda, se deja inhibir por el miedo a la autoridad teórica debe romper el cerco dogmático que lo asecha:

Tú, lector desconocido, quienquiera que seas, con tal que tuvieses la misma condición y temperamento que yo; tú, que quedaste muchas veces, en lo secreto de tu alma, sobre la naturaleza de las cosas, ven ahora a dudar conmigo; ejercitemos juntos nuestros ingenios y facultades; séanos a los dos libre el juicio, pero no irracional (44).

Para Sánchez aquellos que nos saben dar un paso sin valerse de los libros, que dicen debérselo todo a los libros *-qui ex libris quidquid habent hauriant-* forman el conjunto más triste y patético del género humano. Quienes todo lo piensan en el juicio y la experiencia ajenas se ven forzados a estudiar perpetuamente, a leer todo lo que ha sido dicho por todos, sin llegar a tener un contacto directo con la realidad. El derecho a la propia experiencia cognitiva es irrenunciable. Se trata de ejercitar el juicio en la propia experiencia, pero nunca irracionalmente, y prescindiendo del amparo o al apego a las rígidas leyes de un dogmatismo absurdo.

### **2.3.1 La caída del concepto de *autoritas*: la maraña escolástica da paso a una *episteme* de la experiencia empírica.**

El que quiera saber algo no tiene más camino que contemplar las cosas por sí mismas: *res ergo contemplari oportet ei qui aliquid scire velit*. Aunque Sánchez critica centralmente la posibilidad de conocimiento misma, su mayor preocupación se alza claramente ante la pregunta por la noción de “*certitud*”, especialmente implicada en las epistemologías aristotélica y escolástica. El concepto es resentido muy negativamente por el filósofo español, especialmente desde el

momento en que solía traer retóricamente aparejado el “derecho gnoseológico” de ser impuesto a otros a través del inatacable cordón umbilical de la “autoridad académica<sup>20</sup>”.

La maraña de definiciones escolásticas llega a ser comparada con el laberinto de Creta, en el que la figura abrumadora del Minotauro deja sin opción real a sus víctimas. En este escenario mental uno ya no puede retroceder, ni avanzar, está simplemente en el limbo epistémico creado por un principio de autoridad omnisciente y onnipresente. El escolasticismo entero no es más que una trampa diseñada para evitar que la humanidad tenga alguna vez acceso al conocimiento genuino. Los filósofos mismos van sometiéndose y construyéndose una suerte de auto prisión de la que el escape es virtualmente imposible, a no ser que se pongan en interdicción los mecanismos básicos de valoración de la autoridad y el lenguaje esencialista.

Todo el concepto de *autoritas* debe ser revertido para Sánchez, revolucionado por el vector gnoseológico fuerte de una nueva tendencia hacia lo experiencial, lo sensorial convertido en primer acceso al camino del conocimiento verdadero. La impresión que causan los libros eruditos no debe nunca guiar hacia la inhibición de la propia experiencia o pensamiento sino que, por el contrario, debe ser impulso para el ejercicio del propio juicio. Sánchez se confiesa impresionado por la lectura de Aristóteles, pero no sólo por la amplitud de sus conocimientos, sino también por sus contradicciones y dificultades; de allí que planteara refugiarse en las cosas, ejercitando su propio poder intelectual. El dogmatismo o la marca de la autoridad por la autoridad en sí no debe ser sino un estímulo de peso para huir de las contradicciones y el falso conocimiento, despejar el peso del pre-juicio y lanzarse a una vía de conocimiento radical e irrenunciablemente autónoma:

---

<sup>20</sup> “Tampoco me pidas autoridades ni falsos acatamientos a la opinión ajena, porque ello mas bien seria indicio de animo servil e indocto que de un espíritu libre y amante de la verdad. Yo solo seguiré con la razón a sola la naturaleza. La autoridad manda creer; la razón demuestra las cosas; aquella es apta para la fe; esta para la ciencia” (47).

Yo no entendí jamás a Aristóteles ni de otros la más pequeña proposición; más impresionado por la lectura de sus libros, me apliqué a contemplar las cosas, y vistas sus contradicciones y dificultades, para no ser envuelto yo por ellas, desamparados todos los filosofos, me refugié en las cosas, ejercitando mi propio juicio. Esto fue para mi Aristóteles; lo que el mismo Aristóteles dice que fue Timoteo para los demás autores, a saber: un estímulo para huir de las contradicciones de los sabios y refugiarse en la naturaleza.

De donde es fácil ver cuán necios son los que buscan de solo los libros toda ciencia, no estudiando en las cosas mismas (69).

Pero el refugio último en la cosas viene con un costo de incertidumbre gnoseológica intrínseca. Todo tipo de conocimiento que el hombre pueda lograr será, por definición y naturaleza, limitado, imperfecto conocimiento de solo unas pocas cosas que están presentes en su experiencia a través del juicio y la observación<sup>21</sup>. La queja hacia el dogmatismo se vuelve así un grito pragmático. Para Sánchez desgraciadamente pocos científicos hacen uso de la experiencia como base del conocimiento, y lamentablemente aún menos hacen un uso racional de su capacidad de juicio.

“¿Qué es la cognición?” se pregunta Sánchez. “La aprehensión de una cosa” se responde. Ahora bien, esta aprehensión envuelve a la intuición, así como al intelecto y a una cierta facultad de “insight”. “¿Qué es la aprehensión?”, continúa preguntándose. Pues sin duda no otra cosa más que el aprendizaje por uno mismo. La autonomía –y particularidad individualizada- del proceso de aprehensión es la que define una de las bases primeras del conocimiento humano.

Esta parcelación ofrece parámetros de conocimientos triplemente limitados, condicionados por la variedad exacerbada del medio, sustancia y ente cognoscente. Los accidentes –único nivel ontológico cognoscible a través de los sentidos- “engañan muchas veces al sentido. Esto por la variedad del medio, tanto externo como interno, en la sustancia, sitio y

---

<sup>21</sup> “...si quieres conocer perfectamente el causado, es menester que conozcas también perfectamente las causas. ¿Qué se sigue? Que nada se sabe si quieres tener conocimiento perfecto de la causa eficiente” (80).

disposición” (146). La pelea de Sánchez no es exclusivamente anti intelectualista o de mero desacuerdo entre distintas visiones del criterio de verdad. El conflicto epistemológico de Sánchez se dirime en un terreno exclusivamente filosófico, en un análisis exhaustivo de la naturaleza del objeto y del sujeto del conocimiento<sup>22</sup>.

Todo conocimiento viene de los sentidos, pero los sentidos no conocen las cosas exteriores, aunque nos pongan en contacto con ellas. Si los sentidos nos engañan, nuestro entendimiento nos engañará también, puesto que no tiene más dato que el de los sentidos, ni ve las cosas mismas, sino sus imágenes, simulacros o representaciones. La imperfección de los instrumentos contradice a la perfección de la obra. Hay una incapacidad cierta de nuestras facultades cognoscitivas (*ens cognocens*) para alcanzar algo que no sea fenomenal, variable y limitado.

### **2.3.2 La inmersión en la propia subjetividad y la conexión cartesiana.**

Su teoría del conocimiento establece relaciones cercanas con la inmersión subjetiva de Descartes<sup>23</sup>. La ciencia no puede ser otra cosa que “el conocimiento perfecto de la cosa”, pero este conocimiento es difícil de definir, ¿es comprensión, percepción, intelección? La respuesta

---

<sup>22</sup> Menendez Pelayo prefiere usar el calificativo de “agnóstico” con Sánchez: “Niega demasiado para ser un verdadero escéptico; hoy más bien le llamaríamos agnóstico (...) No son chispazos de escepticismo ni discreteos de moralista los que nos da, sino un sistema agnóstico completo, una crítica clarísima e implacable de nuestra facultad de conocer, una determinación de su límite y de su objeto” (336).

<sup>23</sup> Las similitudes con Descartes resultan muy marcadas a este respecto, a punto tal que Menendez y Pelayo se atreve a decir, en su propio prólogo al Quod nihil scitur, que los fundamentos últimos de la modernidad filosófica no son sino hispánicos, hijos de una filosofía crecientemente escéptica aunque carente todavía de la formalización y nivel de asertividad que Descartes y el Iluminismo le otorgarían: “Sánchez se encerró en su propia conciencia y empezó a dudar de todo, hasta de los primeros principios, son punto por punto las mismas con que Descartes había de encabezar en 1637 su Discurso sobre el método (...) cada día resulta más evidente que el cartesianismo se formó en gran parte con despojos de la filosofía española: tomando de Sánchez la duda metódica y el replegarse en propia conciencia; tomando de Gómez Pereira el razonamiento inicial que con nombre de silogismo o entimema no es más que la afirmación espontánea del hecho primitivo de conciencia, base del método psicológico” (11-12).

queda abierta para Sánchez, pero no la opción última que lleva en búsqueda de la certeza. La estrategia no es otra que la inmersión en la propia subjetividad. Para Sánchez el pensamiento también testifica de su propia existencia aún ante los más declarados escépticos: “¿Por qué escribes? Escribo para decir lo único que sé: lo que pienso” (Menéndez Pelayo 319).

Sánchez logra poner en interdicto al saber tradicional y se encierra en sí mismo, pero evitar la búsqueda premeditada de un principio incuestionable (como el *cogito*) a partir del cual deducir o extraer por análisis sólido los elementos de un edificio metafísico. Por el contrario, la primera estrategia no renuncia nunca a la duda, el filósofo se encierra en sí mismo para contemplar con mayor transparencia, sin intermediarios metodológicos obstaculizadores o prejuicios metafísicos, la complejidad de la realidad natural en su más cruda desnudez:

Por mi parte, antes de que empezase a tomar en consideración las cosas, me creía más sabio, puesto que mantenía firmemente, y me parecía saber con perfección, lo que había recibido de mis maestros, pensando que el saber no era sino haber visto, haber oído y haber retenido en la memoria muchas cosas. Como los demás, juzgaba a éste y a aquel según lo que acabamos de decir; por tanto, me dedicaba del todo – como veía hacer a los otros- a este género de ciencia, y en ello ponía mi esfuerzo. Pero tan pronto me volví hacia las cosas, rechazaba entonces por completo la anterior creencia, que eso era, más bien que ciencia,, comencé a examinarlas como si nadie hubiera dicho nada jamás, y tanto como antes me parecía saber, así ahora me parecía ignorar, y cada día (contrariamente a aquel, que decía que hasta la madurez lo ignoraba todo, pero que después de ella todo lo sabía); la cosa ha llegado hasta tal punto que me doy cuenta de que nada se sabe, ni me cabe la esperanza de que se pueda llegar a saber y, cuanto más observo la realidad, más dudo (104).

Es altamente probable que Descartes haya conocido, al menos por referencia, la obra del filósofo hispano. En una carta de Heubnerus a Mersenne, datada en Agosto de 1641, el primero hace referencia a Sánchez y piensa ya las obras de los dos filósofos en concreta y cercana filiación, aunque aclara que la empresa de Sánchez, si bien exagera y examina las dificultades de adquirir verdadero conocimiento, no avanza hasta el estado de duda hiperbólica

que Descartes logra establecer como preámbulo a su cogito: “Haud dubie iam dudum legista libellum FRANCISCI SÁNCHEZ, titulo *quod nihil scitur*. Difficultades scientiaer verae acquirendae egregie e ingeniose exaggerat; sed tamen ad hyperbolicas eius mundi dubitationes, quales Cartesianae sunt, non prodigetur” (Descartes 439).

La identidad misma del ser cognoscente es también un problema en su teoría. El principio de identidad es tan indivisible en su concepto, que con un solo punto que se añada o se quite a alguna cosa, esta ya no será exactamente la misma: y como los accidentes que pertenecen a la razón individual varían sin cesar, es necesario que con ellos varíe el individuo:

...ni es de extrañar si fue sentencia de algunos, que de un mismo hombre, después de una hora, no puede afirmarse que sea el mismo que antes de ella; no se ha de rechazar totalmente, acaso tal sentencia es verdadera. Pues es tanta la indivisibilidad de la identidad, que si añades o quitas un solo punto de cualquier cosa, ya no es enteramente la misma; pero los accidentes son en esencia del individuo, los cuales, variando permanentemente, le imprimen variación (122).

La salida médica de las tribulaciones operadas por Sánchez y su ferviente defensa de la experiencia en el camino hacia el conocimiento verdadero han provocado especulaciones de experimentalismo, suele leerse como un “falso escéptico”, un filósofo que en realidad no hace más que abrir nuevo terreno, preparando la vía para un tipo de conocimiento diferenciado (a la manera de Bacon y su incesante crítica hacia formas de saber perimidas y ancladas en falsas correspondencias). En el tren de esta interpretación Sánchez es retratado como usando argumentos escépticos con el sólo propósito de oponerlos a las variadas corrientes de dogmatismo aristotélico que dominan el campo intelectual de la época.

Aquellos que lo ubican como precursor de Descartes parangonan su uso del escepticismo al que el filósofo francés le daría luego en el desarrollo teórico de su duda metódica. El escepticismo de Sánchez mezcla matices evidentemente propedéuticos, ataca a la ciencia de su época y se declara escéptico por un lado, pero otro de sus objetivos es preparar el camino a una

concepción científica futura que él esperaba más estable, racional y elevada. Sus argumentos son llamativamente cercanos a los cartesianos: la búsqueda de una tabla última a la que asirse en el evidente naufragio de todas las tesis dogmáticas, el rastreo en la propia conciencia y la duda metódica –aplicada hasta a los primeros principios-, etc.

Imposible no presentar cierto tono pre-cartesiano en la “Advertencia” del mismo Quod nihil scitur:

Es innato al hombre querer saber; a pocos les fue concedido saber querer; a menos, saber. Y a mí no me cupo suerte distinta de la de los demás. Desde la infancia, entregado a la contemplación de la naturaleza, indagaba todo minuciosamente (...) Y aunque al principio el ávido deseo de saber se contentara de alguna manera con cualquier alimento que se le ofreciese, poco tiempo después, sin embargo, fue presa de indigestión y empezó a vomitar todo. Comencé entonces a buscar algo que mi mente pudiera asimilar y comprender con facilidad y exactitud, algo en cuyo conocimiento y certidumbre hallara luz y reposo, más nada encontré que a llenar viniera mis deseos (...) Confieso que en algunos avisore y entreví ciertas sombras y dejos de verdad, pero ni uno solo me mostró, sincera y definitivamente, la verdad absoluta ni aún me dio un juicio recto y desinteresado de las cosas.

Entonces me encerré dentro de mí mismo y poniéndolo todo en duda y suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empecé a examinar las cosas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, tomándolos como punto de partida para la contemplación de los demás, y cuánto más pensaba mas dudaba: nunca pude adquirir conocimiento perfecto (41-42).

Se trata, para Sánchez, de reforzar la relatividad del conocimiento. A la ciencia dogmática de la época le corresponden el adjetivo de “rapsódica”, desarticulada, desmembrada, pero con la vanidad suficiente para pretender una apariencia de globalidad que es, desde el vamos, inexistente: “...las ciencias que tenemos son vanidades, rapsodias, fragmentos de observaciones contradictorias; lo demás, imaginaciones, artificios, fantasías...” (101)

Si entramos en la variable absolutizante del dogmatismo, la brújula epistemológica no hace más que apuntar a la irrealidad. No sabemos nada, porque creemos saberlo todo: la apuesta

es renunciar a la riqueza falsamente ficticia del crédito metafísico para empezar a vivir una vida cognoscitiva más modesta, dependiente de y ligada a nuestra propia cosecha de experiencias.

Sánchez se manifiesta fiel al sentido originario de la *skepsis*:

No por eso, sin embargo, te prometo absolutamente la Verdad, ya que la ignoro como todo lo demás; pero la buscaré en la medida en que pueda. Tú mismo la perseguirás, una vez que sea de alguna manera descubierta y sacada de su escondrijo. Pero no esperes atraparla nunca ni poseerla a sabiendas; bástete lo mismo que a mí: acosarla. Éste es mi objetivo, este mi fin; éste es también el que tú debes buscar (93).

La verdad no es inhallable, simplemente se halla oculta, en un “escondrijo” de ubicación enmarañada, tanto por las propias limitaciones, como por los dogmatismos y supersticiones que embarran el camino del conocimiento. Lo importante es mantener la actitud alerta, en constante atención contra una realidad que se adivina difícil de aprehender<sup>24</sup>. El pretender conocerla a sabiendas no es más que falsa vanidad, vacuo ejercicio pseudo epistemológico del que sólo espera ver confirmados sus propios pre-juicios de conocimiento. Pero no hay aquí una postura anti- intelectualista, de pesimismo filosófico o evasión epistémica, se trata de “acosar” pro-activamente, penetrar en permanente atención el laberinto que el mundo exterior ofrece al conocimiento. El conocimiento dialéctico, si bien factible al final del proceso, sólo puede darse en el difícil y dinámico juego dialéctico de las facultades mentales.

El esquema más positivo del *probabilismo* y el conocimiento relativo parece imponerse al final de su libro, como una forma de aceptar la imposibilidad de un conocimiento absolutamente cierto, pero sin abandonar la expectativa de buscar nuevos sustitutos a través de métodos que darán en resultados al menos probables, más fehacientes que los frutos del ciego dogmatismo. El conocimiento científico absoluto parece fuera del alcance del intelecto humano pero esto no

---

<sup>24</sup> “Yo aspiro a que me lean y entiendan los fuertes y juiciosos varones que no están acostumbrados a jurar sobre las palabras de ningún maestro, sino a examinar las cosas por sí mismos, a acometer con su propia espada todas las cuestiones, guiados por el sentido y la razón” (44).

significa que el estudiante deba rendirse, sino que debe, por el contrario, estudiar continuamente, leer lo que los demás autores han escrito sobre su materia y siempre comparar esta información experimental con hechos del mundo real.

Sánchez considera al Quod nihil scitur como el discurso preliminar en una serie de tratados filosóficos dispuestos a lidiar con el método científico, el conocimiento de la cosas y la naturaleza del espíritu. En todo caso lo que queda en claro es que la experimentación es el único camino epistemológicamente viable hacia este conocimiento, pues “no hay otra”. El libro siguiente estaba destinado a dilucidar el dilema de si algo realmente podía ser conocido y en que términos ese algo debía ser aprehendido por el intelecto humano<sup>25</sup>.

Al final la promesa de obtener un conocimiento científico se mantiene, aunque queda postergada para el momento en que el método adecuado sea finalmente puesto en funcionamiento<sup>26</sup>. Sánchez nunca llegaría a publicar su Modus sciendi (Sobre la metodología científica), o ninguno de sus muchos otros trabajos conclusos o inconclusos sobre el análisis de los fenómenos naturales. Es probable que su condición de converso, sumada a la atmósfera de represión intelectual lo hayan inhibido de acabar de dar a conocer sus visiones científicas de fondo, visiones que probablemente hubieran alcanzado a reconfigurarse como un importante paradigma teórico de experimentación metódica<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> “Nothing is known is modified at the end of the Quod nihil scitur by the admission that his purpose was to “establish, as far as I am able, a kind of scientific knowledge that is both sound, and as easy as possible to attain” (Limbrick 67).

<sup>26</sup> Menéndez y Pelayo se permite hablar de un “escepticismo propedéutico”: “...si atacaba a la ciencia de su siglo, era para preparar los caminos a una concepción científica que el tenía por más racional y elevada (...) su empeño es no menor que lo fue luego el de Descartes. Rehacer totalmente la síntesis científica, mostrando: primero, si es posible saber alguna cosa, y segundo, cuál puede ser el método que nos lleve a esta ciencia segura y novísima.” (Menéndez Pelayo, Prologo 10-11).

<sup>27</sup> Solo debemos recordar el destino de Galileo, apenas una generación después, para darnos cuenta del peligro concreto que corría Sánchez, más como Cristiano nuevo, al intentar continuar con la publicación de sus innovadoras ideas acerca de una nueva ciencia.

Aun ofreciendo la experimentación un alto grado de certitud, el conocimiento que ésta provee está lejos de catalogarse como definitivo o perfecto. El recurso a la experiencia como fuente epistémica se da menos en la gradación de su falibilidad que en la aceptación de lo empírico como única vía abierta al conocimiento<sup>28</sup>. Existen multitud de razones prácticas y teóricas que pueden socavar la naturaleza o los resultados finales de cualquier experimentación. Es por esto que la distinción seminal entre *cognoscere* (cognición propiamente dicha), como parte de una actividad asequible al entendimiento humano, y conocimiento científico perfecto – prácticamente vedado e imposible para nuestras capacidades- se mantiene incólume.

La ciencia perfecta, aquella que presupondría un conocimiento completamente acabado de la cosas, al mismo tiempo desde dentro del objeto y desde la imagen cooptada por la percepción de los sentidos, no es alcanzable. Las capacidades cognitivas del ser humano no son automáticamente reconciliables con tal tipo de cognición absoluta en virtud de sus limitaciones naturales que imponen límites, desatan confusiones epistémicas y desbaratan el arco de la certitud si no son aplicadas con cautela y en condiciones controladas y demarcadas por un escenario proyectado de escueta humildad cognoscente.

Un entendimiento sensible, que apunte al núcleo del *cognoscere*, no nos habilita a hablar de la posibilidad concreta y acabada de una ciencia perfecta de las cosas. La clave de este entendimiento sensible se da en la triada que relaciona al objeto del conocimiento (*res cognita*), el sujeto del conocimiento (*cognocens*), y el proceso de cognición misma (*cognitia ipsa*). Sánchez descrea radicalmente de la posibilidad que tenemos de adquirir un conocimiento del

---

<sup>28</sup> “Los experimentos son muchas veces falaces y siempre difíciles, y hasta cuando llegan a la perfección nunca nos muestran más que los accidentes extrínsecos, jamás las naturalezas de las cosas. El juicio recae sobre los resultados del experimento, y por consiguiente no traspasa los límites de lo exterior, y aún esto lo discierne de una manera incompleta, sin que sobre las causas pueda pasar de una probable conjetura. Se dirá que nada de esto es ciencia. Pues no hay otra” (Sánchez 191).

proceso de cognición en su funcionamiento más profundo, pues este presupondría un conocimiento profundo del propio espíritu humano.

La brecha con respecto a Descartes se dilucida en este quiebre, Sánchez sigue uno de los conceptos más caros a Vico (*verum ipsum factum*) cuando establece que el hombre sólo puede conocer completamente aquello que ha sido creado por el mismo<sup>29</sup>. Como el hombre no ha creado su propio espíritu, entonces será imposible que llegue a tener un conocimiento total de su mismo ser y, por lo tanto, jamás se encontrará en posesión de un conocimiento absoluto de su mismo proceso de conocimiento y aprehensión del mundo exterior.

Este es el postulado que inhibe y marca la brecha esencial entre esta variante del escepticismo hispano y la posterior derrota de la duda que acciona Descartes. Si el mecanismo epistémico humanista-escéptico del horizonte hispánico plantea algún tipo de alteridad para con la hegemonía y posterior “canonización” del modelo cartesiano como sinónimo de ciencia y filosofía moderna, ésta se dará, precisamente, en una resolución radicalmente más ambigua, menos auto-assertiva de la posición del hombre con respecto a sus propias capacidades de conocimiento exterior e interior. Sin la barrera última de este desconocimiento siempre insalvable del hombre para con su propio espíritu y proceso de conocimiento, podríamos imaginarnos a un Sánchez que, desinhibido de esta incapacidad última, hubiera podido lanzarse a

---

<sup>29</sup> Vico denota el verdadero criterio de conocimiento de su modelo filosófico en la siguiente fórmula: *verum est factum ipsum* (lo verdadero es lo hecho mismo). El verdadero eje del conocimiento está en la capacidad de producir lo cognoscible. El criterio planteado en la *Scienza Nuova* sería puntualmente abordado en *De Antiquissima Italarum Sapientia*, obra que comienza abruptamente por plantear la tesis epistémica central de que la palabra latina *verum* es idéntica en significado a *factum*<sup>29</sup>. El principio analógico es presentado como el resultado de una investigación filológica e histórica y marca la primera gran diferencia de Vico con el pensamiento de uno de sus grandes maestros: Santo Tomás de Aquino. Mientras para el primero la condición de hacer una cosa era conocerla, para Vico la condición de conocer una verdad es la capacidad de hacerla, de realizarla.

Esta capacidad humana de producir lo cognoscible deriva, a su vez, en una capacidad de eventual reproducción. Si el hombre cuenta con el conocimiento completo de las relaciones del cuerpo social, entonces estará habilitado para una reproducción exacta y total de sus artefactos. El mundo civil es así testimonio clave de las modificaciones registradas en la mentalidad humana que lo ha producido.

la búsqueda de un sistema epistemológico completo con bases ultra científicas y completamente asertivas.

Sin esta diferencia esencial que extremiza su escepticismo se vislumbraría más claramente la resolución típicamente “moderna” que después confirmaría Descartes -la duda hiperbolizada terminaría encontrando en este último una certeza final indubitable-. En el caso de Sánchez esa certeza se vislumbra en el esbozo siempre provisorio de un nuevo método: observación de los hechos, experimentación diaria que resulte en un *corpus* de experiencias científicas, todo sujeto a un proceso de juicio final basado en la premisa de un discurso racional. Para Descartes, en cambio, no habría esbozo ni provisoriedad, sino encuentro, silogismo pseudo epifánico que vuelve a poner al sujeto en presencia de una verdad inatacable –el *cogito*- desde la cual funda y construye la totalidad de su edificio epistemológico.

#### **2.4 FRANCISCO SUÁREZ O LA ASERTIVIDAD PLENA DE UN RECURSO EXTREMO: “PIENSA POR TÍ MISMO”.**

¿Tiene Descartes otro precursor hispánico es esta búsqueda del principio ontológico último a partir del cual se organiza el edificio del conocimiento? Jose Ferrater Mora apunta directamente al corazón de la filosofía jesuita y a su relevancia en la construcción de la metafísica moderna. ¿Qué entendemos por filosofía moderna? Sin duda ésta no es sólo asimilable al cartesianismo, sino tributaria de todo un proceso que emerge del Renacimiento y desencadena una serie de preocupaciones ontológicas sin las cuáles sería impensable nuestro concepto de “modernidad”.

Tanto Descartes como Leibniz no solo conocían, sino que tomaron seriamente en cuenta la obra de los llamados escolásticos españoles quienes estaban, en su propio y tradicional uso del

lenguaje, comenzando a lidiar con problemas gnoseológicos que serían luego identificados como específicamente “modernos”. Los escolásticos no solo habían contribuido a la expansión de las discusiones metafísicas de la época, sino que intentaban consolidar una prefiguración que hace al corazón de las relaciones “modernas” entre *racionalidad* y *religión*: el argumento unívoco de una fe ajena a la derivación o explicación racional se había vuelto insuficiente. Todas las cuestiones concernientes a la fe debían ahora, por una vía u otra, contar con un esqueleto racional que les brindara argumentos sólidos. La razón, si bien importante ya en los métodos de demostración –como en la obra de Santo Tomás de Aquino-, registra un salto cualitativo en este sentido, y adquiere el estatus de sistema de demostración<sup>30</sup>.

Los escolásticos jesuitas formaron parte activa de esta revitalización de la fe, inyectada ahora a través del más extenso razonamiento teológico, paso apenas previo a la reflexión metafísica directa. Francisco Suárez es quizás el representante más complejo del estatuto jesuita, un escolástico que comienza a lidiar con problemas claves de la modernidad filosófica. Suárez, aún fuertemente comprometido con la tradición metafísica que le antecede, busca sin embargo darle un tinte fervientemente nuevo a su teoría. Entiende, en un gesto manifiestamente “moderno” que el futuro de la metafísica es inimaginable sin el horizonte último de una autonomía epistemológica declarada.

---

<sup>30</sup> El Renacimiento en general –especialmente desde finales del siglo XV- había patrocinado la re-emergencia de la razón como paradigma central al pensamiento occidental. Impulsado por el redescubrimiento del pensamiento clásico, el debate sobre el rol de la razón en la constitución de la subjetividad humana, comenzó a liberar paulatimamente al discurso de un Dios demasiado remoto, misterioso e inescrutable, para reposicionar al individuo y su racionalidad en el centro del pensamiento político y social (Lutero, Moro y Erasmo serían las figuras centrales). En *Vigilar y Castigar* Foucault exploraría la consecuencia inmediata de este reposicionamiento. A la revaloración creciente de la categoría de razón, le corresponde la formalización controlada de un concepto represivo de no razón, de irracionalidad, de locura. El paralelismo de este discurso de la sinrazón es otra de las marcas primigenias del advenimiento de lo moderno, una marca compleja y ambivalente que el humanismo no dejaría de explorar, especialmente en los diversos tratados sobre la locura y en la irónica aproximación de Erasmo en su “elogio de la locura”.

El problema central de la metafísica comienza a correrse de eje, no es éste ya el reino exclusivo de la pregunta teológica por la salvación humana, o la pregunta exclusiva por los límites o concepción del libre albedrío humano, sino la búsqueda concentrada de un principio ontológico del cual todo lo demás pudiera ser racionalmente derivado. La exploración confiable del “ser” de la cosa comenzaba a estar en dependencia completa de este hallazgo, pre requisito ineludible de cualquier método que se propusiera dilucidar fehacientemente qué es lo realmente susceptible de ser conocido a nuestro entendimiento<sup>31</sup>.

En cuanto a la naturaleza de las cosas, Suárez se mantiene en posición escéptica, claramente ofuscado por el dinamismo de un mundo exterior en perpetuo trance y cambio. La propia alma es el ente que se exceptúa de este trance constante, todo lo demás es efímero, cambiante y hasta “deleznable” a sus ojos. De allá provendrá en definitiva todo conocimiento que pueda calificarse de fiable.

La naturaleza de todas las cosas, así como es incierta y deleznable, es también momentánea y expuesta a mil trances azarosos. Todas las cosas de este mundo son viles, con excepción del alma, que es cada uno de nosotros o, con toda certidumbre, su parte principal y potísima, y las restantes cosas se pasan de unos a otros, de suerte que fuera de su alma nadie puede decir que una cosa determinada sea suya (Suárez, Introducción 50).

Suárez no puede ser calificado como un precursor directo de Descartes (el filósofo francés siempre marcó un anti escolasticismo de base), pero este objetivo de fondo, este sustrato que se traduce en búsqueda y necesidad de un principio epistemológico último e inatacable, tiñe de modernidad su obra<sup>32</sup>. Las Disputaciones Metafísicas permearían, después de todo, gran parte de la enseñanza filosófica de varias generaciones de filósofos europeos.

---

<sup>31</sup> En Introducción a la sabiduría su hipótesis central pasa por demarcar zonas, esferas del universo fenoménico que caen fuera del radio de la capacidad cognoscitiva humana y cuya persecución significa un intento temerario e inútil.

<sup>32</sup> En este sentido también, y al igual que Sánchez, Suárez valoriza el conocimiento de la propia alma por sobre todo conocimiento posterior. La introspección de la subjetividad más profunda se impone también en su obra desde una

Existe además, otra afinidad metafísica que los conecta: el optimismo epistemológico final que comparten no es, en ningún caso, de naturaleza ingenua o simple, sino de una resolución compleja, derivada y vinculada al concepto de *lumen naturale*. En las Disputaciones Metafísicas Suárez no dudó en lidiar con los problemas metafísicos más diversos para alcanzar, siempre en última instancia, un optimismo epistemológico más bien afirmativo y algo triunfalista. A diferencia de Sánchez, Suárez registra una fe a veces exacerbada en las capacidades de la razón humana para encarar y resolver las dificultades del engañoso mecanismo de la percepción –una vez más el problema de los sentidos y el mundo exterior se vuelve obsesión- y el escrutinio de la verdad. Este optimismo marcado puede aparecer como simplista a primera vista, pero está, sin embargo, precedido por múltiples y delicadas argumentaciones, finas distinciones que apuestan a sostener lógicamente todo el edificio metafísico de las Disputaciones.

Uno de los conceptos innegociables de este edificio es el de “luz natural”, una especie de freno final al escepticismo impuesto desde la confianza última en las capacidades de la razón humana. Desde la teoría de un conocimiento que se plantea, una vez más, como dependiente de los sentidos, se lanza la imagen de una claridad que actúa como reaseguro de que estas percepciones –no siempre confiables en sí- serán interpretadas correctamente por la fuerza de la *lumen naturale* o *lumen intellectuale*. A diferencia de Sánchez, y merced a la mediación de esta claridad epistémica reasegurada, los sentidos se convierten en fuente fehaciente de conocimiento, la *experiencia* en exploración epistémica de bajo riesgo: “Y se confirma todo esto por el hecho

---

perspectiva marcadamente moderna, que apuntaría después a la búsqueda de esas “ideas claras y definidas” que recuerdan las “ideas claras y distintas” del cartesianismo.

De las primeras once reglas que en Introducción a las sabiduría nos ofrece, la última corresponde a esta búsqueda inseparable de todo conocimiento verdadero: “11.- En esta carrera de la sabiduría, el primer paso es aquel dicho tan trillado y tan celebrado de los antiguos: ‘conocerse cada uno a sí mismo’ (Introducción 20).

de que el conocimiento humano comienza por los sentidos, y por ello, recibe de los mismos su claridad y certeza; por consiguiente, cuanto más alejado del sentido estuviere el conocimiento de las cosas, tanto menos cierto será...” (Suárez *Disputaciones* 133).

Los sentidos no pueden engañarse a sí mismos, sí pueden engañar a la mente si la actividad intelectual no se da en una serie de condiciones o estados saludables, manteniéndose siempre un estado de constante *atención* o *prudencia* epistémica. Descartes obviamente está lejos de compartir este optimismo en la confiabilidad de los sentidos, lejos también de encaminarse en esta certitud espiritual y, sin embargo, como lector asiduo de Suárez parece haber adoptado la base última de esta resolución para la satisfacción de sus propios intereses. El principio de auto-evidencia es, no solo el primer paso del Método, sino también la noción ancilar para el surgimiento del concepto de “ideas claras y distintas”. Después de dar ejemplos geométricos de lo que refiere por tal, Descartes se lanza a la búsqueda del mismo tipo de *ideas claras y distintas* que ofrecieran el mismo tipo de certitud que el que las matemáticas parecían brindar.

Este es el criterio central gracias al cual la individualidad cartesiana accede a un nuevo nivel epistemológico desde el que puede ahora juzgar la verdad o falsedad de las percepciones, asumiendo la crítica al dogma y demarcando la existencia del pensamiento mismo (una “idea clara y distinta” para Descartes) y la presencia misma del mundo exterior.

De un modo similar Suárez se aferra a un principio último de “ideas claras y distintas”, el único capaz de re validar la actividad intelectual y allanar al conocimiento del mundo exterior en un nivel de similar certitud al de las matemáticas. Suárez considera incluso que la metafísica natural puede tener cierto tipo de ventaja por sobre la mismísima fe cristiana, justamente en el argumento de que puede proporcionar ideas y verdades “tan claras y auto-evidentes” que pueden emparar a las ideas derivadas de las mismas disciplinas matemáticas. Un recurso

epistemológico extremo compartido con Sánchez, una desesperada tabla de salvación gnoseológica en busca de un último principio indubitable: “¿Que te queda? Un recurso extremo, piensa tu por ti mismo” (Sánchez 88).

Los términos *evidentia* y *certitudo* son variantes que aparecen con una frecuencia llamativa en su obra, la confianza en la nobleza de la sabiduría humana se ve reforzada así, la evidencia y certeza que puede tenerse mediante el uso del *ingenio humano* es reaseguro de una subjetividad que se apuntala en la auto-evidencia de su mismo pensamiento:

Siendo por ello más noble la sabiduría, aún cuando tal como en nosotros existe, no tenga más certeza por sus principios, pues para la mayor nobleza basta con que se trate de cosas más simples y ciertas en sí mismas, con la evidencia y certeza que puede tenerse con la luz natural del ingenio humano (Suárez *Disputaciones* 314).

## **2.5 JUAN LUIS VIVES Y LA DECEPTIVIDAD DE LA EXPERIENCIA COGNITIVA: PROBABILISMO Y PARÁMETROS UTILITARIOS DEL CONOCIMIENTO.**

### **2.5.1 El enclave del probabilismo.**

Juan Luis Vives desarrollaría también una teoría del conocimiento basada en la presuposición de que nuestros sistemas racionales y sensoriales son de naturaleza insuficiente para la captación confiable de la naturaleza de las cosas. Hay una clara contricción, limitación impuesta por la naturaleza en las capacidades de la mente humana, pero, lo que es aún más dramáticamente escéptico, es la posibilidad que Vives insinúa sin desarrollar complementamente, la posibilidad de que el concepto mismo de razón humana nos resulte no sólo insuficiente, sino engañoso. Vives

desliza brevemente –en un giro cartesiano equiparable a la invención del *genio maligno*-, la posibilidad cierta de que las habilidades cognitivas humanas se encuentren comprometidas de por sí, desde el momento mismo del nacimiento. Más allá de las limitaciones internas y externas proporcionadas por la fantasía o los sentidos, la habilidad cognitiva podría, en una hipótesis última y aterradora, estar *a priori* severamente circunscripta por la inadecuación de su instrumento racional máximo.

El camino más probable hacia la verdad debería darse en el sendero que va de los *accidentes* a la *substancia* –éste es en realidad un modo de conocimiento irrenunciable para Vives-. La razón solo puede operar convenientemente a través de la extracción de conclusiones en un juego que va siempre de lo concreto y obvio de las cosas ya aprehendidas por los sentidos y elaboradas por la fantasía a un plano de mayor generalidad. En este plano lo universal puede formarse, la transición de lo particular a lo abstracto puede todavía darse, si y sólo si el camino epistémico que va del efecto a la causa sea recorrido cautelosamente y en el mejor de los medios y condiciones cognitivas dadas. Claro que la duda última generada por las capacidades limitadísimas del *sujeto cognoscente* siempre persistirá y, pese a su concepción progresiva del desarrollo del conocimiento humano, Vives no dejará de preguntarse sobre el límite último de las capacidades humanas, el número último de causas cognoscibles y registrables para nuestro intelecto, el límite final de la humanidad como agente cognoscente.

Vives trata de deslindar permanentemente –al igual que después Descartes- aquellas pseudo formas de conocimiento que llevan al error y a la ignorancia. Su batalla teórica se da contra la densa oscuridad que nuestros mismos patrones de entendimiento transmiten a las cosas. Su teoría sobre el origen de las ideas es esencialmente sensualista. Las informaciones que nos llegan del mundo exterior no son conocimientos en sí, sino semillas de conocimiento. El

conocimiento resulta de una *effectio* o forma que el espíritu da a la materia de sus representaciones. El modo de conocimiento peligra menos por el lado de las cosas –éstas no decepcionan en sí al ser humano- que por el de nuestras facultades siempre prontas al engaño o la decepción:

Cuando decimos que una cosa es o no es, que es de esta manera o de la otra, que tiene tales o cuales propiedades, juzgamos según la sentencia y parecer de nuestro ánimo, no según las cosas mismas, porque nuestro entendimiento es para nosotros la única medida de las cosas; cuando decimos que son buenas o malas, útiles o inútiles, no las juzgamos según se nos muestran o aparecen, aunque a veces el testimonio de los sentidos resulte contrario a la razón. Juzgamos, pues, de las cosas, no según su propia naturaleza, sino según nuestra representación y juicio (Vives, *Introducción* 283).

El sujeto y sus funciones son para Vives norma acabada, fiel de la verdad. Sus preocupaciones básicas tienen que ver con la teoría de la *causa* y la *probabilidad* –un debate recurrente en el escepticismo-. En todo momento queda claro que sólo a través de los sentidos puede llegarse a un conocimiento de las causas. Vives se permite abandonar rápidamente la búsqueda del Santo Grial de la certitud absoluta, un espíritu más pragmático le hace trabajar con procedimientos más modestos, verosimilitudes, conjeturas, hipótesis que, sin aspirar a la certeza ni a la evidencia absoluta, se contentan con ser más verosímiles que los argumentos contrarios.

De este enclave probabilista esperaba el filósofo valenciano el futuro progreso de las ciencias. El conocimiento no puede ser concebido como un fin en sí mismo para el filósofo español; el conocimiento es por naturaleza *utilitario*, debe estar puesto a disposición de una necesidad humana. El conocimiento como mero *constructo* artificial no es sino vana especulación, pura impracticidad que nada aporta el ensanchamiento de las capacidades y posibilidades de la *experiencia humana*. No hay conocimiento verdaderamente usufructuable si éste no está en relación a un latir de la experiencia, un *ars vivendi* que estructura toda el esquema moral y la conjunción justa de *recta ratio* y *voluntas*.

## 2.5.2 El nuevo valor de lo empírico y el ataque al silogismo.

Vives comparte con Sánchez la enconada lucha contra la doctrina aristotélica, al punto tal que su figura es directamente citada en el Quod Nihil Scitur. En De disciplinis –libro que Sánchez conoce y admira- Vives se concentra en el ataque a la obscuridad del método silogístico aristotélico, y en la confusión agregada a éste por profusos y múltiples comentadores de la obra del filósofo antiguo. Su posición es, sin embargo, menos radical que la de Sánchez, su crítica al mismo es profunda, aunque se mantiene una luz de esperanza epistemológica en los aspectos formales del silogismo, una apuesta hacia el mejoramiento de los términos que permita la aproximación hacia una lógica de lo probable.

Vives ejercería una continua y generosa influencia en los pensadores del siglo XVI<sup>33</sup>. En su Adversus pseudodialecticos (1520) critica el formalismo de los escolásticos, su abuso del sofisma y su corrupción del lenguaje. La posición de Vives terminaría de constituirse en un punto de compleja tensión entre el escolasticismo ya menguante y el nuevo surgimiento de la corriente humanista. Vives acabaría impulsando fervorosamente la variante humanista, al punto de recibir repetidos halagos de Erasmo con respecto a su evidente e inmejorable capacidad para refutar las mentiras pseudodialécticas<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Vives había nacido en Valencia, en 1493 de padres judíos victimizados por la Inquisición, para dejar España a los dieciséis años de edad. Entre 1509 y 1513 Vives reside en París y asiste al famoso Colegio de Montagu –el alma mater de celebridades como Francisco de Vitoria, San Ignacio de Loyola y Rabelais- en el cual su formación académica sería estricta y absolutamente escolástica y dialéctica –específicamente terminista-, al punto tal que el mismo solía decirse que se había aferrado al humanismo “con el fervor de un convertido”.

<sup>34</sup> Muchos pasajes del Quod nihil scitur indican gran familiaridad con De disciplinis, un trabajo enciclopédico en el que Vives discute las causas de la decadencia de las tres grandes ramas de la filosofía: lenguaje (gramática, dialéctica y retórica), filosofía natural (física, medicina y matemáticas); y filosofía moral (ética, jurisprudencia y teología). En general los une una posición teórica similar frente a la “vana dialéctica”.

Su figura se presenta como la de un filósofo en evidente transición, a caballo aún entre la teoría de los universales –a los que Vives considera ya altamente improbables en tantos conceptos adquiribles- y la inmediatez de la experimentación más ligada a esa *scientia realis*. Vives pivotea así el barco entre ambos extremos sin dejarse atrapar definitivamente por la ruptura, pero sin recaer tampoco en la exclusiva esfera de legitimación por la autoridad. Se adivina en él aún el intento conciliador, el desarrollo al menos probable de algunos universales centrales, de certitud medida, en el seno de un modelo que se aproxima cada vez más al experimental. La totalidad de la experiencia gnoseológica humana debería definirse en una buena conjunción e interacción de ambas aproximaciones al conocimiento.

La evidencia empírica comienza a adivinarse como más y más necesaria, aunque la evidencia de los sentidos debe siempre estar sujeta al más escrupuloso análisis: el discernimiento más agudo que permite la separación de la apariencia sensible, la identificación del auto engaño operado por mala información de los sentidos y su diferenciación de la verdad esencial a las cosas. Se ratifica la certitud de un razonamiento que reconoce la posible falacia de la información sensorial, pero que es aún capaz de superarla en un ejercicio sólido del entendimiento.

Así elude Vives el abismo del escepticismo más desesperado, en esta particular conjunción de un realismo fundamental y fundacional a la experiencia gnoseológica, combinado con una aprehensión cristiana de la humildad intelectual humana y de sus muchas limitaciones a la hora de lidiar con el mundo exterior. La condena explícita a lo absoluto de las afirmaciones académicas viene de este probabilismo intelectual incorporado, fuertemente arraigado en la idea de sumisión humana frente a un poder superior que siempre, y en última instancia, resulta incognoscible en su totalidad. La re ubicación del potencial de la mente humana se da siempre en

este contexto, en la presencia de la omnipotencia divina que establece límites y reafirma la aceptación de una evidencia epistémica limitada, pero válida y extensible a la naturaleza misma del ser humano. Para pasar de lo absoluto de los términos escolásticos a la apertura de un proyecto de conocimiento evolutivo y progresivo sólo necesitamos un fundacional ejercicio de humildad cristiana<sup>35</sup>.

Lejos del escepticismo radical Vives se mantiene en los límites de un humanismo comprometido, acatador manso de las deficiencias y limitaciones humanas. El futuro de la racionalidad humana por primera vez no se mide en términos absolutos ni cerrados, sino a favor de un esquema progresivo, “moderno” desde el momento en que anticipa la acumulación de un conocimiento “más científico”, alejado del axioma absoluto y rescatado en términos de potencialidad.

La esfera del conocimiento de lo divino se mantiene ajena, inaccesible –para Vives siempre habrá una serie de misterios irresolubles en el seno de la esencia divina-; pero en lo que respecta a las potencialidades cognitivas humanas en el reino de los particulares reina un optimismo casi infinitivo. El mundo de los particulares no debería ofrecer limitaciones ni reticencias a las capacidades humanas, al menos no para el ejercicio de un espíritu cauteloso y racionalmente autoreflexivo.

La lógica terminista que Vives identifica como su máximo enemigo favorecía la proliferación descontrolada de falacias y sofismas que se retroalimentaban en el seno de una ciencia sermónística, exclusivamente reconcentrada en la definición y disputa de sus terminos

---

<sup>35</sup> “... it is very seldom that we can affirm anything as absolutely true. It has not as yet been taken possession of. Much of truth has been left for futher generations to discover” (Vives, On education 9).

lingüísticos<sup>36</sup>. Vives, que comparte furias antidogmáticas con su admirado Sánchez, entendió esta proliferación como desafío autoritario poco menos que personal y en Contra los pseudialécticos (Adversus pseudodialecticos) (1519) alcanzaría un gran nivel de profundidad retórica y polémica, advirtiendo a los académicos españoles sobre los peligros epistémicos de la escolástica dialéctica, al tiempo que favorece el estudio de las *letras humanas* como patrón de educación epistémico alternativo.

De disciplinis había sido escrito por Vives bajo la influencia directa de Erasmo, su maestro y amigo personal<sup>37</sup>, y cierto pasajes anti escolásticos resuenan poderosamente si se los lee contra el trasfondo del Elogio de la locura. En uno de los pasajes de este libro Erasmo nos habla de las dos lenguas de los sabios y de la intrínseca habilidad de todos los “silogizantes”:  
“...los Sabios, sin embargo, tienen dos lenguas: con una dicen la verdad; con la otra, lo que les conviene en cada momento. Tienen la habilidad de volver negro lo blanco, de soplar con el

---

<sup>36</sup> En Fabula de Homine Vives volvía a reiterar su desprecio por toda forma de especulación narcicística y enfatizaba la sólida y cercana conexión entre emoción y pensamiento, y entre pensamiento y vida.

<sup>37</sup> En su obra Erasmo y España Marcel Bataillon traza en detalle esta relación, central para entender la introducción inicial de las teorías erasmistas en España. Contra los pseudodialécticos es la primera manifestación del escritor español a favor del humanismo erasmista, pero la relación se profundizaría –con algunos altibajos- a través de los años. En los últimos años de su vida Erasmo llegaría a decir que Vives estaba destinado a hacer palidecer su propio nombre, admirando su fresco espíritu filosófico y su desprecio de la fortuna (Bataillon 101). En su excelente Juan Luis Vives Carlos Noreña trata de dilucidar la verdadera relación entre ambos pensadores. Cuando Vives llega a París, en el otoño de 1509, Erasmo tiene cuarenta años y ha conocido ya la inmensa fama que el Adagia y el Enchiridion le han propiciado. Vives se encuentra aun en París cuando Erasmo decide publicar Elogio de la locura (1511). Este es el libro que, según Noreña, más impresiona a Vives, libro que le lleva además a buscar un encuentro personal que se daría en 1516 y que el mismo Vives narra como un de los momentos cruciales de su vida de joven académico. Con el patronaje ya abierto de Erasmo la figura del pensador hispánico se haría conocida en los círculos humanistas europeos y cierto intercambio epistolar rebela que, para el verano de 1520, la relación entre ellos es de sorprendente cercanía intelectual. Las cosas no serían fáciles para los erasmistas españoles en este período particular, España experimentaba una reacción intelectual ultra ortodoxa al rápido progreso inicial del erasmismo.

Pero las cosas se revertirían en 1524, con la traducción al español del Enchiridion, una suerte de piedra de toque para el relanzamiento de las teorías erasmistas en territorio español. Algunos de los más sofisticados humanistas españoles de la época quedarían fascinados por el nuevo concepto de *Philosophia Christi* e influenciarían poderosamente a la corte de Carlos V (hablamos de hombres del rango de Miguel de Eguía, Juan Maldonado, Alonso Virués, los hermanos Juan y Alfonso Valdes, Juan de Vergara, etc.)

mismo aliento el frío y lo caliente, de sentir algo, muy hondo en el corazón, y fingir cosa bien distinta en la palabra” (57).

En el trasfondo del pasaje de Erasmo se adivina la crítica a la figura, o mejor dicho a la mala explotación de la figura de Aristóteles, expuesta en una exacerbación pseudo autoritaria, exageradamente dialéctica de su obra. Ni Vives ni Sánchez critican el corazón contextualizado de la obra de Aristotóteles –a quien admiran en el fondo-, sino básicamente su método silogístico y el tremendo impacto que su doctrina ha tenido en el desarrollo posterior del conocimiento. El escepticismo de Vives cobra vida en su crítica a la filosofía especulativa, a la cual opone un teoría del conocimiento que, aunque pragmática, deriva muchas sus formulaciones de las doctrinas escépticas. Sin embargo su horizonte epistemológico contiene un reaseguro divino, que declama un ordenamiento divino en el sistema de conocimiento humano.

La doctrina probabilista que se desprende de “De instrumento probabilitatis” y “De censura veri et falsi” -los dos libros de De disciplinis que muy probablemente han influenciado a Sánchez- le sirven meramente para reforzar la necesidad del filósofo de mantener la humildad, aceptando así las limitaciones de la razón humana comparada con el conocimiento trascendental al que sólo Dios tiene acceso. El pragmatismo se cuele en el uso constante de los terminos *experimentum*, *experientia*, y *iudicium*, todos destinados a remarcar las limitaciones que los conocimientos del mundo natural implican para el hombre. Convencido de que la filosofía está enteramente basada en opiniones, conjeturas y verosimilitudes, Vives no cree que el ser humano tenga posibilidades ciertas de adquirir un conocimiento verdadero del mundo. La crítica al “silogismo fácil” se desarrolla, una vez más por este camino, el del ataque a la falsa altanería de filósofos que, lejos de instalarse en el reconocimiento de las propias debilidades, se lanzan a la

desesperada resolución de misterios que, por naturaleza, exceden ampliamente sus capacidades cognoscitivas:

The philosophers, although perfectly aware of their weakness and poverty, refused to stick to this Herat and to be contented with those things they could easily reach. On the contrary, unable to understand themselves, they tried to search and to pry into mysteries which by far exceed all human capacity. The less they knew the more they defined with fold arrogance about the heavens, the elements, the essences of things, the faculties; especially Plato and Aristotle authoritatively spoke about God, matter, immortality... Finally the philosophers introduced in the knowledge of Nature notions that children and elder women would find hopelessly ludicrous” (Vives, *On Education I, 5, 1*).

La única alternativa epistémica pasa así por la adquisición de la *experiencia* que solo nos ofrece el conocimiento de lo sensorial. Puede haber un mal uso o un buen uso de los sentidos como medios hacia el conocimiento, lo que queda claro en Vives es que son ineludibles como vía gnoseológica, única fuente de todo conocimiento humano. No es que Vives niegue un poder racional intrínseco al hombre, sino que establece las bases de todo conocimiento intelectual en las derivaciones registradas a partir de sensaciones previas:

Like those who live in a basement, with only one little window to the outside, do not see except through that window, thus we see nothing except through our senses. Nevertheless, we peep into the outside and with our mind we infer the existence of something beyond our senses, but only as much as our senses permit us to do. Our mind rises upon the senses, but is based upon the senses. The senses point to the way, nor is there any other. The mind infers the existence of something, but it does not see it. Therefore, when we say that something is or is not, that it is this or the other way, we guess if from the feeling of our own soul, not from the things themselves, because they are not their own measure but our mind is.

Because of all this we have to judge things not according to their own characteristics, but according to our own appraisal and judgment. (Vives, *Introduction 193-194*).

No hay quizás entre los filósofos de esta época una declaración de mayor vulnerabilidad frente a las inquietudes escépticas y ésta viene de la mano de un trasfondo claramente hispánico. La dramática expresión de una mente viviendo en un sótano, solo destinada a elevarse por sobre

los sensorial con los pocos datos que le llegan a través de esa pequeña ventana, la inferencia inevitable que no “ve” realmente la esencia última de las cosas, etc. En definitiva, la mente humana (asotada por las condiciones del medio y las interferencias pasionales) como medida real de todas las cosas conocidas, dicta una nueva plataforma epistémica en la que todos los elementos se compactan en un escenario altamente engañoso desde el punto de vista gnoseológico<sup>38</sup>.

La misma definición de “universal” se complica en este horizonte. Aunque Vives se atañe a una definición clásica, más bien escolástica (“the essential similitude of those things which belong to the same species” (Vives *De explanatione-Diálogos* 244)-, nunca deja de plantear el problema de la inaccesibilidad de la cosa en sí: “...we know this essence not in itself, but only through our senses, namely through their sensible actions and operations” (Vives *De explanatione-Diálogos* 244). El vuelco reflexivo es ahora claramente antiescolástico, el conocimiento de la esencia se halla lejos de la seguridad nominal planteada por el silogismo, sino enmarcado en el inexpugnable campo de la mera “verosimilitud”, la “conjetura”, el reflejo extrañado de una probabilidad siempre mediada y sujeta a distorsiones pasionales y circunstanciales.

No es que los sentidos en sí nos “engañen” o decepten, esta es una hipótesis en sí disparatarada desde el momento en que estos no ejercen, de por sí, ninguna capacidad de juicio,

---

<sup>38</sup> La comparación comienza en *De Anima* con las distintas formas de vida sobre la tierra. La cognición es básicamente definida como aquel proceso que abre el ser al mundo, de allí la recurrente imagen del habitáculo o compartimento cerrado desde el cual el ser debe lanzarse a la inferencia del mundo exterior. Una planta, por ejemplo, está cerrada en sí misma, totalmente ignorante y privada de cualquier interacción consciente con el resto del universo. El animal, en cambio, logra, a través de sus sentidos, cierta apreciación cognoscitiva del mundo que lo rodea, o, al menos, del medio ambiente inmediato en el que le toca vivir –cognición generalmente asociada a su supervivencia o reproducción, pero cognición al fin-. En un universo racional, la sensación es el necesario y suficiente impulso que lleva, al menos, al desarrollo de un ente cognoscente con evidente apetito de conocimiento para con un ambiente exterior.

son simples reflejos pasivos, espejeantes, de una realidad que se ofrece a través de ellos a la cognición. No puede haber intencionalidad o decepción por parte de la pura pasividad del espejo. La variante escéptica se cuele más bien por los elementos accesorios, secundarios a la percepción en sí: la calidad del medio, el estado efectivo del órgano sensorial, la influencia decisiva de las pasiones, etc. Si el órgano sensorial es defectivo, defectivo será el conocimiento que transmite, si el medio no es adecuado al órgano, cualquier reporte gnoseológico se verá igualmente distorsionado –como la vara que vemos partida si cambiamos su medio de aire a agua-.

Ahora bien, si todas las condiciones dadas son apropiadas y efectivas, entonces todo juicio falso acerca de lo sensorial deberá achacarse a una falla intelectual propiamente dicha, un déficit de atención que desvirtúa el proceso de conocimiento. Como vimos su insistencia en la atención mental se vuelve prontamente recurrente, quizás como una forma de traducir a un proyecto más pedagógico aquello que en realidad veía como una demanda y necesidad más global en virtud de mantener un esfuerzo mental de *cautela* más sostenido en búsqueda del conocimiento verdadero.

### **2.5.3 La incógnita sobre la esencia del espíritu no invalida el estudio de sus operaciones.**

El centro de gravedad epistémico se vuelca siempre hacia el fiel de la mente humana, la medida de todas las cosas está allí, en un espacio que nos es, a su vez, profundamente desconocido: “the nature of the soul is basically unknown” (Vives, *De instrumento probabilitatis-Dialogos* 245). En este punto el anti aristotelismo se vuelve más crudo, insertando un germen de duda irresoluble allí donde se supone que comienzan todos los procesos de demostración. Si no entendemos de acuerdo a la naturaleza misma de los objetos, sino primaria y necesariamente a través de nuestras capacidades cognitivas, ¿cómo plantear entonces la existencia concreta de esos

primeros y necesarios principios a partir de los cuales generar el proceso demostrativo? Si el fiel de conocimiento se encuentra en la consistencia de nuestro propio espíritu -que nos es en sí mayormente desconocido-, ¿cómo evitar el asedio fantasmático e omnipresente del error? Del conocimiento de nuestra propia mente y de las operaciones que dan lugar al conocimiento depende cualquier punto de apoyo final que garantice algún tipo de certitud: “I do not understand according to Nature but according to myself. You do the same. We are human beings; our minds are weak and exposed to error; Nature has an infallible intelligence. How can I know what is first and immediate in Nature when I even ignore myself?” (Vives, *On Education I*, 3, 3).

En De Anima et vita Vives vuelve sobre la cuestión de las operaciones mentales: “It is important for us to know what the soul is, but it is essential to know which are its operations” (Vives, *De anima I*, 12). La preocupación epistémica primera pasa por esta instancia, la investigación cierta sobre los procesos mentales que conforman nuestro esquema gnoseológico. Somos hasta ahora incapaces de conocer estas operaciones en profundidad, así como somos incapaces de definir las en términos absolutos.

Vives trata de asegurar, sin embargo, cierta positividad para el futuro desarrollo de las facultades cognitivas humanas, y esa evolución será esencialmente utilitarista, pues el conocimiento le ha sido otorgado al hombre con la premisa inmediata de la satisfacción de sus necesidades materiales. En una fórmula ultra pragmática Vives declara que “el hombre solo conoce tanto como puede operar en beneficio de sus necesidades materiales”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> La condenación acentuada de la especulación teórica y la insistencia en una fórmula de conocimiento pragmático han llevado a varios críticos a ubicar a Vives en la prehistoria inmediata de la modernidad, sobre todo por su coincidencias con Bacon. Es muy difícil trazar una línea de influencia directa entre ambos pensadores, bástenos aquí con remarcar sus afinidades: el concepto utilitarista de la ciencia – el uso, más que la explicación, de la naturaleza-, la denuncia sagaz para con la esclavitud de la autoridad académica y la aberración para con las generalizaciones ligeras o vanas.

Este giro pragmático lo salva del escepticismo radical, con esta argumentación resguarda alguna posibilidad última de ciencia intentando sellar al mismo tiempo el fin de la argumentación modelada según el esquema aristotélico. Un escepticismo radical como actitud mental permamente lo hubiera convertido en un pensador absolutamente incompatible con la doctrina cristiana, sin embargo Vives siempre se enfocará en una empresa de naturaleza filosófica-teológica, tratando de encontrar una base natural para la religión cristiana. Frente a un escenario gnosológico ambiguo y complicado el hombre se enfrenta a dos opciones básicas: sumergirse pasivamente en la duda, aceptando su total ignorancia; o tratar de alcanzar una vía, un camino de acceso a la más probable o verosímil verdad, único apoyo que le permitirá actuar de manera moralmente racional en la búsqueda de la virtud<sup>40</sup>.

Esta fórmula última de un ser humano capaz de conocer al menos en tanto de sus necesidades materiales le permite radicalizarse contra las insuficiencias de nuestros poderes racionales sin perder un optimismo moderado, una positividad de contención que establece que el hombre es al menos un ser perfectamente racional dentro del esquema limitado de una mente que opera siempre sobre una aún más limitada evidencia.

---

<sup>40</sup> La primera opción no tiene real asidero, Vives reclama la validez primera de un plan divino que no otorga al hombre derecho a sumergirse en una vida de permanente ignorancia. El ser humano ha sido creado para lidiar con la advesidad epistémica, de las migajas de conocimiento positivo –a las que sí tiene acceso- debe ser capaz de trazar la vía de la certidumbre. El hombre que pierde las expectativas de alcanzar cualquier conocimiento de verdades universales, decidiéndose a rendirse a la ignorancia, es culpable de rebelión contra Dios, porque éste jamás promovería la no utilización de las capacidades naturales que ha otorgado al hombre como parte de un patrimonio inalienable.

En consecuencia solo la segunda opción es realmente viable para Vives, aunque en verdad también impracticable sin la consolidación de un método o sistema adecuado de rastreo de esos conocimientos que, aunque seguramente nunca podrán extenderse más allá del límite epistémico de lo probable, permitirán al menos la apertura de una vía de ascenso probabilístico segura y propulsora de conocimientos más “ciertos”. En definitiva, una base “científica” más adecuada que permita a los pensadores comenzar a discernir la naturaleza última de los fenómenos, y a los miembros de la sociedad en general, tomar decisiones morales más adecuadas y efectivas a la complejidad cambiante de su entorno.

Vives registra una aptitud innata inalienable, una inclinación hacia la verdad que es esencialmente humana. Sólo en este limitado, residual y remanente espacio puede sembrarse la semillas de un ciencia verdadera: “As the soil contains a certain power to produce plants of all kinds, our souls lodz the seed of all arts and disciplines together with a most simple and spontaneous inclination toward them... exactly the same way the eyes seek the refreshing greenery an the ears a beautiful melody” (Vives, *Introduction II*, 12).

La teoría se conforma en este punto al fundarse, paradójicamente, en la misma debilidad de las facultades cognoscitivas entendidas como clara prueba de la caída original del hombre. De allí se dispara la idea de una capacidad cognitiva remanente, suficiente para servir al hombre en función de sus necesidades básicas, pero ultra limitada y necesitada ya de una cualidad central al *barroco* que se aproxima: la *atención* permanente. La actitud ética que se deslinda es claramente cristiana, de humildad y modestia frente al reconocimiento de nuestras propias limitaciones<sup>41</sup>.

Al comienzo de De instrumento probabilitatis destaca las tres fuentes principales de conocimiento: los sentidos, la autoridad y la razón basada en la experiencia. La gente común confía generalmente en los sentidos, particularmente en la vista y el oído. Pero estos sentidos son consecuentemente engañosos para Vives, afectados por causas accidentales y circunstancias varias como las vinculadas al estado físico del cuerpo. Los sentidos son en su opinión claramente falibles, solo pueden constituirse en prueba absoluta para la masa ignorante que suele decir: “Pero lo he visto con mis propios ojos”, “lo he escuchado con mis propios oídos”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> El libro I de De disciplinis no es más que una severa condena a los excesos del orgullo filosófico. El filósofo centrado y humilde no debe intentar especular sobre todos los misterios de la Naturaleza, solo debe observarla para tratar de sacar de sus conclusiones un beneficio claro para sí y la humanidad.

<sup>42</sup> La autosacralización de lo sensible y la caída en el engaño con base en lo sensorial tiene para Vives consecuencias morales de relevancia. En Introductio ad Sapientiam define a la verdadera sabiduría en el arte de juzgar rectamente a las cosas, concibiéndolas tales cuales son en realidad; no confundiendo lo vil con lo precioso, ni lo condenable con lo que es digno de alabanza e imitación. La clave para el filósofo estará en mirar con prevención todo aquello que el vulgo suele alabar y aprobar mucho. Se trata de ajustar las cosas a las normas de las virtud, saltar por encima de la

Verdadera sabiduría es juzgar sanamente a las cosas; de manera que a cada una de ellas la estimemos en lo que es: y no vayamos tras la vicia como si fueran preciosas, o deschemos las preciosas como si fueran viles; ni vituperemos lo que es digno de alabanza, ni alabemos lo que merece vituperio (Vives, *Introducción* I,1).

Esta justificación en lo puramente sensorial no es más que pura banalidad, en realidad los cuatro sentidos se hayan profundamente alterados por los accidentes de la cosa, la circunstancia de observación, el estado el propio cuerpo que sustenta a la mente cognoscente, la fatiga, el torpor, la enfermedad, etc<sup>43</sup>. La autoimposición de un criterio de verdad sensorial y autoevidente no es más que la pesadilla epistemológica y moral de un vulgo que apuesta a un conocimiento directo y siempre erróneo de las cosas: “De aquí, pues, tiene origen todo error y todo vicio en los entendimientos de los hombres; y nada hay en la vida humana más dañoso que esa depravación de los entendimientos, por la cual no se da a las cosas su precio justo” (Vives, *Introducción* I, 1).

El camino para adquirir semejante tipo de discernimiento es largo y debe comenzar en la educación pedagógica desde la más tierna edad, una educación que implica siempre la reeducación del conocimiento puramente sensible, su pasaje a través de un filtro epistémico de profunda reflexión introspectiva que permita separar *apariencia* de *realidad*, *verdadera apariencia* de *engaño sensorial*. Así en las leyes que en el capítulo 1 de De la sabiduría apuntan a la verdadera consecución del conocimiento fiable y útil para la guía moral del ser humano: “Acostúmbrese cada uno, ya desde su niñez, a tener opiniones verdaderas de las cosas, que irán

---

evidencia sensible y vulgar a través del más profundo proceso de introspección y deslindamiento gnoseológico. El camino que llega a la sabiduría es, a este respecto, infinito: “no debes poner término alguno al estudio de la sabiduría, pues debe ser el de tu vida, debiendo el hombre tener fijo y como clavado el pensamiento en estos tres puntos: como debe saber, como debe hablar y como deber obrar” (Vives, *Introducción* 54). Vida, pensamiento, desciframiento epistémico y opción moral, todos son niveles de un mismo camino hacia el conocimiento verdadero. Los tres instrumentos del viaje ya comienzan a sonarnos conocidos: memoria, estudio e ingenio.

<sup>43</sup> Vives alaba incluso en cierto punto la costumbre romana que, a cualquier afirmación, aun de la naturaleza más profunda hecha sobre fenómenos del mundo natural le agregaba la expresión “ut credo” (entonces así lo creo).

fortaleciéndose con la edad (...) Luego, en el curso de la sabiduría, sea el primer grado aquel tan celebrado por los antiguos: conocerse a sí mismo” (Vives, *Introducción I*, 2).

#### **2.5.4 La vía del autoconocimiento y el amparo en el vector inferencial impugnan la esfera de la *autoritas*.**

El autoconocimiento inocula la esfera de la *autoritas*. La fe en la autoridad tampoco ofrece ningún tipo de garantías de certitud para Vives, el principio de autoridad es una falacia en sí, desde el momento mismo en que la ‘autoridad’ puede estar simplemente equivocada<sup>44</sup>. El único atisbo de reaseguro se da en la razón, pero solo en aquella que se apoye en los hechos presentados por los sentidos y cuya función sea la de organizar la evidencia con el fin de llegar a un juicio claro basado en la *experiencia*<sup>45</sup>. Este camino de conocimiento depende clara y exclusivamente de los sentidos y es el encargado de organizar los datos ganados en la base ineludible de la experiencia.

Los capítulos tres a once de De anima lidian con el problema de los sentidos en particular, dividiéndolos en externos e internos. Los primeros son receptores puramente pasivos de los estímulos que alcanzan al sujeto a través de un medio, generados en un objeto

---

<sup>44</sup> Encontramos en Sánchez la misma idea, la verdad no consiste en repetir lo que otros dicen, sino en describir la realidad tal como ella es: “FERUM dixit non qui quod alter dixerit, se qui quod rest est dixit” (Sánchez, *Quod* 3).

<sup>45</sup> La creencia religiosa queda, desde ya, fuera de la esfera del conocimiento demostrable, y es, en cualquier caso, incuestionable en sí.

determinado y presente<sup>46</sup>. Los sentidos internos no necesitan, en cambio, de un objeto presente y, son, al menos frecuentemente, de naturaleza activa<sup>47</sup>.

No se puede decir de estos capítulos que introduzcan ideas radicalmente nuevas a la reflexión sobre los sentidos, los sentidos externos no son más que las puertas del conocimiento. En todo caso el educador, el maestro en el proceso pedagógico, debe estar esencialmente preocupado por proveer a los órganos sensibles con el ambiente adecuado y la variedad y riqueza adecuada para el entendimiento cabal del mundo.

El énfasis del libro está puesto en los sentidos internos, porque estando como están, bajo el control parcial de la mente y la voluntad humanas, el ejercicio del libre albedrío sobre ellos es siempre síntoma de una decisión moral. El estudio de los sentidos internos atrae para Vives un cúmulo de observaciones que conciernen a las líneas generales y posibles desviaciones de nuestras operaciones mentales<sup>48</sup>.

Vives distingue cuatro “funciones” de los sentidos internos: la función de recepción de la imagen sensorial (*imaginación*), la función de retención de estas (*memoria*), la función de combinarlas (*fantasia*<sup>49</sup>), y, finalmente, la fusión de estimarlas cabalmente (función *estimativa*).

---

<sup>46</sup> “Our outer senses are disposed by God to be like receptacles of whatever happens in the outside world. They receive, but they do not project anything” (Vives, *De anima* I, 2).

<sup>47</sup> El estudio de los sentidos externos se conforma para Vives a través de un complejo mosaico de concepciones nuevas y antiguas. Bajo el disfraz bastante inofensivo de una retórica y terminología más bien tradicionales el libro sugiere una teoría corpuscular de la sensación, particularmente en los casos específicos de la audición y la visión.

<sup>48</sup> El mismísimo Dilthey se referiría a Vives en los siguientes términos: “unique in his powerful description of states of the soul; he seeks their chronological and causal relationship to win a total picture of their structural interconnection” (Norena, *JLV* 258).

<sup>49</sup> El concepto está ligado a lo que después el Barroco localizaría como facultad de “ingenio”, pero en Vives ocupa todavía un lugar ambiguo, de alta capacidad creativa, pero igual peligrosidad para la mente que aspira al conocimiento cierto del mundo exterior. Por un lado nuestro autor se detiene en las extraordinarias capacidades creativas de la fantasía humana: “Fantasy is prodigiously unrestrained and free; it can form, reform, combine, link together and separate; it can blend together the most distant object or keep apart the most intimately associated objects” (Vives, *De anima* I, 10).

Pero el peligro de la divagación incontrolada por el intelecto racional siempre acecha en sus fronteras epistemológicas:

El esquema presupone una desviación importante con respecto al modelo tomista. Vives desconfía del término “funciones”, y se opone fervientemente al uso de “facultades” para distinguir estos procesos. El concepto de “facultad” estaba demasiado ligado a toda la tradición escolástica –y a todo el caos especulativo- como para poder ser usado libremente en su doctrina. En la “Introducción” a De Anima ya Vives se declaraba abiertamente a favor de la eliminación o depreciación de toda la jerga filosófica especulativa y, al comienzo de la segunda parte, nos advertía además acerca del peligro de esencializar estas facultades, pretendiendo que su naturaleza y funcionamiento último sean claramente accesibles a nuestras elucubraciones:

It is very hard to investigate the operations of those faculties. God wanted us to use those powers, not to speculate about them; we are only simple workers who utilize the instruments. Nevertheless, it is a most beautiful occupation to study the operations and power of our intelligence for the control and discipline for our spirit. (Vives, De anima Preface).

Vives se ubica desde el comienzo en esa tradición escolástica secundaria que va desde Scotus hasta Suárez, la cual no es sólo incompatible con la versión tomista más ortodoxa, sino que es en sí, más estoica que realmente aristotélica. La pregunta no se da nunca por la abstracción primera, sino por la forma de percepción de lo singular: ¿Cómo debe procesarse esa primera singularidad?, ¿qué procesos mentales deben rodear su intelectualización?, ¿cómo transformar gnoseológicamente la individualidad de la experiencia? Vives siempre objeta que los universales sólo pueden llegar a ser conocidos a través de los particulares. Sólo un proceso de inferencia racional que parte siempre de estos últimos puede aproximarnos a algún tipo de

---

”If fantasy is not controlled by reason, it can agitate and toss the soul like a storm beating the ocean” (Vives, De anima I, 10).

Sin detenerse en un estudio pormenorizado de los “diversiones” que la fantasía provoca sobre la mente humana, Vives se contenta con advertirnos acerca de las interferencias que una fantasía desbocada provoca en el delicado proceso de razonamiento y juicio –un tema tan caro después para Cervantes-. Por estas razones, y desde la perspectiva pedagógica Vives recomienda con el más intenso fervor la educación inmediata de la imaginación del niño, sobre todo como una especie de antídoto a los nefastos poderes erráticos, divagatorios que esta puede ejercer en el proceso de razonamiento humano.

conocimiento racional y general. Para Vives queda claro que estos particulares son, por lo general, de numeración casi infinita, y, aún cuando uno solo de estos particulares permanezca desconocido, el universal absoluto no podrá ser establecido con sustentación incuestionable.

Las primeras causas, insiste, estarán entonces más allá del alcance de nuestro raciocinio y, si no podemos demostrar o penetrar al secreto último de las cosas, entonces todo el aparato de la demostración escolástica quedará interdicto, puesto en suspenso indefinido en virtud de su futilidad, inutilidad práctica y altísima volatilidad gnoseológica. La demostración no es más que el nivel “lésbico” del aparato dialéctico, un proceso que no hace más que adaptarse a distintos edificios epistémicamente volátiles y maleables, sin llegar a llevar en sí el verdadero germen gnoseológico de un edificio científico cierto y confiable<sup>50</sup>.

Después de un acto inicial de aprehensión intelectual, el proceso de conocimiento en sí se pone en movimiento. En general, para Vives, razonamiento es sinónimo de transición de lo más conocido a lo menos conocido, a través de estrategias de “escrutinio”, “comparación” y “discurso inferencial”. Solo a través de un proceso adecuado puede el hombre trascender el límite de la pura percepción de la materia:

If we give credit to the senses, and all we know is included within their narrow boudaries (as it seems to some philosophers who take such radical and rough steps), we would not know the existentes of the soul in animals because we neither see it nor perceive it through any sense. Furthermore, we will deny the existence of form in any object, and finally, we will believe only in the existence of this mass which we can see and touch: a conclusion which is totally unscientific and absolutely repulsive to the human mind. (Vives, *De anima* II, 19).

---

<sup>50</sup> “if you wish to teach men, you will not have one continuous demoststration. Some things are immediate and primary to some men; other men are persuaded only by verisimilitude. Some, like the Academics, do not trust what is quite evident and attested by the senses; others, like the Epicureans, trust only in the senses; for still others, the authority of the speaker suffices. Thus demonstration is like the Lesbian level that fits itself to the building, and not the bulding to itself” (Guerlac 39).

### 2.5.5 El difícil acceso al universal: los límites de lo sensorial y el exigente filtro de una episteme crítica.

Lo realmente novedoso en Vives es su auto imposición restrictiva, un canal natural para sus inquietudes escépticas que se materializa en la gran cantidad de limitaciones que esta primera aprehensión sensorial de las cosas debe superar para convertirse en conocimiento verdaderamente trascendente. Sin este filtro agudo de la *episteme* cualquier especulación sobre la posibilidad de un conocimiento cierto se torna absolutamente futil. Sin llegar a definir extensivamente el concepto de “conocimiento trascendental”, Vives deja en claro que cualquier conocimiento que pretenda ir más allá de la experiencia sensorial de los objetos, deberá enfrentarse a un sinnúmero de restricciones que problematizarán a la experiencia epistémica toda.

Uno de sus obsesiones epistémicas más recurrentes se daría en la substancial necesidad de “desmitificar” la accesibilidad de lo universal. Lo universal abstracto está lejos de ser naturalmente accesible a nuestras facultades o funciones intelectivas, su accesibilidad inmediata no es más que un mito mal construido por la práctica egocéntrica y exarcebada de las artes especulativas. Lo universal es más una tendencia que un logro real o asequible de la naturaleza humana<sup>51</sup>.

El secreto está en perseguir lo universal pero sin la presión apriorística de una promesa de aprehensión plena, total o asegurada: “If we reach it, fine; if we do not, we follow step by step as close as possible” (Vives, *De instrumento probabilitatis* II, 2). En consecuencia, Vives coquetea claramente con el probabilismo. Salvo por las raras ocasiones en que las condiciones dadas y

---

<sup>51</sup> Una aserción que sin dudas hubiera puesto muy contento a Bacon quien, sin embargo, nunca acepto haber sido influenciado por el filósofo hispánico.

nuestros esfuerzos intelectuales nos proporcionan con universales ciertos y adecuados, debemos conformarnos, por lo demás, con conceptos fronterizos o “aproximaciones” que, al menos, sean susceptibles de probarse más cercanas a la verdad que la pura y cruda información de los sentidos.

El “probabilismo” responde a una de sus encrucijadas intelectuales más angustiantes: la urgente necesidad de reconciliar una apremiante ansiedad de acción y ejercicio de la libre voluntad humana, con la imposibilidad incapacitante de lograr establecer un sistema de verdades definitivo que opere como base epistémica inamovible para el accionar moral. Aunque este criterio de verdad sea difícilmente acequible, esto no puede invalidar la necesidad de acción y búsqueda intelectual –equivaldría a rendirse a la inercia de una condena innatural a la ignorancia-. Vives afirma que los restos de raciocinio humano deben forjarse un plan alternativo, concentrando todos sus vectores hacia el perfeccionamiento de instrumentos racionales que puedan, al menos, ampliar el criterio de verosimilitud de un conocimiento que se sabe de antemano imperfecto.

### **2.5.6 Verosimilitud y recta ratio: prudencia e ingenio como nuevos motores epistemológicos.**

Del absolutismo escolástico a la concepción de un conocimiento imperfecto, pero en incremento hacia bases de verosimilitud más realistas, ligadas y forjadas en la observación atenta, prudente<sup>52</sup> pero autoreflexiva de la realidad; el probabilismo emerge como el novedoso y cuasi paradójico nuevo criterio de verdad. La estructura tiene un fin moral inocultable. De la conjunción de las

---

<sup>52</sup> La superación del escepticismo paralizante es para Vives inconcebible sin este plano de plena colaboración entre razón y voluntad engendrada a partir de la prudencia epistemológica.

funciones de *recta ratio* y *verosimilitud*, del ascenso de la simple opinión hacia un camino de conocimiento general y altamente probable, el hombre puede proveerse, recubriese de un criterio de verdad y juicio moral -motorizado por la noción de *prudencia*-. Este nuevo criterio, sin ser de plano indubitable, es al menos lo suficientemente confiable –y es este quizás el adjetivo clave en su trama epistémica- para impulsar la tranquilidad de elección moral, allanando el camino hacia la virtud y aplanando el terreno hacia la consecución moral más deseable: un estado de *felicitas* racionalmente sustentable.

“Philosophy is entirely based upon conjectures and verisimilitude” (Vives, *On education* 417). La tarea de la razón humana consiste en proveer al juicio con la mayor cantidad y calidad de evidencia disponible a fin de incrementar la probabilidad de una conclusión cierta y adecuada para la explicación del fenómeno o ente.

El punto clave de todo este proceso es evidentemente el hombre mismo, concebido como totalidad, en la endeblez de disposiciones personales y pasiones que pueden influenciarlo, y en la luminosidad de una ingente, particularísima e inefable capacidad de *ingenio*. Vives dedica varias páginas a la definición adecuada de este concepto de *ingenio* y acaba por asociarlo a cierta predisposición intelectual interna del individuo. Por un lado, las características fisiológicas del individuo son un ingrediente decisivo para la formación de su temperamento y carácter, por el otro, esas mismas disposiciones temperamentales son de importancia fundamental para la regulación de sus variadas potencias intelectuales. Al *ingenio* corresponderán el temperamento corporal, la capacidad de retención de la memoria, el poder de la imaginación, la experiencia emocional, las disposiciones emotivas generales y los hábitos. En un sentido estricto, para Vives *ingenio* se relaciona con una capacidad de la inteligencia humana altamente condicionada por el

temperamento y la constitución corporal: “We call ingenium the whole power of our mind as exercised and revealed with the aid of our (bodily) organs” (Vives, *De anima* 109)

La capacidad de salto gnoseológico que plantea el *ingenio* sobre-privilegia medidas cualitativas por sobre simples mediciones cuantitativas de la “performance” intelectual y delimita claramente la influencia predominante de los factores corporales y externos. Las percepciones, los actos de la imaginación, los patrones de memoria, los hábitos y las disposiciones, todo esta pre ajustado a la influencia decisiva de esos disturbios generados por la ondulaciones de la vida pasional. La discusión del *ingenio* en Vives representa quizás uno de los primeros intentos sólidos de entender la relación entre mente y cuerpo de forma psico-fisiológica, poniendo en seria duda la exclusividad de sus términos metafísicos y resaltando el papel de lo corporal y la experiencia empírica en todo lo relacionado con el procesamiento intelectual de los datos hallados por los sentidos.

La mente humana es para Vives inmaterial, en el sentido de perfectamente capaz de trascender el dominio de lo material, pero jamás inmaterial en el sentido de independiente, aislada o capaz de prescindir absolutamente de un instrumento material. Por el contrario, la mente está anclada ineludiblemente a lo materia, a los sentidos y pasiones. La receta de Vives es tan directa como ineludible: debemos recurrir a los sentidos para alcanzar cualquier tipo de inteligencia de la realidad.

La reflexión sobre un posible “engaño” o mejor dicho “falla” de los sentidos es central en este sentido, y se da justamente en este anclaje material inevitable que entraña cualquier proceso de conocimiento. La perspectiva de Vives nunca es francamente optimista, aún los seres humanos, con todo su bagaje racional y su aceptación de este virtual “engaño” al que involuntariamente lo exponen sus sentidos, pueden perder la batalla pasional. Los sentidos

humanos –siempre claramente influenciados por las pasiones- se parecen bastante a desbocados potros que suele aun resistir al más ferreo control de la mente y divertir, distorsionar, dilatar o arruinar sus operaciones racionales. La percepción sensorial puede distraernos de la contemplación de lo sublime y hacernos caer en el embudo confuso de la indecisión sensorial de juegos mentales puramente sensuales. De la divagación sensual al puro desencanto epistemológico hay un límite demasiado delgado para Vives.

Si bien ningún filósofo ha negado de plano la relación entre emoción y conocimiento, esta mediación o dependencia adquiere en Vives dimensiones centrales a su planteo gnoseológico. Para Vives, emociones como el miedo, la angustia o la furia incontrolada pueden alterar el patrón de razonamiento humano, desviando conclusiones y ayudando a complejizar/mediatizar la ya de por sí pobre información transmitida por nuestros sentidos. La noción misma de *ingenio* es, si se quiere, una hija dilecta de esta mediación. La complejidad de interacciones entre pensamiento, emoción, temperamento corporal y circunstancias ambientales hacen a la extraordinaria variedad de la personalidad y actitudes humanas; de allí la preocupación esencial por definir y sustentar la noción de *ingenio*, como una manera de catalogar, medir y ordenar esta variedad en apariencia inabarcable.

La apabullante variedad de las emociones y opiniones humanas solo es emparejada por el igualmente amplio abanico de sentimientos y sensaciones específicas que se desprenden de cualquier individuo en particular. A la multipolaridad de las emociones humanas en general corresponde una exponencial respuesta individual a cada caso o sensación. En un sentido más restringido Vives llega a aceptar que en realidad son las emociones las que, en última instancia, nos definen, alterando y modificando nuestra relación epistémica con el mundo exterior. Vives cree en la absoluta especificidad de la trama de sensaciones y emociones que nos constituyen

como individuos. Su concepción última de individuo se juega en una variedad de coordenadas que trascienden siempre el límite de lo puramente metafísico para incorporar lo fisiológico y lo sensorial. Claro que el estudio de las emociones estará lejos de brindarnos una representación adecuada de la realidad, lo que brinda, en cambio es un completo y complejo mosaico, un *summa* idiosincrática de las formas en que los individuos ven e interpretan esa realidad.

La llamada interferencia pasional es siempre resaltada, casi no hay, para Vives, otro fenómeno que afecte más la evaluación de la evidencia. La reflexión sobre el “engaño” a los sentidos debe comenzar a perfilarse siempre por este flanco. El punto de partida de Vives es, a este respecto, esencialmente pesimista, desde el momento en que considera a las pasiones más como obstáculos de muy difícil superación a la hora de alcanzar un conocimiento cierto que como elementos realmente positivos en la implementación de las facultades humanas<sup>53</sup>.

En una especie de desacralización de los efectos positivos de cualquier elemento pasional Vives *recalifica/descalifica* al elemento emotivo como raramente positivo en relación al ejercicio del juicio<sup>54</sup>. Vives se detiene exhaustivamente en el análisis de las pasiones y su incidencia sobre los procesos intelectuales, al punto que reclama primacía y novedad como el primer autor en lidiar de manera tan concienzuda con esta taxonomía ilustrada del universo emocional –aunque impulsos similares registramos en Montaigne, Descartes y Spinoza-. La obsesión constante sigue siendo la interferencia en cuanto al proceso de razonamiento, el vector emocional distractivo que causa “*embeleco*” o interrupción franca del uso de las facultades intelectuales. El camino de la experiencia sensorial asoma como el único epistemológicamente viable, pero el vórtice de lo

---

<sup>53</sup>“The more pure and lofty a judgment is, the less passion it tolerates; such a judgment examines with much care the possible good aspects of each object and does not accept any excitement, except on rare occasions and with serene moderation” (Vives, *De anima* III, preface).

<sup>54</sup> Pasión, libre albedrío, proceder intelectual y compulsión a la acción serán elementos recurrentes durante la literatura de todo el siglo XVII español con variantes importantes en autores tan preocupados por la interrelación entre voluntad, intelecto y acción como Cervantes o el mismo Calderón.

pasional amenaza en la forma de un precipicio epistémico. De la tormenta emocional humana no quedará juicio inalterado:

As the motions of the sea can be caused by a mild breeze, a strong wind, or a wild store... in the same way these turbulences of the soul can be light as the soft wind which precedes the storm, or powerful enough to jolt and shake the soul, to deprive it of judgment and reason. The first ones are usually called “affections”, while the second are called *paté* in Greek, and “passion” in Latin. (Vives, *De anima* Preface).

### **2.5.7 La noción de *atención* y una *episteme* cristiana de lo residual.**

Las pasiones más potentes pueden desordenar el proceso de razonamiento, desvirtuar y divertir sus mecanismos más seguros. La receta epistémica sigue pasando por la noción de “*atención*”, pero ahora no se trata ya de solo una atención externa, demandada por la poca certitud que ofrecen nuestros sentidos para con el mundo exterior, sino también de una “*atención*” interna, focalizada hacia la intimidad más central de la persona y destinada a mantener bajo control estas emociones disruptivas, verdaderos proyectiles emocionales capaces de difuminar las líneas más potentes de nuestra racionalidad.

El concepto de sabiduría no pasará más que por el control consciente de estas líneas disruptivas, la superación de las múltiples limitaciones y la conformación de un nuevo sistema, más humilde en tanto ajustado a nuestras propias incapacidades. Del falso orgullo escolástico a esta epistemología de lo residual, de lo remanente e incapacitado, Vives se mueve con el trasfondo último de la noción cristiana de *humildad*, sumisión y reconocimiento de un poder no natural superior y lo suficientemente magnánimo como para no liquidar completamente los últimos resabios de facultades originalmente mucho más ricas y complejas. Vives se aferra a la noción de *gracia divina*, una última oportunidad de evolución racional queda para el hombre

post *pecado capital*. Ésta es angustiosamente limitada y de resolución siempre provisoria pero representa, al mismo tiempo, el único y suficiente aliciente para la búsqueda de algún tipo de certitud.

En este punto el límite humanista de Vives puede siempre identificarse en esta fobia epistemológica hacia los poderes incontrolados de la *pasión* y la *fantasía*. De ahí su certero desprecio para con el mundo de la poesía y la ficción –“full of evil and lust”- que pueden convertir al hombre un “monstruo peor que la más horrible de las bestias”. La divagación, el embeleco intelectual que propone la fantasía, bifurca caminos intelectuales y elimina este último resto de racionalidad que nos diferencia de animales y bestias<sup>55</sup>.

Vives se las arreglaría para mantenerse alejado de todo radicalismo, buscando una vía epistemológica hacia el futuro pero abominando al mismo tiempo de cualquier síntesis tranquilizadora/conciliadora entre las viejas y nuevas doctrinas filosóficas. La necesidad de ruptura es innegociable en su pensamiento, no puede reconcebirse en otros términos una nueva idea acerca de lo que el conocimiento filosófico debe realmente ser.

En todo caso queda en el lector actual la idea de estar enfrentándose a cierto “desnivel” específicamente hispánico en su tesis, cierto giro epistémico tan audaz como obsoleto a los ojos de una “modernidad” consolidada desde el racionalismo. La presentación de una *episteme* probabilista de lo residual, acompañada de una revalorización de lo fisiológico-emocional, se da en un marco mucho menos *autoasertivo* que *tanteador*, atisbador de lo meramente probable. Un *episteme*, en definitiva, más ajena a la pura progresión positiva que al titubeo permanente y provisorio de una mirada gnoseológica mucho más humanista que exclusivamente metafísica.

---

<sup>55</sup> El riesgo moral de entregarse completamente al disfrute de la poesía siempre le pareció digno de temor, al igual que el sexo, al que condena como enemigo declarado de la clara razón.

La razón es para Vives *lumen naturale* que habilita al hombre la aproximación hacia la verdad. Al igual que Sánchez, Vives hace su contribución a la búsqueda de un método científico que tenga sus fundamentos en la aplicación de un aprendizaje práctico modelado en el ejercicio de la medicina. Frente a la imposibilidad de lograr un conocimiento inundado de prístina certitud, ambos filósofos plantean vías de conocimiento subsidiarias, básicamente ancladas en la “*experiencia*” y el “*juicio*”.

Seguir aferrados a la infalibilidad de la *autoritas* del método aristotélico implicaba para Vives el desconocimiento de los últimos avances científicos. Esta confianza típicamente “moderna” en el progreso y en la búsqueda incesante de una verdad última es la característica esencial de su filosofía. La búsqueda del verdadero método científico es para él la única esperanza de encontrar un fundamento común para una moderna teoría del conocimiento. Mientras tanto, en el albor de dicha teoría, la provisoriedad apuesta a mantenerse como elemento irreductible, complicando la unificación de perspectivas al tiempo que los parámetros de “progresividad”.

La confianza en la progresividad está presente en su modelo, pero siempre saturada, anclada y ofuscada por una avalancha de múltiples factores (fisiológicos, emocionales, sensoriales) que ponen en interdicción su camino declarado para exaltar lo subsidiario de cualidades decididamente pragmáticas –de extensísimo desarrollo en el siglo XVII- como las del *ingenio* o la *atención*. Vives traza parte del esquema intelectual que el Barroco apropiará y distorsionará en los decenios siguientes, en una apuesta radicalmente diferente, pero de bases comunes que extremizan la preponderancia de lo provisorio y la relevancia de nuevas cualidades mentales para lidiar con un mundo en alguna medida desquiciado, “*trabucado*” hasta el punto de impugnar aún los más claros hijos de la evidencia intelectual.

**3.0 LA VIDA DE GUZMÁN DE ALFARACHE. ATALAYA DE LA VIDA HUMANA:  
DERIVA Y REECAUSAMIENTO ALEGÓRICO DE LA EXPERIENCIA.**

*You must have a little patience.  
I have undertaken, you see, to  
write not only my life, but my  
opinions also, hoping and expecting  
that your knowledge of my character,  
and of what kind of a mortal  
I am, by the one, would give you a  
better relish for the other...  
Then nothing which has touched me will  
be thought thrifling in its nature, or  
tedious in its telling.  
L. Sterne, Tristram Shandy.*

*Por mandado do Supremo Conselho de Sancta Inquisição, vi e examinei este livro Segunda parte de Guzmão de Alfarache, Atalaya de la vida humana, e com emendas que lhe fiz não fica tendo cousa alguma contra nossa santa fé e bô costumes; antes me parece que, além do muito engenho e eloquência que nelle mostra o auctor, lhe cabe com muita razão o nome de Atalaya, porque assi como da atalaya se descobrem os perigos e se dá noticia delles aos navegantes e caminheiros, não para cair nelles, senão para os fugir, assi se pode avisar com este livro o curioso lector, para com elle se prevenir contra muitos males que vão pelo mundo, os evitar e se defender delles.  
Frei António Freire.*

### 3.1 LA DERIVA “SIN ORDEN Y SIN CONSEJO”.

En 1605 salía a la luz La pícara Justina con un grabado en la portada que me interesaría analizar en detalle. De la particular ilustración me interesa la forma en que la función alegórica de la nave –de importancia central en los textos que nos interesan- se subsume y concentra en ella.



Figure 1 “Axuar de la vida picaresca”

Portada de la primera edición de la *Pícara Justina*. (Medina del Campo, 1605) Repr. Alexander Parker, Los pícaros en la literatura. La novela picaresca en España Europa (1599-1753). (Madrid: Gredos, 1971) 8.

El grabado representa, de manera bastante acabada, un modelo alegórico profundo de la picaresca que, en mayor o menor medida, funcionaba en la estructura de tejido profundo y en la trama de los relatos. Lo que se intenta representar de manera más integrada en la ilustración es un tópico común a muchas obras del período: la idea del transcurrir de la vida asociada a la imagen de un barco que atraviesa distintas vicisitudes en búsqueda de puertos diversos y temporarios que hacen al devenir de la existencia del pícaro<sup>56</sup>.

Lo notable de la ilustración es que la imagen se ha extendido con intenciones meta genéricas, esto es, tratando de lanzar una reflexión metaliteraria global acerca del recorrido del género picaresco, utilizando la idea de la *nave-vida* para extenderla, por traslación, a la cartografía ya más compleja del recorrido del relato picaresco como género<sup>57</sup>. El tópico central de la portada sugiere en efecto, la idea de una “nave de la vida picaresca”, en la que la existencia del pícaro tiene lugar y significa del mismo modo en que lo hace un navío entregado a las diferentes incidencias de puertos variados.

Hasta aquí el tópico no era nuevo, ya veremos que en el Guzmán de Alfarache la idea de la *nave-vida* se repite de manera constante. En este escenario particular, la sustancia que se navega no es otra que la del “río del olvido”, y el casi indiferente piloto alado no es otro que el Tiempo (quien sostiene la significativa leyenda “*Llébolos sin sentir*”). Baco es al activo vigía de una nave cuyo gallardete reza “el gusto me lleba”. La ociosidad duerme en eterno letargo, como una maja decadente que insufla flaccidez de acción desde el centro de la bodega. El puerto no podría ser otro que el del Desengaño, significativamente representado en la forma de un espejo, y

---

<sup>56</sup> Según Walter Allen la asociación de la picaresca a la idea de relato de viaje adquirió tal fuerza que en determinado momento la palabra picaresca terminó aplicándose por extensión a “cualquier novela en la que el protagonista emprende un viaje en el curso del cual tropieza con hombres de toda suerte, clase y condición” (Allen 32).

<sup>57</sup> Claudio Guillén (72) destaca la temprana conciencia del género que establece la picaresca, en Mateo Alemán es implícita, y en El Quijote, escrito solo seis años después, la noción se explicita ya con continuidad de género: “...mal año para Lazarillo de Tormes y para todos cuantos de aquel género se han escrito o escribieren”.

la figura que sostiene el objeto de dicha “reflexión” final en el vida del pícaro no es más que el esqueleto que simboliza el estadio final de la muerte.

Muchos más elementos podríamos analizar en un cuadro que, sin embargo, y a pesar de la superabundancia de simbologías, no se contenta con figurar la vida del pícaro como personaje, sino que incita, además, a una reflexión de naturaleza meta literaria sobre el origen, desarrollo y posible futuro del género como tal. El linaje de la picaresca es para el autor completamente matriarcal, con la figura central de la Madre Celestina copando el espacio de génesis y luciendo unos opacos anteojos; el cartel que detenta sugiere una dispersión inicial del género a partir de ciertas matrices textuales de esta obra siempre medular: “*Andad Hijos*”. Guzmán está representado en su faz de mendigo, sentado en la proa (sugiriendo quizás las cualidades directrices que su aparición acarreo para el desarrollo ulterior del género) y portando un cartel que reza “*Pobre y contento*”.

La posición del Lazarillo no deja de ser singular, diferido, ocupando una posición casi ancilar, el dibujante decide separarlo de la nave y ubicarlo al mando de una pequeño bote – remolcado por la nave mayor- en el que permanece sentado junto al “toro de Salamanca” y moviendo un remo que crípticamente lleva la palabra “*siguoles*” (¿error del artista Juan Bautista Morales por *sígoles* o *sigueles*?) grabada. Todas las letras que rodean al grabado pertenecen a un campo simbólico adyacente, que termina de definir la actividad picaresca al hacer referencias a los atributos de la vida disipada (el ocio, el placer, el juego, la apariencia, etc.) para formar el *axuar de la vida picaresca*, una especie de enciclopedia de la experiencia humana entendida en clave truhanesca.

Juan Bautista Morales lidia al mismo tiempo con un cuadro sinóptico que se plantea no sólo como representación global e internamente interrelacionada de la totalidad de la vida

picaresca, sino también como una historia compendiada del género, que, al mejor estilo barroco, condensa sentidos y referencias en un espacio de simbolización relativamente acotado. Ya veremos como la alegoría de la *nave-vida* (enlazada indisolublemente con la alegoría de la *nave-Estado*) cobrará una importancia central en las obras que nos interesan (especialmente en el Guzmán<sup>58</sup>). Pero no quiero abandonar la ilustración sin detenerme en uno de sus puntos de fuga más significativo: Justina, la última representante del linaje, ataviada al estilo clásico y coronada como una musa, sostiene en sus manos un libro del que solo podemos leer su primera línea: “¡Hola!, que me lleva la ola...”. La línea no pertenece en realidad a ninguna obra literaria (aunque aparece referida en una obra de Lope de Vega), sino a una canción muy popular de la época:

¡Hola!, que me lleva la ola;  
¡hola, que me lleva la mar.  
¡Hola!, que llevar me dejo  
sin orden y sin consejo,  
y que del cielo me alejo,  
donde no puedo llegar.  
¡Hola!, que me lleva la ola  
¡hola!, que me lleva la mar.

De estos dos factores centrales al grabado, la *nave-vida* y la referencia, ya más subliminar a la idea del vida del pícaro como aquel que *boya* libremente a los caprichos de un *gusto* que opera un poco a la manera de compás del vicio, podemos derivar sendas líneas de análisis que nos permitan tratar de echar nueva luz sobre la naturaleza de operación de la función alegórica como re-encauzamiento de lo experiencial en el Guzmán de Alfarache. El punto de

---

<sup>58</sup> Y no sólo la imagen de la *nave-vida*, sino también la de la *novela-nave*, evidente ya en las primeras páginas del prólogo: “...a solo al bien común puse la proa” (Aleman, Guzmán 111). Esta idea preanuncia que en realidad la referencia es siempre doble, no sólo la vida de Guzmán desemboca en su posición atalayística, también la letra, la novela como tal merece el símil de un navío que recorrerá un determinado camino, en cuyo fin podremos rearticular los acontecimientos narrados en función de ese mentado “bien común”.

fuga insertado en el libro que sostiene Justina me parece fundamental para emprender nuestro análisis: el gusto no solo desvaría o rige paradójicamente la brújula de un navío cuyo rumbo se define justamente por la falta de coordenadas morales, sino que dicta también (en la misma arbitrariedad de su curso) la ley básica de la deriva picaresca: una deriva “sin orden y sin *consejo*”.

### **3.2 LA CONVERSIÓN DE LA MADALENA Y EL GUIÑO A LA LITERATURA HAGIOGRÁFICA.**

Si la función alegórica central del Guzmán de Alfarache está básicamente concentrada en la formación de un sistema complejo de *consejos*, resultará entonces muy difícil concertar un abordaje del texto que ignore o disocie la forma alegórica por excelencia que, hasta ese momento, había monopolizado la administración dosificada de *consejos* a una población de lectores siempre en peligro de ser devorados por ese mar de “la errancia viciosa y desordenada”. Me refiero, concretamente, al conglomerado de alegorías existente ya en la literatura religiosa que, a través de poemas líricos u obras morales, había sistematizado todo un modelo de entender la alegoría a través de patrones directrices predominantemente formativos de una conciencia cristiana de la existencia.

Sería difícil enumerar las numerosas alegorías religiosas que coinciden en una matriz común, presentando a un hombre que entra en el mundo con la errada creencia de que la vida se trata de un camino de libertad y felicidad, sólo para descubrir que se encuentra en realidad ante una senda de esclavitud generada por la sujeción a las pasiones y los sentidos. El Guzmán de

Alfarache no es, en cierto sentido, más que la re-escritura alternativa, novelizada, “modernizada” de este tipo de estructuras de producción de sentido.

La novelización de estos patrones de significación está lejos de ser gratuita en el siglo XVII español. La influencia del nuevo aire ideológico impuesto por la Contrarreforma no puede dejar de ser resaltada. Los hombres de la Iglesia contrareformista, con la confesa intención de seguir los lineamientos del Concilio de Trento de insuflar a la literatura con valores claramente identificables como religiosos y morales, respaldaron incondicionalmente la progresiva sustitución de las novelas “fantásticas” (El Quijote tematiza el tópico en boca del canónigo) a favor de una literatura más “realista”, más “verdadera”.

Para la Contrarreforma la novela simbolizaba un aparato ideológico de peligrosidad extrema. Una novela que, aunque no contradijera directamente los postulados cristianos, se ubicara de llano en un mundo fantástico, ajeno a las más mínimas reglas de verosimilitud, conllevaba en sí el germen de una posible herejía. El escapismo del ocio (tantas veces condenado en el Guzmán<sup>59</sup>) constituye el reverso de la responsabilidad moral, al tiempo que la fácil hazaña de los caballeros fantásticos entroniza un heroísmo potencial de naturaleza vacua y simplista, anulando la preocupación por la fragilidad de la naturaleza humana que abre camino al pecado. Claro que los clérigos españoles no esperarían a la aparición del Guzmán para hacerse cargo del problema, frente a la poco menos que incontrolable explosión de la novela de caballería en el siglo XVI, se imponía una reacción inmediata, una literatura que haciendo centro en el modelo

---

<sup>59</sup> “...pues la historia que saca ha sacado a la luz nos ha retratado tal al vivo un hijo del ocio, que ninguno, por más que sea ignorante, le dejara de conocer en las señas, por ser tan parecido a su padre, que como lo es el de todos los vicios” (Alemán, *Guzmán* 115).

Más adelante comentara sobre el vicio: “la ociosidad ayudó gran parte y aún fue la causa de todos mis daños. Como al bien ocupado no hay virtud que le falte, al ocioso no hay vicio que no le acompañe. Es la ociosidad campo franco de perdición, arado con que se siembran malos pensamientos, semilla de cizaña, escardadera que entresaca las buenas costumbres, hoz que siega las buenas obras, trillo que trilla las honras, carro que acarrea maldades y silo que en que se recogen todos los vicios” (Alemán, *Guzmán* I, ii, 318).

de la hagiografía, operara con algún margen de sustitución, proporcionando cierto contrapeso al reino “inverosímil” de la dupla *novela caballescá-novela pastoril*.

Semejante sustitución no podía llegar por el lado de la hagiografía más pura, aquella que planteaba la preexistencia de un figura inmaculada, intachable, cuyo solo desenvolvimiento como “personaje” se reduciría a la mostración impoluta de sus cualidades morales (adivinables ya desde su más tierna niñez) y del subsiguiente calvario al que invariablemente era expuesto por seres deleznable y faltos de fe. El complejo problema de fondo que aquejaba a la Iglesia era de naturaleza ético-religiosa y tenía que ver, sin duda, con cierta problematización subyacente a la conexión entre *fe* y *acción*. El resorte que se pensaba instantáneo, se ve traumatizado en el XVII: ¿cómo puede transmitirse la fe en comportamiento efectivo cuando los únicos ejemplos ofrecidos se alejan del común de la naturaleza humana y resultan inaccesibles a la comprensión del hombre común?

Una alternativa más “realista” requería un desarrollo menos unipolar del personaje, una cierta ambigüedad o tensión que desestructurara la fijación de un texto que, aunque por razones diferentes, también se encontraba bien lejos de cumplir con la supuesta nueva exigencia de un “realismo” que diera cuenta de la fragilidad humana del lector común. Como era de esperarse, de la multiplicidad nació la variación que operó como alternativa.

En 1588, el fraile agustino Malón de Chaide publicaría su libro sobre la conversión de la Magdalena. La Conversión de la Magdalena es, antes que nada, un tratado sobre el concepto platónico del amor, aunque se trata ya de un platonismo evidentemente cristianizado. La historia da una nueva vuelta de tuerca al personaje de la María Magdalena de los Evangelios para presentarla como aquella descarriada que sólo encuentra el camino de la gracia al ser tocada por el amor de Cristo. Malón de Chaide reinventa el tópico de la heroína del amor al reinsertarlo

cristianamente en la piel de una prostituta arrepentida. Nuestro autor trata así de reformular cristianamente el problema del amor, reinsertándolo en un marco divino que operara como opción a las historias de amor profano que se multiplicaban ferozmente - especialmente desde la aparición de la Diana (1559).

El mismo símbolo hagiográfico se prostituye un poco, acoge en si la posibilidad de la caída para resurgir en un estadio supuestamente más “realista”, no ya como exclusivo patrón de análisis de la vida de los santos, sino como paradigma amplio de la vida humana en su conjunto. Aun en la caída más atroz Magdalena puede esperar el llamado del ideal (el amor de Cristo), pues sabe que la reorientación de su camino moral depende de una sola acción: el arrepentimiento profundo por sus acciones anteriores<sup>60</sup>. Solo así el modelo literario hagiográfico podrá acercarse a un reconocimiento de la debilidad humana, para poder plantear, desde ese escenario de fragilidad, nuevas curvas de disciplinamiento y conquista de la propia alma. Por primera vez en la historia de la hagiografía la heroína iba a ser una pecadora.

La “*vestidura de gracia*” que recubre al pecador redimido es el punto de quiebre que preanuncia la caída del hombre viejo y la llegada de un hombre nuevo, renovado por el

---

<sup>60</sup> Coincido con Judith Whitenack en que el uso del término es el sentido cristiano es delicado en el caso que nos ocupa, el arrepentimiento que muestran Guzmán y algunos personajes aludidos por el texto por momentos parece no obedecer a una verdadera contrición interior en la que sujeto manifieste un deseo incondicionado de redención, sino a un suerte de puro escarmiento vinculado a la naturaleza moral de lo social: “Al amancebado le consumieron el tiempo y la mala mujer; al jugador desengaño, el tablero que, como sanguijuela de unos y otros, poco a poco le va chupando la sangre... a el ladrón reformaron el miedo y la vergüenza; al murmurador, la perlesía, de que pocos escapan; a el soberbio su misma miseria lo desengaña... a el mentiroso puso freno la mala voz y afrentas... a el blasfemo corrigieron continuas reprehensiones de sus amigos y deudos...” (Guzmán I, i, 135-136). Como vemos la lección parece derivarse menos de la aplicación impoluta de la doctrina cristiana que del escarmiento *semi-conductista* de una legión de hombres abrumados por la estructura misma de las relaciones sociales. Más adelante veremos que el concepto de prudencia es también complicado en Guzmán. Me pregunto entonces, ¿a que tipo de prudencia hace referencia este pasaje?, ¿es la prudencia cristiana que aconseja la prevención de las tentaciones del vicio, o una prudencia picaresca en la que lo que está en juego es una evaluación real de la propia fuerza, un detenida precaución que previene la autodestrucción del personaje?, ¿confiesa Guzmán en pleno uso de su voluntad cristiana o lo hace solo “para cumplir con la parroquia” (II, iii, 380), como el texto mismo lo sugiere? Más adelante Guzmán suaviza un tanto la impresión cuando propone: “Mis obras mismas me persiguieron; que los tratos ni los hombres fueran poca parte. Pero permite Dios que aquello que tomamos por instrumento para ofenderle, aqueso mismo sea nuestro verdugo” (II, iii, 382).

encuentro con Cristo (conviene retener esta idea de la “*gracia*” divina, porque será crucial en la aproximación del recorrido de Guzmán hasta su función de “*atalaya* de la vida humana”).

La Conversión de la Madalena preanuncia además el modelo textual del Guzmán; se trata de una obra que se construye a base de un modelo textual bastante frágil y tentativo (un tanto emparchado, desequilibrado por momentos), esto es, digresiones teológico-metafísicas mezcladas con partes de una narración un poco más llana. Lejos estoy de plantear una influencia directa entre las obras, pero lo cierto es que sólo las separan once años. Además, el Guzmán obsesionado con el concepto de gracia y construido, al igual que la Madalena, a partir de ese último mojón de conversión atalayística, puede situarse perfectamente como heredero de una cultura que el denominado “misticismo popular”<sup>61</sup> había empezado a delinear reservando un rol muy particular a la literatura.

Lo que era mucho más complicado de leer en el Lazarillo de Tormes -primera obra del género- por su sesgo anticlerical y su tono satírico, se volvía de pronto más legible en el Guzmán. No estoy diciendo que sea ésta la lectura unívoca que plantea el texto -la obra es, en realidad, mucho más rica-, pero lo cierto es que ciertos sectores de la Reforma lo vieron como el instrumento ideal que, en cierto modo, lograba conciliar literatura secular y ambición reformista cristiana<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Alexander Parker desarrolla toda una línea de argumentación en este sentido y cita un ejemplo bastante convincente. Aparentemente Luis de Valdés había sido muy perceptivo acerca de este tronco común que uniría movimiento de reforma religiosa y nacimiento de la literatura picaresca cuando en su prólogo a la segunda parte del Guzmán de Alfarache -referente a un erudito fraile agustino que había alabado la primera parte en una ceremonia pública, celebrada en la Universidad de Salamanca- lo considera como el mejor libro de literatura seglar escrito hasta entonces (Parker 60).

<sup>62</sup> “But if seventeenth-century Spaniards, like their contemporaries in others parts of Europe, operated within a narrow theological framework, bounded by sin and grace, punishment and reward, they also operated within a more secular framework which implied an alternative, although not mutually exclusive, interpretation of the terrible drama that was unfolding before them” (Elliott 47).

De la revolución formal que había planteado La Celestina (tan bien captada por la portada de La pícaro Justina), la técnica “realista” derivará, en un doble juego que intentará incluir –y no siempre equilibradamente- una nueva “verosimilitud” y una nueva “responsabilidad” para el desarrollo de la ficción. De la literatura hagiográfica y del más cotidiano sermón religioso oral Alemán copiaba, al tiempo que rediseñaba, un modo de comunicación extendido en el ámbito eclesiástico: la utilización del *exemplum* como instrumento de predicación de verdad divina. Los sermones se dividían, por aquellos años en dos partes, una exposición teórica y un ejemplo práctico, de la vida real, que operaba a modo de mediador entre el ambicioso objetivo de lo ideal y el más mundanal campo de operación de los pecadores.

La *gracia* parece ser el más generoso de los dones divinos. La lectura del Guzmán es también la lectura de las innumerables potencialidades que la *gracia* ha ofrecido a un personaje empedernido en el vicio, decenas de conversiones en potencia se ciernen en el texto, siempre rechazadas, arruinadas en tanto la recaída en el vicio anuncia su poder rector<sup>63</sup>: “Determinábame a ser bueno; cansábame a dos pasos. Era piedra movediza, que nunca la cubre el moho, y por no sosegar me yo a mi, lo vino a hacer el tiempo...” (II, *iii*, 406). Cuando esta conversión finalmente se produce, la obra se agota en sí misma, casi naturalmente<sup>64</sup> –un poco a la manera en que la muerte del Quijote agota la novela de Cervantes-.

---

<sup>63</sup> La reincidencia en el mal ayuda al propósito del *delectare*, el lector gana interés, se cautiva con la superficie de la acción, con la seducción de la trama, mientras descansa de las “digresiones” morales.

<sup>64</sup> Judith Whitenack analiza el paralelismo en las confesiones de San Agustín (otro género de profunda resonancia en el aspecto autobiográfico de la picaresca): “It is also typical of autobiography that the future of the narrative past be controlled by the narrative present. However, even if we did not know what was going to happen, Augustine’s frequent use of foreshadowing keeps the probability of his eventual conversion constantly before your eyes. For example, he relates in some detail several of his mother’s dreams, all of which predict his eventual conversion (...) The groundwork has thus been laid so thoroughly for us that his ultimate conversion is an event that is revealed naturally as a result of a whole series of anticipatory events” (Whitenack 36).

En la primera parte Guzmán lee el abandono último a la ritualidad de asistir a misa en clave anticipatoria, no solo del resto de sus desventuras, sino también de la evidente futura posibilidad de conversión: “De aquel se me puso en la cabeza que tan malos principios era imposible tener buenos fines ni podía ya sucederme cosa buena ni hacerme

### 3.3 EL MILES CRISTIANUS Y LA NOVELA COMO ATALAYA.

Podemos decir que todo el proyecto de la obra, la novela misma funciona como atalaya<sup>65</sup>, guía de una moral y conducta de vida –construida a partir de esta mirada-. Después de todo, el motor interno que la impulsa (más allá de la función evidente aunque central del *delectare*), parece agotarse y extinguirse en sí mismo cuando el punto de elevada retrospección es finalmente alcanzado. Para Nebrija el término atalaya hizo, desde un principio, referencia a un sustantivo ambiguo, puesto de observación elevado, pero simultáneamente centinela, o vigía. Covarrubias parecer ser de misma opinión cuando remarca que atalaya “es un lugar alto desde el cuál se descubre la campiña”, para añadir inmediatamente que el término es perfectamente aplicable también “a los que asisten en ellas”:

La ley 10, tít. 26, partida 2, dice así: Atalayas son llamados aquellos omes que son puestos para guardar las huestes de día, veyendo los enemigos de lejos si vinieren, de guisa que puedan apercebir los suyos que se guarden, de manera que no perezcan, y por eso son llamados escusados. Esto es manera de guerra que tiene gran pro, ca por yn saben mostrar cuantos son los enemigos que van o vienen, e en qué manera (Covarrubias 239).

Al igual que en su sentido original, dentro de la novela, el término resulta, por definición y oposición, doble referencia al interior del texto<sup>66</sup>. El vocablo refiere, al mismo tiempo, al vigía, al personaje que se ha ganado la autoridad de custodio desde una posición elevada, pero también

---

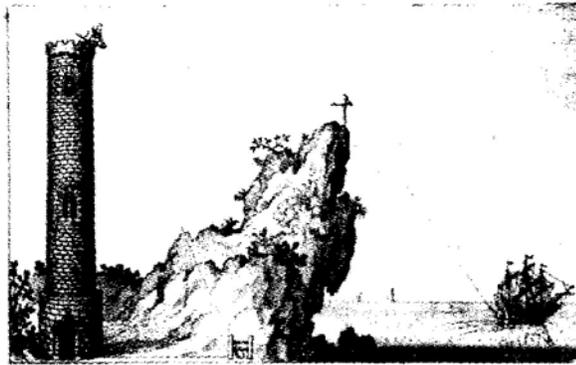
bien. Y así fue, como adelante lo verás; que cuando las cosas se principian dejando a Dios, no se puede menos esperar” (I, i, 201).

<sup>65</sup> El fraile Antonio Freire, en su aprobación a la segunda parte, en Lisboa, declaraba que “lhe cabe con muita razao o nome de Atalaya, porque assi como da Atalaya se descobren os perigos & se da noticia delles aos navegantes & caminheiros, não para cair nelles, senão para os fugir, assi se pode avisar con este livro o curioso lector, para con elle se prevenir contra muitos males que vao pelo mundo, os evitar & se defender delles” (II, 13). Del mismo modo, Francisco Diego escribiría en Barcelona que la novela “tiene muy merecido el nombre de atalaya de la vida humana; por lo cual la tengo por útil y provechosa (Moreno Báez 25).

<sup>66</sup> Alemán siempre condenó la supuesta omisión de la oposición “Atalaya de la vida humana” de la primera edición.

al artefacto en sí, al mangrullo textual que opera y sostiene la suma de las funciones alegóricas del texto<sup>67</sup>.

1



Atalaya, Flud.

**Figure 2:"Atalaya, Flud 1624"**

**Repr. Sebastián de Covarrubias y Orozco, Tesoro de la Lengua Castellana o Española.**

**(Madrid: Iberoamericana, 2006) 239.**

La etimología de la palabra está igualmente ligada al problema que nos atañe, aparentemente el vocablo se habría popularizado en España, a través de una traducción de la Biblia a manos de rabinos españoles (Cavillac, *Mercaderes* 173), que lo habrían utilizado para traducir el vocablo hebreo para centinela o “guardián de la ley”, que en la Vulgata se expresaba con la palabra *speculator*. El atalaya no remitía tanto al artefacto mismo, sino a la personificación de la función en el centinela propiamente dicho. En el siglo XVI la idea se asociaría ya más directamente a la perspectiva teológica, al ligarse al concepto del *Miles*

---

<sup>67</sup> La metáfora del viaje naval también funciona metaliterariamente, el relato completo se presenta como viaje hacia un puerto, el papel del lector –al que se hacen frecuentes alusiones directas- es equiparable al de un peregrino que recorre el texto en busca de un puerto final: “Descansa un poco en esta venta; que en la jornada del capítulo siguiente oirás lo que aconteció en Florencia (...) comido y reposado has en la venta. Levántate amigo, si en esta jornada gustas de que te sirva yendo en tu compañía. Que, aunque nos queda otra par cuyo dichoso fin voy caminando por estos pedregales y malezas, bien creo que se te hará fácil el viaje con la cierta promesa de llevarte a tu deseo” (Davis 335).

*Christianus*, aquel que debe “velar siempre y estar sobre aviso en esta vida” para desentrañar y malograr “las trazas y mañas de Satanás”<sup>68</sup> (Cavillac, *Mercaderes* 393).

En el Enchiridion. A Manual for a Christian Soldier Erasmo remarcaba: “so should you keep your mind always vigilant and circumspect against a future assault of the enemy” (Erasmo 169). La posible influencia de este libro en Alemán no es menospreciable, publicado originalmente en 1503 y traducido por primera vez al castellano en 1524, el libro cobraría una difusión extraordinaria en territorio español, a punto tal de convertirse en el libro religioso más vendido del reino desde la introducción de la imprenta. En este pequeño “manual del buen cristiano”, Erasmo invitaba a sus lectores a sentir en sí mismos el nacimiento de un hombre nuevo, un caballero cristiano.

El gesto general de Erasmo es, a su manera, también “atalayístico”. Retomando el concepto platónico de alma racional, Erasmo reclama la consolidación de esta función racional como atalaya del comportamiento humano (Bataillon, *Pícaros* 195). El gobierno del aspecto afectivo debe realizarse desde esta preponderancia de lo racional, todo el ámbito de los sentimientos y de todo aquello relacionado a lo “visceral” debía someterse a este nuevo punto de reorganización de la conducta humana. Erasmo *atalayiza* el alma racional platónica y reserva para la experiencia del vicio un lugar muy similar al que le otorga Alemán. No se trata de extirpar o eliminar las pasiones, sino de aprender a hacer un “buen uso” de ellas, usarlas como “espuelas e incitamientos para la virtud” (Bataillon, *Pícaros* 196).

De todas formas la posibilidad de la gracia siempre estará presente, aun cuando la intoxicación del vicio sea extrema; así se desprende de las conclusiones que saca del problema: “la una, que es necesario tener hombre bien conocidas las pasiones y inclinaciones de su ánimo;

---

<sup>68</sup> En el Guzmán, el buen rey también cumple el papel de atalaya: “El vela cuando todos duermen; por eso los egipcios, para pintarlo ponían un cetro con un ojo encima” (Guzmán I, *ii*, 312).

la otra, que no hay ninguna destas aficiones tan recia ni tan forzosa que no se pueda refrenar o traerse a que sea virtud” (Bataillon 196). Al igual que en el Guzmán lo que se estimula es el sacar un buen partido de los pecados, hacer un buen uso de ellos, porque solo así el individuo podrá “traerlos” a que se conviertan en virtud. El reencauzamiento del conocimiento derivado de la experiencia depende de este acto de hacer “provecho” de la situación licenciosa. Es la metamorfosis del comportamiento errado lo que está en juego en el manual, lo que se propone es una lectura profunda de la realidad moral, lectura que descarta la apariencia y sigue una *lógica silénica* de decodificación del mundo. Para Erasmo ésa es la pista esencial para un buen uso de la experiencia, tener en cuenta que, tal como simbolizan los Silenos de Alcibíades, la apariencia de una cobertura vil puede ocultar la potencialidad del desarrollo de una cualidad casi divina (Bataillon 199).

En Alemán la idea es reversible, así como el más tenaz pecador tiene posibilidades de salvación, así el ángel más perfecto tiene tintes de debilidad humana: “...aún aquellos a quien juzgamos ángeles entre nosotros, tengo por sin duda que, si un poco los manoseásemos, los hallaríamos umanos i vestidos de nuestra misma carne, sin escaparse ninguno que no tenga ribeteada de inorancias, descuidos, pasiones y flaquezas” (Alemán, *Ortografía* 391).

En el Guzmán la idea del *pícaro-sileno* va unida a la “democratización” de la posibilidad de salvación, al alcance absoluto del poder del sermón que aun al más descarriado y mísero afecta:

...fui recapacitando todo mi sermón pieza por pieza. Entendí que, aunque hablo con religiosos, tocaba en común a todos, desde la tiara hasta la corona, desde el más poderoso príncipe hasta la vileza de mi abatimiento. “ ¡Válgame Dios! –me puse a pensar-, que aun a mí me toca y que soy alguien: ¡cuenta se hace de mí! (...) que también eres miembro deste cuerpo místico, igual con todos en sustancia, aunque no en calidad (...) Bendito sea el Señor, que aun en pícaros hay virtud (I, ii, 285).

Nuevamente aparece la idea en la disertación del caballero que versa sobre las libertades de los pobres:

...que no siendo yo de mejor metal y no sé si de mejor sangre que aquel, yo dormí en cama y él en el suelo, yo voy vestido y él queda desnudo, yo rico y él necesitado: yo sano y él enfermo, yo admitido y él despreciado. Pudiendo haberle dado lo que a mí me diste, mudando las plazas, fuiste Señor, servido de lo contrario. Tú sabes por qué y para qué. ¡Sálvame, Señor, por tu sangre!, que esa será mi verdadera riqueza, tenerte a Ti, y sin Ti no tengo nada (I, *iii*, 404).

En Erasmo, al igual que en Alemán, se trata de hacer *atriaca* vicios. El mismo Erasmo llega a hablar de “remedios particulares contra los vicios” (Bataillon *Erasmo* 204). Del mismo modo que Alemán, Erasmo ofrece “consejos y no preceptos”, pues la idea general del texto es “democratizar” la idea de perfección cristiana, homogeneizarla desde el punto de vista de su accesibilidad. La perfección de Cristo es la misma para todos, igualmente alcanzable, aun para la sola debilidad del más frágil de los humanos. Con el concurso de la ayuda divina, esta decisión está, como en el Guzmán, “al alcance de la mano”.

El reconocimiento de la debilidad humana es siempre principio primigenio para Erasmo, todo cristiano sabe que es pecador, pero debe mantenerse alerta y eludir el estatismo fácil de una conciliación interior entre pecado y ley divina.

La actitud alegórica del atalaya adquirirá una dimensión pastoral que diseña los contornos de una regeneración católica. La actitud “atalayista” se convierte entonces en motivo central de los teólogos que sueñan con una reforma de la cristiandad (Cavillac, *Mercaderes* 394).

Cavillac también se encarga de remarcar que las líneas alegóricas del atalaya terminarían de consolidarse en España gracias a la obra de San Jerónimo, que asociaría definitivamente el concepto a una alegoría ya más extendida de la vida humana como *travesía naval*<sup>69</sup>: “es

---

<sup>69</sup> Nuevamente en Covarrubias un faro, un punto de referencia en el mundo navegable, no es mas que un atalaya marino, un mangrullo iluminado: “Las que están sobre la mar cuando son fuertes y suntuosas, se llaman faros; y tomaron este nombre de una torre famosa de una isla que hubo en Egipto, la cual mandó edificar Ptolomeo Filadelfo,

menester un hombre por atalaya que esté siempre en la gavia de la nao, y enseñando avise a los que navegan hasta dónde han de llegar y por dónde han de dar vuelta a la nao si desembarcan” (Cavillac, *Mercaderes* 395).

El peligro de encallar es constante, la preocupación de Guzmán es advertirnos, “...para que no embistas y te despedaces ni encalles adonde no falte remedio a la salida” (Moreno Báez 19). Hernando de Soto lo advertía ya en el soneto que precede a la segunda parte:

Señal es del peligro conocido  
adonde fue la nave zozobrada,  
con que la sirte queda señalada  
por donde a tantos males ha venido (II 31).

La vida de Guzmán, “historiada”, es para De Soto señal en sí misma, índice del camino equivocado que recorre la *nave-vida*, consecuencia de un cúmulo (“esta ficción es una breve suma” (Guzmán II 31) de decisiones erradas. La novela se revela *summa* moral encarnada en una experiencia de vida siempre mediada, “historiada” por la pluma de Alemán. La novela es atalaya, porque la vida es libro. El narrar, el discurrir del libro también es alegoría del transcurrir de la vida, como en Gracián, se trata del “curso de tu vida en un discurso”: “Mi amo se alegró mucho dello, y desde aquel mismo día comencé de aliñar mi viaje, llevando propuesto de allí adelante hacer libro nuevo, lavando con virtudes las manchas que me causó el vicio” (II, *i*, 132).

Camino a Sevilla, Guzmán, al pie de la devota ermita de San Lázaro (enclave crucial de la novela pues allí ha empezado el “nuevo alarde y discurso” de su vida), vuelve a tener una visión de su propia vida como discurso que lo narra: “Representóseme de aquel principio todo el discurso de mi vida, hasta en aquel mismo punto. Acordeme de la ventera...” (II, *iii*, 459). Eterno

---

adonde se encendía de noche luz para encaminar las naves al puerto, de que se hablará más largo en su lugar” (Covarrubias 251).

retorno de Guzmán, estructura mítica del relato que se narra y renarra a sí mismo, enclave de la vida entendida como discurso siempre destinado a ser recapitulado.

El atalaya es el oteador incansable y penetrante, que no sólo descubre indicios de corsarios o tormentas, sino que los *pre-siente*, los adivina porque desentraña las trampas y secretos de un horizonte complejo y nunca transparente a la mirada distraída. El atalayismo es también una ciencia de anticipación: “los principios (...) dan de sí un resplandor que nos descubre de muy lejos con indicios naturales lo por venir” (Rico, *Reflejos* 180).

La noción del “gran teatro del mundo” (de extenso desarrollo barroco posterior), el universo como escenario en el que se representa un drama social que hay que saber penetrar y decodificar sobrevuela también la noción de atalaya. El mismo San Jerónimo, en un gesto *fáustico-moderno*, reclama para sí el objetivo de una posición privilegiada<sup>70</sup>: “...levantarse en una roca alta y tener allí debajo de sus pies toda la tierra y mostrar desde allí todas las miserias y tragedias tristes de su tiempo” (Cavillac, *Mercaderes* 400). Guzmán da un giro ya decididamente moderno a la operación, complejizando ese gesto que ya había tenido Lázaro, el de narrar desde “la cumbre de toda buena fortuna”. La función del historiador parece reduplicar *in extenso* la actitud de Guzmán con respecto a su mínima historia personal:

...lo podríamos llamar atalaya o torre altísima de donde levantados miramos todo cuanto se ha representado en este gran teatro del mundo, y cuanto es digno de volver a ello los ojos y tenerse en memoria desde su principio hasta hoy (Cavillac, *Mercaderes* 400).

La fragilidad de la figura humana, esa tendencia casi empedernida hacia el vicio y el mal, encuentra como ruido de fondo la siempre presente posibilidad de un rescate a manos de la *gracia divina* que brinda, a todos los hombres y en todas las situaciones, una posibilidad última de redención. La tesis central al atalaya no es otra que “la posibilidad de la salvación del más

---

<sup>70</sup> En *Diálogo de Mercurio y Carón* Alfonso de Valdés usaba también la imagen de un puesto encima de un monte como “atalaya” desde el que Mercurio contempla la tragedia del mundo.

miserable de los hombres” (Moreno Báez 85): “Dios ha santificado el más bajo de los hombres en el momento de su mayor bajeza” (Whitenack 42).

Claro que esta posibilidad reclama un ejercicio continuo y activo de la moral cristiana, la introducción al relato es abrupto juego y reflexión sobre el mundo de apariencias que rodean al hombre:

La vida del hombre milicia es en la tierra: no hay cosa segura ni estado que permanezca, perfecto gusto ni contento verdadero, todo es fingido y vano. ¿Quiérosle ver? Pues oye (Alemán, *Guzmán* I, i, 205).

La paranomasia *milicia/malicia* había ya fascinado a Gracián. En el Oráculo manual leemos: “Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre” (156). La idea del *miles cristianus*<sup>71</sup> también está ligada a una duplicación de la esfera de lo humano, estando presente en Vives y en Huarte de San Juan, pero también en Vanegas:

...uno se dice interior que es la razón, y otro se dice el hombre exterior que es la sensualidad. Los cuales dos hombres, como sean diferentes en la substancia, no pueden ser conformes en amistad sin que ordinariamente tengan batalla campal tan a mía sobre tuya, como dos enemigos, que no basta conversación a tener amistad, sin que de la una parte haya subjeción y de la otra triunfo (Cavillac, *Mercaderes* 118).

En el Guzmán leemos:

...podría decirse del alma estar compuesta de dos contrarias partes: una racional y divina y la otra de natural corrupción. Y como la carne adonde se aposenta sea flaca, frágil y de tanta imperfección, habiéndolo dejado el pecado inficionado todo, vino a causar que casi sea natural a nuestro ser la imperfección y desorden. Tanto y con tal extremo que podríamos estimar por el mayor vencimiento el que hace un hombre a sus pasiones. Mucha es la fortaleza del que puede resistirlas y vencerlas por la guerra infernal que se hacen siempre la razón y el apetito (II, *iii*, 434).

---

<sup>71</sup> Miguel Herrero García ve a la novela como otro soldado en la guerra contra el pecado y el vicio, se repite así el esquema de la novela como atalaya, la novela como soldado en la guerra contra el vicio: “la única literatura posible en semejante coyuntura era la oratoria sagrada, el sermón moral, la predicación correctiva de vicios y extirpadora de pecados... Y como una aliada más, como un soldado de fila que sigue las mismas banderas y pelea por la misma causa, apareció la novela de Mateo Alemán” (Whitenack 43).

Frente a esta duplicación de la naturaleza de lo humano, la recurrencia al papel de la educación se vuelve central. La alegoría de la caverna terminará sistematizando la idea, tanto en el Guzmán como El Crítico de Gracián: se trata de volver a nacer, salir al riesgo de la vida para tratar de fundar un nuevo orden de la mano de la razón y la moral. “Niño” se es, en los factores propios del término, individuo lanzado a una nueva avalancha de experiencias desde las que deberá sacar un provecho de conversión si es que quiere tener acceso a los valores racionales y morales del adulto. Éste es el origen de la lucha, “la vida no es otra cosa que una continua guerra” (Cavillac, *Mercaderes* 119) se cansa de insistir Alemán en San Antonio de Padua. La estrategia del *miles cristianus* se parece bastante a la del luchador en acecho, que espera, expectante, los próximos golpes de un agresor radicalizado y muchas veces indiscernible.

### **3.4 LO ARTIFICIAL Y LO MONSTRUOSO EN LA FIGURA DE LA ATALAYA.**

Así como el protagonista parece ser, en cierto sentido artificial, así lo es el lugar desde donde se testimonia<sup>72</sup>. Se testimonia como atalaya, y al hacerlo el testimonio mismo se mimetiza en un función de naturaleza compleja. El atalaya es también, en la traducción de la Biblia, el profeta, aquel que puede advertir y desentrañar los peligros que acarrea el futuro. La imagen está además asociada a la alegoría del transcurrir de la vida como recorrido del navío, la *función atalayística*

---

<sup>72</sup> Generalmente la idea del atalaya no está simplemente relacionado con un montículo o promontorio natural desde el que un vigía acechase la distancia. La noción de artificialidad predomina, sobre todo cuando la asociamos a la cofa del navío o al lugar del fortín que servía de punto de observación contra el enemigo. En la conquista de la pampa argentina, por ejemplo, el mangrullo (torre rústica que servía de atalaya) la artificialidad del objeto se volvía imprescindible, único punto de advertencia para el minúsculo grupo de personas instaladas en terreno llano y a merced de los ataques de los malones.

no es otra que la del escrutamiento del horizonte moral, la continua fijación de la mirada atenta que percibe, no solo peligros directos, sino condiciones de amenaza moral, para dar la voz de alarma. El atalaya hace en este sentido también predicciones, se ubica en un sitio de privilegio en relación al pasado para enfrentar racionalmente el futuro.

De hecho, el primer gesto *atalayístico* del texto está asociado a esta relación entre pasado y futuro. Guzmán, luego de haber masticado la tortilla de huevos empollados, se encuentra, por primera vez dispuesto a reflexionar sobre sus pasadas peripecias, y lo hace desde la pequeña atalaya natural que le ofrece la falda de un vallado:

Así estaba sentado en la falda del vallado de unas viñas, considerando mis infortunios, harto arrepentido de mi mal considerada partida, que siempre se despeñan los mozos tras el gusto presente, sin respetar ni mirar el daño venidero (I, i, 173).

Es el gesto simbólico que abre la actitud del *héroe-atalaya*, el *héroe-vigía* que debe mirar hacia el pasado “considerando infortunios” para mejor prevenir los que puedan arreciarle en el futuro. En otro pasaje se fija más detalladamente esta doble posición de Jano bifronte (apuntando por un lado hacia al pasado, pero solo en virtud proyectiva hacia el futuro) frente al acontecer de la vida: “de toda esta desventura tienen los pobres carta de guía” (I, iii, 416). En San Antonio de Padua, Alemán juega otra vez con el término, en un elogio del entendimiento, lo califica como “farol que puso Dios en el alma” para descubrir “como atalaya las asechanzas de los corsario del mundo” (Cavillac, *Mercaderes* 174).

Esta *función atalayística* es inimaginable sin la concepción de *providencia* que permea en el relato. La consecuencia indirecta de esta preeminencia es la que permite el pasaje hacia la redención y la conversión final que avala, a su vez, el lugar de enunciación del atalaya. Si la providencia guía todas y cada una de las acciones del hombre, entonces no habrá ninguna, por

más perversa o denigratoria que sea, que no pueda ser “reutilizada” en función de su propio bien y reencauzamiento de la vida licenciosa.

Marca clara de su filiación picaresca, la genealogía de Guzmán se traza en coordenadas exclusivamente negativas. La escasez de ascendientes de valía, la inexistencia de un código de honor familiar, la falta de cimientos para cualquier tipo de dignidad, anula el pasado como instancia hacia la que el personaje pudiese recurrir en busca de cierta esperanza de salvación o inspiración moral. Las posibilidades de reconversión de Guzmán dependen de un determinado segmento de su vida, mejor dicho, del trabajo simbólico de reinterpretación de dicho fragmento, y no de una supuesta recurrencia a modelos de honor familiar o de linaje.

Buena parte de la coherencia estructural del relato se organiza alrededor de esta premisa de reinterpretación, Guzmán, una vez establecida su herencia de pecado original<sup>73</sup>, no recurre tan frecuentemente a ella para dar explicación y marco de contención a todas las decisiones de su vida. El suyo es, en esencia un problema de *libre albedrío*, claramente dirimido en el seno de una tensión ideológica que pronto se trasmite al delineamiento de lo estructural. Para Guzmán el hombre es dueño de decidir sobre su propio destino, toda excusa es perentoria, “ni ha de ser ni conviene ser, tú lo haces que sea y convenga” (I, iii, 464). La evidente tendencia al pecado y la típica degradación progresiva de su figura como pícaro no corren en un callejón nihilista, se hallan unidas indisolublemente como una presencia fantasmática en el relato, esta presencia es la que se liga al problema de la *providencia* y la *gracia divina*.

El inicio de las aventuras del pícaro es altamente simbólico a este respecto, el personaje se halla entre “miedos y esperanzas”, en una situación crucial en la que elección moral tendrá

---

<sup>73</sup> Su confusa y engañosa concepción inaugura el circuito simbólico de la novela, asociándolo al estigma del pecado original y a la posibilidad de redención. En el prólogo “al vulgo” se leía además la primera referencia al pecado original y su función en la práctica del desengaño: “...si fueses capaz de desengaño, solo con volver atrás la vista hallarías tus obras eternizadas y desde Adam reprobadas como tú” (I, 108).

consecuencias de largo aliento. Guzmán se halla, literalmente, con “el despeñadero a los ojos y los lobos a las espaldas” (I, i, 164). Frente a la difícil opción que a la que se enfrenta, el personaje finalmente toma el camino “que me pareció más hermoso, fuera donde fuera”. Una decisión profunda de vida, anexa al símbolo de bifurcación encarnado en la *Y pitagórica* abre el campo simbólico de la narración y pone el acento en esta encrucijada con dos senderos que se desvían, “el uno angosto a la mano derecha y el otro ancho a la izquierda”.

La alusión al monstruo de Ravena abre prácticamente el libro con una fuerte cadencia de significación para con el camino de permanentes encrucijadas que debe enfrentar Guzmán:

En el año de mil y quinientos y doce, en Ravena, poco antes de que fuese saqueada, hubo en Italia crueles guerras, y en esta ciudad nació un monstruo muy extraño, que puso grandísima admiración. Tenía de la cintura para arriba todo su cuerpo, cabeza y rostro de criatura humana, pero un cuerno en la frente. Faltábanle los brazos, y dióle naturaleza por ellos en su lugar dos alas de murciélago. Tenía en el pecho figurado la *Y pitagórica*, y en el estómago, hacia el vientre, una cruz bien formada (Guzmán 146).



Figure 3 "Monstruo de Ravenna".

Ambroise Paré. Des Monstres et Prodiges (1573)

El monstruo es la personificación de toda una serie de advertencias en cuanto al mundo del pecado:

El cuerno significaba orgullo y ambición; las alas, inconstancia y ligereza; falta de brazos, falta de buenas obras; el pie de ave de rapiña, robos, usuras y avaricias; el ojo en la rodilla, afición a las vanidades y cosas mundanas; los dos sexos, sodomía y bestial bruteza... (I, i, 147).

Los únicos signos de esperanza son la cruz y la *Y*<sup>74</sup>-mimetizada en la forma de su cuerpo y tatuada en su pecho- , en tanto camino doble que puede conducir a la virtud. La *Y* pitagórica es *exemplum vital humanae* y pronto se revelará como emblema del futuro recorrido de un personaje sometido a tener que tomar constantes decisiones entre el estrecho y difícil camino de la virtud y la amplia y tentadora senda del vicio.

Lo notable no es el error recapitado desde la perspectiva de la experiencia ganada sino la repetición constante del dilema y la consecuente falta de fortaleza moral para resolverlo satisfactoriamente. Como el monstruo, Guzmán lleva la encrucijada gravada en su piel y está condenado a repetirla indefinidamente. Guzmán será el Sísifo de la culpa porque la dimensión simbólica de la *Y* perdurará y ayudará a organizar la forma total del relato. La elección continua, la tensión permanente definen el rumbo del “barco” de su vida, el navío va a los tumbos, a los bandazos que se derivan de esta permanente crisis interior.

La bodega de la portada de La Pícaro Justina con un ocio adormecido retarda y demora todo proceso de conversión final. Esa lucha instalada desde el trazado simbólico inicial del texto es el tópico principal de la obra, común denominador no sólo del relato principal, sino de muchas de las historias incrustadas. Desde el perfil alegórico de la obra, hasta el desarrollo del *plot*, pasando por la resolución o indefinición de varios de los conflictos, todo parece tener su matriz simbólica en la dimensión simultáneamente redentiva y monstruosa de la *Y* pitagórica.

---

<sup>74</sup> Alemán se había hecho grabar el símbolo en su propio retrato.

### 3.5 EL IMPULSO INTROSPECTIVO Y LA COMPLEJA DIALÉCTICA DE SUBLIMACIÓN DE LA EXPERIENCIA.

El vector de la degradación picaresca encuentra en el Guzmán una reduplicación de fondo que reorganiza la lectura del texto. Sólo así el camino de la perdición puede entenderse como camino de subida espiritual. Hay un camino paralelo aunque de dirección contraria, un trasfondo del relato que permite entender la pendiente del pecado, no solo como segura senda unívoca a la perdición<sup>75</sup>, sino también como posibilidad de efectiva subida, enseñanza espiritual. La encrucijada no admite para Guzmán decisiones tibias ni intermedias:

De donde vine a considerar y díjeme una noche a mí mismo: ¿Ves aquí, Guzmán, la cumbre del monte de las miserias, a donde salto en lo profundo de los infiernos o para con facilidad, alzando el brazo, alcanzar el cielo (I, i, 165).

Guzmán se plantea a sí mismo la reconsideración de su experiencia a partir de un punto crucial, iluminado y favorecido por la gracia<sup>76</sup>, e incluso se muestra voluntarista ante el esfuerzo que le permitirá cambiar su vida, el cielo esta allí, a un paso, a un movimiento de la mano. Quizás la cita anterior demuestre como ninguna otra que la alegorización fácil esta allí, al alcance de la pluma de Alemán. La vía de escape del *delectare* es, justamente, la que le permite poner cierto equilibrio al relato, esquivar la tentación monolítica con el cuidado con que se

---

<sup>75</sup> Guzmán registra de hecho “presagios de perdición” mientras se lamenta de la falta de experiencia que ha guiado sus primeros pasos: “Vime desbaratado, engolfado, sin saber del puerto, la edad poca, la experiencia menos, debiendo ser lo más. Y lo peor de todo que, conociendo por presagios mi perdición, queriendo tomar consejo no conocía de quien poderlo recibir” (I, ii, 265).

<sup>76</sup> En la segunda parte el emblema de la encrucijada volverá a repetirse en función, justamente, de esta idea de reconsideración, reinterpretación de la experiencia vivida a partir de un momento clave del presente: “O lo que suele suceder a el descuidado caminante que, sin saber el camino, salió sin preguntarlo en la posada y, cuando tiene andada media legua, suele hallarse a el pie de una cruz, que divide tres o cuatro sendas a diferentes partes; y, empinándose sobre los estribos, torciendo el cuerpo, vuelve la cabeza, mirando quien le podrá decir por dónde ha de caminar; más, no viendo a quien le adiestre, hace consideración cosmógrafa, eligiendo a poco mas o menos la que le parece ir mas derecha hacia la parte donde camina” (II, i 45) Nótese aquí la importancia de la figura del atalaya, buscada y deseada por la incertidumbre del viajero desorientado.

enhebra la aguja de la verosimilitud<sup>77</sup>. Alemán alterna con la voz “pura” del personaje un cruzamiento complejo de ventriloquias<sup>78</sup> que le permiten saltar el riesgo de la alegoría completamente prefijada en un juego literario más íntimo con la trayectoria del personaje como tal.

El desgarró de Guzmán, a fin de cuentas hijo de una conciencia en última instancia vigilante, acelera el impulso introspectivo y desfigura, polariza la voz del narrador de la historia. Por momentos sentimos hablar la lengua pícaro de Guzmanillo, por momentos es Guzmán, el converso reflexivo y grave, el que cierra las historias. La particular dialéctica del atalaya se ha corporizado textualmente en un narrador desdoblado. En la dinámica del *exemplum vitandum*, el “yo” originario del Guzmanillo, enfrentado y frustrado por un mundo del revés -siempre necesitado de desciframiento y penetración aguda-, se vuelve necesario para dar impulso inicial a la carrera del pícaro.

Pero el “yo” que predomina y permea el desarrollo de ese “pícaro” será el construido *a posteriori*, el hijo dilecto de una lectura que repasa y reorganiza toda la experiencia desde una actitud preclara de desciframiento. La potestad reorganizativa ejercida desde esta actitud vuelve al mundo discernible y anticipable para la mirada del converso. Así, la lectura que repasa y reorganiza reestructura también la instancia ideológica del texto. Sabemos, desde un principio, que el texto no será un mero *racconto* de las miserias de las España del 1600, sino que se autoimpone también un papel activo de regeneración, la función de *speculum* se dinamiza en la función de *speculator*.

---

<sup>77</sup> El discurso del anciano clérigo que lo acompaña hasta Cantillana aparece un poco como el ideal de Alemán respecto de este equilibrio: “su buena conversación y doctrina nos entretuvo hasta Cantillana” (I, i, 187).

<sup>78</sup> George Haley (Guillén 96) destaca como la picaresca no puede entenderse fuera del esfuerzo autodesimulador de la figura del autor real. La ambigüedad de una primera persona supuestamente autobiográfica le permite generar instancias de *oteamiento* y *semi-ocultación* que le colocan en una posición ideológica muy particular para con su texto.

Se sostiene así la impresión de cierta ambigüedad en el relato. Aún las supuestas lecturas “hipócritas” del texto (aquellas que descreen de la conversión del personaje) se ven complicadas por el entrecruzamiento de ciertas líneas de fuga en el entramado textual. Las voces de los personajes, la descripción de determinados lugares hacen, por momentos, explotar los niveles de experiencia al tiempo que complican los niveles retóricos y simbólicos de la obra<sup>79</sup>.

La relación *narrador-narratario* se parece bastante al juego de espejos enfrentados, a un yo narrador polivalente –sujeto a estos efectos de virtual ventriloquia- le corresponde un narratario igualmente escindido, polivalente<sup>80</sup>. La existencia misma de dos prólogos habla a las claras de esta reduplicación.

### **3.5.1 La “licción de desengaños” y el usufructo de la propia vida.**

En uno de sus sugerentes prólogos Alemán nos dice que la función del historiador consiste en contarnos la historia “limpia”, exenta de elementos irrelevantes y arropada siempre de la más estricta verdad. Sin embargo, él mismo es consciente de no estar cumpliendo con esta primera exigencia, su novela opera también a manera de *exemplum* -al igual que la vida de los santos-, la historia de Guzmán debe cobrar algún índice de “utilidad”, debe servir para disparar una reflexión otra sobre la experiencia vivida.

---

<sup>79</sup> Lo cierto es que la puesta en suspenso de la contrición final del personaje pone en riesgo todo el andamiaje alegórico del texto, a punto tal que aun las hipótesis que se manejan en este sentido tienen problemas serios para rearticular una lectura global de la novela.

<sup>80</sup> Juan de Valdés entendía bien la multiplicación de destinatarios cuando observaba que el Atalaya: “puede servir a los malos de freno, a los buenos de espuelas, a los doctos de estudio, a los que no lo son de entretenimiento y, en general, es una escuela de fina política, ética y económica, gustosa y clara” (Alemán, *Guzmán* 55).

En un largo soliloquio de la primera parte Guzmán detecta que su única posibilidad de salvación radica en hacer algún tipo de uso de su propia vida, en presentarse y sentirse como hijo de sus propias acciones:

No entres donde no puedas libremente salir, no te pongas en peligro que temas, no te sobre que te quiten ni falte para que pidas, no pretendas lisonjear ni enfrasques porque no te inquieten. Procura ser usufructuario de tu vida que, usando bien della, salvarte puedes en tu estado (I, ii, 292-293).

En la segunda parte Guzmán establece a esta acción de *usufructo* como a la verdaderamente distintiva del género humano:

Últimamente, crió después a el hombre, criatura perfecta, más que todas las de la tierra, con ánima inmortal y discursivo. Dióle poder sobre todo lo criado en el suelo, haciéndolo señor usufructuario dello (II, i, 80).

Sin moralidad y alegoría el circuito del *exemplum* se interrumpe, impidiendo que el lector pueda aspirar a sacar cualquier provecho formativo del proceso de lectura. Aunque el signo del *exemplum* esté invertido<sup>81</sup>, esto no invalida su circuito, probablemente lo agudice y complejize desde el punto de vista de la función alegórica, ya que se trata ahora de un *exemplum ex contrario*<sup>82</sup>, mapeo de una alegorización que si bien funciona con una polaridad negativa, no puede dejar de ajustarse a un esquema de preponderancia *ideal-abstracto*. El texto es, antes que nada “una lección de desengaños”.

El narrador sabe que hay un recorrido final fijado de antemano y, de hecho, expresa sus miedos frente a futuras lecturas del texto que lo acusen de proceder demasiado grotescamente de

---

<sup>81</sup> Queda claro que la mecánica del *imitatio* (*imitatio cristi* en el caso de la hagiografía) está complicada en su voluntad de mimesis, un paso más, de decodificación opuesta debe ponerse en juego: “Aquesta confesión general que hago, este alarde público que de mis cosas te represento, no es para que me imites a mi, antes para que sabidas, corrijas las tuyas en ti” (Alemán, *Guzmán* II 42).

<sup>82</sup> Hernando de Soto nos dirá que la vida del pícaro de Alfarache “enseña por su contrario/ la forma de vivir bien” (II, 21). En los versos laudatorios a la Segunda parte se lee la misma idea: “La vida de Guzmán de Alfarache,/por Mateo Alemán historiada,/es una voz del cielo al mundo dada/ que dice: “Huid de ser lo que este ha sido” (II, 31).

la “definición” a lo “definido”<sup>83</sup>. En la Dedicatoria al “discreto lector” remarca: “alguno querrá decir que, llevando vueltas las espaldas y la vista contraria, encamino la barquilla donde tengo el deseo de tomar puerto” (I, 111). Con la vista contraria, repasando elementos de su propia vida, el narrador se lanza a una empresa cuyo desenlace conoce de antemano, se permite “llevar vueltas las espaldas y la vista contraria”, porque sabe que su proa alegórica está encaminada de antemano. El proceso de narrar el camino que va de la experiencia al pensamiento se piensa en estos términos: conocer la definición supone conocer los términos que ésta contiene.

La contradicción dinámica central al relato desnuda a un Alemán remiso a dar cuenta de la situación y estructuración moral final de su personaje. Frente a la revelación cruda y prematura de un Guzman convertido, toda noción de tensión o expectativa narrativa se hubiera aniquilado y la verosimilitud misma del texto podría haberse visto comprometida. Por eso la adopción de la forma autobiográfica no tarda en aparecer como una opción casi natural para Alemán. ¿Cómo lograr proyectar sino el armazón de *lo definido* en el acaecer de tantos acontecimientos, en la proliferación de tantas células narrativas? El formato de autobiografía brinda en principio imagen de relato compacto, cerrado en su final, además de permitir la voz de un narrador temporalmente apócrifo, cifrado *a posteriori*, paradójico contador de acciones que supuestamente acontecen sin el siempre necesario horizonte de un estadio final tan “*definido*”<sup>84</sup>. En esta tensión primaria al relato se jugarán tantísimas inestabilidades en torno a la posición efectiva del narrador<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Por otro lado, antes de introducir la historia de sus padres, se lamenta, precisamente, de no haber procedido en ese orden: “porque no procedí de la definición a lo definido y antes de contarla no dejé dicho quiénes y cuáles fueron mis padres y confuso nacimiento” (I, 125-126).

<sup>84</sup> Herrero García propone leer a la picaresca como el reverso estructural del sermón. La estructura de la novela picaresca se parecería bastante a la de un sermón alterado, la clásica estructura *definiciones+ejemplos* ya no sería tan fija y ocultaría la ambigüedad de la mostración de un desarrollo espiritual interno a la mente del pecador, aunque sin mostrar del todo que este suceso se está narrando desde el fin de su recorrido (Rico, *Reflejos* 183).

<sup>85</sup> Blanco Aguinaga llamaba ya la atención sobre el hecho de que el Guzmán, como modelo de novela picaresca, era un artefacto pensado *a priori* como ejemplo de desengaño, y atado una doble lógica, por un lado ligada a la visión del personaje, por el otro conectada a la concepción de la novela como cuerpo textual: “...así, aunque cuando vivía

El alarde del que habla poco después el narrador tiene un afán claramente alegorizante:

Digo –si quieres oírlo- que aquesta confesión general que hago, este alarde público que de mis cosas te represento, no es para que me imites a mí; antes que para que, sabidas, corrijas las tuyas en ti. Si me ves caído por el mal reglado, haz de manera que aborrezcas lo que me derribo, no pongas el pie donde me viste resbalar y sírvate de aviso el tropezón que di (II, i, 42).

No debemos confundir aquí el acento puesto en la empresa, no se trata de una relación completa de los sucesos exteriores que le han acontecido al personaje, el *alarde* del que habla el narrador es siempre de naturaleza interior. Así como el Lazarillo prometía “dar entera noticia de mi persona”, así Guzmán anuncia una “confesión general”, un *alarde público de su interioridad*. En esta demostración de fuerza narrativa se incluirán sí, noticias múltiples del mundo exterior, pero siempre subordinadas a esta perspectiva de *racconto espiritual*. No se narran las “aventuras” de Guzmán de Alfarache en clave de desarrollo dinámico de personajes esquemáticos, sino la “vida” del pícaro<sup>86</sup>, nada más ni nada menos que el análisis de una conciencia.

Alemán opera además con un criterio siempre amplio de pertinencia, todo lo que es bueno o interesante en sí mismo cobra relevancia instantánea a sus ojos y debe encontrar, en un momento u otro, un lugar de determinada importancia en el texto. En el prólogo de La vida de San Antonio introducía esta idea apropiándose de una imagen recurrente a la que ya hemos hecho referencia: la idea del recorrido de la vida entendido como espejo que refleja una verdad superior.

---

su vida de pícaro cada aventura le servía para descubrir, *a posteriori*, el engaño del mundo, la novela de esa vida es, como veremos, pensada *a priori* como ejemplo de desengaño” (Blanco Aguinaga 316).

<sup>86</sup> Francisco Rico extrae múltiples consecuencias epistemológicas de esta forma de narrar: “Es el yo quien da al mundo verdadera realidad: las cosas y los gestos nada valen –en cierto modo, pues nada son-, mientras no se los incorpora al sujeto; el mundo, vacío de significado o con todos los significados posibles (escójase a gusto), se modifica en la misma medida y al mismo tiempo que el individuo (...) la técnica narrativa queda integrada con una visión del mundo” (Rico 41). Desde esta misma perspectiva se pregunta el crítico “Si el yo es la piedra de toque de la realidad, ¿qué molde más realista que la autobiografía?” (Rico 55).

... porque como sean las vidas de santos ejemplos a las nuestras, tengo por permitido a un claro y fiel espejo cristalino de roca, donde nos habemos de mirar, ponerle algunos adornos con que se guarnezca; y a semejantes lecturas irlas parafraseando, con moralidades y alegorías de donde se saque fruto, cual confió en la divina majestad lo hará en esta (Parker 73).

Las libertades narrativas que se permite Alemán son las que guarnecen este *espejo de la vida*, siempre entendido como distribuidor de vectores alegóricos que organizan la existencia hasta convertirla en *exemplum*. La desprolijidad no preocupa a nuestro autor, pues la incorporación de digresiones, aun cuando éstas bifurquen o distraigan el camino de la moralización o la alegoría, se parece más a una auto imposición consciente que a una deriva incontrolada del texto.

Pero el esquema mental que incluye la *digresión-consejo*, la digresión de moralidad explícita, está lejos de reservar un lugar ancilar a al nivel de lo *di vertido*. Se trata en realidad, de mostrar una operación mental que funciona por *asociación*, la novela es atalaya porque esta organizada en torno a una *función atalayística*. Se intenta en ella pensar parte de la experiencia de un sujeto, y el relato de esta experiencia no puede sino darse por asociación.

### **3.5.2 La novela como *antiracconto*: tensiones entre *consejo* y *conseja*.**

Guzmán está lejos de brindarnos un *racconto* de la experiencia cruda, el filtro de la organización del relato apuesta, no sólo a lo factual reproducción de ésta, sino a la reconstrucción absoluta del proceso mental que lo ha encaramado a la altura de atalaya. La novela es atalaya porque muestra el origen y operatividad de este modo de la narración, y al mostrarlos, incita a la imitación, a la reduplicación mimética de un razonamiento similar en el lector atento. Lo verdaderamente ancilar es la acción misma, las peripecias del personaje como tal. La ironía de Francisco Rico

solía manifestar: “Casi me atrevería a decir que son tales momentos de narración *superficial* las auténticas “digresiones” en la Atalaya de la vida humana” (70).

Es por esto que resulta tan problemático hablar en el Guzmán de lo inapropiado o distractivo de unas digresiones supuestamente prescindibles (de hecho, las versiones “expurgadas” del texto que no tardaron en proliferar, reforzaron esta posición reductiva de la obra). Conviene en cambio escuchar al mismo Alemán:

Costumbre mía es, y no la tengo por mala, ir en mis escritos llevando por delante la parte curiosa de aquello que se me ofrece, por no hacer otro camino (...) y si todavía no te parecieren de este lugar, yo se lo tengo que dar: porque lo bueno, en toda parte lo tiene” (Parker 73).

Dos fuerzas simbióticas compaginan su voluntad de escritura, el “*celo de aprovechar*” y la “*voluntad de deleitar*”. Se parece la suya a una estética del atropello, que enfrenta la novedad y variedad de los fenómenos con un arte desprolijo de la digresión. Para la novela no existe una *relicta circunstancia*, ningún tópico, persona o cosa está completamente exento de generar interés, compasión o simpatía: “Como el fin que llevo es fabricar un hombre perfecto, siempre que hallo piedras para el edificio las voy montando” (II, i, 127).

La estructura alegórica nunca subordina este ímpetu, sino que, más bien, está subordinada a él. La estructura global del texto siempre se enfrenta a este doble ideal con el que el mismo Alemán es consciente de estar lidiando: la doble intención declarada de la narración, aquella que apunta al *consejo* y a la *conseja*, a la diversión y a la reflexión de naturaleza moral<sup>87</sup> más

---

<sup>87</sup> En una carta dirigida a Martin Dorpius Erasmo vindicaba su Elogio de la locura al tiempo que declaraba: “...prefirieron proponer salubérrimos preceptos para la vida con pueriles apólogos que provocan la sonrisa, porque las subaustera verdad, recomendada con el aliciente del agrado, penetra mas fácil y suavemente en el pecho de los mortales” (Cavillac, *Modernité* 401).

profunda. La doble valencia de esta dinámica pervertida logra por momentos hacer tambalear toda la estructura construida alrededor del *exemplum ex contrario*<sup>88</sup>.

Las contradicciones suelen desbordar la estructura bipolar del texto. Es común las formulaciones alegóricas arremetan fuertemente sobre el esquema degradante del vicio, al tiempo que ciertas expresiones del lenguaje coloquial de Guzmán y otros personajes se filtran rezumando cierta delectación descriptiva, cierto regodeo del narrar que se detiene voluptuosamente en la narración y descripción del libertinaje. Alemán sufre de una doble filiación lingüística, él mismo, parafraseando a Guillén, es un “*half-outsider*” estilístico, que organiza su novela desde un estilo claramente alto y pseudo-religioso, mientras deja entrever cierta complacencia aguda con el nivel dialógico de su texto, cierto juego fascinado con la representación de la voz del paria y del personaje social limítrofe<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Guillén atiende muy bien a la paradoja que se deriva de este hecho: “The roguish novel is formally open, so to speak, and ideologically closed” (Guillén 85).

<sup>89</sup> Una novela “picaresca” anómala en este sentido es La desordenada codicia de los bienes ajenos (1619) de Carlos García. En ella el protagonista, Andrés, no evoluciona como pícaro, sino decididamente como “outsider”, como ladrón. La novela trata entonces de las organizaciones, andanzas e importancia que la “institución” de los ladrones tiene en la sociedad del XVII. En ella la curiosa ambigüedad entre el afán didáctico y la gustosa alabanza de la vida criminal se agudiza. Andrés juzgará su vida y la sociedad desde un punto de vista unilateral y funcional a la ejemplaridad y la universalidad de ciertos valores didácticos. Sin embargo, la fascinación con la descripción de la vida criminal se mimetiza por momentos con la voz del narrador y un posible camino de reconversión (aunque sólo atisbado) pronto terminará por develarse como inaccesible, no solo por la inacción del protagonista, sino por cierto estigma de lo social que siempre acaba impidiéndolo. La figura de Andrés funciona un poco como un Anti-Guzmán. Aunque consciente e igualmente reflexivo para con el camino errado que ha transitado, Andrés no puede zafar de la red de debilidad moral que lo envuelve, reconoce que la sociedad está hundida y en camino de una disolución final y anárquica, pero nunca terminará de figurarse una reacción. La defensa de Andrés es marcadamente improductiva y tautológica, se limita a acusar a la sociedad de los mismos vicios que ha creado en él, conformándose con acusar al resto del mundo de sus mismas faltas.

Una vez en la cárcel, Andrés, lejos de instituirse como atalaya, se instaure como censor ambiguo de los vicios observados, al mismo tiempo condena y censura sus acciones anteriores (si la disolución es inevitable y si no podido figurarse una estrategia de reacción acorde, solo queda plegarse al mecanismo de desintegración). La ambigüedad interna y esporádica que apreciábamos en el Guzmán se ha vuelto estructural, como se ha vuelto estructural la recaída permanente de una sociedad en vías de disolución. El camino de la virtud es solo consciencia de lo impracticable, pantano de la desidia y la inacción. Así el didactismo de la obra se pervierte, la obra debería mostrar que la vida del ladrón no es tan caótica como parece, pero la vida del ciudadano correcto es mejor. En cambio, el aborrecimiento del pecado no siempre se instaure con certeza, así como tampoco la consecución práctica de alguna forma social efectivamente operativa de la virtud.

La pura estructura *alegórica-atalayística* del relato sufre bajo este doble influjo, resquebrajándose por momento en ambigüedades y torsiones que mutan y alteran cualquier percepción puramente moralizante de la novela. Los goces textuales de estilo “bajo” –al tiempo que ciertos comentarios por parte del narrador- que deja entrever el autor, desdibujan o problematizan el trazado del circuito ejemplificador, aún cuando éste se piense como *ex contrario*.

Alemán se ve complicado por el mismo carácter pseudo-autobiográfico del género. Reacio a develar la conversión de Guzmán desde un comienzo debe lidiar, aun en su afán por presentar una historia “arropada de verdad”, con el índice de inverosimilitud que encarna un narrador en primera persona. Este narrador, aunque aun a nuestros ojos ejemplo de pecador empedernido, profiere sentimientos morales acabados, en teoría completamente ajenos al supuesto perfil psicológico del personaje que se nos está presentando.

La tensión entre *lo letrado* y *lo marginal* abre además un nuevo flanco de ambigüedad en el texto, el pícaro aparentemente se expresa como tal, pero el horizonte de su penetración en el mundo de lo simbólico no deja de estar unido a la posibilidad de la letra, del relato convertido en palabra impresa. ¿Cómo se entiende a este respecto la erudición de Guzmán?, ¿cuál es la magnitud del esfuerzo de Alemán por *verosimilizar* la voz narrativa de un particular *pícaro erudito*? La explicación de los años pasados en el seminario nunca termina de cuajar a los ojos del lector atento a las pequeñas bifurcaciones de la voz del narrador.

La acción del “arropar” deriva además en poderosas consecuencias representativas que problematizan la relación entre *relato* y *verdad*, entre texto y representación de una verdad que se adivina moral. En el “Elogio” a la Vida de San Ignacio de Luis Belmonte, Alemán nos dice:

Cuando con parábolas, ficciones, fábulas o figuras, mintiendo se dice verdad, no siéndola: aconsejamos con ellas, enseñamos cosas importantes y graves, no sólo a la política, ética y económica, más para conseguir la eternidad a que todas aspiramos (Alemán, *Guzmán I*, 25).

Alemán traza toda una genealogía de la tradición literaria que se ha permitido usar de la alegoría -y de la representación simbólica en general- en aras del enriquecimiento moral del lector. Desde Esopo, la literatura ha procurado en su visión “apartarnos de los daños”, acreditar su mentira con la más absoluta verdad<sup>90</sup>. Alemán nos “dora la píldora”<sup>91</sup> una y otra vez, escribe un relato con vaivenes porque necesita “dorar y encubrir el amargo acíbar de la provechosa doctrina”, el objetivo del recorrido narrativo siempre es doble (a la manera en que es doble un circuito alterno y operativo de circulación de fuerzas), *delectare et prodesse*: “Haz como leas lo que leyeres y no te rías de la conseja y se te pase el consejo” (Alemán, *Guzmán I*, 111).

### 3.5.3 La voz del narrador y la superimposición de la *función atalayística*.

El problema es que en nuestro texto rápidamente se descubre un doble juego de in equivalencias en la voz narrativa. De forma simultánea, sentimos y sabemos que la voz que nos guía es la de un converso moral, pero el juego de la progresión narrativa no tarda en caer en extensos párrafos que se regodean en la descripción de actividades picarescas desaforadas, cuya verosimilitud de enunciación solo correspondería a la figura de ese pecador originario que parece ahora sobreimponerse a la perspectiva del narrador “redimido”.

---

<sup>90</sup> El juego entre *mentira/verdad* es incesante en el *Guzmán*. Así como el texto narra la historia de la señora “que con la verdad engañaba” (I, i, 150), así se trata de pensar una ficción que, mintiendo, diga algo de la verdad del mundo.

<sup>91</sup> El acto de “dorar la píldora”, encubrir con afeites una realidad distinta a la que en realidad se pretende transmitir tiene doble valencia en Alemán, puede servir para hacer mas deleitable la doctrina, pero también es arma del demonio que intenta mostrar como gustoso lo execrable: “Más los que los hombres toman por sus vicios y deleites son píldoras doradas que, engañando la vista con apariencia falsa de sabroso gusto, dejan el cuerpo descompuesto y desbaratado” (I, i, 167).

En la segunda parte del libro, Guzmán aparece como más consciente de este hecho, se da cuenta de que es complejo moralizar, “aconsejar” desde la posición que se fija como narrador, sin descubrir y reforzar a cada momento su posición de convertido. La tensión entre *conseja* y *consejo* nuclea una vez más la estructura del texto, Guzmán no deja de reconocer la aparente contradicción en la voz narrativa, pero la necesidad de “afeitar” las verdades termina, una vez más, legitimando el tono de la narración:

...porque dirán que para qué aconseja el que a sí no se aconseja (...) Ya le oigo decir a quien está leyendo que me arroje a un rincón, porque le cansa oírme. Tiene mil verdades. Que, como verdaderamente son verdades las que trato, no son para entretenimiento, sino para el sentimiento; no para la chacota, sino para con mucho estudio ser miradas y muy remediadas. Más, porque con la purga no hagas ascos y la dejes de tomar por el mal olor y sabor, echémosle un poco de oro, cubrámosla por encima con algo que bien parezca (II, iii, 377).

La superimposición de la función atalayística del texto entra en rápida contradicción con la voz narrativa que se ajusta estrictamente al momento de la acción, creando o dando fundamento a ciertas lecturas que han remarcado hasta una posible impresión de doblez “hipócrita” en el texto. De la retrospectivización de lo *pseudo-autobiográfico* nacerá el “atalaya de la vida humana”, pero no será éste hijo de una operación simple. Claudio Guillén remarca (81) que el carácter *pseudos-autobiográfico* del género influye al relato una perspectiva muy particular, una suerte de *sensibilidad-filtro* que el pícaro en su función de narrador se encarga de imprimir. No solo el héroe, sino también el punto de vista dominante de la narración son entendidos en términos picarescos (razón principal de la desconfianza marcada que Cervantes siempre tuvo para con el género):

Language in the picaresque tradition is the instrument of dissimulation or of irony, and the pseudoautobiographical form, a way of inserting the entire tale into a double perspective of self-concealment and self-revelation (Guillén 81-82).

En el Guzmán el relato juega además entre el *a priori* y el *a posteriori* del momento de la escritura, el usufructo de la técnica autobiográfica le permite a Alemán narrar *a posteriori* (es decir, “*naturalmente*”) la vida de un individuo, pero imprimiendo sobre esta naturalidad la fuerza decisiva de un *a priori* moral, la novela concebida como fuerza ejemplificadora del desengaño. Para Guillén la perspectiva profunda de la novela picaresca tiene menos que ver con una dinámica de la visión del mundo exterior social que con una lógica del *insight* (93) que puede recoger datos de ese mundo, pero solo en tanto útiles para poder desarrollar una nueva mirada, la mirada del desengaño que perfora la coraza exterior de los personajes sociales para revelar su naturaleza interior<sup>92</sup>.

La nueva perspectiva del desengaño obedece, evidentemente, a un cambio de signo antropológico que se venía gestando desde el fin de la Edad Media. La idea del *homo duplex*, aquel cuya unidad última frente a Dios era indiscutible, presuponía una corriente de comunicación directa entre las acciones y gestos observables en el *homo exterior* y una supuesta comprensión inmediata de éstas como manifestaciones “naturales” de un espíritu interior que era siempre fiel a sí mismo en sus exteriorizaciones.

La derivación epistemológica directa de esta presuposición avalaba una confianza prácticamente ilimitada en las capacidades de conocimiento de los sentidos y el entendimiento humanos<sup>93</sup>. La reflexión más profunda sobre los mecanismos de la *dissimulatio*, introducida de

---

<sup>92</sup> El paradigma primero no es otro que el del amo de Lazarillo, el ciego que se ha visto obligado a ver el mundo de una manera diferente, salteando las apariencias de las personas para poder alcanzar su núcleo verdadero. El relato de Lazarillo de Tormes no es, en algún sentido, más que la transposición lenta pero dolorosa de esta particular mirada a la subjetividad de Lazarillo.

<sup>93</sup> En el mismo Alemán la posición se mantiene ambigua: “Una ilustre tradición –pongo por caso- avalaba el examen de la dignidad y la miseria del hombre como términos no excluyentes entre sí: era posible, pues, sin contradicción, cantar en una página las alabanzas de la inteligencia –digamos- y en la siguiente levantar inventario de sus ineptitudes. Por lo mismo, no sorprende que Alemán tejiera en un sitio un florido elogio del entendimiento y los sentidos, mientras en otro acumulaba dicterios contra ellos. Pero si es importante notar, supuesto que aceptaba

la mano de Maquiavelo y Erasmo, parece ser atributo exclusivo de una conciencia *pre-moderna* que, en el Barroco, encontraría vías de expresión más estéticas, sobre todo en el extenso tratamiento que mereció el tópico del “engaño a los ojos”. En la segunda parte la reflexión sobre un eventual engaño de los sentidos para con la conciencia se generaliza hasta formar una tipificación bastante extensa de cuatro tipos diferentes de engaños:

Engañan los árboles y las plantas, prometiéndonos alegre flor y fruto, que a tiempo falta y lo pasan con lozanía. Las piedras, aun siendo piedras y sin sentido, turban al nuestro con su fingido resplandor y mienten, que no son lo que parecen. El tiempo, las ocasiones, los sentidos nos engañan. Y sobre todo, aún los bien trazados pensamientos: “Toda cosa engaña y todos engañamos en una de cuatro maneras (II, i, 72).

Como en Vives, vemos que el engaño no es atributo exclusivo de las cosas, sino efecto indeseado, no solo de nuestros sentidos, sino aún del más ajustado razonamiento. En este contexto la necesidad por la figura de un atalaya se vuelve medular.

### **3.5.4 La noción de “atriaca” o la tensa relación entre predestinación y libre albedrío.**

El prólogo a la cuarta parte de La conversión de la Madalena, dedicado “A la muy ilustre y muy cristiana señora Doña Beatriz Cerdán”, puede resultarnos de mucho interés en el posterior análisis del Guzmán. Allí leemos un compendio de lo que debe ser la trama hagiográfica que pretende dar cuenta de la redención del pecado:

Porque (como dijimos al principio desde tratado) tres estados se pueden considerar en la Madalena y en cualquier otro que pasa de pecado á gracia, y ya con el favor divino habemos tratado de los dos, que son de que el *pecador* tiene en su pecado y que apartado de Dios; y del estado de *penitente*, cuando, con el auxilio divino saliendo de los vicios, hace penitencia y se vuelva a Dios; y en la gloriosa Madalena los habemos pintado entrambos; agora en esta *cuarta*

---

ambas posiciones, que incluyó el elogio en su trabajada biografía de San Antonio de Padua y reservó los dicterios para el Guzmán de Alfarache: éstos y no aquel, ciertamente, parecían oportunos en boca del personaje” (Rico 63).

*parte* sólo nos quedan haber de tratar del tercero, que es de aquel regalo y dulzura de que goza el alma que, dejando la vieja piel de la serpiente antigua, que es el hombre viejo, sale del pecado con otra nueva vestidura de *gracia*, y renovada, se goza con su amado, adonde experimenta otros nuevos gustos y otras ternezas más suaves que las que en el estado de pecado gustó (Malon de Chaide 15-16).

El móvil teológico profundo de este relato se halla también, aunque de manera más matizada, presente en el Guzmán, se trata de hacer atriaca de la situación pecaminosa, antídoto contra la serpiente que acechando cosecha su momento de triunfo.

En la primera parte del Guzmán los vicios son comparados ya con: "...verdes prados, llenos de ponzoñosas víboras, piedras al parecer de mucha estima, y debajo están llenas de alacranes, eterna muerte que con breve vida engaña" (I, *i*, 167). Hacer un "buen uso de los pecados" (Cavillac, *Mercaderes* 175), escapar al determinismo de la estrella, ésa es la posición moral desde la que el *pícaro-atalaya* se arrogará su objetivo textual. Hay que usufructuar la propia experiencia, el propio acontecimiento que no es en sí ni bueno ni malo. En la noción de *atriaca*, antídoto, aparece la idea de lo bueno extraído de lo malo. El nuevo usufructo de la experiencia pasada depende de las habilidades narrativas de reconfiguración que destilan este "provecho" o utilidad.

Del mismo modo, el bien puede convertirse en mal para el alma incapaz de hacer buen usufructo de la acción:

De tal manera puedo decir que el bien me hizo mal. Que cuanto a los buenos les es de aumento, porque lo saben aprovechar, a los malos es dañoso, porque dejándolo perder se pierden más con él. Así les acontece como a los animales ponzoñosos, que sacan veneno de lo que las abejas labran miel (I, *ii*, 303).

Las ideas de bien y mal parecen no ser esencialistas para Guzmán, dependen de un contexto y, sobre todo, de las consecuencias que el sujeto genere a partir de la apropiación de las experiencias vividas: menos prefijado estará el mal que se somete a la ley del libre albedrío. Y

sin embargo cierta ambigüedad se mantiene al filtrarse elementos deterministas, no sólo a través de la idea de un *pecado original*, sino a través de la insistencia de Guzmán en remarcar su “natural bueno”. La permanente alusión al *natural*, a cierta tendencia genética última a tender hacia lo bueno o lo malo complica la noción de libre albedrío al tiempo que pre-anuncia o verosimiliza la conversión final. La noción de un absoluto libre albedrío se ve comprometida o es al menos puesta en una situación de cierta ambigüedad:

Mi natural era bueno. Nací de nobles y honrados padres: no lo pude cubrir ni perder. Forzoso les había de parecer, sufriendo con paciencia las injurias, que en ellas se prueban los ánimos fuertes. Y como los malos con los bienes se empeoran, los buenos con los males se hacen mejores, sabiendo aprovecharse de ellos (I, ii, 331).

En otro pasaje vemos que la idea de un *pecado original* y de una tendencia común a la raza humana no deja demasiadas posibilidades de acción:

Este camino corre el mundo. No comienza de nuevo, que detrás le viene el garbanzo al pico. No tiene medio ni remedio. Así lo hallamos, así lo dejaremos. No se espere mejor tiempo ni se piense que lo fue el pasado. Todo ha sido, es y será una misma cosa. El primero padre fue alevoso; la primera madre mentirosa; el primer hijo, ladrón y fraticida. ¿Qué hay ahora que no hubo, o que se espera de lo por venir? (I, iii, 377).

Más adelante la tensión entre predestinación y libre albedrío se complejizará aún más:

Tuve para ejecutarlos fuerzas, para buscarlos habilidad, para perseverar en ellos constancia ya para no dejarlos firmeza. Tanto en ellos era natural, como extraño en las virtudes. Querer culpar a la naturaleza, no tendré razón, pues no menos tuve habilidad para lo bueno, que inclinación para lo malo. Mía fue la culpa, que nunca ella hizo cosa fuera de razón; siempre fue maestra de verdad y de vergüenza, nunca faltó en lo necesario. Mas como se corrompe por el pecado y los míos fueron tantos, yo produje la causa de su efeto, siendo verdugo de mí mismo (I, iii, 461).

En este pasaje Guzmán parece ser partidario de una relación más equilibrada entre *libre albedrío* -autodeterminación- y *predestinación* -“natural”, “habilidad para lo bueno o para lo

malo”-. Guzmán parece inclinado a otorgar un atributo de privilegio al primero, al tiempo que señalar la importancia de un uso racional de sus posibilidades<sup>94</sup>.

La noción termina de completarse casi inmediatamente:

...mal sientes de la verdad, que ni ha de ser ni conviene ser: tú la haces que sea y que convenga. Libre albedrío te dieron con que te gobernases. La estrella no te fuerza ni todo el cielo junto con cuantas tiene te puede forzar; tú te fuerzas a dejar lo bueno y te esfuerzas en lo malo, siguiendo tus deshonestidades, de donde resultan tus calamidades (I, *iii*, 464).

El hombre sólo se puede abrazar a la religión del libre albedrío y evitar la “estrella” de lo malo al “hacer atriaca”, al convertir a lo más bajo o perverso en valor moral cristiano<sup>95</sup>. En La conversión de la Madalena el ejemplo es el mismo Jesucristo:

¿Quién de los médicos puso tanto cuidado jamás en curar algún cuerpo enfermo como Tú pones, Señor, en curar las almas? (...) Tú, de tu vivifica y sacrosanta carne, hiciste triaca para contra la ponzoña y veneno mortífero de los vicios (Cavillac 177).

Vives encontraría después una formulación más directa para el problema al comentar: “muchas veces se ha visto los males haber sido causa de muy grandes virtudes” (Cavillac, *Mercaderes* 178). En todo caso, un voluntarismo reformador, más anclado en lo terrenal y en la figura de la debilidad humana solo podía tener origen en esta operación de rara *alquimia*, transmutación de la experiencia de lo malo en un valor sólido de construcción moral<sup>96</sup>.

El “alarde público” que propone Guzmán solo puede justificarse en esta base común de fragilidad inherente al ámbito de lo humano, la idea del “hombre perfeto” no es una presuposición innata (como si lo era en la hagiografía que se planteaba como la demostración experiencial de cualidades siempre pre-existentes) sino una instancia, un estado, al que solo se

---

<sup>94</sup> Veremos que el impulso político del texto estará también anclado en esta perspectiva.

<sup>95</sup> Ya en San Agustín (De civitate Dei) encontrábamos la idea de que el hombre debería darse cuenta que aquello que le parece *a priori* malo puede convertirse, de hecho, en algo útil desde el momento en que uno puede ingeniárselas para hacer buen uso de ello.

<sup>96</sup> En el Guzmán leemos: “A mi me parece que son todos los hombres como yo, flacos, fáciles, con pasiones naturales y aun extrañas” (II, *i* 40).

puede acceder después de atravesar por la experiencia del autoexamen detallado (el “conócete a ti mismo”, igualmente central para Erasmo<sup>97</sup>) y la toma de conciencia de la propia fragilidad interior:

...que hombre mortal eres, como yo y por ventura no más fuerte ni de mayor maña. Da vuelta por tí, recorre a espacio y con cuidado la casa de tu alma y no espulgues ni murmures que en casa de tu vecino estaba una pluma de pájaro a la subida de la escalera (II 42).

### 3.6 PRUDENCIA, ATENCIÓN Y AFÁN DE MEDRO.

La acción del “hacer atriaca” se encuentra indisolublemente ligada a la imagen del *atalaya*, a esa posición de naturaleza ética que exige un esfuerzo de naturaleza continua para el espíritu. Solo la doble voluntad de “atención” e introspección continua pueden constituir la posición simbólica del atalaya. Se trata de una vigilancia doble, hacia el mundo exterior y hacia el interior del alma, “velar sobre sí mismo con muchos ojos” (II, *iii*, 382).

Lo que se ha tecnificado en Guzmán es una idea dual de prudencia, *prudencia del convertido* que debe velar sobre los estigmas del vicio y la tentación, pero también *prudencia del pícaro*, asociada a la astucia, la cautela (la justa aplicación de la violencia), el disimulo, etc. No olvidemos que Guzmán pronto aprende, justamente, que la prudencia no es sino hija de la fortuna contraria, típica del pícaro que escarmienta y examina el valor de la propia fuerza solo en momentos infortunados: “...vi claramente como la contraria fortuna hace a los hombres prudentes. En aquel punto me pareció haber sentido una nueva luz, que, como en el claro espejo me representó lo pasado, presente y venidero” (I, *ii*, 264). Queda claro que esta nueva luz está

---

<sup>97</sup> El autoconocimiento es la condición esencial para iniciar el camino de milicia frente al vicio: “...podríamos estimar por el mayor vencimiento el que hace un hombre a sus pasiones. Mucha es la fortaleza del que puede resistirlas y vencerlas por la guerra infernal que hacen siempre la razón y el apetito” (II, *iii*, 434).

asociada a la posibilidad de desengaño, pues ambas variantes -esta *prudencia medradora* y la *prudencia cristianizada*-, no son más que modos de comprender el mundo, formas protectoras, inhibitoras frente a los engaños de una sociedad hostil<sup>98</sup>.

En el caso del pícaro la prudencia y la aplicación justa de la violencia van de la mano y ambas tienen que ver con la noción de *oportunidad*, de *ocasión*, de actividad anticipatoria del intelecto que sabe esperar las coordenadas justas para desatar una acción siempre calculada. La ocasión no es hija directa del azar, es consecuencia inmediata de un modo de presentación de lo real. Si la realidad es de naturaleza efímera y circunstancial (las cosas no pueden sino aparecérsenos temporal, superficial e inestablemente), entonces el “atenerse a la ocasión” revela la consecuencia de una actividad epistemológica particular sobre el universo. La mirada del pícaro anticipa algo del sesgo barroco al recorrer un mundo que se revela, en primera instancia, siempre en términos aparienciales<sup>99</sup>. La profundidad de la mirada ejercida sobre este mundo dependerá, en toda medida, del nivel de experiencia adquirida: “Era muchacho, no ahondaba ni vía más de la superficie...” (Alemán, *Guzmán I*, iii, 380).

El trasfondo de una sociedad virtual, completamente diversa de su manifestación directa, vuelve a repetirse. Si la apariencia fuera verdadera guía del intelecto, entonces la noción de prudencia se volvería obsoleta o superficial, pero se trata de develar una ciencia de naturaleza compleja: “...toda la ciencia que hoy se profesa, los estudios, los desvelos y cuidado que se pone en ello, va con ánimo doblado y falso”(Maravall, *Historia social* 625). La reciprocidad en la actitud de asecho ha pervertido toda medida áurea del mundo de lo social, “Todo anda revuelto,

---

<sup>98</sup> Esta claro que esta temática excede la picaresca y da en los linderos de la forma en que el barroco define sus modos de relación social.

<sup>99</sup> Para Gracián “conocer” no es más que develar el juego de las apariencias. Al igual que Alemán el sujeto implícito al barroco será un sujeto que intentará apoyarse en la experiencia, pero la calidad ilusoria se habrá radicalizado en su caso, abriendo aún más la brecha entre apariencia y esencia.

todo apriesa, todo enmarañado. No hallarás hombre con hombre; todos vivimos en asechanza los uno de los otros, como el gato del ratón o la araña de la culebra” (I, ii, 298). Los hombre viven ahora con “mayor sobresalto de reparos” (I, ii, 295) virtualmente cercados por la mutua asechanza en pos del daño al semejante<sup>100</sup>.

Ni siquiera el mayor nivel de prudencia puede predecir las consecuencias del asedio y el engaño permanentes<sup>101</sup>:

Todos y cada uno por sus fines quieren usar del engaño, contra el seguro dél, como lo declara una empresa, significada por un culebra dormida y una arana, que baja secretamente para morderla en la cerviz y matarla, cuya letra dice: “No hay prudencia que resista al engaño”. Es disparate pensar que pueda el prudente prevenir a quien le acecha (II, i, 135).

El lema *ab insidiis non est prudentia* estaba grabado en el retrato en madera de Alemán:

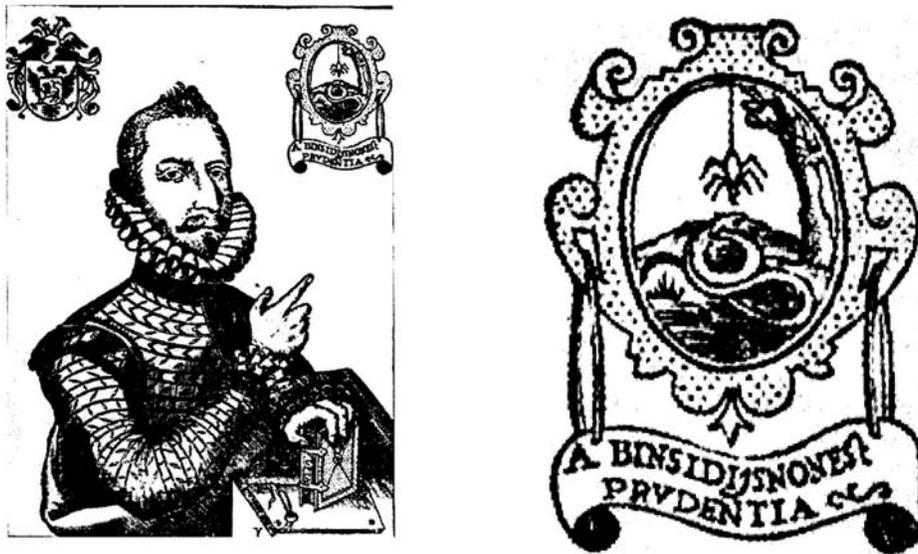


Figure 4 "Retrato grabado en madera" y "Detalle del retrato".

Repr. Mateo Alemán, Guzmán de Alfarache. ed. de José María Micó. 36

<sup>100</sup> De hecho, el demonio es presentado en la segunda parte como el gran asechador: “El demonio vela y nunca se adormece; más y en especial vela en destruir la paz contra las casas y los ánimos conformes, arma cepos, tiende redes con todo secreto y diligencia para hacer, como desea, el daño posible y dar con ello en el suelo” (II, ii, 314).

<sup>101</sup> Para Guzmán el escenario obtura además cualquier posibilidad de justicia humana: “Y siendo la intención del buen juez averiguar la verdad entre los litigantes para dar a cada uno su justicia, no es posible, porque anda todo tan marañado, que los que del caso son más inocentes quedan los más engañados y por el consiguiente agraviados” (II, iii, 374).

En una alabanza a la amistad Guzmán advierte:

Ganar amigos es dar dinero a logro y sembrar en regadío. La vida se puede aventurar para conservar un amigo y la hacienda se ha de dar para no cobrar un enemigo, porque es una atalaya que con cien ojos vela, como el dragón, sobre la torre de su malicia, para juzgar desde muy lejos nuestras obras (I, *ii*, 308).

La idea de autodomínio que suele aparecer en el texto es, además, de naturaleza más secular que cristiana, sobre todo en lo que roza al usufructo del rencor como generador de una violencia que debe ser siempre justa y medida<sup>102</sup>. La novela deja entrever un uso particular del rencor como fuerza de la dinámica social, rencor que sólo puede derivar en una violencia racionalizada: "...la tierra es peligrosa; los hombres atrevidos; las armas, aventajadas; ellos muchos; yo, solo." (Maravall 605). Esta nueva política de la agresión esta signada por los límites de acción que demarca la condición del "*half-outsider*" de Guillén. Si el pícaro ha decidido mantenerse en ese delgada línea que lo separa del delincuente o rebelde declarado, entonces deberá racionalizar su uso de la violencia: el exterminio total del agredido es prohibitivo en tanto sinónimo de quiebre, ruptura total con la sociedad que lo contiene.

Frente a la tentación de una venganza irracional Guzmán se dice a sí mismo en la segunda parte:

¡No, no Guzmán, eso no! Mejor será que tu ladrón se convierta y viva, porque viviendo te podrá pagar, y si lo matas, pagarás tú. De mejor condición serás cuando te deban que cuando debas. Más fácil te será cobrar que pagar. No te hagas reo si tienes paño para actor (II, *iii*, 180).

De eso se trata, de no cruzar completamente la frontera de la ilegalidad, de usar el paño para el engaño del actor y no para la irracionalidad de una venganza prohibitiva para la razón

---

<sup>102</sup> En Maravall la idea se radicaliza: "quizás alguna línea el auténtico Guzmán de Alfarache guarde un eco de doctrinas religiosas cristianas recibidas. Pero tal como se produce en la novela, por sus causas, por sus efectos, por sus manifestaciones, por su final, aparece como producto de un pesimismo antropológico secularizado, aunque pueda servirse de imágenes religiosas en su origen" (Maravall, *Historia social* 598).

picaresca. La hostilidad y la violencia explícitas solo podrían volverse en su contra, el mecanismo inhibitorio debe sostener el énfasis final de reintegración a lo social<sup>103</sup>. No se puede, además, sobrestimar el impulso de las propias fuerzas, pues si se yerra el golpe, para el pícaro difícilmente haya una segunda oportunidad. Guzmán, entendido en desgracias y posiciones desfavorables es perfectamente consciente de esto: “...halléme como perro flaco ladrado de los otros, que a todos enseña dientes, todos los cercan y acometiendo a todos a ninguno muerde” (I, *ii* 264).

En la desesperación sola la *industria*, el *ingenio* puede romper el cerco del acoso constante. Se trata de “sotilizar el ingenio<sup>104</sup>”, agudizar el entendimiento para hacer de “caudal poco mucha hacienda” (I, *ii* 277). En la lógica del “embeleco” el medro no se concibe sin mengua del otro: “Pon los ojos en cuantos hoy viven, considéralos y hallarás que van buscando sus acrecentamientos y faltando a sus obligaciones por aquí o por allí... no será maravilla que todos busquemos una manera de vivir” (Maravall, *Medro* 602-603). El ingenio opera no solo en calidad de inventiva, sino en función del perjuicio explícito del otro<sup>105</sup>, los hombres pasan su tiempo “armando lazos, haciendo embelecocos, desvelándose en como pasar adelante, poniendo trampas en que los otros caigan, porque se queden atrás” (I, *ii* 295).

El gusto por la competición despiadada desata también al ansia de venganza, como en la pícara Justina o en el mismo Guzmán que intenta vengarse de la vieja mesonera. El afán de

---

<sup>103</sup> Resulta interesante la acotación de Maravall con respecto al papel de la burla como válvula de escape en la literatura picaresca: “Indudablemente, la burla y la risa son humillantes, inhumanas, crueles; pero yo pienso que en el mecanismo de la agresión picaresca son producto de las tendencias autolimitadoras de la violencia (...) La burla, pues, en la novela picaresca, sería una válvula de escape para evitar que la excesiva presión llevara al crimen, a la sangre” (Maravall, *Historia social* 638).

<sup>104</sup> Por momentos el ingenio parece hijo exclusivo de la necesidad, siendo esta última de consecuencias problemáticas en la novela: “ ¡Oh, necesidad! ¡Cuánto acobardas los ánimos, cuanto desmayas los cuerpos! Y aunque es verdad que sutilizas el ingenio, destruyes las potencias, menguando los sentidos de manera que vienen a perderse con la paciencia” (I, *iii* 384)

<sup>105</sup> En el *Lazarillo de Manzanares* leemos: “cualquier hombre había de mostrar su ingenio no en igualar al que le hacía ventajas, sino en echalle el pie delante en la medra” (Maravall, *Historia social* 623).

medro es la polea que alimenta el balance proporcional de las energías sociales: “muy antigua cosa es amar todos la prosperidad, seguir la riqueza, procurar las ventajas, morir por abundancias” (I, *iii*, 377). Más adelante: “En todos cuantos trate, fueron pocos los que hallé que no caminasen a el norte de su interés propio y al paso de su gusto, con deseo de engañar...” (II, *ii*, 157).

El afán de medro, el ingenio y la posibilidad de engaño están ligados en su origen: “cosa muy ordinaria es a todo pobre ser tracista, desvelándose noches y días, buscando medio para su remedio y salir de lacería” (I, *iii*, 410). Si el mundo como tal es un *medio sin remedio*, la situación del individuo deja al menos un resquicio, solo que el remedio para salir de lacería es inconcebible sin esos dos elementos básicos: el *ingenio* y la *atención*: hay que desvelarse día y noche, nunca perder de vista el horizonte del medro. El medro personal se vuelve, al mismo tiempo, inconcebible sin el proporcional daño ejercido al otro.

Es notable a este respecto que los únicos libres de este juego de asechanzas sean los completamente desposeídos, los que han quedado ya al margen de cualquier posibilidad de medro: “...al hombre pobre ninguno le acomete, vive seguro y lo está en despoblado, sin temor de ladrones que le dañen ni salteadores que le asalten” (I, *ii*, 340). El pobre es el “único seguro en despoblado”, para el resto, tanto el rico como aquel que esté en camino de medro no hay rincón ni actividad segura ni libre de emboscada: “Espérame ya en el campo el combatiente; está todo el mundo a la mira...” (II, *i* 17).

La palabra está además ligada a la idea barroca de la *atención*, notemos que Alemán pronto se refiere a “un atalaya que con cien ojos vela” (I, *ii*, 308). La sustentación solo puede concebirse de manera permanente, incesante, su condición de efectividad depende de su persistencia, como en el ejemplo de la grulla -“a todos conviene dormir en un pie, como la

grulla... (I, ii, 314)- probablemente tomado de las Morales de Plutarco: “las grullas tienen la vela y guarda de la noche recostándose todo el cuerpo sobre una pierna; en la otra, que tienen alzada, toman en el pie una piedra apesgada para que no las deje dormir mucho tiempo, y si se duermen y la sueltan cae la piedra y las despierte” (I, ii 314).



**Figure 5 "Grulla, Merian".**

**Repr. Sebastián de Covarrubias y Orozco, Tesoro de la Lengua Castellana o Española (Madrid: Iberoamericana, 2006) 1004**

Alemán reincide en su obsesión pitagórica, pues nuevamente la grulla alude indirectamente al trazo de la encrucijada, a la decisiva letra ypsilon (*Y*) que daba forma al monstruo de Ravena. En Covarrubias leemos:

Las grullas son aves peregrinas, que mudan con el tiempo las tierras, y ora caminen por el aire, ora hagan asiento en la tierra, siempre van juntas y de compañía. De noche, mientras duermen, y de día, en tanto que pacen, tienen sus centinelas que las avisan si viene gente. Duermen levantando un pie, y el cuello debajo del ala. Cuando vuelan hacen cierta forma de escuadrón, de cuya contemplación Palamedes inventó la letra ípsilon, *Y*, la cual también se llama letra de Pitágoras, porque nos figuró en ella el proceso desta vida, y el camino ancho de los vicios y el estrecho de la virtud, tan atinadamente, que simboliza con lo que dijo por su boca la misma

verdad; San Mateo, cap. 7: «Spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt, qui intrant per eam» (Covarrubias 1004).

Nuevamente la forma encrucijada de la *Y* derime fuerzas y establece parámetros de elecciones y congruencia en la esquema moral del Guzmán. Frente a la escena lingüística creacional de Palamedes, Pitágoras alegoriza el recorrido bipartito de la vida humana y el espectro volitivo del libre albedrío:



Palamedes y las grullas, Alciato.

Figure 6 "Palamedes y las grullas, Alciato" (1600)

Repr. Sebastián de Covarrubias y Orozco, Tesoro de la Lengua Castellana o Española. (Madrid: Iberoamericana, 2006) 1004

Pero el punto atalayístico que permite la reflexión sobre el devenir de la vida no es natural, ni prefijado, sino fruto del esfuerzo de reorganización intelectual que debe a la experiencia todo su poder de actualización moral. Regresamos así a la idea de ese “hombre perfecto” que debía dar cuenta de un cierto punto de vista, cierta actitud no natural, sino ejercida a fuerza de una experiencia ganada<sup>106</sup>, no se predica sobre lo desconocido, se profetiza

---

<sup>106</sup> En la Ortografía castellana Alemán resalta el valor de la experiencia como fuente única y primera de todo conocimiento: “La experiencia es madre de las cosas, maestra de costumbres, inventora de leyes, principio de la ciencia y descubridora de las artes” (Ife 119).

“volviendo a ello los ojos”, en un movimiento de relectura, o, mejor dicho, de repaso *a posteriori* de la vivencia. Lo que sucede es que en este repaso *a posteriori*, la reflexión sobre la vivencia suele disfrazar su perspectiva, presentarse como un descubrimiento coetáneo a la sucesión de acontecimientos que oculta su carácter posterior.

...fue cortar el hilo a la tela de lo que con su vida en esta historia se pretende, que sólo es descubrir –como atalaya- toda suerte de vicios y hacer atriaca de venenos varios un hombre perfeto, castigado de trabajos y miserias, después de haber bajado a la mas ínfima de todas, puesto en galera por curullero della (II, i, 22).

El pícaro descubre como *atalaya* y hace *atriaca* de pecados pasados pero el narrador juega con el ocultamiento de su posición final. Luego aclara: “...después de haber bajado a la más ínfima –condición- de todas”, pero en principio se trata de no poner en evidencia ese sustrato final de reacomodamiento textual retrospectivo. Guzmán se descubre *ya* como atalaya, no como mero pícaro que se deleita en la narración neutra o ensalzada de sus aventuras, lo *a posteriori* se naturaliza a la sincronía de la evolución del relato. La perspectiva final de la conversión siempre aparece a medias, como ocultándose y desocultándose en función de la tensión entre *conseja* y *consejo*.

### **3.7 LA FUNCIÓN ATALAYÍSTICA COMO ALEGORÍA DE UN MECANISMO DE INTERPRETACIÓN DE LO SOCIAL.**

El discurso alegórico se ha complejizado en Alemán, se trata menos de referir indirectamente a un camino ya despejado de interpretación de la realidad del mundo social, que de la mostración de la conquista de una posición adquirida. Más que la alegoría que de un sistema simbólico cerrado, el texto nos ofrece la alegoría de una *función atalayística* que puede ofrecer el reflejo de

ciertos mecanismos, ciertas poleas que mueven una “máquina del mundo” desquiciada en su proporcionalidad: “no hallarás hombre con hombre” reitera Guzmán.

Después de todo, la figura del atalaya no es nunca puesta en función de la gran salida mística: un virtual retiro o abandono del mundo. Frente a al mundo *trabucado* no quedaría otra salida que aferrarse a la meditación del retiro y el aislamiento completo, pero la particular aplicación de la experiencia que pretende reduplicar el *atalaya* no va nunca en esa dirección. Se trata sí, de hacer un *buen uso de los pecados* y de las circunstancias desfavorables, pero ese uso está indisolublemente atado a lo social. La “*productividad*” de la experiencia del pícaro sólo puede medirse en su mismo mundo, el retiro es fracaso, falla de la función alegórica. El mecanismo de interpretación de la realidad –que el pícaro aprende con el correr de sus desgracias- debe, de alguna manera reinstaurarse, –aunque variado de signo- en una misma sociedad que, impertérrita, conservará similares condiciones y adversidades siempre renovadas<sup>107</sup>.

La figura del pícaro arrepentido ha comprendido que la visión apriorística de los hechos humanos debe ser abandonada en virtud de una atención que tenga en cuenta la perspectiva larga del *a posteriori* de su propio desarrollo como individuo. Guzmán escribe desde la cumbre de toda desgracia. La lógica del atalaya se impone, la perspectiva final de la vida rediseña todo el sistema de posible valoración moral de la experiencia anterior. Todo valor moral es relativo a este punto final desde el que se *revalúa* la vida como conjunto: nada es absolutamente bueno o malo, ningún hecho es *a priori* deleznable o irredimible, todo depende ahora un valor de uso<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> En *El Criticón* Critilo le dirá a Andrenio que la *summa* de sus enseñanzas son “para que abras los ojos y vivas siempre alerta entre enemigos” (Maravall, *Barroco* 334).

<sup>108</sup> ¿Un valor mercantilizado de la experiencia? Después de todo para Alemán la revaloración del libre albedrío viene atada a un discurso de “natural razón” dispuesto a la reevaluación permanente de la propia experiencia en términos de valor relativo. No cabe hacer en este espacio una reflexión prolongada sobre el papel del mercader en la

Lo que cuenta, en ambas orillas de la versión de prudencia, es el aprendizaje de un esquema de interpretación de la realidad social, un esquema que debe definir y regular el juego finísimo que el individuo debe aspirar a mantener con el medio. Ni el pícaro, ni el *atalaya* cuentan con grandes márgenes de acción, pues el “hostigamiento” al que se ven sometidos es constante.

### 3.7.1 El “atalayismo” como proyecto político y ciencia de anticipación.

Para San Jerónimo ser teólogo es sinónimo de atalayar: “profetas sois del pueblo, atalayadores, lumbreras, perros ladrones contra los vicios de las trompetas de Dios” (Cavillac, *Mercaderes* 396). El atalayismo es también una ciencia de anticipación que involucra explícitamente al gobernante, el encargado de dirigir la *nave del estado*. El nivel de resolución interior que el relato alcanza en el episodio de las galeras es significativo a este respecto. En esa galera “cercada de mar” Guzmán, “purgando las culpas de sus padres”, salva, siempre en aras del “servicio a su Majestad” el barco donde peligran todos a causa de un “conjuración”. La idea de la *nave-estado*<sup>109</sup> salvada por un pícaro en camino de reconversión acentúa el papel político que Alemán parece reservar a la figura de su personaje<sup>110</sup>.

---

obra de Alemán, pero es indudable que puede leerse esta razón natural como base teológica que dispara en Alemán un intento ya más “mundano” de reforma de algunos comportamientos socioeconómicos. La atriaca no es, después de todo, más que la figura central de esta razón natural (Cavillac, *Mercaderes* 180), un operador que desarma toda posible concepción del personaje como converso que ha decidido alejarse de las cosas mundanas. En realidad el pícaro convertido se parece más al restaurador “político”, un analista que no abstrae o anula valores, sino que los reafirma desde el mismo piso complejo de la realidad socio-económica.

Podemos registrar cierta laicización del proyecto alegórico (algunos rasgos de este proceso son adivinables en San Agustín) del atalaya profético, el propósito racionalista pronto deja ver su cara, no hay ni simple abandono de lo mundano, ni simple condena de todo lo pecaminoso, hay cierto proyecto político en marcha, después de todo el destinatario es también el ciudadano, “de político natural” (Cavillac, *Mercaderes* 452).

<sup>109</sup> La alegoría se volverá extremadamente común en el XVII español, en 1625, por ejemplo, el conde de Gondomar, tratando de describir la situación política de España, le escribía al conde de Olivares: “la nave se va a fondo” (Elliott 41)

JH Elliott analiza como las ideas de “self-perception” and “self-deception” se encuentran indisolublemente ligadas en la idea de la *nave-estado*: “All self-perception contains an element of self-deception, but it varies in degree. Those

El pícaro, atalaya de lo individual hasta ese momento, se transforma en *atalaya-ragione di Stato*, vigía y única esperanza de la *nave-estado*, ya desde la personificación de la “gavia de la nao” dirige una nave que empezará a regirse según un patrón de racionalidad diferente. Alemán, que entiende y conoce a la perfección la vida de los galeotes<sup>111</sup>, sabe explotar el cierre del ciclo pecaminoso, y verosimilizar la conversión moral y política de Guzmán yuxtaponiéndola con una imagen alegórica de la *galera-España*, que solo encuentra promesa de liberación en el recorrido “atalayístico” de uno de sus hijos.

El vector alegórico excede en este punto al original aspecto religioso, la apelación a lo *místico* y lo profético termina desenvolviéndose en una conciencia (¿mercantilista?) de Estado que apunta a una liberación y rescate de este último. El punto de impacto se traslada de una demarcación de la debilidad humana a un señalamiento de la fragilidad de la república, una toma de conciencia de sus debilidades y ambigüedades.

Un *Estado/estado* de seguridad e injusticia sale a la luz en la desestabilización del orden señorial, el descubrimiento profundo de Guzmán es también de orden económico, del orden de la competición desaforada entre individuos carentes ya de escrúpulos. Ha descubierto, en sus propias palabras, que “no hay otra cordura ni otra ciencia en el mundo, sino mucho tener y más tener” (II, *ii* 270). El bienestar monetario recubre y anula todos los otros atributos morales de los individuos, la metáfora para definir al rico es, una vez más, naval: “¡Qué viento en popa! ¡con qué tranquilo mar navega!, ¡qué bonanza de cuidado!, ¡qué descuido de necesidades ajenas!” (I, *iii* 376).

---

who perceived that the ship was indeed sinking in the 1620s were not far wrong. But a sinking ship needs to be relieved of some of its ballast, not steered on to the rocks” (Elliott 61).

<sup>110</sup> “La experiencia es madre de las cosas, maestra de costumbres, inventora de leyes, principio de la ciencia y descubridora de las artes; la cual se cria con el tiempo y perficiona el ingenio, manifestando a los ombres lo mas importante y curioso de la naturaleza, no solo para la conservación de la vida humana, mas aun el modo de vivir políticamente” (Alemán, *Ortografía* 392).

<sup>111</sup> Recordemos que Alemán redacta un informe sobre el trabajo forzoso en las minas de Almadén.

Las coordenadas de la significación espiritual están comprometidas, lo que queda es una *lectura del simulacro*, un mero registro de apariencias vacías. En la competencia feroz de lo cambiante solo la alquimia del “buen representar” mediatiza las posibilidades de éxito:

No te darán silla ni lado cuando te vieren desplumado, aunque te vean revestido de virtudes y ciencia. Ni se hace caso de los tales. Empero, si bien representares, aunque seas un muladar, como estés cubierto de yerba, se vendrán a recrear en ti (...) Cuando fueres alquimia, eso que reluciere de ti, eso será venerado. Ya no se juzgan almas ni más de aquello que ven los ojos. Ninguno se pone a considerar lo que sabes, sino lo que tienes; no tu virtud, sino la de tu bolsa; y de tu bolsa no lo que tienes, sino lo que gastas (II, ii, 271).

El motor secreto de ese mundo al revés, de ese teatro del mundo, es en esencia monetario, el poder del dinero marca el fiel que permite cambiar la realidad de ciertos atributos. Esta dislocación, esta pérdida de coordenadas morales se trasladan a la ficción del Guzmán en forma de una *literatura de la decepción*. La alegoría de la *galera-España* desmantela el trasfondo cristiano, redimensionaliza la circulación simbólica del texto al desviar la atención hacia la imprevisible vida social y el riesgo de colapso.

Guzmán no redime a la *galera-España* en un afán de reconversión ferviente, más bien apunta hacia el surgimiento de una nueva cualidad social, aquella que permite la justa evaluación de las intenciones ajenas, la intuición autoasertiva que permite predecir y tomar decisiones adecuadas frente a una realidad cambiante. La matriz del atalaya muestra su costado secular, Guzmán no solo alcanza al final del relato un nuevo entendimiento de su propia vida sino que también adquiere nueva conciencia de novedosos instrumentos intelectuales que le permiten analizarla.

#### **4.0 CERVANTES Y LA “IMPERTINENCIA” DE LA LECTURA PRECOZ: ALBORES DE UNA HERMENEUSIS ALTERNA.**

*El Quijote es la primera y más grande épica escrita sobre la adicción.*

*Susan Sontag.*

*Experience was for him a dimension that was at once virtually unexplored and pathetically vulnerable. Appealing, comic, and forlorn, it was the conscious precipitate of violent interruption, the rueful result of trying to live meaningfully and not conventionally in a century and a society that revered conventionality and were prone to cut short deviant behavior with a rock, a club, or a torch. The Quixote itself is nothing less than an ironical two volume interruption of the heroic version of national history that Spaniards were persistently engaged in telling themselves.*

*Stephen Gilman. (The Novel According to Cervantes).*

#### **4.1 LA ADICCIÓN DE LA PROGRESIVIDAD NARRATIVA Y EL “EMBELECO” ABSORBENTE DE LA ACTIVIDAD MIMÉTICA.**

Hay en Don Quijote muchas alusiones a la tarea del lector y a la relación que el narrador debe establecer con éste en la empresa de construcción de sentido de un texto; pero ninguna más visceral al proceso mismo de lectura/recepción de un texto que aquella que hace referencia a la

posible presencia de un *lector impertinente*, un lector impaciente que hace peligrar la extracción última del sentido en su afán de apresuramiento, voracidad interpretativa.

La advertencia de Cervantes es clara a este respecto: existe, en todo desarrollo ficcional, un índice intrínseco de placer narrativo que es, en última instancia, el motor primero de cualquier experiencia de lectura. Toda narración encubre en su proceso un signo de deleite cuasi voluptuoso, un efecto de lectura que tiene que ver con el sopor y el hipnotismo. Todo lector es susceptible de experimentar una sensación de virtual regodeo sensual frente al mismo evolucionar de la trama primaria de un relato. La novela como mecanismo aparece plagada y obsesionada con este tipo de actividades miméticamente absorbentes, intelectualmente maníacas y atrapantes –leer, dormir, soñar, presenciar un espectáculo de títeres, etc.-.

La apertura de la novela misma marca la grave potencia de esta fuerza interna al relato: el asentado y honrado caballero Alonso Quijano se transforma, absorbido por la lectura incesante y monomaniaca de libros de caballería, en un ser completamente aislado del mundo exterior. De hecho, el héroe de la novela como tal no existirá sino en este estado de absorción que lo aísla de la contingencia exterior –la salida brusca de este estado no significará sino su aniquilamiento.

El índice de absorción de lo imaginativo –al igual que la voluptuosa proliferación de lo mimético y la ansiedad del lector impertinente- pende como un signo de pregunta en la capacidad autoasertiva de los personajes. La posibilidad de una “caída imaginativa” es constante trampa en los relatos cervantinos, oradando capacidades de resistencia epistémica –para el yo cartesiano la posibilidad de resistencia y autorreflexión interna será clave para eludir los devaneos de la mente-, y evidenciando el ángulo completamente vulnerable de la imaginación.

Anthony Cascardi (*Totality* 615) remarca el nivel de aberración interna al proceso de mimesis que engendra la figura de Don Quijote. De hecho, su nivel de absorción en la lectura es

tal que Don Quijote se encuentra eventualmente distraído, ajeno al proceso de lectura mismo. Don Quijote literaliza el proceso de imitación y hace suyos las transposiciones de conducta que adopta de sus amados libros:

Through this distraction by reading from reading he falls into the text in such a way as to literalize the process of imitation, so that if the reading subject is to interpret this text he must first reverse this process of absorption and learn to resist seduction by the text (Cascardi, *Totality* 615).

Cervantes apunta a un doble objetivo: poner en evidencia, al tiempo que advertirnos sobre los peligros de este índice de voluptuosidad absortiva, este aislamiento obsesivo al que nos exponen ciertas actividades miméticas. Cuando Sontag identifica al Quijote con una “*épica de la adicción*”, no lo hace desde la perspectiva de un novela que trace sobre sus lectores una compleja trama de misterios y opacidades irresistibles, sino que apunta al corazón más prístino de la materia narrada: la narración por la narración misma ha sido siempre la base primaria del artefacto novela, los lectores simplemente leen para “saber qué sucedió después”. En realidad cualquier novela es, en su expresión última, un absorbente signo “épico de la adicción”, un impulso narrativo inalienable de continuidad y fuga hacia el futuro inmediato<sup>112</sup>.

En el Coloquio de los perros el ansia de conocer el final de la historia se expresa por boca de Cipión:

“Cipión: ... y por tu vida que calles ya, y sigas tu historia.

Berganza: ¿Cómo la tengo de seguir si callo?

C: Quiero decir que la sigas de golpe, sin que la hagas que parezca un pulpo, según le vas añadiendo colas” (Cervantes, *Novelas* 251).

---

<sup>112</sup> En “Epic and the Novel” M. M. Bakhtin remarca el impertérrito impulso a la continuidad de toda estructura narrativa novelística, diferenciándola de manera inequívoca del conocido ‘cerramiento temporal’ de la experiencia épica: “This specific ‘impulse to continue’ (what will happen next?) and the ‘impulse to end’ (how will it end?) are characteristic only for the novel and are possible only in a zone where there is proximity and contact; in a zone of distanced images they are impossible” (Bakhtin 32).

Las palabras de Cipión no solo revelan la simple necesidad del lector/oyente por experimentar el avance del relato, sino que también apuntan a una necesidad crucial del barroco: la construcción de un cierto balance entre su ambiciosa ansia abarcativa, y su natural impulso de conmoción hacia el lector<sup>113</sup>. La teorización profunda del barroco tiende hacia el logro de una forma artística coherente, capaz de satisfacer la inteligencia sin renunciar a la variedad o la tensión textual progresiva del relato.

La seducción de la proliferación debía, en algún punto, encontrar su centro de balance que permitiera tantear la unidad en la variedad<sup>114</sup>. El fracaso de este balance se traduce en la pérdida de interés del lector, la falla en la capacidad de conmover y la eventual caída del contrato de lectura.

El canónigo de El Quijote (con su característico trazo crítico literario) se muestra altamente consciente de este hecho cuando dice que exige de las obras de ficción que:

Hanse de casar las fábulas mentirosas con el entendimiento de los que la leyeren, escribiéndose de suerte que, facilitando los imposibles, allanando las grandezas, suspendiendo los ánimos, admiren, suspendan, alborocen y entretengan, de modo que anden a un mismo paso la admiración y la alegría juntas y todas estas cosas no podrá hacer el que huyere de la verisimilitud y de la imitación, en quien consiste la perfección de lo que se escribe (569).

---

<sup>113</sup> Para Maravall se trata de mover al hombre, no convenciéndole demostrativamente, sino afectándole de manera que se dispare su voluntad. La doctrina del *docere*, el “mover” resulta esencial para poner en marcha la voluntad, apelando a los resortes que la disparan, los cuales son de pura condición intelectual.

<sup>114</sup> En Falsos Pasos Blanchot nos brinda una brillante definición del barroco: “el arte barroco se expresa como un equilibrio entre el exceso y la medida dentro de lo extraño” (Hatzfeld 38).

## 4.2 EL PREÁMBULO AL EPISODIO DE LOS BATANES Y LA IRRUPCIÓN DE UNA MÍMESIS ABSOLUTISTA.

Regresemos brevemente a la primera alusión que de este “lector impertinente” se hace de él en El Quijote. En la tarde/noche anterior al episodio de Los Batanes podemos encontrar la escena que sirve como uno de los puntos de inflexión de la primera parte. La novela, que hasta allí ha cumplido con el modelo clásico de la novela de caballería, es decir, el de una sucesión de aventuras que salen al paso de los protagonistas, sufre allí un primer momento de detención prolongada en el que Quijote y Sancho pueden sentarse a reflexionar sobre la aventura que les espera y la situación que les toca vivir. La oscuridad inédita y el ruido ominoso de las hojas movidas por el viento abren el escenario a una clave de horror y espanto que no tarda en impresionar al de por sí impresionable Sancho, predisponiéndolo a una percepción alterada, una letanía de lo vivido en esas horas que se trasunta en un paréntesis extenso del relato lineal de aventuras: “Era la noche, como se ha dicho, oscura, y ellos acertaron a entrar entre unos árboles altos, cuyas hojas movidas del blando viento, hacían un temeroso y manso ruido, de manera que la soledad, el sitio, la oscuridad, el ruido del agua con el susurro de las hojas, todo causaba horror y espanto” (258).

Este episodio constituye un primer *impasse* para unos personajes a los que las aventuras se les habían presentado sin demasiado esfuerzo. Se trata del primer momento de espera en el texto, detención excesivamente tensa para un Sancho atormentado por la doble amenaza de la oscuridad y de esos golpes de origen desconocido que percibe. Evidentemente el patrón temporal de la novela se ha trastornado, el narrador se demora páginas y páginas en detallarnos tan sólo unas pocas horas de tiempo representado.

Es en este contexto que Sancho comienza a narrar la historia del pastor Lope Ruiz y la pastora Torralba en un tono que se adivina como exageradamente detallista. Sancho se detiene una y otra vez en los factores que marcan el origen social de los protagonistas, hace recuento exhaustivo de sus mínimas características físicas, etc. El “realismo” de la descripción llega a un grado tal que don Quijote llega a creer que Sancho realmente ha conocido a los pastores en cuestión. Sancho admite que es un detallismo de segunda mano el que ha expuesto, pero es “como si” les hubiera conocido pues el narrador original de la historia era de una exhaustividad inatacable.

La impulsividad narrativa de Sancho tiene su origen en la dimensión absoluta de su fe en la palabra del narrador original, palabra cuasi sagrada a sus oídos, dimensión intocable en la medida en que el relato se vuelve absoluto, letra de peso nunca relativa o intercambiable -aún en el más mínimo de sus detalles. Su teoría narrativa coquetea con una *reductio ab absurdum* de la mimesis (Echevarría 96), reducción en la que cada detalle, cada progresión cobra dimensiones esenciales, no intercambiables ni modificables, si no es a costa de poner en peligro el mismo contrato de lectura inicial.

De allí su reacción intempestiva, si el recuento eficaz de las cabras no llega a buen puerto, entonces el edificio narrativo completo colapsará de plano. La demanda de este Sancho narrador no es más que la de una absoluta literalidad de las sucesiones y secuencias narradas, los pedidos de Don Quijote son simplemente improcedentes, en tanto apuntan a quebrar esta literalidad, interrumpir el régimen de reproducción del texto para someterlo a adecuaciones inaceptables desde los márgenes de esta absolutización mimética del relato.

Sancho asimila literalidad imitativa del relato a estandar definitivo de la verdad al tiempo que reserva para correspondencia entre hechos y cadencia narrativa un lugar de inexpugnable

privilegio. Sancho –y el narrador original del relato si nos atenemos a su opinión de que solo está reproduciendo concienzudamente un relato anterior- parecen olvidar o pasar por alto el trecho que separa al mundo de la realidad empírica del universo imaginativo del arte. La represión de lo imaginativo en el relato o su subordinación completa a la transposición literal y llana de la historia obligan al recuento completo de las cabras, el paralelismo del parámetro temporal debe ser lo más congruente posible. A cada cabra cruzada le espera al menos una mención, después de todo, ¿quién sería lo suficientemente *naïve* para creer que el pastor tiene la capacidad de cruzar todas sus cabras de un plumazo? –o el narrador la “mágica” suficiencia de comprimir un trecho temporal de repetición extendida en solo un par de frases.

El ideal mimético absolutizante que impone el ritmo a una pausada pero frenética –y exasperante- transposición puntual de todos los incidentes de la anécdota encuentra en Don Quijote a un oyente atento pero ansioso, quizás involuntariamente conciente de la imposible consecución de una continuidad acabada en el supuesto ideal de una mimesis perfecta y absoluta. El ritmo de la progresión narrativa se vuelve estricto en su nivel más elemental y convencional – como los niños que habiendo aprendido un relato de memoria, en sus más mínimas progresiones y variaciones tonales suelen no aceptar las variaciones que aburridos padres narradores suelen imprimirle- y choca con el interés creciente del oyente en una progresión narrativa de naturaleza más fluída y dinámica. De la desesperación quijotesca podemos desprender también un síntoma, un signo de alerta que, en la mente del hidalgo no cesa de abogar por una pausa de discontinuidad, dis-continuidad no adyacente, ni precaria, sino esencial para la efectividad de cualquier orden discursivo.

A Don Quijote termina enervándole el desconocimiento que Sancho parece tener para con la diferencia esencial entre realidad ficcional o representada y realidad histórica<sup>115</sup>. ¿Desconoce Sancho o el tipo de narración popular que parece evocar como fuente o descarta de plano el índice deformante de toda experiencia artística? ¿Cómo puede empobrecer de manera tal la esfera y el efecto artístico de su narración en nombre de una dependencia hacia lo factual absolutamente sobredimensionada?

En realidad Cervantes desnuda el juego problemático de todo verosímil narrativo, aquel que se juega entre la necesidad de una referencialidad lógica e indispensable y la adecuación a la dinámica particular de una forma narrativa determinada. Cervantes contrapone la mirada sofisticada de Don Quijote sobre el relato porque apunta a complejizar y autoconcientizarnos sobre la actividad mimética llevada a cabo. El proceso de escritura misma de una novela no solo implica un virtual “imitación” de la vida ordinaria, sino también una ordenación adecuada de la prosa que responde a límites genéricos y literarios de los que difícilmente podamos escaparnos.

La forma narrativa no se instala en la retórica de una transposición ideal, ajena a restos, de la materia experiencial narrada. Los cánones críticos apuntan hacia el concepto neo

---

<sup>115</sup> En mi opinión la posición de Sancho permanece ambigua. Su preocupación exagerada por la exactitud factual de la historia nos podría hablar de un narrador naive, ingenuo, desconocedor total de cualquier regla literaria o de representación, pero los mismos comentarios iniciales de nuestro narrador desmienten esa posición de narrador adánico. Sancho no sólo es consciente de las reglas que delimitarán su relato, sino que se muestra como narrador alegremente autoconciente de la pertenencia genérica de su historia. Sancho comienza la historia con una cantilena ultra “convencional”: “Erase que se era, el bien que viniere para todos sea, y el mal, para quien lo fuere a buscar” (262); sigue por identificar claramente el antecedente literario de su relato: “Y advierta vuestra merced, señor mío, que le principio que los antiguos dieron a sus consejas no fue así como quiera, que fue una sentencia de Caton Zonzorino, romano, que dice...” (262); y acaba por identificar un género, el de conseja. De hecho, cuando Don Quijote expresa la primeras quejas concernientes a un estilo supuestamente muy objetable, Sancho, lejos de escudarse en su ingenuidad como narrador, o en su falta de lecturas, justifica sus exageración en términos exclusivamente estilísticos, de certeza meramente genérica:

“-De la misma manera que yo lo cuento –respondió Sancho- se cuentan en mi tierra todas las consejas, y yo no se contarle de otra, ni es bien que vuestra merced me pida que haga usos nuevos” (263).

La hiperdependencia factual de la narración de Sancho no puede obedecer, en todo caso, a su desconocimiento del principio de representación de la realidad empírica, o a su falta de experiencia como narrador. En todo caso la *narratio interruptus* obedecerá a juegos más complejos y de naturaleza metanarrativa, tan metanarrativa como la presentación de un relato cuya continuidad parece debatirse en el seno de una *discursio* autoconcientemente genérica por parte de ambos, oyente y narrador.

aristotélico de mimesis y se vuelven evidentes en la inadecuación plasmada en el relato de Sancho. Un índice de distorsión/manipulación de la verdad empírica es inherente a todo relato. La incompletud permanente y constitutiva de la literatura es tributaria de esta necesaria manipulación. La distorsión significativa de esa verdad en bruto que nos brinda la experiencia empírica asegura el trazo particular de la experiencia estética.

De la misma manera el ordenamiento de la experiencia ordinaria es irreductible a una fórmula lógica de aplicación puntual y esquematizada. El ideal mimético de Sancho falla porque se aferra a la derivación infinita de una continuidad perpetua de la experiencia ordinaria, como si la misma fuera puro flujo de una continuidad irrenunciable. Cervantes apunta, en realidad, a la necesidad de registrar ese *plus*, esa mágica intermitencia de continuidad y discontinuidad que hace a la naturaleza última de nuestra experiencia en el mundo (Cascardi, *Companion* 74). ¿Cuál es la frecuencia de acentos y focalizaciones en que narramos aquello que consideramos como una “experiencia”? ¿Cuáles son las porciones de tiempo consciente transcurrido –banalidades, actividades rutinarias, satisfacción de necesidades primarias, etc.-que obliteramos de manera explícita al hacerlo?

El idealismo obsesivo de un “realismo absoluto” se derrumba, a la par que abre la puerta a una posición ficcional mucho más autoconciente de la relación *experiencia-transposición ficcional*, un enclave que no por experimental reniega de la reflexión madura sobre los conceptos de literatura y verosimilitud. La pregunta teórica acerca de la naturaleza y los límites de la mimesis se ha colado, una vez más, en la forma de un experimento modal con los mecanismos profundos de la estructura del narrar. En la encrucijada profunda entre narrativa, mimesis y orden de la experiencia se reflexiona sobre el nivel de conexión interna a todo relato y los límites de interrupción posible o digerible por la ansiedad del lector atento.

En la narración Sancho hace uso de un lenguaje ordinario que no cesa de plantear interrogantes: ¿es la continuidad completa, la transposición pautada de la experiencia la ley del discurso ordinario o se halla éste último ligado en su origen a fenómenos de discontinuidad ineludibles?; ¿deben saltarse espacios de la experiencia en la narración en virtud de un pasaje más fluído hacia ese lenguaje de la experiencia ordinaria?; ¿como se piensa la ordinalidad en la discontinuidad?

La implicación básica del relato tiene que ver con la re asunción plena del mundo de lo pragmático, el reconocimiento de que nuestro lidiar cotidiano con el mundo ordinario no puede nunca ser completamente determinado por ningún protocolo de naturaleza analítica (Cascardi, *Philosophy* 414). El panorama de un horizonte ontológico invariablemente homogéneo se complica si el narrador deja entrever la irreductible *in consistencia* de la más banal de las experiencias ordinarias –y su consecuente irreductibilidad a la forma de un relato que la refleje con absoluta certeza-.

En el sustrato de la anécdota narrada por Sancho yacen las preguntas claves –gérmenes microcópicos de lo que el relato por venir de la novela pondrá en una macro escala barroca- por la función de la literatura y su devenir narrativo: ¿cuál es la naturaleza verdadera y lógica de la relación entre narrativa y orden de la experiencia?; ¿como debe la narración plasmada en la linealidad de un discurso escrito u oral hacerse cargo de la multidimensionalidad explosiva del mundo de lo experiencial?; ¿qué tipo de conexión interna debe establecer la narrativa en su seno para no dejar caer su estructura básica a la par que la atención de sus oyentes-lectores? ¿Qué grado de interrupción puede soportar?, o, mejor dicho, ¿cuál es la función central de la interrupción en su tramado o tensión interna? Las interrupciones o digresiones, ¿existen en balance y conjuradas por los poderes concordantes del entendimiento o permanecen como restos,

inequívocas pruebas residuales de niveles de heterogeneidad internos de la narración para con ella misma?

El núcleo de la morosa historia de Sancho es, en apariencia, una trama de celos. La pastora Torralba ha flirtado con algunos galanes del pueblo y Lope Ruiz, enterado de esta circunstancia, la ha desdeñado para llorar su pérdida lejos del lugar. Lope Ruiz se encuentra ahora en Extremadura, con intenciones de cruzar a Portugal, pero con una numerosa carga a cuestas: la de su propio rebaño de trescientas cabras. Cuando vemos que Lope Ruiz se demora pensando en el mejor modo de cruzar el río Guadiana, Sancho nos cuenta que la pastora Torralba lo ha seguido dispuesta a deshacerse en llanto y lágrimas a sus pies.

La acción del cuento de Sancho se ha vuelto más apremiante, hay ahora una carga de tensión aportada por el inminente encuentro entre los amantes. Evidentemente el lector/oyente (en este caso Don Quijote) estará más ansioso por conocer el desenlace ya que aparentemente el narrador se ha acercado al nudo de la acción. Inmediatamente después Sancho nos cuenta que Lope Ruiz ha intentado apresurarse alquilando un pequeño barco que solo le permite cruzar una cabra por vez. Don Quijote está ahora más ansioso, pues la morosidad en el cruce de las cabras agrega al argumento un punto de angustia más elevado.

Cuando don Quijote supone que Sancho va a satisfacer finalmente sus inquietudes de oyente impaciente, Sancho da un viraje detallista inimaginado:

Entró el pescador en el barco, y pasó una cabra; volvió y pasó otra; torno a volver, y torno a pasar otra'. Tenga vuestra merced cuenta en las cabras que el pescador va pasando, porque si se pierde una de la memoria, se acabara el cuento y no será posible contar más palabra del. 'Sigo, pues, y digo que el desembarcadero de la otra parte estaba lleno de cieno y resbaloso, y tardaba el pescador mucho tiempo en ir y volver. Con todo esto, volvió por otra cabra, y otra, y otra... (264).

El detalle del cieno resbaloso agrega aun más morosidad al relato de Sancho. El narrador juega con la impaciencia del lector al detenerse en lo que parecen ser detalles nimios (¿o no tan nimios?)<sup>116</sup>:

-Haz de cuenta que las pasó todas –dijo don Quijote- no andes yendo y viniendo desa manera, que no acabarás de pasarlas en un año.

-¿Cuántas han pasado hasta agora?- dijo Sancho.

-Yo ¿qué diablos sé? –respondió don Quijote.

-He aquí lo que yo dije: que tuviese buena cuenta. Pues por Dios que se ha acabado el cuento, que no hay pasar adelante.

-¿Cómo puede ser eso? – respondió don Quijote- ¿Tan de esencia de la historia es saber las cabras que han pasado, por estenso, que si se yerra una del número no puedes seguir adelante con la historia?

- No señor, en ninguna manera – respondió Sancho- ; porque así como yo pregunté a vuestra merced que me dijese cuantas cabras habían pasado, y me respondió que no sabia, en aquel mismo instante se me fue a mí de la memoria cuanto me quedaba por decir, y a fe que era de mucha virtud y contento.

- ¿De modo – dijo don Quijote- que ya la historia es acabada?

- Tan acabada es como mi madre – dijo Sancho (265)

---

<sup>116</sup> En la segunda parte hallamos el papel de Don Quijote invertido, en el episodio del retablo de Melisendra es éste el que interrumpe la narración del muchacho intérprete, deteniéndose puntillosamente en detallismos exasperantes para el narrador y el auditorio:

“-¡Eso no! –dijo a esta sazón don Quijote-. En esto de las campanas anda muy impropio maese Pedro, porque entre moros no se usan campanas, sino atabales, y un género de dulzainas que parecen chirimías; y esto de sonar campanas de Sansueña sin duda que es gran disparate.

Lo cual oído por mese Pedro, cesó el tocar y dijo:

- No mire vuesa merced en niñerías, señor don Quijote, ni quiera llevar las cosas tan por el cabo, que no se le halle. ¿No se representan por ahí, casi de ordinario, mil comedias llenas de mil impropiedades y disparates, y, con todo eso, corren felicísimamente su carrera, y se escuchan que no solo con aplauso, sino con admiración y todo? Prosigue muchacho, y deja decir; que como yo llene mi talego, siquiere represente más impropiedades que tiene átomos el sol” (824).

### 4.3 LA TRAMPA DEL “LECTOR IMPERTINENTE”.

La resolución de la historia queda en el misterio, Sancho insiste en que la clave de la historia se halla en el recuento exacto de las cabras y al hacerlo desnuda la posible impertinencia de un lector (en este caso Don Quijote) que siempre construye esquemas de interpretación *a priori*. Sancho simplemente desnuda el contrato de lectura a su nivel más elemental, aquel que marca un espacio de complicidad entre autor y lector, un rango de mediación entre lo ficcional y lo “real” representado en el texto.

Cervantes juega aquí a dos puntas; mientras Sancho absolutiza su proceso mimético y reproductivo para con la narración original, nos queda la sensación de que la actitud del Quijote puede ocultar también una trampa, una falla de lectura que presupone demasiadas variables en función de dinamizar la progresión del relato<sup>117</sup>. Don Quijote deja atisbar también una traza de lector impertinente, lector que saltea espacios de lo “real” representado en el texto. Al presuponer en el albor de la narración un sistema de verosimilitud que no siempre funciona, confía la progresión y la coherencia narrativas a asunciones y convicciones genéricas –y valga aquí la redundancia- generales. Don Quijote simplemente supone que -siempre según asunciones apriorísticas y de “experiencia” como oyente asiduo de este tipo de relatos- el recuento exhaustivo de las cabras no puede tener ningún tipo de incidencia en el desarrollo de un argumento de trasfondo amoroso. Pero en rigor, la irresoluble incertidumbre en la que Sancho nos deja, la suspensión definitiva del final del relato, nos otorga el derecho a alguna duda final:

---

<sup>117</sup> La reacción de Don Quijote también resuena a nivel de reflexión metanarrativa, ese “haz cuenta que las pasó todas” suena a reclamo de autoridad narrativa, afirmación del albedrío de creación artística indispensable para un narrador que se ha vuelto exasperante. Claro que la prolongación indefinida de la interrupción de la historia (¿una muestra contrastante de autoridad narrativa por parte de Cervantes?) agrisa la zona del relato discutida. ¿Es realmente el recuento de las cabras una secuencia intrascendente que el narrador de adecuada y fuerte autoridad debe pasar por alto? Las tendencias digresivas y exageradas de Sancho en su racconto del episodio parecerían indicarlo así, pero un mínimo de duda se desliza al no ser la verdad nunca finalmente develada.

¿por qué insiste Sancho desesperadamente en el recuento?; ¿por qué advierte una y otra vez sobre la incompletud que acechará al relato si el episodio no se narra de modo adecuado? ¿Es la insistencia en este detalle simplemente un *tic* más de la paranoia de literalidad que aqueja a nuestro narrador o tendrá quizás, en última instancia una incidencia apreciable en la evolución de un relato que se nos muestra ahora para siempre esquivo?

En todo caso Cervantes apunta a la suspensión indefinida del relato, ensayando, quizás, un modo de descarnar la reflexión sobre cuestiones de verosimilitud, proyecciones interpretativas y contratos básicos de lectura. Una vez más la verosimilitud no es el telón de fondo de la narración, sino objeto primario de reflexión metaliteraria. En este sentido es que podemos decir que El Quijote es una máquina narrativa barroca que tiende hacia un proceso de combustión interna que la termina consumiendo como objeto literario. El proceso ígneo que amenaza siempre su continuidad nace de un eje interno ficcional y miméticamente inestable: la solitaria, pero persistente especulación de inseguridad frente a la relación entre ficción y realidad. De la mano de la pervasiva acción de esta premonición se cuestionan elementos básicos del juego literario: la nociones de *autoría* y *autoridad*, el origen último de las fuentes, los valores representacionales absolutos que ciertas prácticas artísticas asumen, etc.

La idea del lector impertinente es, en este marco, un juguete narrativo más que le permite a Cervantes atacar algunas presuposiciones y desnudar el núcleo sensual del acto de leer, el juego hipnótico que se establece siempre entre autor y lector. Pero el peligro de la lectura apresurada no tarda en aparecer, lo que está en juego es la inminencia de la creación de una conciencia falsa de lo leído/interpretado, una lectura equivocada de lo representado que puede asumir consecuencias impredecibles en la realidad intratextual.

Quiero detenerme aquí en el final de la “Novela del Curioso Impertinente”. Recordemos que Camila ha tramado una representación teatral de alta complejidad para tratar de escapar del enredo amoroso en que la misma impertinencia de su esposo la ha colocado. Ahora bien, esa representación teatral es absolutamente mal interpretada por Anselmo que permanece incapaz de develar la verdadera intención de su mujer, su amigo y su empleada.

...atentísimo había estado Anselmo a escuchar y a ver representar la tragedia de la muerte de su honra; la cual con tan extrañas y eficaces afectos la representaron los personajes della, que pareció que se habían transformado en la misma verdad de lo que fingían (...) con esto quedó Anselmo el hombre más sabrosamente engañado que pudo haber en el mundo. El mismo llevó por la mano a su casa, creyendo que llevaba el instrumento de su gloria, toda la perdición de su fama (447-448).

Algo similar ocurre en la historia de Cardenio, dónde este peca de apresuramiento interpretativo al presenciar al casamiento de su amada y tomar como verosímil el hecho de que Luscinda va a preferir a otro.

Estaba esperando el cura la respuesta de Luscinda, que se detuvo espacio en darla, y cuando yo pensé que sacaba la daga para acreditarse, o desataba la lengua para decir alguna verdad o desengaño que en mi provecho redundase, oigo que dijo con voz desmayada y flaca: “Sí quiero”, y lo mismo dijo don Fernando; y, dándole el anillo, quedaron en disoluble nudo ligados (...) quedé falto de consejo, desamparado, a mi parecer, de todo el cielo, hecho enemigo de la tierra que me sustentaba, negándome el aire aliento para mis suspiros y el agua humor para mis ojos; solo el fuego se acrecentó, de manera que todo ardía de rabia y de celos (...) dile títulos de cruel, de ingrata, de falsa y de desagradecida; pero, sobre todos, de codiciosa, pues la riqueza de mi enemigo la había cerrado los ojos de la voluntad, para quitármela a mí y entregarla a aquél con quien más liberal y franca la fortuna se había mostrado... (356-357).

Ambos son malos lectores de la realidad, amantes enceguecidos, pasionales y de interpretación precoz, ambos son caras representativas de este síndrome de impaciencia, esta malformación interpretativa de ciega confianza narrativa que impone un verosímil falso para acabar defraudando la interpretación global. En estos casos se toma apresuradamente como verosímil algo que no lo es. Anselmo sobreimpone un modelo pseudocientífico a la

interpretación del comportamiento de su mujer, extrapolando bárbaramente cualquier sesgo vital o pasional en un experimento que le cuesta la vida. Cardenio apura lecturas en el engeguamiento de unos celos que le llevan a saltar el conocimiento instintivo de la fidelidad evidente de su amada.

La *historia/lapsus narrativo* del asno perdido de Sancho comparte algo de esta dimensión de la impaciencia. El narrador juega nuevamente con el efecto hipnótico de la ficción que puede llevar al lector (más aún en un libro de la extensión y complejidad de tramas del Quijote) a saltarse detalles accesorios de la historia. El lector “olvida” en este caso que el asno de Sancho ha sido efectivamente robado y, en consecuencia, no puede reaparecer de forma campante y sin ninguna explicación que lo “devuelva” a la realidad del texto.

No voy a entrar en la polémica erudita de si se trató o no de un error de impresión o un truco del autor, pero lo cierto es que el episodio del asno esta complejizado por otro problema latente. La eterna discusión crítica sobre la premeditación en la pérdida del asno es, en última instancia, una cuestión menor. No interesa si la desaparición se debió a un error de impresión o edición, porque ese supuesto error se encuentra totalmente capitalizado, reelaborado en la segunda parte, como nueva instancia de una línea de reflexión que apunta a demostrar la inestabilidad del texto (esta vez en al nivel de su misma materialidad).

La multiplicidad de manos que operan sobre el formato escrito (escritor, corrector, editor, impresor, etc.) hacen que su supuesta estabilidad entre en zona de crisis. Si algún elemento de la cadena que lleva al texto del autor a su público se equivoca, ese error puede incluso alterar la coherencia interna del texto. La simple existencia material del libro hace que, como objeto, esté sujeto a las condiciones mundanas de su capacidad de reproducción simbólica y, por lo tanto, sea susceptible de ser truncado y adulterado de manera aleatoria.

Aun cuando asumamos que la desaparición del asno pueda ser un error de edición, Cervantes lo capitaliza al trastocarlo en motivo de reflexión literaria, mostrando otro aspecto de la materialidad misma de la producción simbólica. Este desnudamiento de la máquina de producción literaria culmina, evidentemente, en uno de los episodios finales que ubica a don Quijote en una moderna imprenta de Barcelona.

Sucedió, pues, que yendo por una calle, alzó los ojos don Quijote, y vio escrito sobre una puerta, con letras muy grandes: *Aquí se imprimen libros*; de lo que se contentó mucho, porque hasta entonces no había visto emprenta alguna, y deseaba saber como fuese. Entró dentro, con todo su acompañamiento, y vio tirar en una parte, corregir en otra, componer en esta, enmendar en aquella, y, finalmente, toda aquella máquina que en las emprentas grandes se muestra. Llegábase don Quijote a una cajón y preguntaba que era aquello que allí se hacía; dábanle cuenta los oficiales; admirábase, y pasaba adelante (1092).

#### 4.4 EL “DESATINO” Y EL VORTEX INTERPRETATIVO.

El alejamiento multimediatizado del texto para con el lector solo contribuye a aumentar el factor de *impertinencia*, pues ahora el lector no solo deduce, apresura patrones de lectura sobre elementos textuales equívocos, sino que además es susceptible de extrapolar el puro error nacido del nuevo engranaje mecánico de reproducción textual masificado.

Hemos visto ejemplos de lectores apresurados, pero ¿cuál es la consecuencia de la lectura inadecuada, impertinente? Se trata, en principio de una brecha epistemológica hija de esta tendencia a imponer interpretaciones apresuradas, desajustadas, inadecuadas (para usar un adjetivo más barroco diríamos *desatinadas*). Las categorías de verosimilitud y verdad entran abiertamente en el juego. Pero escuchemos una vez más la voz del cura, esta vez en la crítica de la “Novela del Curioso Impertinente”:

-Bien –dijo el cura- me parece esta novela; pero no me puedo persuadir que esto sea verdad; y si es fingido, fingió mal el autor, porque no se puede imaginar que haya marido tan necio, que quiera hacer tan costosa experiencia como Anselmo. Si este caso se pusiera entre un galán y una dama pudiérase llevar; pero entre marido y mujer, alto tiene del imposible... (457-458).

La novela no solo es un ejemplo de lo “imposible”, sino que esconde, nada más ni nada menos que la crítica cervantina a la “novela cerrada”. Está claro que Anselmo ha cometido el error de demandar excesivamente de la realidad, someter a su mujer a pruebas im-pertinentes de fidelidad<sup>118</sup> y esa demanda inusitada pasa retratada sin detenerse el autor en instancia de mediación alguna. Como consecuencia de esta falta de perspectivas externas a la posición cerrada de Anselmo la historia se evidencia incapaz de reencauzarse hacia positividad social alguna y acaba en la más pura tragedia.

El final improductivo, estéril, definitivamente trágico de la historia puede asociarse a la mono perspectiva obsesa que Anselmo le imprime a sus interpretaciones y acciones, y contraponerse claramente con historias mucho más “fértils” desde el punto de vista social y epistémico –pienso en la historia de Dorotea donde Cervantes quiere contraponer un final cómico, de máximo perspectivismo y productividad hacia el futuro-. Mientras la novela del “Curioso Impertinente” buscaba refugio seguro para su artificialidad en un pasado de fuente exclusivamente literaria, la historia de Dorotea se abre hacia el futuro de una relación mucho más contingente y realista con el mundo de una dinámica social proto burguesa, un mundo que va en busca de un equilibrio judicial más pragmático para resolver conflictos inconcebibles desde el pasado de una artificialidad meramente literaria. Esta nueva justicia pragmática será la base para la sociedad que viene, un eje de rotación y modulación epistémica en el seno de una transitoriedad creciente de las relaciones sociales.

---

<sup>118</sup> Recordemos que Anselmo exige “pruebas materiales” de la fidelidad de Luscinda.

El lector impertinente es, en esencia, un lector excesivamente demandante, exigente en cuanto a la interpretación y control inmediato de lo observado. Su interpretación de lo real tiende a ser inmediata, acabada y absoluta. Su figura hiper analista suele participar de algo que nos atreveremos a calificar como *patología del científico* y el único reaseguro que Cervantes identifica frente a ella es el *perspectivismo*.

Esta categoría sería teorizada por primera vez por Spitzer al trabajar la inestabilidad del nombre propio y las pronunciaciones desastrosas de Sancho. Para Spitzer el fenómeno queda básicamente cristalizado en el episodio del *baciyelmo*, al registrarse la invención lingüística de un nuevo objeto que puede ser *bacia* o *yelmo* según la perspectiva del que lo mire. Se abren en este episodio las puertas hacia la posibilidad de un nominalismo absoluto, en el que todo signo y sus variantes no sean más que variaciones fantasmagóricas de aproximaciones tentativas a la realidad. En este contexto se vuelve virtualmente imposible pensar algún tipo de reaseguro teológico natural que una cosas y palabras. El acento profundo del texto se halla menos en el carácter alucinatorio de las percepciones quijotescas que en una insistencia extendida, un testimonio irresoluble de la viva impresión de imposibilidad a la hora de establecer un parámetro claro para resolver disputas en torno al orden de la verdad.

En el Coloquio de los perros la variante escéptica<sup>119</sup> parece justamente cruzarse en esta refutación del esencialismo lingüístico, tan cara a la filosofía de Sánchez y tan cercana al tópico del “engaño a los ojos” en Cervantes. Sánchez insistía en el error de atribuir a las palabras “no se qué fuerza propia, para deducir de ahí que los nombres fueron impuestos a las cosas conforme a

---

<sup>119</sup> Pero Spitzer no lee escepticismo en la estela del Quijote, sino un esfuerzo de balance entre las dinámicas de la ilusión y las del desengaño. Hay aun cierta esperanza en un equilibrio que evite la confrontación final de estos elementos, afectando la base de inteligibilidad del mundo. La creatividad lingüística es un principio de solución. Cierta moral del perspectivismo comienza a perfilarse (quizás, y esto ya corre por mi cuenta, en forma de un dinámica balanceada en la nueva noción de mercado, o metamorfoseándose en la forma de esa “providencia” cristiano-secular que permea y se insinúa en el texto).

la naturaleza de estas” (Sánchez 95). El evidente divorcio entre lenguaje y mundo fenoménico, y la problematización de ese vínculo crucial y problemático, se había convertido en poco menos que una obsesión para los filósofos hispanos del Siglo XVI.

Jorge Checa en “Escepticismo y lenguaje en el *Coloquio de los perros*” analiza la dramatización de este vínculo en la escenificación del último paradero de Cipión y Berganza. En el Hospital de la Caridad en Valladolid Berganza escucha los desvaríos retóricos de cuatro personajes muy singulares: un poeta –apegado a principios neoaristotélicos-, un alquimista, un matemático y un arbitrista. El signo de la demencia no se traduce en violencia, ni en enajenación absolutamente delirante, sino que, como suele suceder en Cervantes, la marca de la neurosis o la alienación se cuaja en la figura de analistas frenéticamente perturbados de la *experiencia*. Se registra siempre en ellos un recortamiento de límites y dinámicas experienciales que genera una parafernalia lingüística obsesiva (como en el caso de Don Quijote con sus novelas de caballerías), una apropiación alienada y alienante de la experiencia. En el seno de esta anomalía que obtura y complica la dinámica entre lenguaje y mundo fenoménico prolifera la superabundancia de discursos sobresaturados, recentrados en una unifocalidad vacua e incompatible con la naturaleza del mundo exterior. En el hospital la insania parece derivarse de la aplicación sistemática del pensamiento apriorista, para los representantes más acabados del racionalismo sistemático solo queda el lugar de exclusión autogestado por sus mismas operaciones redundantes: la reclusión de la guardia psiquiátrica.

A los personajes del Hospicio de Valladolid se les ha negado incluso la práctica misma de la conversación normal, yacen lingüísticamente aislados, experiencialmente excluidos de un mundo social al que sus discursos no cesan de parecer indiferentes. Sánchez acusaba a los escolásticos de generar un vacío de conexión fenoménica en sus postulados que recreaba un

“laberinto” sin conexión alguna con el mundo. Cervantes muestra a estos personajes en son de la misma anomalía, la misma extranjería lingüística que hace de sus retóricas un elemento de expulsión social. Sufren también, en cierto modo, de esa patología “científica”, de esa sabiduría estanca y reconcentrada, espiralada en torno a un centro obcecadamente inmóvil. Frente a la sabiduría “moderada” de amplio espectro de recepción que plantean los escépticos, el discurso remanente de estos monomaniacos simula la vana especulación que según Vives “abstrae de la vida” y “hacer perder el sentido comun” (Vives, *Introducción* 2:632).

Los decibeles de la insania en Cervantes –pienso también en el Licenciado Vidriera– suelen colarse en la acotación soberbia o cuasi patológica de perspectivas, todo un símbolo de desconexión con el mundo de lo fenoménico que plantea dudosas consecuencias epistemológicas y morales desde el momento en que prefiere fijarse en cuidadosos artificios retóricos, fábricas, cataratas de causas improbables que obturan el acceso a la realidad al tiempo que obnubilan el entendimiento.

En la novela del “Curioso impertinente” Anselmo es también, a su medida, un proto científico, intenta someterlo todo a prueba, controlar e imponer a placer las variables de un complejo experimento amoroso. Observamos en él un deseo exagerado (falta de pertinencia) de manipulación de lo real. La exageración de su perfil sirve a Cervantes a los efectos de imponer los parámetros de su propia empresa, más *empirista* (en sentido filosófico) que “realista”. En Cervantes hallamos también el registro pertinazmente renuente a allanar un conocimiento total a la mente humana, la duda se halla, por el contrario, en la factibilidad humana de un conocimiento acabado de la naturaleza final de las cosas.

#### 4.5 EL ARTIFICIO DE ACCIÓN Y EL IMPULSO PROACTIVO DE LA “AGUDEZA DE INGENIO”.

Los lectores impertinentes suelen olvidar la variable de la subjetividad; por eso el modelo “científico” resulta completamente obsoleto para el barroco. La opción parece ser la de un *humanismo reflexivo* que coloca a la literatura como centro a la vez que recupera un acento importante para la esfera de lo subjetivo.

Si pensamos que el barroco plantea un sitio de negociación a nivel estético e ideológico, algo similar ocurre a nivel epistemológico<sup>120</sup>. El barroco ha debido asimilar el advenimiento de un mundo fluctuante<sup>121</sup> y, para hacerlo, su elite deberá formarse en un modelo de subjetividad fuerte. La idea de moral también se ha vuelto dinámica, el esquema de un orden moral que nos guíe eternamente se ha vuelto obsoleto para explicar el mundo.

Se privilegia así la virtud del saber *crear/improvisar* frente a una situación social siempre en evolución y desarrollo. La agudeza de perspicacia<sup>122</sup> (aquella que apunta a descubrir similitudes o correspondencias en la naturaleza para llegar así a una idea de verdad) deja su paso a la agudeza de ingenio (que tiene ya no por objeto el descubrimiento de una verdad científica, sino la creación y la belleza) en esta teoría del conocimiento pragmático.

---

<sup>120</sup> En un mundo fluctuante el signo quiebra su relación “natural” con el mundo. En la era del nominalismo hasta el principio mismo de similitud se ha vuelto deceptivo.

<sup>121</sup> Puede decirse en algún sentido que Copérnico con *De Revolutionibus Orbium Coelestium Libri vi* (1543) funda el mundo moderno al hacer trizas la teoría del geocentrismo que implicaba la idea de una realidad impuesta jerárquicamente.

<sup>122</sup> “Gracian distinguishes two kinds of agudeza, perspicacia and artificio, the first penetrating the hearth of truth, the second seeking subtle beauty.

The second, or artificio, he divides into:

- 1.- Artificio de concepto, or subtlety of thought.
- 2.- Agudeza verbal (Peregrini calls this spirito, hence the French word esprit).
- 3.- Artificio de accion” (Hutchings 282)

La “Novela del Curioso Impertinente” funciona así como la contracara chata y unívoca de la múltiple mediación que Don Quijote y otros personajes saben imprimir a otras historias que se adentran en asuntos de amor<sup>123</sup>. El episodio de las “Bodas de Camacho” resulta clave en El Quijote. Allí Basilio finge su suicidio para torcer el rumbo del casamiento de su amada con un rico pretendiente, un claro *artificio de acción* que resulta en transformaciones novedosas del espacio social:

... asió el bastón que tenía hincado en el suelo, y quedándose la mitad del en la tierra, mostró que servía de vaina a un mediano estoque que en él se ocultaba; y puesta la que se podía llamar empuñadura en el suelo, con ligero desenfado y determinado propósito se arrojó sobre él, en un punto mostró la punta sangrienta a las espaldas, con la mitad del acerada cuchilla, quedando el triste bañado en su sangre y tendido en el suelo, de sus armas traspasado (780-781)

El efecto solo puede lograrse a través de un desesperado acto de inventiva, un acto de alto ingenio que será después extensamente valorado por Don Quijote:

... el amor y la guerra son una misma cosa, y así como en la guerra es cosa lícita y acostumbrada usar de ardid y estratagemas para vencer al enemigo, así en las contiendas y competencias amorosas se tienen por buenos los embustes y marañas que se hacen para conseguir el fin de la cosa amada. Quiteria era de Basilio, y Basilio de Quiteria, por justa y favorable disposición de los cielos, Camacho es rico, y podrá comprar a su gusto cuando, donde y como quisiere. Basilio no

---

<sup>123</sup> En Love and the Law in Cervantes Roberto González Echevarría lee los orígenes sociales de esta actitud perspectivista, de mediación entre la fuerza amorosa y la interdicción de la ley en términos judiciales. La incipiente huella de agitación y consecuente movilidad social que España comienza a experimentar en la época solo puede plasmarse productivamente desde un punto de vista literario diferenciado, reflejo de un sistema judicial impulsado a una inminente evolución (Echevarría 34). A la fuerza indetenible ya de un nivelamiento social pre-burgués le corresponden nuevas soluciones legales, inconcebibles antes, pero demandadas con urgencia por el nuevo y cambiante escenario social.

B. W. Ife describe el cambiante y ambiguo –el registro de un nuevo panorama de vías de ascenso social se sobrepone dramáticamente con un avance brutal de la pobreza y la mendicidad en ciertos sectores singularmente vulnerables– panorama social de la España de la época de la siguiente manera: “Wealth is the key to understanding these changes and division. Taken as a whole, Spain was an extremely prosperous country in the early modern period, but the gap between the rich and the poor grew steadily wider throughout the sixteenth century. At the same time, the tradicional correlation between social class and economic circumstances came under significant strain. New routes to wealth were open to all classes and ethnic groups, and no class was immune from poverty. The result was to reverse the polarity between wealth and status: where once membership of the ruling class would almost inevitably bring prosperity, in the changing circumstances, wealth was increasingly used to buy rank. There were three major factors driving these changes: demographic stability and growth, major shifts in land use and tenure, and the new commercial opportunities offered by the New World” (Ife 24).

tiene más desta oveja, y no se ha de quitar alguno, por poderoso que sea, que a los dos que Dios junta no podrá separar el hombre; y el que lo intentare, primero ha de pasar por la punta desta lanza (784).

No hay aquí intervenciones milagrosas, sino la secular fuerza del ingenio humano:

... así como recibió la bendición, con presta ligereza se levantó en pie, y con no vista desenvoltura se sacó el estoque, a quien servía de vaina su cuerpo.

Quedaron todos los circunstantes admirados, y algunos dellos, más simples que curiosos, en altas voces comenzaron a decir:

-¡Milagro, milagro!

Pero Basilio replicó:

-¡No 'milagro, milagro', sino industria, industria!

El cura, desatentado y atónito, acudió con ambas manos a tentar la herida, y halló que la cuchilla había pasado, no por la carne y costillas de Basilio, sino por un cañón hueco de hierro que, lleno de sangre, en aquel lugar bien acomodado tenía; preparada la sangre, según después se supo, de modo que no se helase (783).

La quiebra de la inercia social solo puede pensarse en este contexto, y la productividad social positiva de la acción agrada a la tarea mediadora de don Quijote. El poder creativo se vehiculiza a través de un resultado socialmente productivo, la agudeza de ingenio ha logrado poner al mundo bajo la luz activa de una transformación posible. Después de todo, Basilio representa una ficción, pero una ficción *bisagra*, de notables efectos sobre lo real. La industria de Basilio se potencia en un montaje literario –claramente teatral- para producir efectos concretos sobre lo real. Lo que subyace es una noción diferenciada de vida y experiencia, un espacio en tensión en que la inercia de lo social puede ser sometida a transformaciones pensables y posibles.

La capacidad de transformar la realidad y la resistencia de la realidad a ser transformada encuentran un parámetro de enfrentamiento epistémico en este espacio de mediación. El síntoma confrontativo es esencialmente novedoso, frente a un género picaresco que aspira más bien la redención personal que a la transformación de un mundo que se piensa en caracteres más o menos estáticos, frente al escapismo hiper sublimado de la novela pastoral y de caballería, frente

a la reducción racionalista de juegos espesantes de la novela italiana, Cervantes opone un sistema “pensado para” y “anclado en” la recreación de un espacio epistemológico intermedio.

Cervantes insinúa en este espacio una posible solución a esta falla epistemológica de la *impertinencia*, una operación gnoseológica que permitiría neutralizar la lectura impertinente de la realidad. Me refiero concretamente al archimentado “*perspectivismo cervantino*”, aquella operación múltiple que presupone que un balance en la interpretación de la realidad es virtualmente imposible si no recurrimos a una multiplicación acelerada de las perspectivas desde las cuáles se nos la ofrece. Un perspectivismo evidentemente conectado con la evolución de un nuevo concepto de *realidad, experiencia y verdad*.

#### **4.6 LA AUTONOMIZACIÓN DEL OBJETO LITERARIO Y EL DESCONCERTANTE PATRÓN MIMÉTICO DE LO NO IMITATIVO.**

En The Concept of Reality and the Possibility of the Novel Hans Blumenberg avanza sobre una arqueología detallada del concepto de realidad a través de los tiempos. Para Blumenberg la búsqueda ontológica de los orígenes de la novela debe focalizarse en una reconfiguración general de la función del arte registrada a partir de la Edad Media tardía. El arte gira sobre el eje de mimesis directa para reconcentrarse no ya en la necesidad de representar objetos del mundo, ni siquiera de exclusivamente “imitar” esos objetos, sino de “actualizar” un mundo en cambio. La caída de la dualidad garantista entre realidad existente y arte formativo abre el juego a una realidad de lo posible.

El fenómeno crece a partir de un cambio gradual en la noción de cognición. Entre objeto y acto de percepción existía una clara ligazón de representación exclusivamente imitativa,

conectada fuertemente con un esquema de realidad transcendentalmente garantizado. Con la caída gradual de este sistema garantista se abre, por primera vez, la posibilidad de pensar a la percepción en clave de heterogeneidad para con el propio objeto percibido. Con la marca de heterogeneidad, el proceso de percepción se “independiza” de cualquier nexo transcendental con el objeto, se convierte en un mundo de orden interno cuyo fiel de verdad se trazará en la correspondencia interna de los elementos internos, y no en la esfera trascendental que garantiza la mimesis directa con el objeto.

El panorama epistémico vira hacia un sistema de cognición no imitativa (Blumemberg 40), en el que las palabras y figuras –y sus correlaciones-, pueden re-presentar, recrear, actualizar, en su propia lógica interna, objetos del mundo exterior que mantienen correlaciones independientes de la pura exterioridad del mundo empírico. La externalización autónoma del objeto literario creado se muestra alterna a una imitación de la realidad, al mismo tiempo que afirma una profunda realidad interna, exclusivamente intratextual. Su forma textual asume la cualidad placentera de un artefacto ficticio cuya instrumentalidad, sin embargo, puede empezar a pensarse en el rango de lo filosófico/epistemológico:

The late Middle Ages had to abandon the concept of cognition through similarity and imitation mainly because it seemed to set the human spirit up too close to the divine. The new concept of cognition, however, radically separates the divine spirit, which sees all things directly and in their essence, from the human spirit, which can only represent them symbolically; the human spirit thus loses its receptive openness to things, and becomes instead a creative principle employing its own symbolic tools (Blumemberg 41).

El cambio en la naturaleza de la relación entre cognición y objeto, que pasa de ser material a ser meramente funcional trastorna el ángulo de aproximación a la realidad y corona al sistema simbólico de conceptos como al único y adecuado modo de aproximación a una realidad dada.

El quiebre epistémico enmarca, para Blumemberg, el nacimiento de la posibilidad de la novela y se halla emparentado, precisamente, con la consecuente destrascendentalización de la noción de realidad. Esto implica una reconfiguración total del concepto, no ya como sinónimo de una cualidad siempre inmanente al objeto, sino en clave re-presentada como texto, juego de resolución de una sintaxis de elementos heterogéneos al objeto primero, tejido que toma formas determinadas en la medida en que obedece a demarcadas reglas de consistencia interna.

La novela asociada al advenimiento de la modernidad abre el juego de un concepto de *realidad* -hasta allí cerrado y pautado ontológicamente desde la trascendentalidad de un nexo divino o filosófico garantista-, hacia el más empinado vector de infinitud que plantea la representación de un *con-texto*, de consistencia interna, heterogénea al objeto mismo, pero expandible en la ramificación de sus correlaciones.

Mientras el potencial “realista” de la novela se transformaba en potencial de *infinitud*, comenzaba a apreciarse la particular situación que el género asumía al tratar de representar un contexto potencialmente infinito con las herramientas inescapables de principios estéticos muy delimitados. La tensión creciente generada por esta incongruencia inherente desnuda el ansia de infinitud implícito en la novela a la vez que comienza a complejizar un dilema interno que patrocina la representación y evocación de lo infinito en un texto irremediamente finito<sup>124</sup>.

Al reconocerse como objeto finito y discontinuo la novela asume la posición de una mimesis diferenciada. Distanciada por naturaleza y objeto de representación de la posibilidad de testear su validez como obra de arte a través de una secuencia de eventos editados e imitados de

---

<sup>124</sup> Anthony Cascardi (*Totality*, 615) remarca que Don Quijote permanece a la distancia en una posición liminal, umbral potencial de la novela moderna que se ofrece hacia la apertura crítica de variantes aún un poco remisas a cualquier reconfiguración o síntesis transcendental: “I would suggest that the novel is only anticipated, rather than truly founded, by it. This is because the Quixote projects at its limit, but does not itself contain, the position of “transcendental” synthesis required in order to articulate the truth” (615).

una realidad de sí transponible, la novela suele concentrarse en un nuevo principio de validación. Éste se establece no en clave de transposición sino de conflicto, tensión irresoluble entre la realidad imaginaria de un *contexto* representado por la palabra escrita y la realidad existente en el mundo de lo empírico.

#### **4.7 EL MODELO ALTERNO DE UNA EPISTEME DE LA EXPERIENCIA ORDINARIA.**

Cervantes es especialmente sensible a la reinterpretación de la crítica platónica de la mimesis. Recordemos que, para Platón el artista es doblemente deficiente: deficiente en lo que hace –burda imitación de una imitación-, ineficiente en lo que sabe –nunca logra alcanzar un conocimiento anclado de la realidad-:

The artist's representation is ... a long way removed from truth, and he is able to reproduce everthing because he never penetrates beneath the superficial appearance of anything. For example, a painter can paint a portrait of a shoemaker or a carpenter or any other craftsman without knowing anything about their crafts at all; yet, if he is skillful enough his portrait of a carpenter may, at a distance, deceive children or simple people into thinking it is a real carpenter (Republic, X, 598).

Anthony Cascardi remarca que en la reintepretación neo aristotélica de las nociones platónicas algo parece obliterarse. La invalidación exacerbada de la actividad artística dista mucho de ser irreversible o completa en Platón. El mismo filósofo reconoce y favorece la diferenciación entre dos tipos de conocimiento (Cascardi, *Two Kinds* 407): un conocimiento analítico que rige el curso de la filosofía y las ciencias exactas; y un conocimiento de base epistémica diferenciada. La diferenciación se vuelve imperativa pues el primero se muestra

incapaz de captar todo aquello que se desprenda de la singularidad espontánea de la experiencia ordinaria.

Aristóteles reclamaría la presencia simultánea de dos tipos de *episteme*, una exacta y destinada al análisis exhaustivo, la otra meramente intuitiva y anclada en la singularidad de ciertas experiencias –sobre todo artísticas-. La diferencia entre ambas se plantea en el grado de exactitud que podemos esperar de ellas<sup>125</sup>, en la naturaleza pragmática de esta última y en la búsqueda de un modelo de juicio que aborde también la esfera de lo contingente y lo probable. Aristóteles no solo no desconoce la existencia de un dominio de puras singularidades irreductibles a principios primeros, sino que lo declara no menos necesitado de un sistema de conocimiento que lo aborde. El conocimiento analítico se encuentra impedido de esta tarea, ya que no puede haber demostración científica de aquello que tiene un principio variable o inestable.

La literatura, sin embargo, no termina de encontrar su lugar en esta doble partición de la *episteme*. Cervantes, en tanto, parece reconocer las limitaciones de las relecturas más ortodoxas de Platón, sobre todo aquellas que propalaban el sobre privilegio exclusivo y excluyente de una *episteme* analítica y el aborrecimiento de todo tipo de actividad artística. Del mismo modo los límites de una mimesis absolutizada son puestos en cruda evidencia: la atmósfera general de la novela trasmite una extrema volatilidad epistémica, una sensación de provisionalidad y exponencial mediatización –incluso la materialidad del texto mismo está sujeta a esta ley-, que pone en suspenso cualquier recurrencia primaria a formas trascendentales. Pero el olfato epistémico de Cervantes sabe moverse en la provisionalidad del ambiente y se mantiene

---

<sup>125</sup> En la Ética Nicomaquea la *episteme* ligada a la intuición forma la base de una ciencia política ajustada a la razón práctica y a la fluctuación incesante de escenarios.

especialmente sensible con respecto a los modos de conocimiento que competerían en el análisis de estas nuevas condiciones tan variables como fluctuantes.

El modelo literario que propone, si bien augustamente proyectivo en cuanto a su esencial vector imaginativo, no descuida el balance epistémico de alternatividad futura. La estructura de pensamiento que la literatura propone se ejerce en el pragmatismo de una razón más ligada a las circunstancias del mundo ordinario. La prudencia que examina el escenario de conocimiento y pesa las cosas del mundo en acuerdo se convierte en otra de sus virtudes esenciales. La validación de la experiencia ordinaria, aun con toda su carga de heterogeneidad irreductible, se vuelve imperiosa; la sensibilidad epistémica se abre hacia la pregunta por la legitimidad de nuevos modos de conocimiento que den cuenta de este mundo fluctuante.

El paradójico lugar que Cervantes otorga al Licenciado Vidriera surge, precisamente, de la interrupción abrupta de esta dinámica ya inalienable de lo empírico. Para un personaje cuya acumulación de experiencia en clave gnoseológica constituía su mayor patrimonio –viajes, extrema erudición, etc.- la interrupción abrupta luego del embrujo que sobre él cae, significa su virtual estagnación epistemológica, el congelamiento definitivo del fluir de lo experiencial, y, con el la imposibilidad de adquirir nuevo y verdadero conocimiento. Privado de asimilación de la experiencia ordinaria, el personaje pierde, literalmente, toda vitalidad, su fuerza de conocimiento se estanca y vuelve espejo de un escenario epistémico petrificado. La sumatoria del saber acumulado es grande pero igualmente inoperante en el estancamiento de sus condiciones de desarrollo y propio autoconocimiento<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Para Sybil Dümchen la incapacidad epistémica de Vidriera lo condena desde su vida anterior al episodio de embrujo, su vitrificación es solo parábola de un proceso de aislamiento que Rodaja ya evidenciaba en su juventud: “...he travels without benefit to himself. He tries to exist, negating his biological and social background; he neither thinks in a harmonic, holistic way nor does he assign an adequate position to each element. He ignores important

La carencia de autoconocimiento se traduce en pérdida total de la brújula epistemológica. La falibilidad del conocimiento exclusivamente exógeno se revela artificioso, la supuesta seguridad que trasmite a Vidriera se parece demasiado a la inoperancia de la inocuidad epistémica, el licenciado termina siendo sólo un “obsessive observer, a voyeur from the safe regions beyond the confines of social interaction...” (Forcione, *Humanist Vision* 229). La exterioridad estructural de sus vectores de pensamiento solo llevan a una sobre sistematización del proceso cognitivo que se artificializa, impidiendo la incidencia normal de la experiencia en el proceso de adquisición del conocimiento. De lo estanco de sus operaciones solo puede derivar la locura o la alienación completa. La báscula que privilegia lo analítico descentra al entendimiento y deshumaniza el proceso cognitivo.

El agónico momento de la re concientización de su experiencia llega en el dramático discurso final que dirige al grupo de burlones: “Señores, yo soy el licenciado Vidriera, pero no el que solía: soy ahora el licenciado Rueda. Sucesos y desgracias que acontecen en el mundo por permisión del cielo me quitaron el juicio, y la misericordias de Dios me lo han vuelto” (*Novelas ejemplares* 80-81). El *yo* consciente es de naturaleza maleable, siempre circunstancial, y está sujeto a cambios de la fortuna o la vida psíquica que pueden obturar el normal acceso a la experiencia de lo vital, obstaculizando el camino hacia la continuación de su propia esencia.

La colección formulaica de saberes se petrifica y, residual, puede pasar por sabiduría para el vulgo apropiado en torno a Vidriera, pero el lector sabe muy bien que su vitalismo se encuentra sesgado, impotente en la detención petrificada de la experiencia<sup>127</sup>. En ningún caso

---

aspects of life. He always judges others and never speaks about himself. In Cervantes’s way of thinking, this can only lead to madness or death” (Dümchen 107).

<sup>127</sup> Francisco Sánchez analiza la relación de Vidriera con el poder (Shipley 14) y remarca la validación epistémica del poder señorial para con su discurso, un discurso de ingenio estático, completamente mediado por el gusto y lo formulaico. El Tomas Rodaja inicial, pleno de ambiciones sociales y educación aplicada, está en busca de modelos

sirve el conocimiento aislado para estructurar una vida. Vidriera ha hecho extrapolación de lo corporal, intenta sacudirse las limitaciones materiales que lo corpóreo le aflige –se aísla del mundo, cubre y retrae su cuerpo-, pero el conocimiento al que la obliteración de lo experiencial da lugar se asemeja a una pantomima gnoseológica vacía de comunicabilidad real, asocialidad achatada de una *episteme* anacrónica y unidimensional alejada de toda forma de autoconocimiento verdadero<sup>128</sup>.

El aparente fluir del discurso de Vidriera no es más que falsa circulación, pues su filosofar se ha congelado. Puro palabrerío, fluir de un tiovivo mecánico, inocuo, previsible, la súbita condensación de su sabiduría no puede ni siquiera rasgar el espectro dinámico de un mundo que requiere permanentes resemantizaciones de la experiencia vivida. El final de su vida se abre a un contrastante nuevo comienzo en la dinámica acelerada de la soldadesca, pero esa novela –¿el regreso del primer Tomás Rodaja?- Cervantes no la escribe. Sólo queda al lector el espectro de una vaga actitud quijotesca –sus gráciles consejos y puntillosas deliberaciones- pero atadas a la esterilidad de un estatismo epistémico exasperante.

#### **4.7.1 La reactualización del saber ordinario y la dimensión de lo político.**

La noción de ingenio se centraliza como componente esencial de esta nueva concepción de la virtud intelectual y el empuje de la Adagia de Erasmo y la Filosofía Vulgar de Juan de Mal Lara

---

de vida novedosos en una sociedad que presupone en cambio. Vidriera, esa suerte de Tomás emasculado, ha petrificado esas expectativas, entreteniendo al público, acallando u olvidando reclamos, y convirtiendo al paquete inerme de su conocimiento acumulado en un mero y pasivo organismo reproductor de ideologías cerradas.

<sup>128</sup> El caso de la bruja Cañizares en el Coloquio es similar, su conocimiento de las cosas del mundo es profundo y acabado, pero su inoperatividad de voluntad, el estancamiento de la propia experiencia de su vida petrifica su centro de decisión moral: “Yo tengo una de estas almas que te he pintado, todo lo veo y todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala” (*Novelas* 289).

con respecto a la reactualización de la experiencia ordinaria terminarían de transformar un paisaje intelectual totalmente limitado por el tardío reino de la semejanza. La Filosofía Vulgar reavivó el debate en torno a la legitimidad de estos conocimientos vulgares –tan explotados en Cervantes y Gracián a través de refranes sobreproliferantes en el texto-, validando o al menos protegiendo al espacio de la experiencia ordinaria de los ataques feroces del bando neo escolástico.

La posición del humanismo con respecto al conocimiento vulgar se mantendría, sin embargo, ambivalente, aún en el caso del mismo Erasmo, quien reclamaba límites para el mismo, como aquel que marcaba que el solo uso del sentido común sería siempre insuficiente en el ejercicio de las riendas políticas de un estado –una noción que Cervantes se propone precisamente tergiversar en manos del Sancho gobernante de la insula Barataria. Juan de Mal Lara heredaría esta carga de prejuicio erasmista, aún cuando el objetivo final de su libro sería, precisamente, reconocer un estrato de “sabiduría natural” al conocimiento de la gente ordinaria, y revalidarlo como fuente legítima de conocimiento. El refrán epitomizaría estas formas de conocimiento omnívoras, sin delimitaciones científicas, derivadas de la experiencia más práctica, apoyadas por la tradición, y con formas de diseminación específicas y generacionales.

Cervantes deja entrever su convencimiento de que la política es la prueba cantante de la necesidad de una sabiduría pragmática, hecha al compás de los hechos. La reflexión es, en este sentido, puramente moderna, la ciencia política puede requerir de teoría, pero la política es en esencia una práctica que solo puede llevarse a cabo en la esfera de la experiencia, sin una estructura regulativa necesariamente propia o presente en el reaseguro de sus continuidades. La experiencia de Sancho en el gobierno de la insula Barataria daría mucha tela para cortar en este

sentido. Lo que se juega, en todo caso, es una recategorización completa de la noción de *episteme vulgar* u *ordinaria*.

#### 4.8 LA PREGUNTA ARTÍSTICA POR UNA MÍMESIS DE LA VIDA.

Episodio tras episodio Don Quijote no hace más que asumir estas preguntas radicales en torno la cuestión artística radical de una *mimesis de la vida*. La meta de una mimesis de la experiencia se plantea siempre para ser dejada en interdicción, interrogación constante de un modelo ficcional que asume de pleno la inestabilidad de la realidad misma que está mostrando<sup>129</sup>. El perspectivismo que requiere la observación de la realidad ordinaria no es reducible a un trasfondo trascendental. El mundo solo es traducible en la mostración de lo múltiple o en la diversificación interpretativa de lo mismo –como en el caso del *baciyelmo*- cualquier imposición unívoca de sentido acelera la unidireccionalidad del texto, empobrece su capacidad crítica y vuelve estéril cualquier intento de “recreación”.

La forma del discurso toma nueva relevancia adicional porque es fuerza reactualizadora y no representante: la débil ligazón de lo lingüístico crea el vínculo precario que une el sujeto al mundo. Solo la circunvolación constante del universo de lo meta ficcional le permite a Cervantes subvertir las nociones mismas de realismo y representación, la incidencia sobre la metadiscursivo redimensionaliza la idea de mimesis.

---

<sup>129</sup> El patrón económico y socio-político del Imperio español se encontraba en el vórtice de una verdadera crisis que iría de 1598 a 1620. Los factores ligados a este tumulto económico e institucional son múltiples y bien conocidos, y van desde factores urgentes como el hambre o la peste bubónica de comienzos de siglo hasta el déficit de mano de obra, la despoblación, la caída de los mecanismos de parasitismo colonial, la expulsión de los moriscos, la droga económica de una inflación creciente, la lentitud insostenible de una nueva y repelente burocracia, la improductividad, la incompetencia política, la desintegración social, etc.

El impulso imitativo mediatizado por estas capas de reflexión metatextual nunca será de naturaleza simple. Las cosas no son automáticamente derivables y “representables” a partir de las percepciones que de ellas tengamos, el proyecto de mimesis debe asumirse como *constructo*, reacomodación constante del objeto de representación a un sistema de ideas culturalmente heredado que condiciona y determina la construcción verbal del mundo. La línea develadora de lo mimético se complejiza en el ensanchamiento que implica este reanuncio radical de la historicidad de toda interpretación.

Nuestra posición como lectores activos en el mundo se deriva del hecho insoslayable de que cada mundo, cada sistema de valores, debe ser entendido como histórica, social, política y también narrativamente condicionado. La realidad anti apriorística se devela como naturaleza maleable, migrante, trashumante construcción ejercida en dependencia con un sistema de valores inextrapolable.

Si no hay continuidad trascendental sólida, entonces el modo de conexión con la realidad es contingente, la epifanía de la ocasión apura la urgencia de aprehensión gnoseológica. Se trata de Aprehender y recrear la contingencia de un escenario volátil, transformando la doble función de un lenguaje que debe explotar al máximo recursos imaginativos y retóricos. Por eso la misión no es solo encontrar aquella palabra adecuada que vaya con la ocasión, sino recrearla, saber reorganizar la ocasión a partir de la cual cada individuo habla.

La combinación novedosa de estructuras retóricas juega el doble camino de una encrucijada lingüística compleja, extenuante para con las posibilidades internas del lenguaje, y muy exigente desde el punto de vista semiológico –la trasgresión última de los límites semióticos del vocablo se libera para dar lugar incluso a nominalizaciones requeridas por la inefabilidad de ciertas “ocasiones”-. La inestabilidad y variedad de los nombres aplicados a ciertos personajes

conlleven un trasfondo epistémico maleable<sup>130</sup>, de alta volatilidad etimológica y de sentido –un virtual explosión de la polionomasia del lenguaje que apunta a descentrar la presentación del personaje ateniéndose a los distintos puntos de vista desde el que éste puede ser percibido<sup>131</sup> (Spitzer 41).

Si la experiencia ordinaria se presenta como irreductible a formas trascendentales, solo un lenguaje cargado de arbitrariedad e incertidumbre nos queda como instrumento de formación de sentido. Mientras el perspectivismo mapea la avanzada de contextos cambiantes, la estructuración lingüística de esos escenarios se juega en un contexto complicado y es vínculo único y proactivo de la proyección del entendimiento sobre la reorganización de la experiencia. Esta reconfiguración bordea tonos con lo fantasmal, como si la explosión lingüística y sus ramificaciones epistémicas guardaran un fondo de fantasmagoría. La variopinta gama de aproximaciones humanas hacia la percepción de lo “real” no puede resolverse sino con un resto: un gesto inmanente de futilidad gnoseológica.

#### **4.9 DE MEDIACIONES Y TRADUCCIONES: EL FUNCIONAMIENTO ESTRATÉGICO-POLÍTICO DE LA MÁQUINA CERVANTINA.**

Desnudando la tensión y demostrando la imposibilidad evidente de una obra miméticamente absoluta, la novela adquiere su precario estatus de posibilidad. La novela cervantina funciona

---

<sup>130</sup> Para Spitzer las ambivalencias lingüísticas son signos de un perspectivismo global en la novella: “It is as if language in general was seen by Cervantes from the angle of perspectivism. With this much settled, it will not be difficult to see that perspectivism informs the structure of the novel as a whole: we find it in Cervantes’ treatment of the plot, of ideological themes as well as in his attitude of distanciation toward the reader” (Spitzer 41).

<sup>131</sup> Una de las obsesiones narrativas de la novela se resuelve en la preocupación por las diferentes perspectivas bajo las cuales un mismo evento o carácter puede ser interpretado por personas de diferente bagaje lingüístico y socio cultural.

políticamente porque mantiene y resguarda un estatus de irreductible singularidad para con la consignación de la experiencia. A la faceta necesariamente reductora de la teoría política, Cervantes opone la interdicción que supone el reconocimiento último de la heterogeneidad de ciertos elementos constitutivos a nuestra experiencia del mundo y nuestra vida en sociedad. Al preservarse el tejido asimétrico e incongruente de la experiencia ordinaria, la novela reconoce la diversidad discursiva que impregna nuestra experiencia del mundo. Se abstiene de retorizar en sintonía exclusivamente jerárquica para complejizar las condiciones de verdad que deberían presuponer un escenario lingüístico más estable y premarcado.

La apertura preformativa se dirige a la reflexión sobre dos nuevas funciones del lenguaje a las que les aguarda una renovada escala epistémica en el escenario de la modernidad: la *mediación* y la *traducción*. A la primera corresponden los esfuerzos de Don Quijote en intervenir discursivamente en los ultra dinámicos espacios de tensiones amorosas trazados en la novela; al segundo, el monumental juego con las fuentes últimas de un relato en el que Cide Hamete Benengeli parece por momentos alejarse exponencialmente en la ilusión lingüística y referencial planteada por la esfera reduplicante de referencias, intervenciones del narrador y traducciones ajenas<sup>132</sup>.

La noción de *prudencia* se recentraliza porque la sensibilidad al contexto se vuelve epistemológicamente imprescindible. No hay forma de juicio o aplicación del entendimiento en un escenario observado desde la *im-prudencia*, horizonte en el que el caos gnoseológico puede

---

<sup>132</sup> Hay en la novela al menos tres narradores implicados e imbricados: la instancia primera del original arábigo, el traductor bilingüe, y finalmente, nuestro narrador. La advertencia al lector sobre lo mediatizado de la obra que está recibiendo es variable constante en el *Quijote*. Parafraseando el colmo de una referencialidad última siempre extendida, en determinado momento de la narración (II, 24), el traductor del original de Cide Hamete dice haber encontrado incluso comentarios manuscritos del mismo Cide Hamete (como si el original arábigo fuera también una traducción de otro lejano original sólo intervenida en parte por Cide Hamete). En otra oportunidad (II: 44) será el mismo traductor el encargado de interpretar “el original” no como fue escrito por Cide Hamete, sino como figura en el verdadero original –una vez más sugiriendo la presencia de un original anterior, propio y diferente de la versión de Hamete-.

asomar por falta de atención al contexto de enunciación. El nivel de concientización ontológico es también doble, la falta de piso trascendental se agrieta en el reconocimiento gnoseológico fundante de que las cosas presentes siempre pueden ser de otra forma, y por tanto, ser enunciadas en disyunciones lingüísticas diferentes.

Pero lo ordinario ni siquiera encuentra rección en la sumatoria de contextos no transformables (Cascardi, *Two kinds* 419), sino que debe y puede ser puesto en contacto con lo imprevisto, lo imaginario, lo no familiar. La perspectiva exógena, la que llega imprevistamente desde la esfera de la ficción o la mera invención artística, altera percepciones y puede llevar a nuevas formas de resolución cabales, arrojando nueva luz sobre escenarios estancados y de escasa movilidad epistémica. Las particularidades del juicio de Don Quijote inquietan desde la ambigüedad implícita a esta premisa, desde el nivel exógeno que su figura y sus líneas de entendimiento dibujan sobre situaciones sociales aparentemente cerradas, congeladas desde un trasfondo trascendental solo descontracturable desde la gesta de una mediación imaginativa.

La mediación pacífica de lenguajes y epistemes –la colisión entre la cosmovisión musulmana y cristiana adquiere especial protagonismo, especialmente en la historia de Zoraida-, impone signos de sendas mediaciones internas e hibridización creciente del lenguaje<sup>133</sup> que señalan pautas de trabajo, posibles salidas epistémicas al acaso de lo heterogéneo y lo variable. Pero la intervención desde el plus del ingenio o la ficción articulada tampoco pierden pie en la narrativa. Llame se intervención del ingenio quijotesco o aplicación de estructuras ingeniosas de elaboración simulada -como en el caso de las bodas de Camacho-, el índice de intervención de lo ficcional se mantiene incólume, al tiempo que activa la pregunta por la relación última entre ficción y realidad.

---

<sup>133</sup> En la novela se refiere al personaje frecuentemente como “Zoraida-Maria”, una evidente signo lingüístico de su naturaleza doble.

#### 4.9.1 El “fabuloso” enigma del *Coloquio de los perros*.

El nivel inquietante y enigmático de las Novelas Ejemplares se cuece en aguas semejantes, patrones epistemológicos intersectados que, aunque provenientes del reino de la pura invención, se permiten cruzar desde el puro nivel exogénico de la ficción para arrojar nueva luz sobre temas inherentemente anclados a lo humano y lo social. Como si la mediatización de un contexto determinado jamás debiera abjurar de la intervención ficticia, del cambio de planos ficcionales, que, “ingeniosamente” remueve el magma epistémico hasta enriquecerlo con la variación de nuevas salidas y derivaciones.

En el Coloquio la pregunta por la identidad y el destino social de los protagonistas solo se abre por la injerencia de la ficción, el relato presupone una interesante variación de la tradición Esópica, una de las primeras formas concretas de utilización de lo ficcional en la interpretación acabada del mundo de las relaciones empíricas. En el Coloquio la irrupción del espacio puramente ficcional blindo al escenario contra el equívoco de la decepción –todo el episodio en que los perros son falsamente acusados de no matar al lobo ficticio no es más que gran reflexión barroca sobre el nivel de decepción al que inducen las apariencias<sup>134</sup> - al tiempo que problematiza la naturaleza oximorónica de su misma ejemplaridad como relato:

We will see that one of the more interesting themes of Aesopic fables is the question of identity – what is “real” about self and other, and how to guard against possible deception. What the Aesopic fable promises is a way to learn the “true” identity of one’s surrounding by means of, paradoxically, a fiction. The “Coloquio” presents an interesting variation on the same paradox: an utterly fantastic store presents itself as exemplary (Carranza 143).

---

<sup>134</sup> “¿Quién podrá remediar esta maldad? ¿Quién será poderoso a dar a entender que la defensa ofende, que las centinelas duermen, que la confianza roba y el que os guarda os mata?” (*Novelas* 232).

Cervantes torsiona un tanto la apropiación del género al instalar un escenario fronterizo, limítrofe. De esta manera se entiende la demanda contradictoria del género de fábula (un trama textual que pretende instruir sobre la forma correcta, natural y cabal de “ser” mediante el uso de animales que, justamente, lejos están de comportarse como lo que realmente son), y se asimila la desproporción contrastiva entre una estrategia de escritura que iría a contramano de la “moral de la historia”. Pero a un mundo deceptivo corresponden patrones de lectura deceptivos, patrones que exijan del lector la *prudencia* y *advertencia* necesaria para desentrañar la naturaleza compleja de su ejemplaridad. A un mundo trastocado corresponden patrones ficcionales igualmente desestabilizados.

El lugar del *ingenio* debe rastrearse en la modulación paradójicamente congruente de esa desestabilización. La respuesta a la pregunta retórica de Cipión es simple en principio: ¿quién está allí para denunciar la naturaleza deceptiva del mundo social?; pues la ficción misma se encuentra allí para hacerlo. Si el límite de lo moralmente natural se transgrede con pastores asesinos, humanos que se comportan como lobos, modos del parecer que disimulan entidades encubiertas, entonces hay que transgredir también el patrón de lo ficcional para denunciar, descifrar, develar el nudo de la decepción.

En el trascurso de un filosofar que supone la transgresión constante de su misma naturaleza Cipión y Berganza encuentran la paradójica fórmula que les permite denunciar, develar el engaño del mundo pastoril. Si la modalidad misma en la que este mundo se nos presenta es la de la transgresión y el engaño, hay que violentar sutilmente las fronteras literarias de lo genérico para descifrarlo, abarcarlo, reduplicarlo en estrategia lingüística para poder operar sobre él, desnudando, descarnando su doblez intrínseco.

A diferencia de las fábulas esópicas, cuyos argumentos transcurren en el mundo intradiegeticamente nítido de lo animal, el coloquio se instala en el espacio limítrofe de la animalidad, sus acciones tienen lugar en un mundo “realista”, plagado de referencias sociales y espaciales concretas. Pero la inflexión de lo fantástico potencia el vector “realista”, no lo degrada o subsume en virtud de la falta de coherencia empírica. Allí se encuentra la pluma del escritor, el valor adicional de un *ingenio* que logra balancear intrediegeticamente el *desatino*, la *traza*, “desde” lo maravilloso y a través de un discurso de objetivos epistémicos “realistas”. De la triple tensión entre *identidad*, *transgresión* y *cognición* se sugiere un nuevo patrón cognitivo con base ficcional, una modulación de la *episteme* que busca desentrañar la decepción del “engaño a los ojos” al tiempo que señalar ese salto cualitativo que puede dar el intelecto de la mano de un ingenio vectorizado en lo imaginativo<sup>135</sup>.

#### **4.9.2 Literatura e ironía: el delicado balance textual del *desatino*.**

La transformación en la apreciación de lo ordinario desde una perspectiva exógena delimita las nuevas fronteras de un mundo mediatizado. La literatura se reserva, en el mismo gesto, una autonomía de pura posibilidad, actúa y planta su bandera en el mundo de lo posible. Su gesta se cuela en la capacidad de hacer de lo “desatinado”/desconcertado, una estructura posible y ficcionalmente dirigida y balanceada.

---

<sup>135</sup> Lopez Pinciano valoraría justamente la continuación de esta vertiente de “apólogos”, al que define como “poema común, el cual debajo de narración fabulosa enseña una pura verdad, como se ve en las fábulas de Esopo, así como también en el excelente y justísimo retrato del Coloquio” (Carranza 144).

En Viaje al Parnaso Cervantes nos da una idea cabal del delicado balance entre dislate y consonancia, entre impulso imaginativo y paridad estructural interna al relato, entre fenómeno despropositado y ejercicio autorial de dirigismo ficcional:

Nunca a disparidad abre las puertas  
Mi corto ingenio, y hallalas contino  
¿Cómo se puede agradar un desatino  
Si no es que de propósito se hace,  
Mostrándole el donaire su camino? (65)

La literatura juega con la consecución de la difícil plausibilidad de lo maravilloso, la exterioridad a lo ordinario que puede, gracias a su concurso, convertirse en reconocible, “concertado disparate”. Pero su privilegio y refugio último de mera posibilidad no la reprime de su papel mediador, por el contrario, la transformación de lo ordinario a través del ingenio puede darse a partir de perspectivas exógenas. El reino de lo contrafactual no obtura el agenciamiento de la mediatización hacia el mundo de lo empírico. La porosidad epistémica deja entrever bordes de traducción absolutamente permeables.

La ficción misma, transformada en exploración de mundos posibles, ofrece pautas de mediación en una frontera de bordes crecientemente permeables. La fábula de la mimesis platónica se pierde en la porosidad epistémica de un patrón de literatura alterno, el trasfondo de lo trascendental se borrona en un escenario de heterogeneidad irreductible, tan irreductible como la estructura variable y discontinua de esos mundos posibles.

La ironía particular del género se cosecha precisamente en esta particular posición ambivalente que marca su rasgo de impotencia en relación con una realidad de por sí inabarcable: “Irony seems to have become the authentic mode of reflection as far as the esthetic claims of the modern novel are concerned: the novel becomes ironic through the connections with reality that it is unable to dispense with and yet incapable of forming” (Blumemberg 45).

La ironía corresponde al nuevo *ethos* de un mundo en constante metamorfosis, un mundo sin garantías ontológicas. La ironía inicia el camino de distanciamiento del mundo trascendente, no afirma ni niega completamente la certidumbre del conocimiento o la confiabilidad de los sentidos, mantiene al mundo libre del cautiverio epistémico de categorías preexistentes y superiores al tiempo que suele cuidarse de otorgar una nueva prevalencia plena al empirismo más concreto. Salvaguardada del cautiverio “idelista” la variante epistémica desconfía de la absoluta certeza del conocimiento sensorial/empírico al tiempo que reconoce que a través de éste se conforman los únicos materiales disponibles tanto para el desarrollo gnoseológico como la creación artística.

Las categorías de verdad y falsedad absolutas se ven relativizadas, el eje de la reversibilidad instauration un nuevo auge en la dinámica de la prosa de ficción. La única guía en el nuevo desarrollo que propone se basa, precisamente, en la capacidad de variación, en el rápido cambio de escenarios, variantes y versiones de historias, que median en la adjudicación de sentido, siempre entre esferas o situaciones semánticas de signo generalmente opuesto. Esta nueva fórmula narrativa de la reversibilidad suele adoptar el signo de la deceptividad como recurso más o menos constante.

#### **4.10 EL SUJETO ENDEBLE: HACIA UNA HERMENEUSIS ALTERNA DE LA MODERNIDAD.**

Don Quijote ocupa en este sentido un lugar privilegiado para la historización de una hermeneusis de la modernidad. Su estela representa la proto modernidad de una serie de condiciones y límites que apuntan al problema de la integración del sentido y la representación bajo condiciones de

reflexividad muy particulares, condiciones que marcarían, en buena medida, el paso hacia la Modernidad (Resina 6).

Las condiciones de reflexividad de esta pre historia moderna dependen, en medida crucial, del debate sobre la naturaleza de la subjetividad: el índice de autorreflexión permitible en un espacio epistémico crecientemente incierto. De la misma manera la reflexión metaliteraria sobre los límites de lo representacional y la incompatibilidad ríspida entre “experiencia significativa” y plasmación textual de la misma abren la puerta para la afirmación crítica de la pregunta sobre la naturaleza de lo verosímil.

Cervantes rescata en el camino al humor, como epicentro ineludible de la reflexión entre experiencia y representación. Solo el humor permite construir el camino de la ironía en el terreno epistémico de lo paradójico, un farrago epistemológico mucho menos transparente que el conjurado por la determinación cognitiva de un sujeto trascendente y reasegurado. La particularidad de la modernidad cervantina se resuelve en la delgada línea que logra sostener la tensión sobre el sujeto, una pregunta que nunca se cierra por completo y que se niega, persistentemente, a disolver su complejidad interna en la promesa fácil de coherencia epistémica basada en la existencia de un sujeto pleno y siempre idéntico a sí mismo.

La batalla se da en el campo literario de la autorreflexión genérica y la inestabilidad textual, un escenario que la construcción moderna de lo subjetivo se preocuparía por relegar convenientemente. Ni la subjetividad autoasertiva de Descartes ni el empuje progresista del sujeto moderno de Defoe se construirían sobre tanta capacidad de reflexión sobre las potencialidades de decepción de la representación formal (mucho menos, reflexión al límite ingente que esta marca de negatividad mimética opera para con la mediatización de la auto-percepción del sujeto).

Cervantes logra mantener la idea de fracaso, de pérdida del sujeto, tanto frente a su propia auto percepción, como frente a la potencialidades de representar adecuadamente lo percibido. La confianza en la plasmación literaria conlleva siempre una marca de naturaleza menguante, menoscabada, que se traduce ya sea en pozos de autoabatimiento reflexivo<sup>136</sup> o en una creciente obsesión con la idea de *improductividad*. Cuando el autor ve su imaginación coartada, impedida de dictarle un prólogo adecuado a su trabajo bacila pero no recurre ni a la autoridad que emerge del pasado, ni a la proyección autoasertiva de una afirmación textual de propulsión cartesiana. Su estrategia está en presentarse como a sí mismo como improductivo, estéril, abandonado. Insular escritor aislado, alienado en virtud de una relación traumática con el pasado literario, pero a su vez, rehacio, renuente de trazar una nueva *autoritas* demarcante en la asertividad plena de su pluma.

Cervantes resguarda un lugar complejo a la construcción estratégica de su propia relación con la autoridad del pasado, jamás la conjura ni liquida en la promesa de un nuevo parámetro de propulsión “moderna” en el que pasado aparezca perimido o fácilmente superable. La circunvolación del discurso moderno de asertividad absoluta y conjuración del pasado se concretiza en forma irónica, la retórica afirmativa tan característica de la edad moderna pende en la dificultad de afirmación del sujeto y en su consecuente dubitación frente al nuevo espacio retórico que se abre frente a él. El espacio del escritor moderno se abre para Cervantes con un signo esencial e inescapable de inadecuación, la naturaleza del espacio que se gana a la tradición es compleja y se mantiene en la esfera de lo angustiante. La obturación del vector de proyección

---

<sup>136</sup> “Muchas veces tomé la pluma para escribilla [el prólogo], y muchas la dejé, por no saber lo que escribiría, y estando uno suspenso, con el papel delante, la pluma en la oreja, el codo en el bufete y la mano en la mejilla, pensando lo que diría entró a deshora un amigo mío, gracioso y bien entendido, el cual, viéndome tan imaginativo, me preguntó la causa, y no encubriéndosela yo, le dije que pensaba en el prólogo que había de hacer a la historia de Don Quijote, y que me tenía de suerte que ni quería hacerle, ni menos sacar a luz las hazañas de tan noble caballero” (*Prólogo* 79).

hacia una progresividad absoluta –u obliterante del pasado-, lo resguarda de la dinámica “próspera” de la modernidad al tiempo que insta la posibilidad de un espacio moderno alternativo, menos “fructífero” y productivo, más anclado a una relación intrincada y contracturada con el pasado.

Salgo ahora con todos mis años auestas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de conceptos, y falta de toda erudición y doctrina, sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como vea que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos que admiran a los leyentes y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes (*Prólogo* 79).

Por eso las alternativas epistémicas y miméticas se abren pero a la sombra de la “cárcel” literaria, bajo el signo de una precariedad derivada de la ajustada sombra encorsetada de la tradición. La ciña enjuta que rodea a la creación de su ingenio operará como dinámica de compensación y defensa frente al desafío moderno de competir con el pasado, operando como espacio modulador de apertura del texto:

Desocupado lector: sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse. Pero no he podido yo contravenir al orden de la naturaleza; que en ella cada cosa engendra su semejante. Y así, ¿Qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación? (*Prólogo* 77-78).

## 5.0 EL DISTANCIAMIENTO DE LO MIMÉTICO Y LA INADECUACIÓN DE LA NOVELA PICARESCA EN EL MODELO CERVANTINO.

*In Greek, there exists the following proverb...Do it like the octopus! It invites us to adopt different attitudes according to the situations, and to adopt in each case a different expression.*

*That is what Homer praised apparently in Odysseus whom he calls πολύτροπον, which means mobile in his behavior.*

*Erasmus (Adagia).*

De la fragilidad de lo subjetivo nace la reivindicación de lo paradójal y lo ambiguo como formas de aproximación epistémica. Cervantes logra preservar la inquietud por la fragilidad de un sujeto contingente, aun a costa del margen de inadecuación epistémica que este concede. El concepto de totalidad implicado en la idea de mimesis es la primer víctima de ese juego, de su corrosión acrecentada depende la liberación de la ironía como marca molesta de inadecuación, malestar ontológico.

En el germen de este desarrollo ontológico-literario no existe realismo sustentable sin el juego de una multiplicidad<sup>137</sup> inescapable. Si la situación mimética se ha distanciado, si el

---

<sup>137</sup> Revisemos esta cita de Erasmo:

“Todas las cosas humanas tienen dos aspectos, a modo de los Silenos de Alcibíades, las cuales tenían dos caras del todo opuestas, por lo cual, muchas veces, aquello que a primera vista parece muerte... observado de cerca es vida (...) la realidad de las cosas depende sólo de la opinión. Todo en la vida es tan oscuro, tan diverso, tan opuesto, que no podemos asegurarnos de ninguna verdad” (Erasmus, *Elogio* 67).

Para Cervantes esa multiplicidad es, por momentos, síntoma de inquietud:

estatus “imitativo” comienza a entrar en crisis, si el reaseguro trascendental de la representación del objeto se licúa en una experiencia heterogénea de cognición, entonces la unipolaridad de la narración quedará vasta y completamente perimida.

De ahí su desconfianza y crítica a la novela picaresca. Es cierto que el género iniciado por el Lazarillo de Tormes (1554) había logrado abordar exitosamente temas considerados hasta ese momento menores para la literatura, típicos de la vida mundana de supervivencia, pero lo había hecho conservando una perspectiva unifocal. Aún novelas como el Guzmán de Alfarache, sujetas a un amplísimo espectro representativo, no son, para Cervantes, más que secas pantomimas de un abordaje verdaderamente “realista” del escenario social. Mientras Alemán parece irrumpir en la escena de la literatura con una exploración acendrada de diversas perspectivas, voces, y puntos de vista en la narración; Cervantes intuye el poder de reconducción profundo del género, aquel que subordina a estas líneas divergentes a una misma y “ecuánime” voz superior, la voz del pícaro redimido que descubre falsedades y dicta sentencias sobre esos otros puntos de vista. El privilegio de su unifocalidad avala su posición atalayística, la misma que, retrospectivamente, le permite encontrar su lugar de superioridad en la fijación de sus posiciones y juicios morales.

La perspectiva del pícaro se justifica en el aislamiento, no en la apertura hacia una realidad cambiante. Desde la insularidad de su posición el género escupe una parafernalia moral que pronto se mezcla en el magma unificador de lo dogmático, des-dimensionalizando, achatando caracteres y realidades en un proceso que conjura cualquier equívoco y cancela todo engaño. El novelista picaresco se asimila así a su personaje, el mismo se convierte en pícaro al estructurar desde el a priori un esquema moral tan fuerte que opera como ejemplo y manual del

---

“Dios lo remedie; que todo este mundo es máquinas y trazas, contrarias unas a otras. Yo no puedo mas” (Cervantes, *Quijote* 847).

desengaño. La novela moraliza, oculta desde el engaño del a priori aplicado a la representación de la experiencia; engaña porque sugiere un modelo de ensanchamiento de lo experiencial socavado en realidad por el programa de un esquema unifocal y moral prefijado. El coqueteo con el libre albedrío se aferra a un trasfondo moral inequívoco que no puede sostenerse, sino con dejos de hipocresía, sobre el formato simbólicamente cerrado que plantea el género. El Guzmán de Alfarache es la novela verdaderamente “ejemplar”, impecable desde la trama y el dogmatismo de su pretendido realismo.

Para Cervantes lo único que queda por hacer con el género es someterlo a un proceso de perversión<sup>138</sup>. Rinconete y Cortadillo y El Coloquio de los perros se encarnarían en híbridos experimentales, engendros picarescos que apuestan a una búsqueda constante de la polifonía, una apertura de las puntos de vista en la figura de un narrador liberado, que da forma a sus personajes sin caer en la unidireccionalidad de las opiniones del pícaro.

Cervantes siempre desconfiaría, además, el carácter pseudo autobiográfico de la picaresca. ¿Cómo puede narrarse la vida completa de una persona si esta aún no ha terminado? Por eso cuando en Don Quijote se le pregunta a Ginésillo de Pasamontes si ha acabado de escribir su autobiografía, éste no hace más que responder que como podría haberla terminado si su vida esta aún lejos de haberse acabado:

- ¿Y como se intitula el libro?- preguntó Don Quijote.
- La vida de Ginés de Pasamonte- respondió el mismo.
- ¿Y esta acabado? –preguntó Don Quijote.

---

<sup>138</sup> ¿Qué mayor “depravación” genérica que la operada en la concreción formal del Coloquio de los perros? La novela contrae en sí un “artificio” genérico de la mayor promiscuidad. Se propone, presenta y desarrolla como una “narración autobiográfica novelada”, pero su transcurrir no se asimila a ninguna univocidad autobiográfica, sino que se abre hacia la forma dialogística desde el comienzo. La novela asume la forma de un diálogo, la supuesta unicidad de su perspectiva, se contrasta irónicamente con las divagaciones y bifurcaciones comunes al género coloquial. La univocidad esta condenada a explotar y desaparecer formal e ideológicamente.

- ¿Cómo puede estar acabado –respondió el- si aun no está acabada mi vida? Lo que está escrito es desde mi nacimiento hasta el punto que esta última vez me han echado a galeras... (290).

La conversión radical que emula a la muerte y complejiza el círculo de la autobiografía en muchos textos picarescos suena a artificialidad a los oídos de Cervantes, artilugio retórico incorrecto que distorsiona la plasmación de la susodicha vida, al tiempo que empobrece la noción de experiencia. Cervantes apunta al corazón de la incompatibilidad lógica entre los dos reclamos centrales que se autoatribuye el género autobiográfico: la ventaja de representar la totalidad de la vida de un individuo y el plus de credibilidad que le adosaría el hecho de estar narrada por el mismo protagonista central (Gumbrecht 306).

Si la picaresca irrumpe en el horizonte de la literatura con un afán reivindicatorio de realismo, de aproximación a la verdad del mundo exterior del que la literatura convencional se habría alejado, entonces, ¿cómo se explica la paradoja interna de recurrencia asidua a patrones retóricos artificiales y sobre impresos ligados a la autobiografía, la artes notariales, la relación, o la influyente –y moralmente dirigista- literatura hagiográfica? El artilugio de la conversión forma parte de este rosario de vicios sobre impuestos a un género que, al adoptarlos, no hace más que perder elasticidad, plasticidad ficcional, en virtud de una codificación cada vez más marcada como máquina retórica operando en función de estructuras morales demasiado dirigidas y evidentes.

El personaje de Ginés logra mantener para Cervantes esa elasticidad abierta que debería hacer de la picaresca un género verdaderamente diferenciado. En primer lugar Ginés es un reincidente, ha estado en las galeras antes y no muestra síntomas evidentes de redención. Con cada sentencia parece iniciarse el camino de reconversión esperado –pura inminencia de una revelación que nunca se produce-, pero éste se demora, el personaje permanece incólume mientras el lector queda con la creciente sensación de que quizás ese momento nunca llegue.

Cervantes evita simplificar la narración de la experiencia al preservar su elasticidad irrenunciable, vida y literatura conservan en la imagen de Ginés una relación asintótica y completamente insalvable en su totalidad.

La estratagema de la conversión puede no ser más que un artificio retórico sobre impuesto a un modelo que autoproclamándose como novedoso, no hace más que repetir viejos patrones de narración de la experiencia, viejos sistemas de cierre temporal emparentados a las vidas de santos redimidos o pecadores en vía de reeducación, que falsean el espíritu último del género y convierten a la literatura toda en una trampa hipócrita y autocomplaciente. Si el género se planta a sí mismo como el único destinado a proclamar la verdad del mundo social, entonces no puede fundarse en artificios exclusivamente literarios, completamente exógenos a ese síntoma de vitalidad.

La picaresca esta, en una palabra, mal “literaturizándose”, acopiando mañas, estructuras y convenciones que la hacen funcionar cada vez más como un género literario autosustentable y autocomplaciente. En este marco la atribución exclusiva del discurso de “la verdad” se vuelve, en el mejor de los casos, risueña, en el peor, altamente hipócrita. Si los textos comienzan a comportarse en conjunto como estructuras de diseño marcadamente literario, si están operando y proliferando al funcionar de manera literariamente genérica, esta misma evidencia los invalida como mensajeros de una supuesta verdad social revelada. Como género, la picaresca no tiene ningún tipo de ventaja inédita o inherente sobre otras formas literarias y su evolución puede de hecho, seguir caminos muy parecidos a las restantes. Su novedad ínsita no se deduce de una supuesta y nueva relación con el concepto de verdad en el mundo exterior, sino de la simple utilización diferenciada de convenciones propias o prestadas y de la naturaleza en que el texto las ponga en juego o las trascienda.

Después de todo Ginés no dejará de recordarnos que es autor, no en virtud exclusiva de sus andanzas marginales, sino también, y primeramente, porque tiene la suficiente invención y viveza de imaginación. Su personaje es además, intensamente molesto desde el punto de vista moral. A diferencia de Guzmán no encuentra en el fondo de sus andanzas un carácter sombrío que ha de acompañarle de por vida; Ginés es pragmáticamente activo, emprendedor, casi luminoso en los destellos de su ingenio. Tan sórdida como podría pensarse, su vida en prisión no es exclusivamente oscura, sino que por el contrario, destella giros de grandiosidad y creatividad. La vitalidad de la existencia marginal esta allí, vibrando en una frecuencia diferente, pero nunca inferior a la de las otras clases sociales. ¿Y si la vitalidad de lo sórdido, lo bizarro y lo bajo revelara de pronto más sobre nuestra condición humana que la vida de la sociedad “honesta” o incluso la epopeya del pecador reconvertido? La ambigüedad de esta pregunta se mantiene en su trazo como personaje, especialmente cuando se piensa en la cualidad única del ingenio de la mente delincuente y en su actitud nunca monetariamente desinteresada hacia su proyecto editorial.

Ginés se erige como proto modelo de escritor profesionalizado, cuando piensa en y hace referencia al *Lazarillo de Tormes* (buscar) lo hace en alusión a su inédito poder de venta en el mercado editorial. La discusión en torno a la futura publicación del texto se da en términos absolutamente monetarios:

...sepa que soy yo Ginés de Pasamonte, cuya vida está escrita por estos mismos pulgares.

-Dice verdad –dijo el comisario; que él mismo ha escrito su historia, que no hay más, y deja empeñado el libro en la cárcel, en doscientos reales.

-Y le pienso quitar –dijo Ginés- si quedara en doscientos ducados.

-¿Tan bueno es? –dijo don Quijote.

-Es tan bueno –respondió Ginés-, que mal año para *Lazarillo de Tormes* y para todos cuantos de aquél género se han escrito y escribieren (290).

Ginés ha negociado a priori con la potencialidad económica de su novela, la ha dejado en prenda en la cárcel y está dispuesto a rescatarla. En su empresa deja entrever que estos autores anteriores a él debieron, seguramente, contar con cualidades extra literarias, cualidades en sí pseudopicarescas que hacen a la transacción adecuada en el momento adecuado de un mercado siempre complejo: por eso promete una obra “que mal año para el Lazarillo de Tormes”. La audacia para moverse dentro y fuera de la ley hace de los personajes picarescos cervantinos (Ginés de Pasamonte, Monipodio, etc.), modelos elásticos de plasmación de la experiencia, experiencia de vida y aplicación de niveles de invención e ingenio únicos que les permiten sobrevivir dentro y fuera de la ley, no como seres sombríos y condenados a un ostracismo siempre espectral con respecto a la sociedad exterior, sino como seres con luz propia, audaces vectores que cuestionan el entramado de la ley y trazan respuestas ambiguas sobre el sentido de justicia.

En Rinconete y Cortadillo la utopía “monipódica” del reino controlado por bandidos asume características epistémicas barrocas, claramente contingentes y maleables desde una concepción ultra dinámica del lenguaje. En la sociedad alternativa que propone Monipodio el lenguaje se ha liberado de todo anclaje legal, se abre, por el contrario, al horizonte efímero de transitoriedad que le permite flexibilizarse en virtud de un paisaje epistémico mucho más dinámico y mutante. En el mundo monipódico los nombres legales no cuentan, desaparecen en la inexpresividad de una fijeza ortopédica; se impone, por tanto la nominalización de un lenguaje más ágil, denotante de cualidades contingentes, accidentales –violencia trágica, cicatriz de guerra, enfermedad deformante, etc-. La revolución onomástica –al igual que en el cambio de nombres del protagonista de Don Quijote-, devela el avance indetenible de la circunstancialidad. La inexistencia de un código congelado responde a esta necesidad epistémico que apunta hacia lo

ágil, lo cambiante que requiere adaptación del lenguaje y de la percepción gnoseológica. El mundo de lo judicial se ajusta certeramente a este escenario, las leyes del reino mutan y se dictan *ad hoc*, están inmersas en el mismo flujo epistémico que arrastra a cosas y sujetos en sociedad.

Mientras tanto Cervantes escribe un capítulo más de esa zaga personal que se juega a mantener el fiel de la compleja balanza que le permite siempre cotejar la ambigüedad del mundo fenoménico, la exploración de lo aparentemente contrario, la apreciación justa de lo multifacético, y la declamación ajustada de visiones de la naturaleza que, en otras manos, se adivinarían siempre como irrepresentables en conjunto -o directamente incompatibles-. Las manifestaciones de la criminalidad y sus reflexiones sobre el género no son más que otra manifestación de esta habilidad codificada en la particularidad de su arte barroco<sup>139</sup>.

Cervantes se muestra bien alerta con respecto a las derivaciones de la discusión generada en torno a la nociones de mimesis e imitación de la época, conoce de cerca las críticas a la mimesis platónica -su juego de “imitación” para con los géneros anteriores adquiere niveles de complejidad inéditos-, pero es también altamente consciente del valor moral agregado que el Renacimiento ha consignado a lo *modélico*, el llamado a la emulación del modelo artístico al que influencias eclesiásticas y sociales le han adosado la noción ética de una conducta ejemplar, un ideal-modelo de vida fijo e inmodificable en busca de la salvación. Para zafar de esta lógica moral cerrada y apriorística el autor no debe emular los modelos del pasado, sino más bien “novelizarlos”, torsionarlos ficcionalmente para expresar nuevas combinatorias. El autor literalmente se picariza en el trabajo mismo de la escritura, puede usar –como en el caso de la picaresca- un discurso legal como base para la producción –o reflejos de ciertas pautas

---

<sup>139</sup> Roberto Echevarria llamaría la atención sobre la forma en que Cervantes rompe el pacto mimético implícito en la novela picaresca, al quebrar en sus relatos la relación de dependencia para con el discurso legal que le había servido de base, al tiempo que “extraña”, pone distancia del vector moralista barato para romper el aura de culpabilidad innata e inmodificable que rodea a personajes como el de Guzmán (Echevarria 201).

hagiográficas-, pero puede y debe “extrañar”, distanciar la parábola moralista y los lazos directos y asfixiantes con las nociones de *autoridad* y *castigo*.

El vector de lo ficcional y lo maravilloso termina de socavar en el Coloquio de los perros cualquier resto de autoridad prefigurada. Frente a ciertos ecos “autoritarios” de la voz de Berganza, que no da por torcer cierto afán de “*consejo*”, Cipión sabe espetarle la brutal sospecha de irrealidad e inestabilidad epistémica de su mismo escenario de enunciación: “Mírate los pies, y desharás la rueda, Berganza: quiero decir que mires que eres un animal que carece de razón, y si ahora muestras tener alguna, ya hemos averiguado entro los dos ser cosa sobrenatural y jamás vista” (*Novelas* 229-230).

Al librarse de la prefijación que opera “de la definición a lo definido” nuestros perros experimentan un crecimiento literario alterno como personajes, “son” a medida que hablan, revelan a medida que los oímos, cualquier retrospectividad modélica o dogmática se atarulla en el nuevo e incompatible índice de fluidez de lo narrado. El punto del atalaya se diluye porque la pre historia no es ya determinante y la capacidad de retroyección “edificante” nula para un esquema de absorción de la experiencia que se recrea en el mismo hacerse, liberado de manipulaciones dogmáticas apriorísticas o sobreimposiciones estructurales culposas.

En Cervantes registramos una nueva forma de reflexionar sobre la experiencia, al suspenderse el juicio y establecerse los parámetros de un pensamiento más provisional, se acelera la descripción fenomenológica de la experiencia ordinaria, favoreciéndose la penetración en la unicidad de la vivencia dada en detrimento del modelo tradicional del *exemplum*. Las consecuencias morales de este modelo prefijado obturaban el cuestionamiento de la propia experiencia y negaban el camino de la atención concentrada en la propia acción. La especificidad de la experiencia individual se alimenta en una concepción más evasiva, menos simplista y

reductora de la condición humana. Si bien Cervantes no cuestiona abiertamente el modelo de ejemplaridad, sí logra poner en evidencia una corrosión hermenéutica profunda del mismo: “Heles dado el nombre de ejemplares, y si bien lo miras no hay ninguna de quien no se puede sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por no alargar este sujeto, quizás te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas como de cada una de por sí” (12).

El índice del *exemplum* se resiste ahora a ser medido en términos de una moral prefijada. De hecho la “ejemplaridad” de las Novelas ejemplares se resistirá –pese a las malas lecturas que las han asediado a lo largo de la historia- a asimilarse a un propósito moralizante, ejemplarizante de una conducta que difícilmente encontremos en ellas. Más preocupadas en general por trazar un patrón de trabajo semi lúdico sobre la naturaleza de la ficción, se convierten en estelas de una ejemplaridad en todo caso enigmática que borra límites y juega con la frontera literaria decisiva que Cervantes instala entre imaginación poética y realidad histórica. El enigma de una fragmentariedad anticanónica se impone en el texto: “Mi intento ha sido poner en la plaza de nuestra república una mesa de trucos donde cada uno pueda llegar a entretenerse sin daño de barras; digo sin daño del alma ni del cuerpo, porque los ejercicios honestos y agradables antes aprovechan que dañan” (12).

El *truco*, juego originalmente italiano, había sido recientemente introducido en España (Covarrubias 1493), y semejaba a nuestro actual juego de billar. Cervantes usa la metáfora de una mesa de trucos, cierta estructura ficcional que instala algunos límites, pero libera la explosión de la combinatoria, de la particularidad e irrepetibilidad del juego que se desarrolla. La mesa de trucos, la libertad prolífica de sus juegos de combinatoria, pero también la necesaria limitación material de su escenario, revelan la aventura de descubrimiento de la estructura discursiva/retórica en que se monta nuestra percepción.

La estrategia metaliteraria de Cervantes apunta a descentrar el eje de la ejemplaridad, desplazarlo desde la hiper convencional esfera de lo ético (percepción moralista de cualquier autor que la asuma) a una mucho menos pre estructurada, dimensión semi lúdica del *exemplum* en el que el lector y su relación íntima con el texto (“...y si bien lo miras...”) juega un papel central en la construcción de sentido. La utilidad del texto, su fructificación modélica se encuentra atada a la lógica del “bien mirar”, la imaginación re encamina el proceso de la ejemplaridad desde la unidireccionalidad de lo moral hasta un proceso de exploración mucho más complejo del texto y del lugar del mismo lector en el mundo. Cervantes logra exportar la actualización de lo ejemplar, lo prototípico pierde su condición inherente, ya no puede buscarse dentro del texto, sino a partir de esa actitud del “bien mirar”, gesto activo de recepción que solo puede actualizarse en el encuentro final con el lector. La nueva ejemplaridad es menos imitación de lo modélico preestablecido que encuentro venturoso del yo lector con los poderes de discernimiento de la propia potencialidad imaginativa.

El texto gana así en autonomía semántica, no sólo en la estructura flexible de su elaboración, sino en virtud de las condiciones únicas de su nueva circulación. El avance tecnológico indetenible de la imprenta hace explotar su accesibilidad y libera la interpretación hacia una zona inéditamente diferenciada y segmentada:

...yo soy el primero que he novelado en lengua castellana; que las muchas novelas que en ella andan impresas todas son traducidas de lenguas extranjeras; y estas son mías propias, no imitadas ni hurtadas: mi ingenio las engendró y las parió de mi pluma y van creciendo en los brazos de la estampa (*Novelas* 12-13).

La novela pensada desde y para la nueva esencia de su reproductibilidad tecnológica, el texto que “van creciendo en los brazos de la estampa”, desestabiliza en su nueva potencialidad de recepción el centro de una interpretación canónica revelando el carácter meramente retórico y aislacionista de esta última. La reafirmación de lo fragmentario como nuevo patrón de la

circulación lingüística y textual asume el poder deceptivo de la palabra –su virtual alejamiento de la cosa- al tiempo que insta una novedosa actitud afirmativa frente a la pluralidad de discursos y lenguajes que pueden dar cuenta de una misma experiencia. De allí la contingencia frágil de todo discurso, el acento puesto en un hacerse que elude el horizonte de la totalización para desembocar en el sesgo de lo efímero, de lo puramente inestable.

El patrón epistémico de trasfondo es uno y el mismo en las Novelas ejemplares: la necesidad acuciante de redefinir la experiencia a medida que se descubre la inestabilidad de la percepción, la relatividad absoluta de nuestras supuestas certezas sensoriales y morales. El nivel de deceptividad del lenguaje se revela también en esta nueva conciencia de lo lingüístico, no solo como vehículo capaz de desengaño, sino como posible instrumento falaz de dislocación y violencia epistémica.

De la noción epocal que marcaba paralelismo entre ejemplaridad y ejercicio de una moralidad correcta<sup>140</sup>, no desplazamos hacia una ejemplaridad literaria, construida en los baches ambiguos del relato por la única y productiva incidencia de un acto de lectura. El texto se debate así entre la liberación del dirigismo ejemplarizado y la apertura hacia una construcción dinámica del *exemplum*, construcción fuertemente mediada por la reflexión sobre el acto de lectura que otorga sentido a la experiencia narrada.

De hecho, serán raros los pasajes del Coloquio en los que Berganza pueda explayarse unilíneamente sobre las secuencias de su vida, por el contrario, Cipión es lector “ejemplar” en su afán fragmentario, en su interrupción activa del monólogo de su compañero, interrupción que re versa y re construye en el mismo texto su propia interpretación de la historia. El Cipión que había comenzado pegado a los preceptos de no digresión y de compactamiento temático se

---

<sup>140</sup> De hecho el verbo “dejemplar” era sinónimo directo de “infamar”, “deshonrar” y estar “dejemplado” idea de estar infamado (Covarrubias 678).

“berganiza” poco a poco al incorporarse al diálogo y a la tarea de interpretación activa. El Coloquio opera como una suerte de Anti-Guzmán de Alfarache, un ensayo literario donde el enclave de la totalización –ya sea vital o moral- se vuelve impensable en la explosión de un pluralidad de voces que sacan su lucro interpretativo de la in-certidumbre del lenguaje para detenerse en la fragmentariedad ineludible de la plasmación literaria de la experiencia, en la inevitable incompletud de los procesos de narrar y leer. La nueva ejemplaridad solo puede leerse en la esfera pragmática de este descubrimiento.

Este halo enigmático que rodea los relatos depara un aparato estructural diferenciado para las novelas –amplificación ficcional de los límites de la historia, irrupción irrefrenable del diálogo como forma privilegiada, etc.-, mezcla de anticlímax y espacio que se abre hacia la incertidumbre o la ambigüedad, el acabado final de la “ejemplaridad” acaba postpuesto, tergiversado o marcado por el sesgo de lo ambiguo o lo irresuelto. El secreto, la motorización de la acción, las bases complejas de su ejemplaridad son puestos en un paréntesis temporal que se postpone hasta trascender los límites del relato mismo. En la incertidumbre de la clave retenida Cervantes forja el anticlímax que corroe los límites de la ejemplaridad clásica.

El doble distanciamiento, con respecto a la linealidad moral y el aparato autoritario de lo genérico ampara este extrañamiento de lo modélico y motoriza un rango de producción y una conciencia de originalidad autoconciente que, a la larga, aportará la base para la inédita extensión del horizonte literario de Cervantes. La tensión entre singularidad y ejemplaridad se desarrolla en un escenario imaginario complejo, ajeno a un modelo plano de ejemplaridad (ni la Gitanilla, ni Rinconete, ni Cortadillo, ni los perros Berganza y Cipión, ni el celoso Extremeño son personajes “ejemplares”). Si hay restos de ejemplaridad en sus acciones, estos se miden con la vara de su propio escenario, en los términos exclusivos de sus propios mundos y

circunstancias que encierran en sí parámetros específicos no asimilables a la experiencia del lector ordinario. El enigma de su valor ejemplar se traza en ese particular espacio, marcado por una explosión de la pluralidad, una multiperspectivización del discurso en la que las prácticas narrativas de personajes crean sus propias versiones de lo real y sus propios valores o antivalores de ejemplarización.

El modelo de ejemplaridad anterior es, o bien puesto en ingente interdicción, o sujeto a un paréntesis crítico. Como en el caso de la ejemplaridad de Rinconete, pospuesta sin límite fijo en la promesa nunca cumplida del final abierto del relato: "...y así se deja para otra ocasión contar su vida y milagros, con los de su maestro Monipodio, y otros sucesos de aquellos de la infame academia, que todos serán de grande consideración y que podrán servir de ejemplo y aviso a los que las leyeren" (*Novelas* 218). Pero Cervantes se abstiene de la laxa relatividad de pareceres, el *ingenio* se cuela en la capacidad inventiva que narrativiza modos paralelos o adyacentes de entender el mundo con lógicas impecables que trazan nuevos parámetros de conducta al tiempo que ponen en interdicción otros dados. La noción básica de ejemplaridad entra en completa pero productiva crisis de la mano de una reafirmación positiva de la reflexión sobre la experiencia cotidiana. La nueva cualidad poética de la prosa se instala en esas coordenadas, reflexión sobre la experiencia cotidiana en una nueva clave amplia, que no decreta la mimesis absoluta de esa vida, sino que apela a instrumentos varios y de naturaleza ficcional amplia para la consecución de sus fines. Después de todo: "La virtud y el buen entendimiento siempre es una y siempre es uno: desnudo o vestido, solo o acompañado" (*Novelas* 339).

Más allá de la concretización textual de esa relación compleja y tensionada entre ejes axiológicos de la ejemplaridad, lo que cuenta es la constante apelación a una imaginación bien calibrada, una virtud que Cervantes considera como la forma menos cínica, más productiva y

piadosa del entendimiento humano. La transformación del eje de la ejemplaridad y la apelación a un entendimiento que media sobre lo instintivo contribuyen a re crear un escenario ético más relajado, menos ligado a la reacción furiosa en defensa de un concepto de *honra* completamente rígido, que a una ética católica de perdón y resignación.

Los ejemplos abundan: el Curioso Impertinente no culpa a su mujer de su triste final, muere envuelto en lágrimas mientras traza palabras de perdón y se culpa a sí mismo; el celoso viejo Carrizales, engañado a pesar de toda precaución no se desquita en su esposa, sino que repiensa sus acciones y perdona igualmente, el Periandro del Persiles disuade a Ortel Banedre de pasar a cuchillo a su enemigo para salvar su honor de esposo, etc. El manto piadoso del Sermón de la Montaña parece develarse en los desenlaces: no hay forma ni derecho ético de aplicar a todos los casos un juicio duro si primero no se ha examinado el estado de la propia conciencia. La nobleza y la verdadera honra pasan por juzgarse siempre antes a uno mismo. La complejidad y variedad de escenarios éticos se corresponde así con la ubicuidad de lo multiperspectivo, ninguna escena o situación puede juzgarse sino en el filtro que cada personaje y sus circunstancias imprimen sobre ella. Las Novelas ejemplares producen así nuevas condiciones para el discurso moral, discurso liberado ya del apremio sacrificial del viejo concepto de honra, más próximo a la necesidad de un gesto de reconciliación en la sociedad –la respuesta posterior de la modernidad racional y progresista sería mucho más remisa para con este llamado a la reconciliación.

Reflejos de una ética típicamente cristiana, pero igualmente sujeta a nuevas presiones modernizadoras, trazos de una modernidad perecedera, de gestación compleja frente a la tradición, alteridad hispana de una modernidad que podemos caracterizar como *quasi altera* católica:

...a culture in which interpersonal relations had been determined largely by kinship ties and bloodlines, in which actions were evaluated according to an archaic heroic standard, with its characteristic demands for honor and revenge, and in which social relations had become sedimented into near static hierarchies, was confronted with a series of relatively more “modern” conditions whose dominant mode of production was capitalist in orientation (Cascardi, *Cervantes's Exemplary* 55).

El cambio social se refleja, en parte, en la crisis terminal del modelo del discurso ejemplarizante. La inestabilidad en el modelo del “héroe” se corroe al advertirse éste en posiciones impensadas, plenas de ironía en su nueva relación con la realidad. El fuerte corto circuito en el proyecto de identificación con el héroe problematiza el modelo de propulsión social al tiempo que erosiona estructuras de ejemplaridad, eclipsando la base de un modelo perimido.

## **5.1 LA PRUDENCIA, EL VALOR DE LA EXPERIENCIA Y EL “BIG BANG” INTRINCADO DE LO VITAL.**

Para Cervantes no hay historia que no sea, por definición, un entrecruzamiento de historias, así como no hay vida que no sea un entrecruzamiento de vidas (como bien apreciamos en el intrincado argumento del Quijote). La potencialidad expansiva de lo vital se vuelve embriónica y central al relato, no se trata de saber quién se es, sino de conocer el entramado incidental de la propia vida en las ajenas y la proyección futura del quién se puede ser.

Cuando la figura del maltrecho hidalgo es recogida por un honrado labrador, luego de la aventura con los mercaderes toledanos, éste le dice:

-Mire vuestra merced, señor, pecador de mí, que yo no soy don Rodrigo de Narváez... ni vuestra merced es Valdovinos ni Abindarraez, sino el honrado hidalgo del señor Quijana.

-Yo se quién soy –respondió Don Quijote- y se que puedo ser, no solo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia, y aún todos los nueve de la Fama (132).

El *panvitalismo* de la novela termina de liberar la lógica cognitiva de la experiencia<sup>141</sup> al tiempo que marca el eclipse último del modelo imitativo de lectura *standard*. La literatura no genera el modelo del mundo, sino una multiplicación, una proliferación de modelos que hacen de la “verdad literaria”, una instancia de siempre difícil elucidación. La conciencia mimética comienza a autonomizarse paulatinamente de la práctica ético-literaria de la imitación (Cascardi, *Totality* 616). El modelo literario de conocimiento del mundo se extiende en el Siglo XVII español porque al problematizar la imagen de cualquier pre existencia social o estética de una totalidad absoluta, reaviva la estrategia de lectura como único camino hacia el logro de algún tipo de síntesis sobre el mundo<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> En *La Numancia* se delimita el campo experimental de la siguiente manera: “En las cosas de guerra, la experiencia/muestra que lo que digo es ciencia” (*Obras*, V, 113).

<sup>142</sup> La novela que amaga en el Quijote con apartar un sesgo de autonomía epistemológica para su funcionamiento moderno encontrará en *Las meditaciones* de Descartes una primera adversidad que apuntará a estabilizar el sujeto al tiempo de abjurar de las potencialidades representativas de la ficción: “This autonomy was sealed for modernity from philosophy’s point of view when Descartes excluded fictions from the realm of philosophical truth; thinking apparently of Don Quixote, Descartes warned that “those who regulate their conduct by examples drawn from these works are liable to fall into the excesses of the knights-errant in our tales of chivalry, and conceive plans beyond their powers” (Cascardi, *Totality* 620)... “The power of the mind to project images of what might be the case has no direct bearing on the faculties of rational judgment, which alone adjudicate claims to existence and truth” (Cascardi, *Totality* 622).

En la experiencia de la modernidad la novela no cesará de reservarse para si cierto nivel de peligrosidad, de ilicitud, de arcaísmo forzado que se comparará siempre con el paradigma más estable de una experiencia definida por concepciones “racionales” de la verdad. El nivel de absorción que plantea todo texto –liberado y potencializado en el Quijote-, pasará a ser riesgo necesario y controlado para la cultura de la modernidad. El nuevo lector tendrá que ejercer sutiles resistencias frente a la ficción seductora del texto:

“The novel shapes a further range of expectations about verisimilitude and taste, about the nature of moral examples and the transformative power of ideals, as well as about such social and political issues as the nature of justice, the radius of the will, the relations of the sexes, and the autonomy of the individual in the modern world. The novel comes to assume a status that is exemplary of the alienated place of art within the divided culture of modernity, for in it the traditional promise of literature as a source of creative inspiration and moral instruction is pitted against the “dangers” of fictional or quixotic modes of readerly identification; in so doing the novel imposes a need to find ways of reading in resistance to or against the text. The reading subject of the novel is modeled after the sedentary gentleman, the woman of virtue, or the honnête home, rather than the caballero andante or errant knight. This reader is strongly attracted by the imaginative powers of literature but remains nonetheless committed to the claims of enlightened discourse and so must develop a series of highly complex strategies in order to read while resisting seduction by the text” (Cascardi, *Totality* 621).

El poder de la imaginación comienza a contrastarse con cualquier reclamo de racionalidad, la senda epistemológica de la Ilustración se recogerá en una concepción diferenciada de experiencia y sujeto cognoscente, concepción que

Las palabras de Ricardo en El amante liberal son contundentes: “No tiene otra cosa buena el mundo, sino hacer sus acciones siempre de una misma manera, porque no se engañe nadie sino por la propia ignorancia” (*Novelas* 108). El elemento de decisión epistemológico se postpone siempre hasta el *a posteriori* de la experiencia que balancea pareceres y valida o no la probabilidad de los escenarios previstos. La lógica de una prudencia temporalmente bifronte se plasma también sentenciosamente en las palabras de Sigismunda en el Persiles: “Los varones prudentes por los casos pasados y por los presentes juzgan los que están por venir” (II, 8).

La experiencia tiene un valor retroactivo que reconstituye y verifica acontecimiento pasados, pero sus límites de proyección epistémicos son cortos y flacos, el futuro permanece siempre en parte blindado aun frente al mejor análisis de los hechos pasados<sup>143</sup>. Pero el punto de validación final de un principio de verdad infalible no puede, ni siquiera encontrarse en la atención más detallada hacia el análisis de la experiencia pasada o presente. El malestar epistémico de incertidumbre se mantiene, ni aún el conocimiento derivado de la experiencia es infalible.

El viejo astrólogo del Persiles es esencialmente paradójico, abandona un modelo de semejanzas absolutas y repetibles, para dejarse guiar más por su propia experiencia, su propia aprehensión de sucesos y acontecimientos, pero aún así se considera solo un maestro de lo probable, simple proyector de tendencias siempre falibles:

---

reconoce el poder conductor de las fuerzas literarias, pero niega o desconoce estrategias epistémicos que le sean evidentes. El cura y el barbero son, en el Quijote, buenos proto modelos del lector ideal de esta modernidad en ciernes. Aun levemente picados por cierta forma de “quijotismo” e incapaces de evadir completamente cierta fascinación con la lectura de novelas de caballería, nunca caen absorbidos por estos libros. Experimentan el poder seductor de lo imaginativo, pero son capaces de apartarlo, obturarlo de cualquier llegada o intersección con el mundo de lo epistémico que ubican, más o menos intuitivamente, en un mundo de estricta racionalidad. Aceptan el rol de la filosofía como el de guardián de la verdad al tiempo que, conciente o inconcientemente, avalan un proyecto filosófico de legitimación de ficciones que subordina lo literario a modelos discursivos de “verdad” más estandarizados y formalizados.

<sup>143</sup> Así en Laberinto de Amor la verdad sólo es segura en su deslinde del pasado, pero jamás en su capacidad predictiva: “Son seguras verdades/las que la experiencia apura” (Avalle-Arce 6).

El astrólogo judicial, si acierta alguna vez en sus juicios, es por arrimar a lo más probable y a lo más experimentado, y el mejor astrólogo del mundo, puesto que muchas veces se engaña, es el demonio, porque no solamente juzga de lo por venir por la ciencia que sabe, sino también por las premisas y conjeturas, y como ha tanto tiempo que tiene experiencia de los casos pasados y tanta noticia de los presentes, con facilidad se arroja a juzgar de los por venir (I, 13).

“El diablo sabe por diablo, pero más sabe por viejo” dice la versión moderna del refrán español, pero ni aun este caso extremo de conocimiento se vuelve completamente fiable.

## 5.2 LA CAÍDA DE LA FANTASÍA ICÁSTICA.

El concepto de verosimilitud que Cervantes maneja dista de ser excluyentemente realista (al menos en el sentido estandarizado que solemos atribuirle a la palabra<sup>144</sup>). Su idea de verosimilitud se acerca más a un espectro amplio y exclusivamente literario. No depende, al menos en primera instancia, de un proceso de mimesis directa de lo real<sup>145</sup>.

Alban Forcione registra las sutiles variaciones del proyecto mimético cervantino al contrastarlo con el modelo de la poesía hexameral. El modelo de mundo que negaba cualquier tipo de incongruencia esencial entre las cualidades sensoriales humanas y los elementos constitutivos de la realidad exterior, apuntaba a un optimismo inalienable en la confiabilidad

---

<sup>144</sup> Evidentemente la ‘modernidad’ atribuida a Cervantes no es esencial y exclusivamente una cuestión de “realismo” (una narrativa que apuntaría a describir las costumbres de una época desde un panorama de visión social vasto y de amplio espectro).

El Quijote logra, entre otras cosas, producir este efecto, pero la cuota definitoria de su modernidad no está necesariamente allí, sino que se cuela en la dimensión metaliteraria del texto, en la presencia camuflada del autor en la obra.

Si El Quijote abre las coordenadas de la modernidad no es porque su asunto de fondo sea Cervantes y sus dilemas particulares como narrador, sino la naturaleza misma del arte, su capacidad tentativa de representar lo real.

Dice Michel Foucault: “Quixote’s truth is not in the relation of the words to the world but in that slender and constant relation woven between themselves by verbal signs. The hollow fiction of epic exploits has become the representative power of language. Words have swallowed up their own nature as signs” (Foucault 119).

<sup>145</sup> En la apasionada defensa que realiza Quijote de los libros de caballería, parece adivinarse la cuestión implícita de un concepto de verosimilitud en exceso restringido, y la urgente necesidad de ampliarlo.

última del orden de lo visible. La tarea que queda al poeta no es otra que la traducción o revelación de este libro del mundo, abierto a examen y transposición directa para aquel que cuente con las fuerzas intelectuales adecuadas para llevarlo a cabo.

En esta cosmovisión el universo entero, pese a la proliferación de niveles y multitud de ordenaciones del ser, posee un movimiento centrípeta común, una fuerza reagrupadora que lo impulsa a la unidad, la regulación y la contención hermenéutica final. Es un mundo proclive a la inmovilidad central, igual a sí mismo, más allá de fronteras temporales, investido de un sistema rígido de leyes que le son transversalmente centrípetas y que garantizan la promesa de su mismidad. Su creador es menos un demiurgo que un legislador, un ser todopoderoso al que le basta, sin embargo, la mera disposición apropiada de un escala jerárquica y de diferenciación adecuada entre los elementos constituyentes.

El ser humano es, en esta visión, un simple lector, contemplador apasionado pero epistemológicamente neutro, un mero descifrador de mundos dados. Todo modo creativo o deconstructivo le está vedado por definición. El libro del mundo se comenta, se lee, se descifra, se imita, no puede re-crearse sino riesgo de perder el sentimiento fundacional de veneración inherente a la especie. Veneración que se traduce en ecos hermenéuticos y sociales de subordinación:

For all its splendour, the vision of man of the hexameral Project is not one of exaltation, but rather one of subordination, and its tremendous appeal throughout Europe of the early seventeenth century undoubtedly had something to do with the rise of Absolutism, the widespread fear of war and political disorder, the anxious consolidation of state foundations, the demonization of the rebel, and the insistence on obedience as the primary virtue of a citizen (Forcione, *Knight Errantry* 458).

Frente a un proyecto que planteaba una “imaginación realista”, frente a un modelo de fantasía icástica que substancializa arquetipos divinos, constituyentes de la conexión central

entre *micro* y *macro* cosmos<sup>146</sup>, Cervantes –y la reflexión crítica de su incipiente teoría literaria-, comienzan a complejizar el modelo mimético, preguntándose por la naturaleza última de la imitación y la representación ficcional en clave mimética.

El canónigo es en el Quijote la clara manifiesta de contención hexameral. En torno a la metáfora clásica del espejo, no deja de poner su énfasis en la importancia de una mimesis imitativa, racional, ordenada, de contención ideológica fuerte y responsabilidad social acabada. La edificación moral y la aplicación racional ajustada son las claves en al lectura y apreciación de la experiencia.

La visión estabilizada del canónigo encuentra sus antípodas en el descenso del Quijote a la cueva de Montesinos –de la que trataremos en extensión más adelante-. Un fenómeno de experiencia completamente anormal que Quijote encuentra como difícilmente imitable dentro de los cánones de la racionalidad y el discurso ordinario. La heterogeneidad de este mundo para con la compleja pero consecuente “fábrica del mundo” se exterioriza en la ansiedad de don Quijote al intentar narrarlo.

El mundo del espacio halucinado, de la proliferación monstruosa y la pérdida de coordenadas temporales no es asimilable al *modelo hexameral*. La mera explosión de lo sensorial y la mega exposición de los índices de placer que el episodio gatilla en la mente del asombrado hidalgo dan lugar a un flujo de sensaciones inaprensibles desde una concepción imitativa y arquetípica de lo mimético. Hay un orden desordenado en este universo que estimula al Quijote a la producción de un discurso que es pura subversión, torsión del modelo neo-platónico que definía al arte como mera replicación del plan racional del universo. La imaginación subordinada, pálido reflejo de un acto cuasi mecánico de subordinación, se autonomiza en boca

---

<sup>146</sup> La épica y la poesía misma se plantean como microcosmos de reflexión plena para con ese arquetipo substancial.

del Quijote y es, precisamente celebrada en el proceso de su radical independización: “imitando a la naturaleza, parece que allí la vence” (588).

### 5.3 EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN: ABISMOS DELUSIVOS Y UNA CONTENCIÓN “INGENIOSA”.

Durante la segunda mitad del siglo XV la facultad poética se había asociado definitivamente con la imaginación. De la mano de la teoría platónica de la “locura poética” como *afflatus divino*, la facultad imaginativa iría quedando progresivamente relegada y asociada a la esfera de la insania o la irracionalidad. La presencia de un concepto negativo de imaginación es aún muy fuerte en Pico della Mirandola y su De Imaginatione (1557), aunque es verdad que una primera distinción comienza a correr por su obra: Della Mirandola se muestra preocupado por los efectos patológicos de la locura –y su habitual asociación con un “exceso” de imaginación-, pero resguarda un escenario diferenciado para la “locura” o excitación vinculada a la producción poética.

El Examen de Ingenios de Huarte de San Juan, sigue, en principio con la tradición defenestradora de lo imaginativo: locura, poesía y desenfreno amoroso son síntomas de un mismo exceso. Sin embargo, a lo largo del libro, un resguardo de positividad se traza para la facultad denigrada. El análisis del trabajo de la elocuencia no es concebible a partir de un intelecto exclusivamente racional, la elocuencia y fuerzas retóricas están, por el contrario, estrechamente ligadas al trabajo de la imaginación.

Dentro de esta marco se retoma la noción de ingenio –de *in-generare* para Huarte- definida como poder generativo interno al ejercicio de la facultad imaginativa. Los conceptos

llegan a usarse como sinónimos, según Huarte el espíritu racional solo puede producir accidentes en la memoria, pero esta idea o imagen de lo que sabemos, solo puede recibir su forma final cuando es perfeccionada por el genio interior a cada persona. Su teoría se deriva en determinaciones naturales y fisiológicas, una gigantesca taxonomía de espíritus y predisposiciones que reserva sus espacios para el predominio del vector imaginativo:

Y para esta de la poesía es menester gran imaginativa.

Y esta es la diferencia de ingenio que a esta facultad pertenece y lo mesmo a todas la artes que consisten en proporción, figura, y armonía, como son el escribir, elocuencia, astrología, medicina, gobernación, matemática, pintura, y milicia (277).

Las armas y las letras –los dos grandes polos retóricos del Quijote- se ven unidas en un mismo ejercicio del ingenio, siendo las artes políticas el otro gran campo que reclama y necesita un ejercicio claro de la imaginación asociada al ingenio. El ingenio comienza a aparecer como el complemento nítido asociado a la concordancia que reclama el ejercicio de una imaginación potencialmente delusiva:

Así lo establece Juan de la Cueva en su Ejemplar poético (1609):

El ingenio da fuerza a la elegancia,

Es la fuente i el alma a la inventiva

I sin el, todo se haze disonancia (I, vv. 493ff)

La fascinación del narrar –la misma que veíamos en el cuento trunco de Sancho- se sobreimpone dejando entrever el signo de un placer erótico, único capaz de dar cuenta del puro reino de la sensación que se instaura en el escenario de la cueva. Don Quijote no puede dar respuestas hexamerales al imperio sensorial absoluto que lo ha devorado en sus capacidades cognitivas; declama y hace evidente, por el contrario la necesidad de una reflexión psicológica profunda sobre la naturaleza de la experiencia límite que ha encontrado. En la inicial impotencia y en los esfuerzos que pone en virtud de su descripción del suceso, encontramos un esfuerzo de reflexión metanarrativa totalmente ajeno al paradigma arquetípico.

Cervantes explota el mundo de la experiencia desde un punto de vista menos racional, más delusivo. En la brecha de las profundidades psíquicas que don Quijote atraviesa en su viaje imaginario (¿imaginario?) a la cueva de Montesinos, Cervantes explora los orígenes psíquicos de la creación artística, al tiempo que mapea áreas de la experiencia que se encuentran más allá del alcance de una estética clásica, sistemáticamente racional y anclada aun en la objetividad de un razón-mundo de sustrato previo y claramente postulado (Forcione, *Knight Errantry* 463).

La rebelión de una facultad imitativa en disidencia se adivina en los contornos del relato. El modelo creativo está sujeto a nueva escisión desde el momento en que Cervantes deja entever la poderosa sugerencia de una imaginación liberada, irrestringible desde la esfera de un modelo racional del cosmos y la naturaleza. El espejo mimético absolutizante, la máquina jerarquizante de correspondencias absolutas, se rompe en la caída de un orden garantista de creación divino que aseguraba igual accesibilidad y reglas de desciframiento a sujetos que se consideraban como uniformemente racionales.

La corrida epistemológica comienza a apuntar hacia la evacuación del modelo cósmico, después de todo en el espacio alterno de la cueva de Montesinos, al igual que en el espacio ficticio que defiende don Quijote en su altercación con el canónigo, “el sol luce con claridad más nueva” (587). La dependencia de lo arquetípico ahoga el mundo de por sí claustrofóbico de la literatura, la imaginación liberada es la única alternativa de creación artística independiente. En el seno de la mimesis interdicta se incuba la nueva “fe en el disparate”, el dislate liberador que busca su “concierto”, su novedosa avenencia y consonancia en un espacio epistemológico más neutro y abierto. Como la pieza de artillería que dispara “no a puntería, sino al aire” (Covarrubias 720) la imaginación –siempre primer movimiento en el camino a la aprehensión de la cosa- apunta al azar semicontrolado de una avenencia que se plantea *a posteriori*, salto de

imaginación liberada que se reagrupa en el concierto de un entendimiento no arquetípico. El *dislate* que se supone a contramano en el a priori de una razón esquematista encuentra una consonancia a posteriori y epistemológicamente más relajada en la operación del “ingenio” creativo.

La noción de *ingenio* es originalmente anti arquetípica, menos ligada al *a priori* modélico de ideas sujetas a imitación, que a la fuerza pro activa de un entendimiento que procura aceptar, reagrupar y funcionalizar elementos dispersos de la naturaleza. Para el ingenio la máquina del mundo no viene dada, sino que es puro proceso de construcción, reorganización de una serie de elementos dados solo en bruto. Su perfil epistemológico, aun al nivel de lo material, es de naturaleza siempre postpuesta, nunca aislada o preestablecida, sino ligada a la evolución de escenarios dinámicos que reclaman respuestas siempre novedosas.

El *dislate* representa el vector delusivo, la exploración de una incipiente independencia en el espacio ya abierto de la mimesis. El entendimiento adviene en el espacio ulterior de una necesidad de concierto, de acertamiento de una máquina ficcional construida en un *a posteriori* completamente exógeno, ignoto e inimaginable para al modelo hexameral. En esta nueva función aberrante de la ficción Don Quijote busca el equilibrio delgado entre impulso imaginativo y conformación formal, entre disparo hacia lo puramente ficticio y concierto amalgamador del entendimiento<sup>147</sup>. La naturaleza monstruosa de su creación desconcierta desde

---

<sup>147</sup> Claro que la pura tentación del “afuera” esta siempre allí, al menos para la radicalidad imaginativa de un Quijote que ensaya las más delirantes pruebas en su incursión en el “más afuera” de la Sierra Morena. Don Quijote nos muestra aquí el puro vector “desconcertado” de su estrategia personal, el motor profundamente anti mimético, anti imitativo que coquetea con la radicalidad de su ingenio. Pese a los sanos consejos de Sancho, nuestro héroe se propone, precisamente, la ejecución gratuita de una serie de desatinos sin ocasión ni concordancia. Sancho no cesa de reprimirle que ni aun dentro del modelo literario caballeresco, ninguna justificación aplicada para la realización de semejantes “necesidades y penitencias”. Don Quijote responde en función de su deseo único de novedad absoluta en el reino de los caballeros: “Ahí esta el punto... y esa es la fineza de mi negocio; que volverse loco un caballero andante con causa, ni grado ni gracias: el toque está en desatinar sin ocasión y dar a entender a mi dama que, si en seco hago esto, ¿Qué hiciera en mojado?” (322). Desatinar en seco, perder todo eje mimético o de concertación

el vértice de esta tensión que hace de los “concertados disparates” un motor imprescindible de la nueva ficción en proceso.

El juego de Cervantes esta atado a la mente renacentista, pero coquetea con un uso claramente diferenciado de la facultad imaginativa. Don Quijote es una muestra del delicado y ambiguo balance que emparenta su uso ya sea con la creatividad epistémicamente productiva –y transgresiva- o con la mera locura de delusión y fantasía permanente. La peligrosidad de su autonomía absoluta es una y otra vez advertida no sólo en los tratados de Juan Luis Vives, sino en el Examen de ingenios en el que Huarte de San Juan exige una eventual cooperación obligatoria de ésta para con otras facultades como las de cognición o recolección<sup>148</sup>.

En Vives el concepto de fantasía se asimila a la imagen de una “lente muy pintada y abigarrada”, un mosaico caleidoscópico de proliferación aberrante que, sin el control de la razón puede derivar en un perturbador torrente de asociaciones. Vives advierte el peligro de locura

---

posterior, dislatar sin ocasión, sin imitar, necesariamente nada. Don Quijote radicaliza el proyecto imitativo de su gesta caballeresca, y al radicalizarlo, lo liquida. De imitar modelicamente los antepasados de gesta, nuestro caballero pasa a des imitar lo que nunca ha estado allí. En busca de la novedad absoluta se coquetea con los límites de su “ser en imitación a” un modelo literario, complejizándose la relación mimética con un pasado, en este caso, borrado por la novedad de la acción. La imposibilidad de relacionarse con ese pasado, o la cancelación del mismo, operan deslavando el modelo mimético, descomponiendo el esquema de originalidad modélica: “...no pintándolo ni describiéndolo como ellos fueron, sino como habían de ser, para quedar ejemplo a los venideros hombres de sus virtudes” (320).

<sup>148</sup> Sorpresivamente Huarte de San Juan rescata la función política del término, la facultad imaginativa y su especial sensibilidad pueden jugar un papel importante para lograr un “orden y concierto” de aquel escenario político desconcertado y confuso, una capacidad invaluable de poner “cada cosa en su lugar de manera que todo junto haga buena figura y correspondencia” (Forcione *Knight Errantry* 464). En la función de gobierno y oratoria su incidencia se vuelve palpable frente a la volatilidad de escenarios posibles, pero queda claro que, en cualquier caso, su funcionamiento apropiado esta atado al control de facultades superiores del entendimiento. De su independización absoluta solo puede nacer la demencia plena o una suerte de malevolente estado de ingenuidad que puede muy bien alterar procesos creativos y condenarlos al santo tribunal de la Inquisición. Cervantes es claramente consciente de este riesgo y el fantasma de la Inquisición merodea en toda la novela, desde su conjuración intra textual en la expurgación de la biblioteca de Alonso Quijano hasta episodios concretos en los que las “delusiones” de algunos de sus episodios serían efectivamente censuradas.

Con respecto al episodio de la biblioteca, la sospecha eclesiástica apunta, justamente a su desbalance imaginativo, una suerte de monotematismo de la imaginación que requiere la urgente purga para re-encauzar y ampliar el espectro de conocimiento de Quijano. El principio que rige en la biblioteca de nuestro héroe no es precisamente el de la variedad intelectual, la sumatoria es de espectro tan estrecho como imaginariamente obsesivo, la acumulación de libros de caballería, de pastores y de poesía –con falta completa de referencia a libros piadosos- levanta sospechas alucinatorias al tiempo que atestigua una sistematicidad profana de aguda peligrosidad.

frente a la lluvia torrencial de imágenes, el abigarramiento de la fantasía puede obturar el claro proceso del entendimiento y entenebrecerlo desde la artificialidad apretada de un fantasmático fiel.

El rango de dispersión delusivo al que somete al sujeto que la ejerce presenta una tensión centrífuga tal que puede fácilmente invalidar los vectores de fuerzas creativas o proyectivas, que deberían siempre estar sujetas al reagrupamiento posterior del entendimiento más esclarecido. El límite con la locura se vuelve demasiado delgado, por eso Cervantes coquetea también con la transvaluación del comportamiento maniático de Don Quijote. Un perfil que sonaba invariablemente a insania se vuelve ambiguo en su capacidad epistémicamente negociadora, en su afán creativo, en la pura fuerza que crea lo inexistente y lo artificioso, sin cesar de - tangencialmente- referirse a los problemas de lo más “real” y ordinario.

La transvaluación, la leve torsión del concepto de locura responde también a un proyecto estético que flirtea peligrosamente con la idea de un autor omnipresente y ejecutor absoluto de una obra que no es ya imitación de un orden necesariamente superior y divino. De allí la necesidad interna y salvaguardante del contrapeso de la figura del canónigo, la mirada semi piadosa de un reaseguro de control, no solo sobre la figura de don Quijote, sino sobre el proceso creativo completo que no cesa de moverse en la peligrosa línea que sugieren los puros devaneos de la imaginación sin corsé gnoseológico nítido o postulado<sup>149</sup>.

Si el gran modelo arquetípico de la realidad ya no funciona como reaseguro de la producción artística, entonces la tentación del escape hacia lo imaginativo se afianza en la caída

---

<sup>149</sup> Y aun así la ambigüedad del texto se impondría, la comentadísima “locura lúcida” del personaje seguiría cautivando lectores, la pregunta sobre la naturaleza de su locura y de la locura en general se expandiría, al punto tal que Diego Clemencín, uno de sus editores neo-clásicos no cesaría de anotar las primeras apariciones del caballero con la necesaria advertencia de que el personaje es claramente un loco, y por tal hay que tomarlo, un loco asiduo a la lectura compulsiva, increíblemente erudito, no carente de cierto ingenio, pero carente de cualquier rasgo de sentido común.

del gran espejo mimético de la naturaleza. La imaginación se convierte en función que resustancializa el mundo y que, al mismo tiempo, advierte y juega con lo absurdo del mismo. El vitalismo de esta operación mental<sup>150</sup> se re concentra y plantea como esencial no solo a la vida artística, sino a la vida en sociedad. La energía creativa des igual, des proporcionada que des pide impone la necesidad de re escribir parámetros miméticos, al reconsiderar el “libro de la naturaleza” desde una perspectiva no-cósmica. Del ejercicio de una epistemología no jerárquica, de la reescritura prosaica de la experiencia en una nueva clave humanista y antropocéntrica surgirá la clave de la novela moderna como artefacto que expone la asimetría de las experiencias narradas, al tiempo que invita al lector a esforzarse por entrar en las particularidades de los mundos gestados a partir de ellas.

### **5.3.1 El concepto de verosimilitud o la “propiedad del desatino”.**

Los conceptos básicos que rodean a la noción cervantina de *verosimilitud* son en esencia barrocos, la *propiedad* y el *decoro* son sus cimientos teóricos. Estos cimientos son exclusivamente internos al texto. Del balance entre *invención* (proliferación imaginaria) y *decoro* (capacidad de adecuar esa proliferación a una unidad que resulte agradable al intelecto

---

<sup>150</sup> Juan Avalle-Arce había llamado prematuramente la atención sobre este elemento en el clásico artículo “Conocimiento y vida en Cervantes”. Luego de resaltar la urgencia de una rigurosa necesidad intelectual por la verdad en Cervantes, recrea la etapa vitalista que la búsqueda de esa verdad plantea siempre en primera instancia: “Conocimiento y verdad aparecen en la obra cervantina indisolublemente unidos a un tercer termino: vida” (Avalle Arce 1). La coordenadas de esta verdad elusiva se proyectan en la interioridad más profunda de los personajes y se juegan siempre en la episteme vital y dramática de lo experiencial: “Así se explica que sus contestaciones no estén dadas como abstracciones intelectuales sino que aparezcan inextricablemente enlazadas con las vidas de los personajes. Los problemas se encaran desde dentro del vivir de cada uno de ellos y se proyectan luego contra el ámbito total de sus existencias, con toda la dramática incertidumbre de éstas. De ahí la vitalidad de sus respuestas; de ahí, también, la forma asistemática que asumen” (Avalle Arce 2).

del lector) saldrá el fiel de la verosimilitud. Si la ecuación se vuelca hacia una expansión incontrolada y estéticamente gratuita la verosimilitud falla y la imagen tiende al *disparate*<sup>151</sup>.

En Viaje al Parnaso nos dice Cervantes:

Yo he abierto en mis novelas un camino,  
por do lengua castellana puede  
mostrar con propiedad un desatino (45).

Lo inverosímil no es lo que no existe o es de dudosa probabilidad en la realidad externa al texto<sup>152</sup>. Lo inverosímil es lo desconcertado. La determinación racional del artista transforma al desatino en algo agradable al entendimiento. El principio general básico sigue siendo: "...las historias fingidas tanto tienen de buenas y de deleitables cuanto se llegan a la verdad, o a la semejanza de ella" (Cervantes, *Quijote* 1094-1095).

Es un error buscar la verosimilitud en el contenido de la obra o en la realidad exterior, ésta depende más de la coherencia estética interna y del establecimiento de una relación especial con el lector, un delicado ajuste entre poder de persuasión del escritor y receptividad del lector. El Pinciano, una referencia central para Cervantes, escribiría: "el poeta no es obligado a la verdad más de cuando le parece que conviene para la verisimilitud" (97-98).

En Teoría de la novela en Cervantes Riley remarca: "...la ficción más deleitable, pues, es aquella que, aun conteniendo muchas cosas que por ser extraordinarias inspiran duda, no por ello deja de ser posible" (290). Se trata, tal como Cervantes lo destaca, de "facilitar los imposibles",

---

<sup>151</sup> Dice El Pinciano en su *Philosophia Antigua Poetica* (epístola quinta): "...las ficciones que no tienen imitación y verosimilitud no son fábulas, sino disparates, como algunas de las que antiguamente llamaron milesias, agora libros de caballería, los cuales tienen acaecimiento fuera de toda buena imitación y semejanza de verdad" (Pinciano 45).

<sup>152</sup> La inexactitud trivial tampoco tiene que alterar necesariamente el nivel de verosimilitud, siempre que la obra no pierda consistencia estética. Esta es la otra cara de la historia inacabada de Sancho, la simple proliferación de detalles tampoco asegura a su narrador un alto nivel de verosimilitud. Es una *reductio ad absurdum* de esta presuposición; Sancho se pierde en un laberinto de detalles para terminar arruinando la consistencia, el interés estético y la historia misma del pastor Lope Ruiz.

hacer lo maravilloso aceptable para el lector<sup>153</sup>. El balance ideal se juega en el establecimiento de una relación de naturaleza armónica entre el entendimiento del lector y los sucesos narrados. Las novelas de caballería fracasan porque son “máquinas mal fundadas”, incapaces de establecer este equilibrio<sup>154</sup>.

La clave es una virtual suspensión de la incredulidad. Recordemos que el canónigo de Toledo disfruta de las novelas de caballería hasta que se para a considerar su “mentira y liviandad”. Para Cervantes esto es un error del narrador, la reacción del cura puede de hecho evitarse, lográndose que el lector mantenga voluntariamente en suspenso su incredulidad.

El resto que deja semejante operación estética es, sin embargo, inquietante. Queda la enigmática sugerencia que borrona los límites entre lo real y lo irreal, como si marcara un punto de fuga, una zona muerta en la facultad humana de percepción, un pequeño pero siniestro atrofiamiento que inhibe la distinción clara entre realidad y fantasía.

La bruja del Coloquio de los perros nos dice: “...todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay que diferenciarlo de cuanto vemos real y verdaderamente” (*Novelas* 297). Del mismo modo el mono de maese Pedro pone en crisis una serie de parámetros clave

---

<sup>153</sup> Éste y no otro es el problema estructural de las novelas de caballería, incapaces, por un lado, de tratar el asunto como de pura ficción, conservando la armonía estética que disculpe el desatino; limitadas, por el otro, por el propio tema para crear una ilusión de realidad consistente.

El control estético sobre la obra debe ser total. En Don Quijote aparece dos veces una anécdota que parece haber impresionado a Cervantes: es la del pintor Orbaneja, que, incapaz de imitar a la realidad, y también de ejercer un control sobre su artefacto artístico, contesta, cada vez que alguien le pregunta qué está pintando: “lo que saliere”. Orbaneja es incapaz de ejercer control alguno sobre el desarrollo artístico o sus resultados. Es el artista que no ha tenido en cuenta el ajuste necesario al entendimiento del receptor, después de todo, cuanto observa que nadie interpreta el sentido de sus pinturas se ve obligado a explicitarlo con sentencias como: “*este es un gallo*”.

<sup>154</sup> Cuando la censura llega, por boca del canónigo, este insistirá con la impugnación mimética de ser textos salidos del parámetro de toda imitación. En el juicio coincide con los parámetros de López Pinciano en su Filosofía Antigua poética (1596), el cual les achaca el que “ni tienen verosimilitud, ni doctrina” (3:178), comprometiendo en su composición “acaecimientos fuera de toda buena imitación y semejanza a la verdad” (2:8) por ser “ficción pura” (2:12). En realidad Cervantes, más que derribar una máquina mal fundada –nada había que derribar pues la novela de caballería como tal se encontraba en franca y moribunda decadencia-, pugna por utilizar esta pretexto y extrapolar el límite de su malfuncionamiento, intercalando en otra dimensión, otra clave narrativa que le permite desautonomizar el género y exponerlo a la lluvia crítica de su perspectivización.

tales como *lo soñado, lo real, lo verdadero, lo falso, lo verosímil*, etc. Cuando don Quijote insiste en saber la verdad sobre sus experiencias en la cueva de Montesinos, es decir, si éstos han efectivamente ocurrido o no, el mono interviene:

-Mirad, señor mono, que este caballero quiere saber si ciertas cosas que le pasaron en un cueva llamada de Montesinos, si fueron falsas o verdaderas.

Y haciéndole la acostumbrada señal, el mono se le subió en el hombro izquierdo, y hablándole, al parecer, en el oído, dijo luego maese Pedro:

-El mono dice que parte de las cosas que vuesa merced vio, o pasó, en la dicha cueva son falsas, y parte verosímiles; y que esto es lo que sabe, y no otra cosa (Cervantes, *Quijote* 818).

Lo soñado es un producto tan real como lo visto, lo tocado, lo pensado. La perspectiva de una verdad inasible obtura por momentos la lógica del perspectivismo y da origen a un escepticismo fundado en la certeza de que todo conocimiento pragmático es, en esencia, precario<sup>155</sup>. Ya no existe un sentido absoluto y colectivo de objetividad, el conocimiento no se deriva de una oposición abstracta del intelecto aislado<sup>156</sup>. La experiencia es siempre del orden

---

<sup>155</sup> “Cervantes se lanzó a organizar una visión de su mundo fundada en pareceres, en circunstancias de vida, no en unívocas objetividades. En lugar de motivar la existencia de sus figuras desde fuera de ellas, moldearlas al hilo de la opinión según acontecía en el teatro de Lope de Vega, y agradaba al público, Cervantes las concibió como unidades de vida itinerantes, que se trazaban su curso a medida que lo iban buscando” (Castro 85).

La opinión de Castro encastra con la distinción de Luis Vives entre apariencia e idea, y el acento que pone en la medida humana de las cosas. En *De Prima Philosophia* dice:

“cuando decimos que una cosa es o no es, que es de esta o de la otra manera, que tiene tales o cuales propiedades, juzgamos según la sentencia de nuestro ánimo, no según las cosas mismas, porque es para nosotros la realidad la medida de sí misma (“illae enim non sunt nobis sua mensura sed mens nostra”), sino nuestro entendimiento” (Castro 86-87).

También en Erasmo aparece la posibilidad cierta de un eventual “*engaño a los ojos*” el Coloquio llamado de los religiosos:

“y aun por todo eso debe todo hombre vivir muy sobre aviso para no jurar ni creer lo que les pareciese, hasta ser bien certificado de ello, pues vemos que cada día nos engañamos en las cosas miradas a sobre haz” (Erasmo, *Coloquios* 88).

En Elogio de la locura el mismo problema reaparece: “Para decir la verdad, todo en este mundo no es sino un sombra y una apariencia; pero esta grande y larga comedia no puede representarse de otro modo. La realidad de las cosas depende sólo de la opinión. Todo en la vida es tan oscuro, tan diverso, tan opuesto, que no podemos asegurarnos de ninguna verdad” (88).

<sup>156</sup> Así en La entretenida: “No se ande con esferas, /Con globos y con máquinas, /Atiende, espera, escriba, escuche, /advierta y mire, /O lo que es en daño suyo, /O en por de sus amigos /Quisieren descubrirle” (Cervantes, *Comedias* III 39)

También en Laberinto de amor: “y si lo ignoras, te advierto/Que son seguras verdades/Las que la experiencia apura”. (Cervantes, *Comedias II* 302).

de lo *vital*, y para mostrarlo Cervantes dramatiza la actividad intelectual del hombre y su carácter alienante. ¿Podemos hablar de un *hiperrealismo*<sup>157</sup>? Sí, si tenemos en cuenta que El Quijote es, entre otras cosas, también un intento de ficcionalización de la naturaleza misma de la experiencia<sup>158</sup>.

---

Vemos en estas citas el germen de la eficaz mediación amorosa de Quijote. El ámbito de lo moral no puede resolverse en una esfera de abstracción, requiere, exige la aplicación certera de los conocimientos adquiridos por propia experiencia. Tampoco Sancho concibe reglas generales para su oficio de gobernador, sino que se amolda al caso y dicta leyes “particulares” para cada uno de ellos.

Evidentemente una concepción del conocimiento exige como contrapartida un estado de profunda atención, de vigilancia barroca (Gracián lo teorizaría extensivamente en El Criticón) que en Cervantes se traduce en una curiosidad ilimitada: “Como soy aficionado a leer hasta los papeles rotos de la calles” (Cervantes, Quijote 167-168). Quijote “era algo curioso y siempre le fatigaban deseos de saber cosas nuevas” (Cervantes, Quijote 806).

<sup>157</sup> Castro lee en las Novelas Ejemplares precisamente una espectacularización del realismo, que busca hacer del pícaro un elemento interesante para contribuir a esta compleja visión del mundo.

Como ya vimos la univocidad de la picaresca se altera. Tanto moral como artísticamente Cipión y Berganza nos ofrecen contrapuntos, y algo parecido ocurren entre los diferentes personajes de Rinconete y Cortadillo. Se trata de espectacularizar su historia de vida, aun a costa de trazar nuevos límites literarios. En el caso del Coloquio de los perros, Avalor Arce nos dirá que es la primera “autobiografía dialogada” de la historia de la literatura.

La univocidad de la autobiografía es simplemente intrascendente, pues todos los puntos de vista están, en última instancia, subordinados a una perspectiva. Cervantes ve en este punto una trampa del género que lleva, de manera inevitable, al empobrecimiento, la pauperización de la realidad contada.

La única opción restante es la de un conocimiento pragmático basado en el diálogo y la multilateralidad. Sólo en este contexto el concepto de libertad y *libre albedrío* cobra sentido. La “picaresca” de Cervantes no es una picaresca de la predestinación (como en Guzmán y Pablos, condenados ya desde sus orígenes), sino una picaresca del libre albedrío.

Rinconete y Cortadillo no están atados a ningún hilo argumental unívoco ni trazado de antemano, son libres de dejar el camino de la mala vida en cualquier momento. Son, en este sentido, *autosuficientes*. No experimentamos frente a sus figuras el vaivén entre desengaño, decepción del mundo e impotencia que veíamos en Guzmán. Hay en ellos un tono más complejo, pero decididamente vital, que los ubica en las antípodas del gesto gélido y neutral de Pablos. Tampoco registramos el tono moralizador del Guzmán de Alfarache, los perros no se ponen a moralizar después de cada episodio.

<sup>158</sup> Así en The Journal of Thornton Wilder leemos:

“Art does not record what the outside world is like, but what is like to contemplate the outside world” (Wilder 202).

Riley llega a la siguiente conclusión respecto de Cervantes:

“Cervantes supo captar imaginativamente, más como novelista que como teórico, todo lo que estos problemas implicaban. Pero al ser consciente de que se trataba de problemas críticos, pudo conseguir en El Quijote esa extraordinaria ilusión de experiencia humana que no es una reducción ni una deformación de esa experiencia humana, sino un esclarecimiento de su naturaleza” (Riley 353).

#### 5.4 EL MODELO LITERARIO Y SU PARADÓJICA MODERNIDAD.

A partir de un concepto de verosimilitud muy peculiar Cervantes desarrolla la estrategia de un realismo diferenciado, más tentativo que autoafirmante, más abierto a la realidad que subordinado a los matices superficiales de ella. Esto no evita que El Quijote sea un artefacto moderno de status obsoleto a la mirada de nuestra postmodernidad. Pero si pensamos que la modernidad de que Cervantes crea es también ambigua y vacilante, veremos que es obsoleto de una forma compleja, no al estilo de los monumentos realistas del siglo XIX, sino de una manera mucho más inquietante y subrepticia.

Su modelo de modernidad alternativo está lejos del tono autosertivo<sup>159</sup> de Descartes o Hobbes y la ambigüedad intrínseca a su estructura (que juega a perspicivizar incluso el papel del supuesto nuevo modelo de conocimiento que es la literatura) abre la puerta a un espacio retórico sofisticado. La crítica profunda de la cultura barroca apunta a desnudar el evidente y brutal contraste entre una realidad que se torna cada vez más opaca, confusa y cambiante y una estructura mental cada vez menos fiable para dar cuenta de ella. En este punto el espíritu barroco recurre al modelo literario, pero aun éste parece estar relativizado en Cervantes.

No debemos olvidar que el modelo de libre albedrío que Cervantes nos ofrece tiene como paradigma una cárcel:

---

<sup>159</sup> En su libro The Legitimacy of the Modern Age Hans Blumenberg traza el recorrido de reteleologización del mundo que significó el programa moderno de “self-assertion”. En esta nueva versión teleológica de la modernidad ilustrada se privilegia una versión radicalizada de sujeto autónomo, que luego de un recorrido de exploración externa, es capaz de encontrar un núcleo de afirmación epistemológica tan sólido que embarca en su proyecto un claro modelo de progreso constante e indefinido para la ciencia y la sociedad. Cervantes pertenece, en este sentido, a la prehistoria inmediata de este modelo, a la escena protomoderna de una España en crisis, un Imperio torsionado por presiones y revueltas epistémicas demasiado complejas e irresueltas como para dar lugar a un modelo de estabilidad tan radical. Cervantes no encarna el estadio previo de un proceso típicamente moderno hacia la auto aserción, sino más bien un momento de interdicción, un encrucijada primera de la modernidad, en la que aún las variables de juego epistémicas están abiertas, desplegadas en un manto mucho menos positivista, mucho más pegado aún a resabios y directrices de una teleología cristiana que a una suplantación teleológica ejercida en nombre de la racionalidad más optimista.

Pero no he podido yo contravenir el orden de naturaleza; que en ella cada cosa engendra su semejante. Y así, ¿qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varias y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendro en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde triste ruido hace su habitación? (*Quijote* 77-78).

Parte de la modernidad literaria parece provenir de una paradójica limitación en la concepción de libertad. En el episodio de Marcela y Grisóstomo se evidencian las primeras dubitaciones frente a esta supuesta libertad absoluta de lo literario. Marcela se sale completa y escandalosamente del esquema legal de su época al rechazar no solo al matrimonio con Grisóstomo, sino al matrimonio como institución que conlleva la sumisión inalienable de la mujer para con el marido y el consecuente recorte de libertades y albedríos. A partir de esta renuncia decide “convertirse” a una vida pastoril de nuevos horizontes literarios y supuestamente mucho más ligada a la forma de sus propias necesidades y deseos, mientras Grisóstomo desespera de la fuga antisocial de su enamorada. Cuando éste, pese a estar enmarcado en la más cruda realidad de los negocios familiares y la vida social, decide apostar a la vida pastoril, se sorprenderá de no encontrar allí una libertad absoluta o un goce infinito de las posibilidades del albedrío.

En el reino de Marcela, en el mundo literario de lo pastoril nuevas y poderosas leyes le aguardan, y, si ha de asumirlas como propias, pues deberá asumir también la triste elección de su suicidio. La literatura no es el horizonte último de escape hacia la anomia, el voluntarismo epistémico o la falta de legalidad, la literatura puede jugar a ocultar su carácter de *simulacrum*, pero Cervantes lo volverá evidente cada vez que pueda. El simulacro de la libertad que representa (Echevarria 90) no está menos entramado de una estructura legal que el mundo que nos rodea diariamente. De allí que su asunción plena como opción a la coerción ejercida desde la

estratificación judicial o social sea no solo efímera, sino manifiestamente deceptiva y aun peligrosa.

El mismo don Quijote termina siendo una víctima de su propia elaboración en la literatura, pues el personaje termina inclinándose hacia la muerte y rechaza la oferta de Sancho de reencarnarse pastorilmente –sería una vuelta innecesaria al juego obcecado de un nuevo resurgimiento literario regido por leyes nuevas pero no menos rígidas ni inadecuadas que las del mundo caballeresco- por dejar en evidencia justamente ese proceso ya agotado.

Una sombra de duda se cierne sobre el modelo de conocimiento literario, como si la lección profunda del texto debiera buscarse un paso más allá; sometiendo a perspectivismo a la misma función de la literatura en el espacio de la modernidad<sup>160</sup>. Como si su cárcel amplia pero agotable a la vez fuera solo un primer instinto de acercamiento tentativo hacia un mundo en constante cambio.

Don Quijote nos habla de un origen complejo de la modernidad, de la manera en que ésta lidia con las raíces del pasado para tratar de crearse un modelo de análisis del presente, pero su originalidad única radica en la cantidad de variables que pone en juego. Su voz es la voz de una

---

<sup>160</sup> En el Coloquio de los perros, la progresión real de la narrativa se halla, desde el comienzo ligada a una reflexión metaliteraria de carácter casi obsesivo. El texto comienza con una dramática discusión retórica sobre su misma posibilidad de existencia, y, a lo largo de todo el desarrollo, ambos protagonistas no harán sino preguntarse por el tono, la calidad y la nivel de propiedad de lo que se está narrando. El texto entero funciona como una meta-crítica, Cipión no cesa de plantear cuestiones de afectación estilística, digresión narrativa, falsedad de los discursos y uso apropiado del don del habla. La historia completa funciona por “revoluciones”, rotaciones más o menos elípticas en torno a un mismo centro de peso específico ineludible: la naturaleza última de la literatura y las posibilidades reales del aparato ficcional. Estas elipses subvierten el paradigma de lo picaresco, no solo en la multiplicación de puntos de vista, sino en la osadía ficcional de permitirse jugar con lo onírico, lo imaginado, la animalidad que escapa a la esfera de lo humano pero que sirve, paradójicamente, para develar una visión más profunda del destino y la capacidades de albedrío humanos. Del itinerario transgresivo, de los códigos profundamente travestidos, de la promiscuidad genérica nacerá la pregunta por la ubicuidad o alteridad última de la identidad y por el flujo de la valoración en un mundo representado como en constante cambio. En el pantanal epistemológico el paradójico equilibrio parece buscarse en la perturbación enérgica de lo genérico, un torbellino experimental que a la vez que adopta y recrea distancia y extraña modelos y convenciones para dar lugar al nuevo espacio visible de una literatura menos inerte frente a la frenética dinámica de la exterioridad social.

pre-modernidad lúcidamente alterna, creada en el seno de una base imaginaria irrenunciablemente irónica y autoreflexiva.

El gran tema de la segunda parte será, después de todo, precisamente la fragilidad de un mundo marcado por la mano del hombre, un cosmos frágil, provisorio, siempre tentativo y susceptible de ser condenado al fracaso. El ritmo “reflexivo” de la segunda parte, con su multiplicación de espejos y situaciones autoreferenciales, lleva al juego a un límite mucho más etéreo, que resalta irónicamente la misma naturaleza perecedera de los productos humanos. Frente al reino de la perpetua transitoriedad de las cosas, la reacción de un desengaño barroco se convierte en estado mental aconsejable, postura epistémica deseable frente a la decadencia y deterioro de toda una concepción del mundo.

Frente al neoescolasticismo despótico y burocrático del estado, la semi-sonrisa de la ironía barroca pone en jaque a la cadena epistémica y literaria de autoridad regresiva *ad infinitum*. El proceso creciente de reproducción “democratizante” del mundo libresco –tan bien tratado en los sucesos de la imprenta de Barcelona– contribuyen a la caída y devaluación progresiva de la autoridad libresca. A mayor disponibilidad de libros, más serán los ojos críticos que, posados sobre ellos, puedan ponerlos a prueba. Su accesibilidad en explosión dinamita el circuito aristocrático de su distribución al tiempo que abre el juego de su estatus como contenedores inatacables de un conocimiento infalible<sup>161</sup>.

El libro como tal se está desacralizando, aun la literatura, modélica en sí misma por sus nuevas y variadas potencialidades de articulación epistémicas, empieza a pensarse como “simulacro”, “cárcel” del pensamiento que puede, eventualmente, también convertirse en

---

<sup>161</sup> “There is a massive circulation of written material, an increasing production of written knowledge that creates enormous complexity and contributes to Pascal’s diagnosis of increasing uncertainty. Already before Gutenberg’s invention of the movable type, which would of course radically speed up their distribution, a great number of texts are being written and read in an unprecedented range of pragmatic situations” (Berensmeyer 628).

sistema de alineación. El proceso creativo se descentraliza, independizándose de la autoridad exterior y reconcentrándose críticamente en el propio hacerse auto reflexivo de su producción. De hecho, uno de los patrones iniciales de la obra, remarca la distancia de la propia novela para con su autor. Cervantes pervierte la noción de *paternitas*, se autoidentifica como “padrastro” de un “hijo feo y sin gracia alguna”<sup>162</sup>.

La forma literaria asumirá el envión del vuelco epistemológico, hijo de la inquietante tensión que se cuece entre la decadente noción de conocimiento por autoridad y el conflicto de la vieja *autoritas*<sup>163</sup> con nuevas formas de pensar y recrear la experiencia sobre el mundo. El testimonio y la autoridad ejercida a partir de fuentes académicas comienzan a perder terreno, la probabilidad de un evento no se conjura ya en la derivación hacia la fuente de autoridad autogarantista, sino que se convierte sino en resto de incertidumbre necesario de las hipótesis que se trazan en relación a la evidencia empírica.

El horizonte de conocimiento posible sufre a la vez una ampliación exponencial hasta volverse virtualmente infinito. En este escenario de creciente complejización multidinámica la literatura se erige pronto como espacio de rescate y asimilación de lo epistemológicamente heterogéneo, de aquellos objetos o fenómenos de conocimiento rechazados por el mundo institucionalizado. La literatura encarna en si un modo de comunicación cuyo movimiento libre de sistematicidad específica permite tematizar ciertas ambigüedades, zonas grises del vuelco

---

<sup>162</sup> “Indeed, the multiple authors in this text –a stepfather, a marketgoer, an Arab historian, a hired translator, a criminal autobiographer, and some dozen interpolated storytellers- encourage readers to question rigid models of paternity, primogeniture, and birth order for Cervantes’s writing” (Armas Wilson 43).

<sup>163</sup> Convendría aquí diferenciar las nociones de paternidad y autenticidad. La primera se encuentra vitalmente descentrada en *Don Quijote*, la segunda plantea los límites entre lo genuino y lo falso de forma declarada en la segunda parte. Allí Cervantes reacciona frente al Quijote de Avellaneda retomando cuestiones de autoría, identidad genuina del texto y derecho de autoridad sobre lo escrito de una manera esencialmente irónica pero no menos contundente.

epistemológico que no necesariamente alcanzan en su plasmación en el texto una solución privilegiada, una decisión terminante.

En Cervantes el flirteo con la multifocalidad y la indecisión epistemológicamente ambigua traza el fundamento único de su función crítica (Berensmeyer 624). De esta manera la particularidad de su función se asimila también a la expansión crítica de espacio de discusión epistémica, a la tenue conquista de un horizonte gnoseológico que permite mantener y prolongar la reflexión sobre la indecibilidad y la incertidumbre de todo conocimiento que se postule como verdadero. De esta prolongación de su tanteante brazo epistemológico nacerá una particular zona de contacto virtual que permite testear el perspectivismo, la multifocalidad y la probidad simultánea de soluciones en apariencias contrarias o incompatibles.

Don Quijote contribuye a inaugurar un nuevo estatus para la naturaleza de la comunicación literaria. La novela es campo de batalla de cosmovisiones en “conflictiva convivencia”. Para Cervantes la pauta está dada no en la resolución, sino en la mostración descarnada del conflicto epistémico en sí, de la misma manera en que el acento estilístico se aleja de la mera elección o seguimiento de un género, para recostarse sobre un plano supra-genérico, mucho más cercano a la interdicción, la reactualización o la perversión que la acotación más o menos declarada de reglas genéricas inertes<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> En la recopilación de ensayos The Dialogic Imagination Mikhail Bakhtin identifica al impulso textual específico de lo novelístico, como una fuerza marcadamente antigénica. La sistematicidad más o menos intransigente de lo genérico acaba por ceder frente al vector de una forma textual cuya matriz crítica pasa, justamente, por ese impulso anti genérico que tamiza y pervierte con fluidez “novelizada” el esquema rígido de aquel elemento genérico que subsuma: “As formerly distinct literary genres are subjected to the novel’s intensifying antigeneric power, their systematic purity is infected and they become ‘novelized’” (XXXII).

“We have already said that the novel gets on poorly with other genres. There can be no talk of a harmony deriving from mutual limitation and complementariness. The novel parodies other genres (precisely in their roles as genres); it exposes the conventionality of their forms and their language; it squeezes out some genres and incorporates other into its own peculiar structure, reformulating and re-accentuating them” (Bakhtin 5).

El proceso de absorción genérico nunca es re estructurante ni dirigista, sino que redundo en plasticidad y capacidad de reflexión metaficcional. La zona de conciencia meta discursiva se plantea en la clave de una permanente reevaluación formal:

El surgimiento de este espacio de mediación obedece a la creación de un espacio intermedio entre realidad y ficción, un espacio de doble juego en el que el lector se ve propulsado a la escena de lo ficcional pero solo en el retorno encubierto hacia una reflexión acerca de su realidad más inmediata. Como en el Coloquio de los perros, el escape hacia la ficción, la derivación “maravillosa” de la obra es solo elusión, estrategia discursiva que permite hablar oblicuamente de los problemas sociales más acuciantes, vagabundaje dirigido, recorrido elíptico de una prosa que se piensa liberada del patrón mimético “realista”, pero adjunta a un papel epistémico de capacidad transformativa sobre lo real.

La crítica a la saturación del realismo simplista que banaliza la relación entre ficción y realidad no se logra de otra forma, sino tematizando vertiginosamente las transformaciones sociales y epistemológicas de la época, e ilustrando la profundidad desnuda del vínculo problemático entre *experiencia* y *relato*, *discurso* y *racconto de percepciones*. Lo que se desliza es la desnaturalización del vínculo entre discurso y experiencia, la puesta en interdicción del principio de autoridad y la posibilidad compleja de una coexistencia problemática de diferentes discursos que, jugando en sintonías epistémicas paralelas, den lugar a sendas versiones de lo real, formas no solo de “traslado” de la experiencia, sino de reactualización y recreación profunda de su contornos epistémicos y valorativos<sup>165</sup>.

---

“The novelization of literature does not imply attaching to already completed genres a generic canon that is alien to them, not theirs. The novel, after all, has no canon of its own. It is, by its very nature, not canonic. It is plasticity itself. It is a genre that is ever questing, ever examining itself and subjecting its established forms to review. Such, indeed, is the only possibility open to a genre that structures itself in a zone of direct contact with developing reality” (Bakhtin 39).

<sup>165</sup> Edward Riley se detiene en señalar la bifurcación interpretativa de lo sensorial en el Quijote comparándolo con similar ángulo en el Tristram Shandy de Sterne (Ardila 2). El juego generalmente comienza con la bifurcación de percepciones ópticas de un mismo objeto que comienzan a diferir radicalmente entre sí. Como en el episodio en que Don Quijote y Don Diego Miranda se encuentran con el “carro de las banderas”, disparándose en sendas mentes asociaciones imaginativas completamente diferentes; o el momento en Tom y Partridge en Tristram Shandy divisan el carro de los titiriteros ambulantes, registrándose en ambos igual disparidad de opiniones.

De la sobre imposición compleja de géneros a la conflictiva madeja de valores epistémicos y morales plasmados en los diferentes discursos sobre la realidad, lo que se juega en el seno profundo de la novela problematiza la noción burocrática de convención hasta volverla maleable, tan contingente como ineludiblemente histórica.

La refocalización desacomplejada en un presente enmarañado se volverá torturada, asfixiantemente autoreferencial. La ficción novelizada se verá condenada desde su nacimiento a tematizarse a sí misma, frecuentemente pesimista, pero también imprescindiblemente moderna en tanto denunciante de una desconexión ya inaceptable y grosera para con el mundo de lo “real”. La reactualización del estatus comunicativo de lo literario produce una novedosa “sensación de posibilidad” que suplementa o superpone a la tradicional “sensación de realidad” que usualmente domina y permea las prácticas cognitivas y los estilos de plasmación de la experiencia que utilizamos en los discursos pragmáticos diarios (Berensmeyer 632).

El fenómeno de alterización se produce de hecho en los márgenes, en las esferas sensibles que rodean al discurso cognitivo pero que son sistemáticamente expulsadas por él. Frente al juego epistémico de la ciencia, en que los conceptos no pueden sino ser tratados en las bases de sus ramificaciones lógicas, la literatura opone un juego expandido, receptivo de imágenes, dirigido a los sentidos, libremente acunado desde el albedrío de la asociación mental, y frecuentemente abstemio de emitir sanciones definitivas frente a las preguntas formuladas.

El peso específico del discurso de la ficción empieza a sopesarse en el más allá de la respuesta cerrada o la imposición de una unifocalidad epistémica, el nuevo fiel se ubica en la plasmación cuasi lúdica de lo sensorial, lo alternativo, lo racionalmente heterogéneo para con la *autoritas*. Ni impotencia, ni desidia alimentan la máquina compleja de su desarrollo, sino un profundo generador distintivo de imágenes y cosmovisiones racionalmente alternas pero

susceptibles de ejercer efectos complejos y evidentes tanto sobre la realidad como sobre otras virtualizaciones.

Alfred Shütz solía referirse a la estrategia del Quijote como al “juego de la mutua relativización de horizontes” (Berensmeyer 633), una escena donde la pluralidad se vuelve patrón de un eje problemático y de naturaleza frecuentemente irreconciliable. Del seno de este juego, de esta oscilación coyuntural interna y fundacional, se deriva su particular criterio epistemológico que nunca se rebela como estanco. La relativización de los horizontes de sentido, la reproducción de discursos alternos sobre una misma experiencia, la virtualización limítrofe del sistema genérico, son todos fenómenos íntimamente conectados al vuelco social que comienza a desencadenarse a mediados del siglo XVI. Este vuelco se revelaría de consecuencias epistemológicas radicales, múltiples y con amplias derivaciones socio-culturales. Lo que está en juego no es sólo una discusión académica sobre la naturaleza de la experiencia como concepto filosófico y su plasmación en el texto, lo que se experimenta es un torsión de la forma de experimentar el mundo que afectará a escala global la forma en que la experiencia es vista, formada y conceptualizada a nivel diario.

La irrupción de lo subjetivo trasciende las batallas filosóficas y, de la mano de la creciente democratización de la lectura, transforma el panorama general en que se piensa la experiencia. Ésta comienza a pertenecer a la esfera exclusiva e inalienable de lo subjetivo, con valores hermeneúticamente neutrales de intransferibilidad e intraducibilidad. El vacío de traducción, la vacuidad de una generalización imposible ya, comienzan a validar múltiples vías coexistentes de plasmación de la experiencia, vías paralelas, alternas o equidistantes pero llamativamente independientes de una escala de valores constringente o impositora de un modelo final. La victoria de una “realidad” mítica o superior puede ahora ser puesta en interdicción,

aplazarse indefinidamente como prueba final de ambas: la subjetividad inefable de toda experiencia y la relatividad contingente de las perspectivas derivadas del núcleo de lo subjetivo.

#### **5.4.1 La moderna alteridad de un “yo” inestable.**

La balanza que mide la modernidad alterna del Quijote encuentra su fiel en el nivel de extrañamiento que impone a este agenciamiento específico. No solo la experiencia es de naturaleza subjetiva y, por lo tal, contingente y multiforme, sino que el vínculo que une al sujeto con sus propias vivencias y percepciones tampoco invoca poderes omnipotentes o unilaterales del primero con respecto a éstas. Así, el texto mina también la connotación de un agenciamiento simple favoreciendo una irreductibilidad última de la perspectiva. *Alonso Quijano/Quijote* es el “sujeto” de sus propias experiencias, pero lo es de una manera mucho menos exaltada y autoasertiva que en el paradigma cartesiano o robinsoniano. La naturaleza de su subjetividad se rastrea menos en el nivel de autoasertividad o control sobre la totalidad de sus percepciones o acciones que sobre la idea de ser, el mismo, intimidado por experiencias que, en buena medida, simplemente *le suceden*. Ser sujeto es también estar *sujeto* a un cúmulo de experiencias que simplemente nos suceden.

A la autoexploración del ser suele continuarle un sentido de contingencia que nunca acaba de hacer pie en ningún tipo de autoasertividad epistemológicamente fundacional. No encontramos en Cervantes una elaboración teórica de las leyes de subjetividad y representación racional, la novela prefiere en cambio instalarse en un escenario en el que la idea de identidad

absoluta tambalea<sup>166</sup>, una escena donde las acciones y desenlaces no se encuentran trazados en el *a priori* de ninguna matrícula trascendental, una palestra precaria donde la suspensión y la ambigüedad de lo inacabado son moneda común<sup>167</sup>.

El camino de interrogación sobre la naturaleza del *yo* quiebra el principio mimético de un sujeto autoritario para con sus percepciones o racionalizaciones y se desborda en caminos de alteridades, espejismos y reflexiones<sup>168</sup>. Los índices de “reflexibilidad” –de reproducción de imágenes- que campean el texto dan lugar a una subjetividad partida, un “yo” inestable y fragmentado. La crisis de representación es siempre en alguna manera hija de esta crisis de identidad. A la proliferación de espejos en el texto sigue una creciente “reflexión” sobre la naturaleza de un sujeto que, como la narrativa que ahora lo contiene, es igualmente inestable y fragmentario.

Los episodios “reflexivos” y espejeantes que involucran las identidades de *Alonso Quijano/Sansón Carrasco/Caballero de los Espejos/Caballero de la Blanca Luna* sugieren quizás un camino de búsqueda subjetiva alternativo. Lejos del ansia por alcanzar la estabilidad o el campo de certitud final de un yo al que se le presupone una última estabilidad plena, la novela juega a comenzar por la asunción básica de problemas miméticos de fondo. Así, desde la

---

<sup>166</sup> “One of the basic internal themes of the novel is precisely the theme of the hero’s inadequacy to his fate or his situation (...) It is precisely the zone of contact with an inconclusive present (and consequently with the future) that creates the necessity of this incongruity of a man with himself” (Bakhtin 37).

<sup>167</sup> Mijail Bakhtin deriva de la misma tensión antigénerica de la novela de la trayectoria final que arrima al género hacia lo inacabado y lo ambiguo, pura apertura hacia la contemporaneidad de un presente en permanente evolución: “What are the salient features of this novelization of other genres suggested by us above? They become moer free and flexible, their language renews itself by incorporating extraliterary heteroglossia and the “novelistic” layers of literary language, they become dialogized, permeated with laghter, irony, humor, elements of self-parody and finally –this is the most important thing- the novel inserts into these genres an indeterminacy, a certain semantic openness, a living contac with unfisnished, still evolving contemporary reality (the opened present) (Bakhtin 7).

<sup>168</sup> En su excelente artículo “Beyond Castro and Maravall: Interpellation, Mimesis, and the Hegemony of Spanish Culture”, Anthony Cascardi desliza la hipótesis crítica de una “mímesis fragmentada” (Cascardi 147) que estaría en el germen de la formación del sujeto imperial hispánico. Los espejos son *exempla*, pero también fractura (Cascardi piensa en Cervantes y Velásquez), signos de un proceso de mímesis fracturada en la producción y reproducción de la identidad española imperial y colonial.

problematización creciente de la relación entre realidad e ilusión, logra abrir la puerta a un camino alternativo de rastreo de lo subjetivo. El episodio de mayor nivel de incertidumbre para esta subjetividad amenazada en su completud se dará en la fabulosa historia de descenso a la cueva de Montesinos. Allí Don Quijote no sólo ve desaparecer ante sus ojos los límites que separan lo *real* de lo *imaginario*, sino que ve problematizada su propia autoconciencia como sujeto al instaurarse en su psiquis todo el poder de extrañamiento de esta “aventura”.

Si el episodio es “la experiencia límite” de la novela, es porque logra extrañar al sujeto de sí mismo, hacerle difícil su propio auto reconocimiento en medio del fárrago de sensaciones que le abruman y confunden. En esta inestabilidad del “yo” la cueva se revela como el sitio más problemático, el escenario que pone en interdicción toda capacidad de auto asertividad del sujeto para consigo mismo y con respecto al mundo. Quizás el paradigma de lo subjetivo en la novela debe comenzar a rastrearse a partir de esa vivencia extrema, en la difuminación compleja de límites que acelera la autoexploración y cuestiona desarrollos identitarios<sup>169</sup>.

Ninguna salvaguarda garantista llegará desde la exterioridad de una experiencia concebida en términos exógenos para con el propio sujeto. Si la asimilación de la vivencia se da en un enclave de vital subjetividad, entonces el camino de la auto exploración compleja del *yo* asoma como la única salida al laberinto mental que supone el desafío de lo sensorial. Una vez más el mono de Maese Pedro anticipa la angustiante soledad implícita en la exploración interna de una experiencia ineludiblemente subjetiva:

-El mono dice que parte de las cosas que vuesa merced vio, o pasó, en la dicha cueva son falsas, y parte verisímiles; y que esto es lo que sabe, y no otra cosa (Cervantes, *Quijote* 818).

---

<sup>169</sup> No casualmente Peter Dunn se refería al episodio como “un pozo que resulta ser cumbre” (Gabriele 37).

**6.0 BASILIO O EL OCASO EPISTÉMICO DE LA SIMILITUD:  
INCONVENIENCIAS POLÍTICAS DE UN MONARCA-ASTROLÓGO.**

[Segismundo] *tocad el arma que presto  
veréis mi inmenso valor.  
Contra mi padre pretendo  
tomar armas, y sacar  
verdaderos a los cielos.  
La vida es sueño.*

En su texto “On the Mimetic Faculty” Walter Benjamin se apresura a dejar en claro que aunque la analogía opera ya un papel importante en los planes de la Naturaleza, nada se equipara al Hombre a la hora de establecer y producir relaciones de *similitud*. Benjamin analiza el acto mimético no en términos de simple hecho factual, sino en la frecuencia más compleja del deseo y la compulsión instintivas:

His gift of seeing resemblances is nothing other than a rudiment of the powerful compulsion in former times to become and behave like something else. Perhaps there is one of his higher functions in which his mimetic faculty does not play a decisive role (Benjamin, *Reflections* 333).

A Benjamin le impulsa puntualmente el interés intelectual de establecer al menos la idea de una necesidad de historización del concepto, casi una arqueología de la *facultad mimética* que revele la lógica profunda y arcaica de una compulsión común al género humano. Desde las precarias formas miméticas de los niños que desarrollan prematuras facultades lúdicas hasta la gran marea de similitud comprensiva que significó (especialmente en los siglos XVI y XVII)

la imposición de un modelo de cosmovisión completamente subordinado al mega esquema *macrocosmos/microcosmos*<sup>170</sup>.

Lo importante en este rápido pantallazo del componente mimético inherente al pensamiento humano es su resolución inevitable en una inquisición de carácter filogenético: “It must be borne in mind that neither mimetic powers nor mimetic objects remain the same in the course of thousands of years” (Benjamin 333).

El siguiente paso que da Benjamin en su artículo es vincular el surgimiento de la idea de *modernidad* a cierto decaimiento, cierta difuminación de los elementos miméticos del proceder intelectual: “For clearly the observable world of modern man contains only minimal residues of the magical correspondences and analogies that were familiar to ancient peoples” (334).

¿Declive o transformación de las capacidades miméticas humanas? Benjamin solo lanza la pregunta pero comienza a detenerse en una de sus áreas favoritas de análisis del conflicto: la *astrología*. La alusión a la astrología es la piedra de toque que le permite a nuestro autor delinear el concepto de “*nonsensuous similarity*”. Benjamin utiliza el concepto para un análisis más exhaustivo de la evolución y capacidades del lenguaje humano (desde las formas onomatopéyicas hasta los estudios grafológicos).

Sobre el final del artículo Benjamin intenta argumentar a favor de una suerte de evolución necesaria del lenguaje humano, un ascenso filogenético que dejaría como resto “moderno” la liquidación final de cualquier residuo puramente “mágico”:

In this way language may be seen as the highest level of mimetic behavior and the most complete archive of nonsensuous similarity: a medium into which the earlier powers of mimetic production and comprehension have passed without residue, to the point where they have liquidated those of magic (336).

---

<sup>170</sup> Segismundo tiene claro el esquema ya desde sus más tiernos estudios: “Leía / una vez en los libros que tenía / que lo que a Dios mayor estudio debe, / era el hombre, por ser un mundo breve” (2.7. 1562-1565).

El argumento no es nuevo para el pensamiento occidental, para Giambattista Vico era poco menos que evidente que el poder de estructuración del lenguaje (visto desde una perspectiva histórica) era una de las claves que permite el acceso a la interpretación de los fenómenos culturales. Desde el momento en que Vico lanza el concepto de “*lógica poética*” plantea ya una vuelta de tuerca para la filosofía occidental: un origen poético de la humanidad, una “*lógica poética*” común que atiende modos de operación propios de esta conciencia primitiva. Sus modos de sabiduría son los que, en el marco de un imaginario teológico-poético muy determinado, marcan el surgimiento de las primeras ideas humanas (imaginarias aun pero también antecedentes directos de las que más tarde Vico considerará como “universales”).

El proceso de mimesis y la facultad que se deriva asumen en Vico un papel claro, el de poner en movimiento el proceso intelectual humano que tiende a operar siempre de lo *familiar* a lo *no familiar* (se trata de incorporar lo no conocido a partir de una cadena de analogías trazada con lo ya conocido). Esta lógica de proyección es para Vico al mismo tiempo base del animismo y resultado directo del poder onomatopéyico del lenguaje.

El universal cartesiano (comencemos a pensar en el corte que significa el siglo XVII a este respecto) que planteaba la existencia de un *primun verum* originario degradaba explícitamente formas “difusas” del conocimiento humano que, como la imagen o el fantasma, habían permeado los estadios primarios de la humanidad. Donde el cartesianismo mismo y antes el platonismo afirmaban la necesidad de un corte a favor del desarrollo abstractivo, Vico impone una revalorización de las más primitivas formas de conocimiento, donde el concepto de “universal” no es ya pureza de una abstracción atemporal sino término histórico, implícito en el movimiento de la conciencia humana.

Vico llega a hablarnos de una “metafísica de los sentidos, de la imaginación” (89), opuesta a una metafísica del razonamiento, de la pura abstracción. Se trata aquí de una metafísica primigenia, embrionaria de un hombre que solo sabe concebir por semejanza, por similitud. Se trata, en definitiva, de una concepción del *pensamiento fantástico* como elemento evolutivo, preordenador y sintético de la más tardía lógica analítica-abstracta.

Siempre resulta interesante releer a Vico desde la perspectiva benjaminiana de “On the Mimetic Faculty”. Para Benjamin la capacidad humana de observar ciertas “correspondencias naturales” en el mundo que lo rodea ha estimulado nuestra mente hacia la creación de analogías y similitudes. Este último, al igual que Vico, considera además la necesidad de historizar las respuestas miméticas a partir de su manifestación primera a través de elementos de una *onomatopoesis* amplia (imitación de sonidos, danzas miméticas y, una vez más, la astrología).

En ambos casos registramos un manejo alternativo de la idea y evolución del concepto de *razón*, un manejo *filogenético* de sus fuentes, operado a través de la vinculación de sus registros a los problemas básicos con los que la experiencia enfrentaba al hombre primitivo. De esta síntesis me interesa puntualmente la idea de quiebre, la que coloca al siglo XVII y al debilitamiento de la astrología en el centro de la escena.

## **6.1 LOS AVATARES DE LA PRÁCTICA ASTROLÓGICA Y LA CAÍDA DEL PARADIGMA DE SIMILITUD.**

En un texto un poco más raro “Doctrine of the Similar” (1933), Benjamin vuelve a la carga con la idea de una fuerte transformación del paradigma mimético y esta vez se detiene explícitamente en la astrología:

Some aspects of astrology may indicate, even if indirectly, the direction in which such a transformation may lie. For as inquirers into the old traditions we must take into account the possibility that human beings might have perceived manifest formations, that is, that objects had a mimetic character, where nowadays we would not even be capable of suspecting it. For example, in the constellations of the stars (66).

Benjamin identifica al advenimiento de la modernidad como punto de quiebre, punto de desvanecimiento a partir del cual comienza a resultar evidente que no contamos ya con ese *paradigma de similitud* que había existido entre, por ejemplo, una constelación de estrellas y el curso de los destinos humanos sobre la Tierra:

The gift which we possess of seeing similarity is nothing but a weak rudiment of the formerly powerful compulsion to become similar and also to behave mimetically. And the forgotten faculty of becoming similar extended far beyond the narrow confines of the perceived world in which we are still capable of seeing similarities. What the stars effected millennia ago in the moment of being born into human existence wove itself into human existence on the basis of similarity (69).

Benjamin ve en el surgimiento de la astrología y su progresivo deterioro como ciencia un parámetro claro que marca la necesidad de historización del fenómeno mimético.

Parte de esta teoría resonaría en el capítulo II de Las palabras y las cosas. Cuando Foucault distingue las *cuatro grandes similitudes*, comienza a desandar el camino que marca al siglo XVII como el momento clave en que el paradigma del conocimiento ve desligarse a la *semejanza* de su pertenencia a la esfera del saber.

El gran modelo de conocimiento que suponía un concepto de sabiduría operando como espejo, como gran eje que divide al *macrocosmos* del *microcosmos* comienza a resquebrajarse<sup>171</sup>. Foucault califica como “arenosa” a la *episteme* del siglo XVI, operando siempre en torno a la supremacía absoluta de esa super-categoría del pensamiento que impone a

---

<sup>171</sup> Foucault elige a Paracelso para ilustrar el predominio de este modelo espejeante de conocimiento: “Así, pues, esta sabiduría del espejo comprenderá a su vez al mundo en el que estaba colocada; su gran anillo girará hasta el fondo del cielo y más allá; el hombre descubrirá que él contiene “las estrellas en el interior de sí mismo... y que lleva así al firmamento con todas sus influencias” (29).

todos los dominios de la naturaleza un mismo juego de semejanzas duplicadas<sup>172</sup>. El único horizonte epistemológico atisbable está siempre garantizado de antemano: "...que cada cosa encontrara, en una escala mayor, su espejo y su certidumbre macrocósmica" (Foucault 39).

La astrología asume dimensiones privilegiadas en este contexto, pues la adivinación está lejos de ser una mera forma concurrente del conocimiento (41), sino que forma parte efectiva de éste mismo. La naturaleza se lee como un conjunto de figuras que hay que descifrar, el conocimiento se concibe, necesariamente, como *divinatio*. Foucault destaca que: "...la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres por la forma de la similitud" (44).

El siglo XVII lleva la semilla del cambio para Foucault, porque básicamente comienza a cuestionar el esquema omnipotente de la *similitud* para abrir el campo intelectual hacia una pregunta de fondo: ¿cómo puede un signo estar ligado a lo que significa? Es en este sentido que el crítico francés entiende que, a partir del siglo XVII, las *palabras* emprenden un desvío, un camino bifurcado que las separara paulatinamente de las *cosas*.

Don Quijote será el centro del capítulo III, el personaje asume para Foucault la forma de un peregrino anacrónico y meticuloso que juega a detenerse en todas las marcas de la similitud. El hidalgo es uno de los últimos representantes de una especie en extinción, el "héroe de lo mismo", el caballero que asume la imposible epopeya de transformar la realidad toda en signo. Pero en la novela la semejanza ha roto su viejo compromiso gnoseológico, "...las similitudes engañan, llevan a la visión y el delirio; las cosas permanecen en su vieja identidad irónica" (54).

---

<sup>172</sup> "La distancia del microcosmos al macrocosmos, a pesar de ser inmensa, no es infinita; los seres que allí moran pueden ser numerosísimos, pero al final podrá contárselos; y, en consecuencia, las similitudes que, por el juego de los signos que exigen, se apoyan siempre unas en otras, no corren el riesgo de escaparse indefinidamente. Tienen, para apoyarse y reforzarse, un dominio perfectamente cerrado. La naturaleza, en tanto juego de signos y de semejanza, se encierra en sí misma según la figura duplicada del cosmos" (Foucault 39).

Don Quijote, el loco, el hidalgo, “el hombre de las semejanzas salvajes”, se transforma en personaje moderno porque oscila, precisamente, en este fiel entre *identidad y diferencia, signo y similitud*. Sólo su locura asegura un resto de *función homosemántica*, un anacrónico reaseguro en el que todos los signos pueden aun ser llenados por virtud de una semejanza. El siglo XVII marca el límite de la influencia de este elemento, la similitud está a punto de dejar de ser el eje del saber hegemónico. La contraprueba contra su omnipotencia abusiva comienza a percibirse en estos textos: de pronto la regla de la similitud ya no es un reaseguro de conocimiento, sino ocasión de error, desencanto y confusión<sup>173</sup>.

En Bacon la crítica de las semejanzas se volvería feroz. Las asimila a ídolos que titilan, desaparecen y se reconfiguran continuamente en nuestros esquemas de pensamientos, pero solo para enmarañarnos, engañarnos con reflejos de falsos símiles. En The New Organon (1612) Bacon abjura de cualquier similitud o generalización exagerada para acentuar el camino de una lógica básicamente inductiva, de ascenso sólo gradual de lo sensorial a lo general<sup>174</sup>.

En el Libro I establece que son precisamente estos “ídolos”, estas “ilusiones”, derivados de la hegemonía de lo similar, los impedimentos más claros que interfieren al proceso de razonamiento humano:

The human understanding is like an uneven mirror receiving rays from things and merging its own nature with the nature of things, which thus distorts and corrupts it (...) the human understanding from its own particular nature willingly supposes a greater order and regularity in

---

<sup>173</sup> Descartes toma un poco la palabra oficial de la filosofía con respecto al “mal hábito” de engendrar similitudes: “Es un hábito frecuente, cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aun en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido como cierto de sólo una de ellas” (Foucault 58).

<sup>174</sup> “The fabric of the universe, its structure, to the mind observing it, is like a labyrinth, where on all sides the path is so often uncertain, the resemblance of a thing or a sign is deceptive, and the twists and turns of nature are so oblique and intricate. One must travel always through the forests of experience and particular things, in the uncertain light of the senses, which is sometimes shining and sometimes hidden” (Bacon 10).

things than it finds, and though there are many things in nature which are unique and full of disparities, it invents parallels and correspondences and non-existent connections (42-43).

La sombra del engaño y la decepción se ciernen sobre el entendimiento porque un motivo, a veces subconsciente, impulsa la actividad intelectual humana: el deseo de preservar la autoridad de aquellas que han sido sus primeras concepciones. Aunque el esquema de Bacon, a diferencia del de Benjamin, es plenamente evolutivo, superador y unidireccional, el interés por la astrología les es común. Pero Bacon no puede leer en ella más que restos de ignorancia, basadas en el deseo humano de comprobar solamente sus supuestos aciertos, nunca sus errores campantes: “It is a constant mistake in the human understanding to be much more moved and excited by affirmatives than by negatives” (43).

## **6.2 BASILIO ASTRÓLOGO: CLAVES “VIOLENTAS” DE UN MONARCA CIENTÍFICO.**

La astrología es igualmente central a La vida es sueño (1635) y creo que el punto de vista benjaminiano puede arrojar nueva luz sobre algunos aspectos de la obra. De extendida significación en el Renacimiento y el Barroco, la disciplina es tema común a varias obras de Calderón de la Barca. Desde mediados del siglo XIII la astrología se había difundido en Europa, de manera algo amplia y desordenada para el punto de vista de nuestra actual taxonomía de las ciencias. La astrología participaba de la *astronomía*, la *meteorología* y la *astrología judiciaria*, sin lograr trazar con ellas límites muy claros.

Alexander Parker vincula el resurgir de la disciplina en el siglo XVI -a pesar de los ingentes esfuerzos de la Iglesia por contenerla- y su reaparición en la obra de Calderón

justamente al efecto renacentista de rescate de viejas formas de conocimiento vinculadas a la *similitud*, la *correspondencia* y sus *propiedades proféticas o predictivas*:

Life in classical times was ruled by divinations, recourse to oracles and sibyls, and interpretations of omens, prodigies and portents. Roman historians record countless instances of this kind, and it would have been from their writings that Calderón learned how life could be lived in constant apprehension of the future and with the restless anxiety to probe its secrets. The fact that the practice of astrology flourished more strongly in the sixteenth century, despite the continuing hostility of the Church, than it had in the Middle Ages, is to be attributed to the revival of classical learning (108).

Cada vez que su mención aparece en Calderón revive el viejo paradigma *macrocosmos/microsmos* que hace del héroe sólo un reflejo del *macrocosmos* -aunque veremos que Calderón trae a colación el esquema generalmente para criticarlo o limitarlo por el lado de la moral o la teología cristiana-. En la obra, Basilio, el rey de Polonia, es un experimentado astrólogo que constantemente estudia los movimientos de los planetas, no sólo por propio interés, sino también para declarar su conocimiento ante una corte siempre admirada de los fenómenos de la astrología.

El interés por la astrología no es unívoco en la obra, se encuentra claramente expandido entre sus diversos personajes (aún los secundarios). Casi todos los miembros de la corte, el parlamento e incluso los soldados se manifiestan vitalmente interesados en las predicciones de las estrellas, sobre todo en aquellas que conciernen al futuro de su próximo rey, Segismundo. Y, sin embargo, admiración no siempre significa aprobación para el rey Basilio. Calderón juega con un esquema radicalmente diferente de valoración de la ciencia. Un “político científico” puede resultar extraño, inusual o hasta simpático a los ojos de un observador actual pero para el público de 1635 la escena podía, en cambio, volverse completamente inaceptable.

Para el público de la época un rey científico es, en buena medida, un rey absurdo, un rey cuyas ocupaciones contradicen el objetivo mismo de su cargo, un rey en cierto grado tan

“violento” como el hipogrifo o la clave que presenta a Segismundo como un fatal “compuesto de hombre y fiera”. El largo monólogo de la escena VI comienza con una presentación algo paródica de Basilio, con amplias resonancias a la figura de Alejandro Magno, mientras los versos siguientes se ocupan de minar el ambiente, abriendo el frente de la *violencia constitutiva* para un rey que claramente no cumple con las cualidades primarias (o al menos no las prioriza como debiera) de un buen gobernante:

Ya sabéis que yo en el mundo  
por mi ciencia he merecido  
el sobrenombre de docto;  
pues, contra el tiempo y olvido,  
los pinceles de Timantes,  
los mármoles de Lisipo,  
en el ámbito del orbe  
me aclaman el gran Basilio.

Ya sabéis que son las ciencias  
que más curso y más estimo  
matemáticas sutiles (1.6. 604-614)

El rey Basilio declara y declama que la ocupación que desvela sus preocupaciones no es una función de estado o una cualidad ligada a la capacidad de gobierno, sino el desarrollo de esas “matemáticas sutiles” que le marcan amenazadoramente el futuro de su vástago. La afirmación iba a contrapelo de los tratados políticos de la época, en tanto enfatizaba en un rey una cualidad inesperada, obsoleta, in esencial a su función como político y, lo que es más, claramente perjudicial en virtud de sus posibilidades distractivas y evasivas.

En El político (1640) Gracián declama a los cuatro vientos su clara aberración por los reyes demasiado duchos en ciencias fútiles a los fines de su función de gobierno:

Las virtudes del oficio tenía el Magnánimo de los Alfonsos (rey de Aragón y Nápoles, 1416-1458) por las primeras en la solicitud, así como en el aprecio. ¿Qué importa que sea el otro

Alfonso X gran matemático, si aun no es mediano político? Presumió corregir la fábrica del universo el que estuvo a pique de perder su reino (49).

El Padre Mariana será bastante más duro con respecto a este tema en su obra Del Rey, y de la institución de la dignidad real (1598). Después de analizar la educación de los soberanos en diferentes culturas se inclina por la tradición persa:

...me gusta sobre manera la costumbre de los persas, que encomendaban la instrucción del príncipe a los cuatro primeros y principales sabios, para que cada uno le enseñase aquella ciencia en que más se aventajase, con mayor perfección y destreza: uno le enseñaba las letras, otro las leyes patrias, otro las ceremonias y ritos sagrados de la religión, y el último el arte militar, el que constituye la principal fuerza de la república (147).

Este es el espectro de conocimiento que debe abarcar el soberano, leyes, letras y mucho de estrategia militar, muchos “conocimientos humanos”, pocas menciones a las “matemáticas sutiles” de las que nos habla Basilio. La instrucción debe ser claramente selectiva, no hay tiempo ni necesidad para el príncipe de profundizar determinadas disciplinas:

...se ha de pensar en las otras ciencias y artes, que convienen con especialidad a la dignidad y nobleza real, pues es muy útil que el príncipe niño se instruya en todas estas ciencias, si tuviese tiempo oportuno (...) Más si de tal modo hubiere recorrido todo el campo de las ciencias que no se hubiere detenido mucho en ellas, y tan solo conociese los puntos más esenciales y capitales de las mismas, sin duda alguna éstas le proporcionarán grandes y excelentes ventajas (178).

La selección de los contenidos es esencial, pues el tiempo apremia:

Y al modo que aquellos que para conocer y averiguar los usos y costumbres de otros hombres y de otros países marchan lejos deteniéndose en cada ciudad todo el tiempo preciso para conocer lo principal, infiriendo de esto prudentemente lo demás; del mismo modo deberá el príncipe tomar lo esencial de cada una de las artes y ciencias, lo necesario y preciso para conseguir las virtudes y conocimientos propios de un rey (179).

La focalización desmedida (ya sea a favor de un particularismo científico o a escala global como en Alfonso X y su intento por reconfigurar la “fábrica del universo”) es siempre desaconsejada, punto de evasión y deformación de objetivos de gobierno:

...si tratase de conocer todas las minuciosidades y sutilezas de las ciencias, no lo conseguiría jamás, y sería por otra parte superfluo; pero si terminase el conocimiento de ella midiendo su utilidad, conseguirá frutos no pequeños de aquel estudio (179).

Se advierte, al igual que en Gracián, cierta reprehensión frente a la obnubilación provocada por el conocimiento científico. Para el Padre Mariana, Crysipo, el científico griego que olvidada comer y beber en pos de sus estudios es el ejemplo a evitar, la distribución adecuada del tiempo se vuelve crucial para el monarca, la autoprohibición se torna imprescindible: “Las ciencias que necesitan más tiempo y cuidado más exacto, omitiré el estudiarlas y aprenderlas” (179) concluye. Se trata, por sobre todas las cosas de evitar la “prolijidad”, la obsesión por el conocimiento y la obcecación que suele acarrear tan enfrascamiento. La nefasta consecuencia inmediata es la falta de perspectiva con respecto a la dirección de su reino, la ceguera política que suele desencadenar la catástrofe social.

Claro que para el Padre Mariana la astrología entra de lleno en esta categoría de ciencias superfluas, insípidas al paladar de lo que debe ser un buen gobernante. Cierta función estratégica parece conservar la disciplina en lo que respecta a posibles predicciones del clima o fenómenos naturales, pero nada que deba interesar al rey en demasía:

...dejemos a los astrólogos tratar la cuestión más prolijamente: indagar lo que sirve a la navegación, y determinar los tiempos de arar, de sembrar y de segar: yo me contentaré con decir al príncipe que le basta saber los primeros rudimentos de esta ciencia (186).

La adivinación está en cambio expresamente prohibida para el monarca:

Deseamos que se haga religioso el príncipe, más no queremos tampoco que, engañado por falsas apariencias, menoscabe su majestad con supersticiones de viajes, indagando los sucesos futuros por medio de algún arte adivinatorio, si arte puede llamarse, y no mejor juguete de hombres vanos” (528).

La obsesión con la anticipación del futuro solo puede acarrear fuentes de distracción y ocio para con las funciones primordiales del monarca:

Oh dulcísimo príncipe...evita toda clase de superstición, ten por futilísima y vana toda arte que pretenda aprovecharse del conocimiento del cielo para indagar lo futuro, no emplees nunca en la ociosidad ni en la contemplación el tiempo debido a los negocios (531).

En sus Empresas políticas (1640) Diego Saavedra Fajardo nos advierte, de forma similar, que el monarca debe, en todo caso, lograr cierto conocimiento global del mundo<sup>175</sup> que lo rodea pero absteniéndose en todo momento de caer en la tentación de la astrología, la excesiva racionalización de los problemas del estado y la predicción del futuro. La Empresa 6: *Politioribus ornantur litterae*, ilustra la perspectiva este delicado balance del que depende la buena educación del monarca. En el grabado, la gradación política o utilidad de las distintas disciplinas se encuentra representada por unas cuantas espigas de trigo (las ciencias) rodeadas por un cerco de azucenas (las letras y artes liberales). La moraleja reza que a toda ciencia política debe reforzársela con una muy buena base de conocimiento de artes y letras, quedando las ciencias exactas siempre un poco más relegadas:



Figure 7 "Politioribus ornantun litterae".

Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas (Madrid: Cátedra, 1999) 235.

---

<sup>175</sup> "Para mandar hace falta sciencia, para obedecer basta una discreción natural, y a veces la ignorancia sola" (Saavedra Fajardo 221).

Una educación completa es esencial porque “es un golfo de sucesos el mundo, agitado de diversas e impenetrables causas” (43); pero esto no significa que el príncipe deba buscar o detentar poderes adivinatorios:

...es una especie de rebeldía contra Dios y una loca competencia con su eterna sabiduría, la cual permitió que la prudencia humana pudiese conjeturar, pero no adivinar, para tenerla más sujeta con la incertidumbre de los casos (43).

### 6.3 LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA Y LA AMENAZA AL LIBRE

#### ALBEDRÍO.

Basilio no sólo desoirá el consejo, sino que jugará temerariamente en los límites de las dos grandes ramas que la disciplina detentaba por aquella época: la *astrología legal* y la *astrología judiciaria*. Mientras la primera reconocía cierta inclinación ejercida por los astros, la última directamente proclamaba un absoluto determinismo, lo que iba claramente contra la doctrina del *libre albedrío* que había ocupado largamente a teólogos y filósofos en discusiones varias.

El Papa Sixto V llegaría a lanzar una condena formal contra la disciplina que acabaría propagándose a través del libro de Juan de Horozco y Covarrubias Tratado de la verdadera y falsa profecía (1588). En dicho libro se condenaba a la *astrología judiciaria* por presuponer una determinación absoluta de parte del movimiento de los planetas para con los destinos humanos. Para Horozco y Covarrubias solo debía hablarse de influencia, influjo de los cuerpos celestes para con la parte material de los cuerpos humanos y, en consecuencia, para con sus temperamentos. Jamás podría ponerse al problema en términos de determinación absoluta para con el comportamiento de los humanos en la tierra, pues esto ignoraría o volvería obsoleta la facultad de *libre albedrío*, con la que Dios ha bendecido a todos los seres humanos.

La advertencia de Saavedra Fajardo es clarísima a este respecto, juzgando a la astrología judiciaria como extremadamente peligrosa desde el momento en que obnubila la visión del monarca al fomentar una falsa asimilación de sus poderes -siempre limitados- a la esfera de lo divino:

En la Astrología judiciaria se suelen perder los príncipes, porque el apetito de saber lo futuro es vehemente en todos, y en ellos más, porque les importaría mucho, y porque anhelan por parecerse a Dios y hacer sobrenatural su poder; y así, pasan a otras artes supersticiosas y aborrecidas por el pueblo, llegando a creer que todo se obra por las causas segundas, con que niegan la Providencia divina, dando en agüeros y sortilegios, y como dependen más del caso que de la prudencia e industria humana, son remisos en resolverse y obrar, y se consultan más con los astrólogos que con sus consejeros (228-229).

Las *causas segundas* a las que se refiere el teórico político son quizás el mejor símil (y valga la redundancia) de este *reino de similitudes* del que Basilio no puede desprenderse, pues son aquellas las que producen su efecto gnoseológico en dependencia absoluta de otra causa superior eficiente (en el caso de Basilio los presagios escritos en las estrellas). La doctrina cristiana tendía en cambio a creer en una suerte de paradójica “*omnipotencia mediada*” ejercida por parte de la Providencia. La idea central es que ésta última realmente rige el curso de la Historia, pero nunca como un factor de eficiencia última y definitiva, sino algo “morigerada”, sujeta a sutiles mediaciones por la cooperación activa del *libre albedrío humano*. Esta noción de Providencia la separa de ser una simple *causa segunda*, un simple motor en una serie mecánica e inalterable de causas y efectos, para verla más como una suerte de sanción de comportamiento. Sanción que, en cooperación con el libre albedrío inalienable a la condición humana, concurre en la definición final de los eventos.

Segismundo no barre con el esquema *macrocosmos/microcosmos*; después de todo está claro que su transformación interna puede legítimamente leerse como reduplicación de la desaparición de un estado caótico universal, simbolizado por la carrera y caída del hipogrifo

violento<sup>176</sup>. En su particular restauración del orden, el mundo de las circunstancias materiales esta aun atado a una cúspide que es el Dios cristiano. Pero al menos el esquema rígido ha tambaleado un poco, las correspondencias ya no son directas ni reaseguros infalibles de los desarrollos materiales. Calderón introduce un punto medio complejo, un “*nodus et vinculum mundi*” que encuentra en el hombre a un complejo sistema de tensiones<sup>177</sup>.

#### 6.4 SEGISMUNDO Y EL PLUS EPISTÉMICO DE UNA “AGUDEZA IMAGINATIVA”.

La génesis de esta nueva función epistemológica de mediación puede reducirse, en el caso de Segismundo, a una mera diferencia de enfoque y autopercepción en relación a este *macrocosmos*. En la obra vemos como tanto Basilio como Segismundo son, en su medida, “agudos”, claros descifradores de las circunstancias que se les presentan. La diferencia que los separa es una diferencia de grado y actitud epistemológica frente al mundo de lo fenoménico.

Para la tradición barroca, encarnada en Gracián y heredera de Marcial y San Agustín, la agudeza es identificable con la cualidad de cierta sagacidad intelectual que permite ver similitudes o relaciones entre cosas aparentemente disímiles. La meta final de semejante operación del intelecto es la de descubrir “correspondencias” no siempre evidentes por sí mismas. Si embargo el concepto tiene un pliegue, no solo se trata de una aprehensión de

---

<sup>176</sup> “Hipogrifo violento / que corriste parejas con el viento, / ¿Dónde, rayo sin llama, / pájaro sin matiz, pez sin escama / y bruto sin instinto / natural, al confuso laberinto / desas desnudas penas / te desbocas, te arrastras, y despeñas?” (1.1. 1-8)

<sup>177</sup> “El Barroco pone a funcionar detalladamente las tensiones metafísicas y morales del cristianismo con desconcertantes acentos como la vida es un sueño, la muerte la vida, el vínculo la libertad, el placer esclavitud, el padecer dicha” (Hatzfeld 37).

correspondencias más o menos estables entre las cosas, sino que también hace referencia al posible comportamiento dinámico de dichas correspondencias y a la capacidad del intelecto de expresarlas de manera “ingeniosa” e imaginativa<sup>178</sup>.

En la Empresa 84: *Plura consilio quam vi*. (*Más vale el ingenio que la fuerza*) Saavedra Fajardo representa el privilegio exclusivo y necesario de la facultad ingeniosa a la hora de gobernar. En la escena que le sirve de ilustración entendemos que el hombre, si bien no fue dotado por Dios con fuerzas naturales de defensa tan manifiestas como la de algunos animales, si fue bien premiado por el *ingenio* que las suple y supera con ventaja evidente, pues le permite fabricar elementos y “máquinas” con todo lo que la naturaleza le enseña y proporciona:



Figure 8 “Plura consilio quam vi”

Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas (Madrid: Cátedra, 1999) 908

La posición de Basilio se asemeja más a la de un intelecto sintonizado en perspectiva científica, la suya es una “*agudeza de perspicacia*”, puesta a analizar relaciones y diferencias que se presuponen siempre como objetivas y verdaderas en virtud de una confianza inatacable en

---

<sup>178</sup> “Es necesario dar a *agudeza* no sólo su sentido moderno de “vivo y gracioso” sino más enfáticamente el de “sorprendente”, “brillante” y “artísticamente espléndido” (Parker 17). En Covarrubias (60) la idea de *agudeza* se liga a la de utilidad, aplicación sagaz de un ingenio penetrante.

la claridad de la mente humana y sus capacidades de percepción fenoménica. Segismundo será en cambio la variante “pragmática” de esta facultad, una versión más ligada a la “*agudeza de arteificio*” que no presupone ya verdades estables, sino que genera un neurálgico dinamismo de nuevas relaciones entre las cosas. El ejercicio de una facultad de “arteificio” estará así ligado además a la operación supra-natural que permite la manipulación de ciertos elementos en función de crear una *traza*, una *fábrica*, una *máquina* que solucione o facilite a través del ingenio una operación de compleja o difícil ejecución. El ingenio operando bajo estas circunstancias necesita no sólo de la perspicacia necesaria para analizar el mundo de lo natural, sino del golpe imaginativo que le permita maniobrar, trascender ese orden de mero análisis para maquinarse una nueva salida a los problemas planteados<sup>179</sup>. La “*agudeza de arteificio*” trama salidas no ya tanto en función de nuestro entendimiento, sino a través del *ingenio*<sup>180</sup> y su capacidad de análisis dinámica e imaginativa<sup>181</sup>.

Segismundo opera en función de esta perspectiva, menos atado al esquema de un *a priori* filosófico o científico que abierto a una nueva esfera de creatividad, de análisis y producción de nuevas decisiones morales y de gobierno. Este nueva esfera de pensamiento, *supra apriorística* si se la compara con la de su padre, le permite ajustarse mejor y analizar la cambiante situación social de su reino para tomar decisiones más adaptadas y acordes a su investidura de nuevo monarca.

---

<sup>179</sup> Así en Covarrubias los ejemplos de “arteificio” aparecerán también ligados a la invención de máquinas mecánicas que, como la “acena” (molino de agua) o la “trampa” (complejo cebo para cazar animales), agregan al análisis de las leyes físicas y naturales ese plus de invención que opera “imaginativamente” sobre lo real.

<sup>180</sup> “El ingenio, a diferencia del entendimiento, no se contenta sólo con la verdad, sino que aspira a la belleza. La belleza que apela a cada facultad sensorial consiste en el arte de combinar e interrelacionar en proporción armoniosa” (Parker 62)

<sup>181</sup> “Ya que el objeto del *ingenio* es la belleza, no la verdad científica, su *agudeza de arteificio* se distingue de la *agudeza de perspicacia* que es característica de los filósofos y científicos -la claridad de la mente que puede percibir y analizar las relaciones y diferencias que son lógicas y objetivamente verdaderas. La “perspicacia” y el “arteificio”, por tanto, dividen la actividad de la mente” (Parker 65).

En todo caso queda claro que el reino de la semejanza estabilizada, encarnado por la figura de su padre, se ha agotado para dar paso a una razón diferenciada, menos supeditada a la esfera de lo absoluto preexistente que impregnada por cierta cuota de ingenio, de *plus imaginativo*. Este plus de discernimiento permitirá a Segismundo lidiar exitosamente con situaciones complejas y cambiantes, que reclaman un salto cualitativo al ejercicio de su entendimiento<sup>182</sup>.

En la Empresa 35: *Interclusa respirat* (literalmente: *aún sofocado, obstruido, expele aire*) Saavedra Fajardo utiliza la figura del clarín para representar las condiciones de agobiantes cambios de escenarios que afligen a los monarcas, quienes, sin embargo, deben encontrarse siempre plenamente preparados para la decisión política sagaz y expeditiva. El ingenio es la cualidad intelectual de la improvisación, la sucinta lectura contextual que, constreñida por circunstancias difíciles, impele la replica imaginativa inmediata. Como el clarín, que suena mejor cuanto más oprimido entre en su cavidad el aire, la virtud y el ingenio del buen monarca solo pueden verse estimulados en la adversidad. Si el soberano no se amedrenta ante ella, debería ser capaz de decidir adecuada y cabalmente:

---

<sup>182</sup> En su intervención final hasta su mismo padre se ve obligado a reconocer ese plus de intelección que Segismundo manifiesta al analizar las cambiantes situaciones por las que ha atravesado y los castigos que corresponden a los que lo han ofendido: “Tu ingenio a todos admira” (2.16.3302).

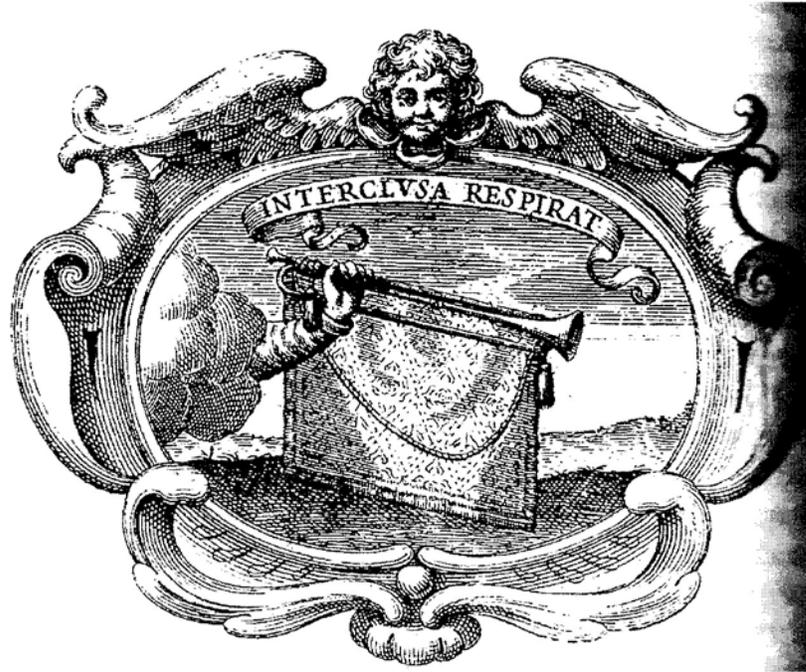


Figure 9 "Interclusa respirat"

Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas (Madrid: Cátedra, 1999) 466.

En la Empresa 64: Resolver I executar nuevamente el patrón de la mutabilidad escénica se liga a la capacidad de decisión rápida y segura del príncipe. En la ilustración, el carro del estado se convierte en carro de guerra, unido en sus ruedas a la propulsión agresiva de gruesas hojas afiladas. La improvisación del ingenio va ligada así también a la resolución ejecutiva que imponen las necesidades del estado:



Figure 10 "Resolver i execvtar"

Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas (Madrid: Cátedra, 1999)739

La razón llega a Segismundo en circunstancias igualmente apremiantes, como sinónimo de responsabilidad social y capacidad electiva, de toma de decisión balanceada por las circunstancias y la experiencia adquirida. La experiencia encuentra en su recorrido textual como personaje un margen de reafirmación ontológica. Para Basilio en cambio, el poder no aparece en relación tan directa con un modelo de responsabilidad forjado en la práctica. En presencia de la nefasta profecía elige en cambio el camino de la analogía omnipotente con las estrellas, de la eliminación de raíz del problema (encierro de Segismundo) y manipulación de las supuestas consecuencias de una causa nunca del todo explorada (invención de la ficción de la vida como sueño).

Pues dando crédito yo  
a los hados, que adivinos  
me pronosticaban daños  
en fatales vaticinios,  
determiné de encerrar

la fiera que había nacido,  
por ver si el sabio tenía  
en las estrellas dominio.  
Publicóse que el infante  
nació muerto y, prevenido,  
hice labrar una torre  
entre las penas y riscos  
de dos montes, donde apenas  
la luz ha hallado camino,  
por defenderle la entrada  
sus rústicos obeliscos (I, 730).

## **6.5 BASILIO Y LA SEMIÓTICA DE LA *IMPRUDENCIA*: LA VIOLENCIA GNOSEOLÓGICA COMO ENCLAVE DE LO MONSTRUOSO.**

La literalidad con la que Basilio se apropia de la supuesta amenaza que marca la astrología atrofia su sentido de responsabilidad social y alteran el patrón de decisiones propios de un monarca para sobreimponer un manto de pseudo magnanimidad y superioridad intelectual que obnubilan al personaje hasta el final de la obra. Basilio falla porque la confianza ilimitada en un modelo de mundo prefigurado, estable y absolutamente predecible, engendra en el un síntoma de *voracidad interpretativa*, un frenesí de desciframiento que descarta abruptamente variables y causas verosímiles. En un monólogo de la Jornada I el mismo Basilio deja deslizar la celeridad casi angustiada que imprime a su propio método interpretativo. Hablando de los signos estelares que lo apasionan le escuchamos decir:

Éstos leo tan veloz,  
que con mi espíritu sigo  
sus rápidos movimientos

por rumbos y por caminos (1.6.640-643).

En última instancia no es la astrología como ciencia en sí la que está en la picota en la obra de Calderón, sino el apresuramiento interpretativo de Basilio que, una vez revelado el efecto, no puede sino atribuirlo ciegamente a una y sólo una causa. En efecto al monarca sólo se le han revelado visiones de un reino ensangrentado, profecías que lo colocan postrado al pie de su propio hijo.

Yo, acudiendo a mis estudios,  
en ellos y en todo miro  
que Segismundo sería  
el hombre más atrevido,  
el príncipe más cruel  
y el monarca mas impío,  
por quien su reino vendría a ser parcial y diviso,  
escuela de las traiciones  
y academia de los vicios;  
y él, de sus furor llevado,  
entre asombros y delitos  
había de poner en mí  
las plantas, y yo rendido  
a su pies me había de ver:  
¡con que congoja lo digo! (1.4.708-723).

Nada hay en la astrología que practica que ubique inequívocamente la causa de dicho efecto. Basilio, erróneamente, la identifica con la propia incapacidad y maldad de su hijo, jamás logra asociarla a su propia negligencia ni a la falta de educación del futuro rey. El hado se cumple, paradójicamente, por la propia *impertinencia interpretativa* de Basilio y por sus propios esfuerzos en demorarlo, postponerlo o torcerlo.

La profecía necesita de esa voracidad interpretativa, de esa torpeza deductiva para hacerse fuerte en su misma develación, engendrando así el mecanismo de desinteligencias que

acaba con su reinado. Es el suyo el imperio absolutista de una voluntad irreflexiva, Basilio gobierna de manera “absoluta” descartando errores, correcciones y sin anticipar resistencia alguna al poder de su entendimiento y voluntad<sup>183</sup>. Como el Próspero de Shakespeare, la diversificación de sus intereses es exponencial y termina obstruyendo la capacidad de gobierno del reino. Su narcisismo se ve alimentado por un espejo tiránico en el que la propia voluntad e inteligencia se encuentran deformados hasta límites absolutos.

Basilio sella simbólicamente la dinámica de su reino eliminando/ignorando los factores molestos, entre los cuales, el libre albedrío de su hijo aparece como la primera víctima. El abismo del fatalismo se enclava muy cerca de esta mirada que lee mal los acontecimientos y presagios, sobreimponiendo un parámetro racional forzado que fracasa y, en su fracaso, lleva a la concreción misma del sino que el monarca-astrólogo tanto había intentado impedir.

El problema de Basilio no es la ausencia de una estratagema que le permita lidiar con la profecía, sino la sobreimposición de una mirada sesgada a ésta, la confianza última y arrogante en un modelo demasiado inflexible de interpretación de las circunstancias. La rigidez de la *similitud* solo puede engendrar monstruos interpretativos siempre precoces y tozudos. Del saber que se presuponía infalible se propaga la más conjetural e insegura de las acciones.

La violencia gnoseológica pare la omnipresente dimensión de lo monstruoso en la obra. Un padre que interpreta mal los designios del mundo solo pueda lugar a un vástago “violento”,

---

<sup>183</sup> En Basilio aun entendimiento y voluntad están estrechamente ligados, el monarca aplica con una voluntad imperturbable los dictámenes que su intelecto le dicta en cuanto al destino de su hijo. En Segismundo en cambio la fuerza de la voluntad se radicaliza: “Neither in Calderon’s works nor in those of most seventeenth-century authors does this idea find direct expression; we are not dealing with a dramatist who innovates in philosophy. Yet his characters behave in ways which often prefigures the idea that the will is not merely a guardian who carries out the decrees of the intellect, inspired ultimately by grace, but a energizing force which causes changes in the external world” (Hildner 27).

Las pasiones, aunque destinadas en última instancia al autocontrol en el caso de *La vida es sueño*, también adquieren un estatuto complejo y proactivo a la mirada de Hildner: “...passions are not merely a set of negative, passive responses that must be controlled by active reason, but rather they are creative forces” (Hildner 99).

contradictorio en su misma simiente<sup>184</sup>, hijo de un saber conjetural incapaz de escapar su nivel de contradicción interna, “un hombre de las fieras / y una fiera de los hombres” (1.2. 211-212). Segismundo es el hijo de la torpeza enceguecida de su padre, su origen último no es otro que el de una falla gnoseológica que ha delineado su perfil violento, monstruoso, de parto anti social, de “hipogrifo violento”, de monstruo impensable en tanto impensado ha sido el error de entendimiento que le ha dado entidad en este mundo<sup>185</sup>.

Segismundo vuelve una y otra vez sobre esta contradicción intrínseca que identifica en un perfil propio que nunca deja de imaginar como monstruoso:

Sin ellos [por los brazos de Basilio] podré estar  
como me he estado hasta aquí;  
que un padre que contra mí  
tanto rigor sabe usar,  
que con condición ingrata  
de su lado me desvía,  
como a un fiera me cría,  
y como a un monstruo me trata  
y mi muerte solicita,  
de poca importancia fue  
que los brazos no me dé,  
cuando el ser de hombre me quita (2.6.1475-1487).

---

<sup>184</sup> Recordemos que para el escolasticismo el término “violento” tiene el sentido preciso de carácter opuesto a la esencia de un ser. No solo Segismundo es hombre-fiera, sino que Basilio es, igual y proporcionalmente, rey-astrólogo.

<sup>185</sup> Tan impensadas como incontrolables serán las consecuencias de este error. Al orquestar el “sueño” de Segismundo, Basilio aleja a su hijo de cualquier educación racionalista, el verdadero maestro del primero será una metáfora, una ficción que rápidamente escapa de las manos de su padre, para develarse en esquema, estructura de aprendizaje propicia para el nuevo monarca que no cree ya exclusivamente en la predestinación que marcan los astros.

Pero no sólo la ficción pergeñada por Basilio desencadena el proceso de *experiencia-conocimiento* en Segismundo, sino que se dice repetidamente que el modelo de estudio que ha seguido éste durante su encarcelamiento no ha sido otro que el de las letras. Su formación, aunque raleada y carente de factores prácticos en lo que respecta a su figura de príncipe heredero, es clara y decididamente literaria, alejada en este sentido de esa estructura cerrada que la astrología y los cálculos matemáticos imponen a Basilio.

## 6.6 “SUTILES MATEMÁTICAS”: INCONVENIENCIAS POLÍTICAS DE UN SABER UNIFOCAL.

En el fondo de esta decisión encontramos un comportamiento indigno de un rey, inadecuado para una inteligencia que debería suponerse más variada, menos limitada por el modelo esquematizante y enceguecedor de la astronomía. Su sabiduría como astrólogo puede ser válida; el problema es que Basilio lee como astrólogo pero actúa como rey, *astrologizando* su reino, traspolando modos de interpretación a diferentes realidades, apresurando lecturas y decisiones, eliminando en la voluptuosidad de su afán descifratorio variables y circunstancias que no pueden pasar desapercibidas al modo de entendimiento que se espera de su investidura.

Basilio logra así cancelar el único obstáculo molesto en su horizonte trazado y acuñado desde la segura superioridad de su poder y su ciencia. Segismundo es encarcelado y aún la ficción que trama para probar el carácter de su hijo encuadra en este esquema de “magnánima” condescendencia intelectual. La “visión” científica de Basilio no es más que virtual ceguera, clara mala lectura del papel de la ciencia en la vida intelectual del monarca, pseudo omnipotencia fingida de un poder que intenta cerrarse sobre sí para absolutizarse epistemológicamente.

Su ignorancia es asimilable a la del demonio, en tanto profusa, teórica y fascinante, pero impotente de aplicaciones prácticas, de derivaciones pragmáticas que puedan ponerla al servicio del mundo. En El mágico prodigioso el demonio le dice a Cipriano: “Esa es la ignorancia: a la vista de las ciencias, no saber aprovecharlas” (1.1.117-120). Basilio tiene un saber sesgado, parcial y, al adaptarlo a su papel de rey (recordemos que Basilio es “su” propio astrólogo, ningún otro elemento humano media en la adopción de sus decisiones), simplemente hace lo que “no conviene”, lo que limita perspectivas y encarcela la variedad de pareceres a la que debe estar

expuesto todo buen gobernante. Volvemos así a la hipótesis del Padre Mariana cuando nos presentaba a la diversidad de estudios como el mejor aliado en la educación de un monarca estable y responsable por las acciones de sus súbditos.

Las atrocidades de Segismundo al comienzo de su “sueño” se justifican de modo diverso, pero principalmente en su falta de educación como monarca; si bien ha estudiado ciertas artes liberales, su encierro ha sido prolongado y está claro que no es ducho en “las virtudes del oficio”<sup>186</sup>. Basilio en cambio, a pesar de su experiencia como rey, parece haberse cerrado a estas últimas, ignorándolas en el sobreprivilegio exclusivo que otorga a sus “sutiles matemáticas”.

En la Empresa 30: *Fulcitur experiētiis* (*sustentada en las experiencias*) Saavedra Fajardo insta la coronación compleja de un conocimiento político basado en la experiencia. Esta remodelación gnoseológica de lo experiencial se impone a la aplicación estanca de una sabiduría teórica. En la ilustración vemos, sobre un plinto, una columna rostral (adornada con reproducciones de espolones de naves conquistadas al enemigo) que los romanos erigían para conmemorar una victoria naval. La sabiduría (columna apoyada solidamente), solo es susceptible de ser adquirida a través de la especulación y el estudio, pero el fortalecimiento cimentado en la experiencia no tarda en volverse indispensable al buen soberano:

---

<sup>186</sup> En Empresas políticas aparece el fantasma del monarca no educado y la identificación clara de éste con una fiera en tanto rayano, casi ajeno al reino de lo humano: “Esta buena educación es más necesaria en los príncipes que en los demás, porque son instrumentos de la felicidad política y de la salud pública. En los demás es perjudicial a cada uno o a pocos la mala educación; en el príncipe, a él y a todos, porque a unos ofende con ella, y a otros con su ejemplo. Con la buena educación es el hombre una criatura celestial y divina, y sin ella el más feroz de todos los animales. ¿Qué será, pues, un príncipe mal educado y armado con el poder? Los otros daños de la república suelen durar poco; éste, lo que dura la vida del príncipe” (Saavedra Fajardo 204).



Figure 11 "Fulcitur experiētiis"

Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas (Madrid: Cátedra, 1999) 425

En la Empresa 80: *In arena et ante arenam* (*en el combate y antes del combate*), Fajardo vuelve sobre el tema de la experiencia al presentarnos un ilustración en la que un toro, antes de enfrentarse en el ruedo contra el adversario, se ejercita contra los árboles. De la misma manera el príncipe prudente debe ir adquiriendo niveles de experiencia en el propio ejercicio de su poder:



Figure 12 "In arena et ante arenam"

Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas (Madrid: Cátedra, 1999) 870

Sobre el final de la obra Basilio lejos está de reconsiderar su ceguera científica, anti experiencial, o de reconocer el ejercicio que Segismundo ha hecho de su propio libre albedrío y su experiencia adquirida. El rey depuesto reemplaza determinismo<sup>187</sup> por determinismo, al fatalismo (quizás algo inconciente y más racionalizado en virtud de su explicación “científica”) de las estrellas, le sobreimpone un hado externo, otra ley sobreescrita contra el cumplimiento de la cual nada ha podido su ciencia. Ve el fracaso de su ciencia, pero desde una perspectiva invariable, igualmente omnipotente y tributaria de un fuerte esquema de correspondencias preestablecido:

¡Dura ley!, ¡fuerte caso!, ¡horror terrible!

---

<sup>187</sup> En uno de los monólogos de la Jornada I le oíamos describir con pulcritud matemática el determinismo fijado en las estrellas: “esos círculos de nieve / que el sol ilumina a rayos / que parte la luna a giros; / esos orbes de diamante, / esos globos cristalinos / que las estrellas adornan / y que campean los signos, / son el estudio mayor / de mis años, son los libros / donde en papel de diamante, / en cuadernos de zafiros, / escribe con líneas de oro / en caracteres distintos / el cielo nuestros sucesos / ya adversos o ya benignos” (1.6. 624-639).

quien piensa que huye el riesgo, al riesgo viene;  
con lo que yo guardaba me he perdido;  
yo mismo, yo mi patria he destruido (2.5. 2456-2460)

Basilio se empecina en el paradigma de una inevitabilidad externa que define y delinea todos los fenómenos, jamás entiende que las consecuencias que experimenta son más bien hijas, ecos evidentes de la misma violencia intelectual que él mismo ha provocado en primer grado. Clotaldo lo acusará de poco cristiano por esta concepción sobredimensionada del hado:

Aunque el hado, señor, sabe  
todos los caminos, y halla  
a quien busca entre lo espeso  
de dos peñas, no es cristiana  
determinación decir  
que no hay reparo a su saña.  
Sí hay, que el prudente varón  
vitoria del hado alcanza;  
y si no estás reservado  
de la pena y la desgracia,  
haz por donde te reserves (2.13. 3112-3122)

Los únicos momentos de vacilación se encuentran en el largo monólogo de la Jornada I y, después, en el episodio de la muerte de Clarín. En este monólogo el rey amaga con reconocer los errores jurídicos y científicos que rodean el brutal encierro de su hijo, en una reflexión más amplia que reconoce la falibilidad de los hados o, al menos la prevalencia última del *libre albedrío*:

Es la última y tercera,  
el ver cuanto yerro ha sido  
dar crédito fácilmente  
a los sucesos previstos;  
pues aunque su inclinación  
le dicte sus precipicios,  
quizá no le vencerán,

porque el hado más esquivo,  
la inclinación más violenta,  
el planeta más impío,  
solo el albedrío inclinan,  
no fuerzan el albedrío (1.6. 780-791)

Sólo en esta particular circunstancia se reconocerá Basilio como dudoso, vacilante frente a la decisión que ha tomado y la jugada ficcional que planea:

y así, entre una y otra causa,  
Vacilante y discursivo, previne un remedio tal  
Que os suspenda los sentidos (1.6. 792-794)

Pero el discurso de Basilio es siempre ambiguo: pronto esta supuesta vacilación se esfuma y su interés se traslada al accionar de su hijo, de él y solo de él depende el evitar el cumplimiento del nefasto hado y el vencer del libre albedrío por sobre la predeterminación. Basilio se auto convence de que ha hecho todo lo “científicamente” posible, encarando una experiencia de laboratorio bajo las mejores condiciones dadas, y siempre substrayéndose, ignorándose a sí mismo como variable de observador no pasivo sino profundamente implicado:

A Segismundo, mi hijo,  
el influjo de su estrella  
(bien lo sabéis) amenaza  
mil desdichas y tragedias;  
quiero examinar el cielo,  
(que no es posible que mienta,  
y más habiéndonos dado  
de su rigor tantas muestras  
en su cruel condición),  
o se mitiga, o se temple  
por lo menos, y vencido  
con valor y con prudencia,  
se desdice; porque el hombre  
predomina en las estrellas.

Esto quisiera examinar,  
trayéndole donde sepa  
que es mi hijo, y donde haga  
de su talento la prueba (2.1.1098-1115)

### **6.6.1 La herida de Clarín: ecos de un nuevo clamor epistémico.**

En el drama que rodea a la muerte de Clarín, Basilio parece cuestionar por primera vez su modelo de conocimiento al entender que el cadáver le habla por “boca de una herida”, es decir, metafóricamente, como hecho factual de la experiencia que ha comenzado a marcarle el error de su paradigma:

Que bien (ay cielos) persuade  
nuestro error, nuestra ignorancia  
a mayor conocimiento  
este cadáver que habla  
por la boca de una herida  
siendo el humor que desata  
sangrienta lengua que enseña (2.13.3098-3104)

Basilio no es en este sentido un rey verdaderamente sabio para los espectadores de la obra. Como vimos, tanto en Gracián como en el Padre Mariana, la sabiduría real es un concepto relativo, más cercano a la idea de un conocimiento pragmático -aprehendido por lección pero también por experiencia-, que a la concepción de un saber ideal de verdades abstractas y sin aplicabilidad probable en el campo de acción del soberano. Es, como dice Mariana, una clara cuestión de conveniencias, de relación entre tiempo, función y tarea que se le ha encomendado:

Arquímedes, el que tenía el ánimo tan fijo y atento a unas líneas que tiraba en el polvo, que sintió la espada enemiga en su cuerpo antes de que se apercibiese que la nobilísima ciudad de Siracusa era presa y arruinada por el furor del enemigo; cosa admirable, cosa digna de la memoria de todos los siglos; pero semejante estudio sería muy torpe a un príncipe, así como glorioso a los particulares, pues todas las cosas no convienen a todos (179).

El peligro de la contemplación es amenaza constante para la mente del monarca. Mariana comienza a inclinarse decididamente por una concepción más barroca de la inteligencia, una concepción que pone en juego, por sobre todas las cosas, la capacidad de lectura de la realidad social y la consiguiente inventiva que permite crear nuevas estructuras, nuevos “ingenios” que permitan una acción decidida y lúcida sobre esa escena particular. La pura pasividad de la contemplación no es sino consuelo de la inoperancia social o peligro de una ceguera política potencialmente fatal para el reino.

El rey no puede ignorar “la incertidumbre de los casos”<sup>188</sup>. Gracián distinguirá por ejemplo entre “*fondo de juicio*” y “*elevación de ingenio*”<sup>189</sup>. La primera cualidad está vinculada a la reflexión pausada y de largo plazo; la “*elevación de ingenio*”, en cambio, hace referencia a una facultad de rápida inventiva y respuesta frente a la escena compleja e inesperada, frente a la “*incertidumbre de los casos*”<sup>190</sup>. El objetivo de Gracián no se pierde de vista, se trata de formar un príncipe que deje perplejo a sus súbditos a través de su aparente sabiduría. La *agudeza* que se traduce en este efecto forma parte activa de las virtudes políticas de la *prudencia*.

---

<sup>188</sup> En Saavedra Fajardo está claro que la variación y la adaptación siempre son bienvenidas en el comportamiento del gobernante; la uniformidad, por el contrario, es síntoma de dependencia de las pasiones y mal juicio: “...un misma hora le ha de ser severo y benigno, justiciero y clemente, liberal y parco, según la variedad de los casos” (121).

<sup>189</sup> “...el entendimiento funcionando imaginativa y estéticamente es el *ingenio* (la más sublime facultad humana según Gracián)” (Parker 16).

<sup>190</sup> El ejemplo paradigmático es el del rey Salomón, aquel que consultado a responder preguntas y resolver gruesos dilemas judiciales encontraba siempre la respuesta apropiada a la situación.

Jonathan Hildner reflexiona sobre las comedias de Calderón: “Even a superficial examination of Calderon’s comedias will encounter many examples of this ingeniousness at work, where the pressures of a dramatic situation force a character to come up with an answer based not on careful deliberation over general principles, but on the immediate need to appease two conflicting claims” (48).

Más adelante Hildner identificará una de las tensiones centrales a las comedias de Calderón, justamente en esta sobre imposición del ingenio pragmático que muchas veces entra en colisión con las reglas de la ética prescriptiva: “The world of the comedias is one in which an opposite pattern encroaches on the domain of prescriptive ethics. The aristocrat’s conduct is dictated to a great extent by other factors, by outside circumstances of a political, economic, or astrological nature, by considerations of social prestige, and finally by his irrational passions. Action for these characters is not only project but also a response to the stimuli set in motion by nature, fate, or foreign political powers. Reason’s function, therefore, is changed from that of dictation motives for action to that of justifying an action that has already been performed or has already been triggered by the emotions. As we have mentioned, ingenio takes precedence over juicio” (93).

“Un príncipe prudente, cuyo gran juicio es el contraste de todo gran caudal” (Gracián 46), pero también “un príncipe sagaz, Argos real que todo lo previene. Émulo de Jano, que mira a dos haces, de fondo inapeable, con más enseñadas que un océano” (Gracián 46).

### **6.6.2 El ejercicio de la prudencia rompe el círculo del conocimiento anti pragmático.**

La *prudencia* se convierte en el hilo catalizador que convierte a los principios morales generales en vectores de voluntad aplicables a situaciones cambiantes y casos concretos (Hildner 50). En esta *applicatio ad opus* el sujeto prudente debe tomar en cuenta las circunstancias y las condiciones temporales específicas del dilema que se dispone a enfrentar. Maravall coincide con Hildner al definir al perfil del gobernante durante el Barroco: “... mantienen las virtudes morales, pero reconocen y aceptan la novedad de su tiempo” (Maravall, *Teoría española* 237). No hay gobernar sin prudencia pragmática.

En sus Empresas políticas Saavedra Fajardo deja claro el concepto cuando reivindica la importancia de un pragmatismo moral reflexivo para el modelo del nuevo monarca. El rey no solo debe adaptarse a las circunstancias temporales que lo rodean, sino también a las fluctuaciones de sus propias pasiones<sup>191</sup>; esta es la única vía realista hacia la aplicación clara de virtudes morales más generales.

---

<sup>191</sup> En la Empresa VII Saavedra Fajardo desarrolla el motto AUGET ET MINUIT ejemplificado en la ilustración de un telescopio que simboliza la deformación a la que las pasiones someten a las cosas y acontecimientos del mundo: “Nacen con nosotros los afectos, y la razón llega después de muchos años, cuando ya los halla apoderados de la voluntad, que los reconoce por señores, llevada de una falsa apariencia de bien, hasta que la razón, cobrando fuerzas con el tiempo y la experiencia, reconoce su imperio y se opone a la tiranía de nuestras inclinaciones y afectos (...) No de otra suerte nos sucede con los afectos que cuando miramos la cosas con los anteojos largos, donde por una parte se representan muy crecidas y corpulentas, y por la otra muy disminuidas y pequeñas” (244). Saavedra pronto encuentra una mediación ideal en el concepto de *razón de estado*, que permite poner las cosas en perspectiva, juzgar correctamente y actuar en consecuencia y de forma prudente: “No ha de obrar por inclinación, sino por razón de gobierno. No por genio propio, sino por arte. Sus costumbres han de ser más políticas que naturales. Sus deseos más han de nacer del corazón de la república que del suyo. Los particulares se gobiernan a su modo; los príncipes, según

En El político una vez más la palabra “sutileza” vuelve a la boca de Gracián para marcar las aguas entre reyes pragmáticos y quiméricos:

No es saber aquel de quien degeneran los efectos. Son las obras prueba real del buen discurso. Política inútil la que se resolvió toda en fantásticas sutilezas, y, comúnmente, cuantos afectaron artificio, fueron reyes de mucha quimera y de ningún provecho (55).

“¡Qué discreto y que prudente!” marca el último verso antes de la despedida de los personajes. En esta expresión se concentra el modelo del nuevo monarca, Saavedra Fajardo nos advertía sobre el papel que la prudencia debía desempeñar para detener el apetito vehemente, omnipotente de gloria. Es por esto que el modelo propuesto en las Empresas políticas es muy similar al que propone el final de la obra, un rey ducho en disciplinas varias, pero solo en un esbozo de ellas y con la condición *sine qua non* de que éstas sean siempre puestas en función de un objetivo y aplicación pragmáticos (jamás exclusivamente especulativo):

...y así, basta en el príncipe un esbozo de las ciencias y artes, y un conocimiento de sus efectos prácticos, y principalmente de aquellas que conducen al gobierno de la paz y de la guerra, tomando dellas lo que baste a ilustrare el entendimiento y formalle juicio, dejando a los inferiores la gloria de aventajarse (226-227).

El estudio es necesario, pero siempre en función de “*sotilizar*”, perfeccionar el nivel de prudencia y discernimiento del príncipe:

El estudio siempre es necesario para una mayor perfección, porque, aunque la prudencia natural sea grande, ha menester el conocimiento de las cosas para saber elligilas o reproballas, y también la observación de los ejemplos pasados y presentes, lo cual no se adquiere perfectamente sin el estudio (223).

Sin embargo un balance debe mantener a la educación del soberano lejos de los extremos, particularmente lejos de la excesiva “*agudeza*”:

---

la conveniencia común. En los particulares es doblez disimular sus pasiones; en los príncipes, razón de Estado” (247).

...la profunda ignorancia causa desprecio e irrisión y comete disformes errores, y la demasiada aplicación a los estudios arrebató los ánimos y los divierte del gobierno... Los reyes muy científicos ganan reputación con los extraños, y la pierden con sus vasallos (225).

Para Saavedra Fajardo el arte de reinar se aprende siempre, y en última instancia, de la experiencia: “sciencia es de las ciencias” nos dice al final de la Empresa 5. Es por esto que:

... no son mejores para maestros de los príncipes los ingenios más científicos, que ordinariamente suelen ser retirados del trato de los hombres, encogidos, irresolutos, y inhábiles para los negocios, sino aquellos prácticos que tienen conocimiento y experiencia de las cosas del mundo, y pueden enseñar al príncipe las artes de reinar, juntamente con las ciencias (227).

Basilio es menos imprudente en su interpretación precipitada de las estrellas que en su errada actitud de conocimiento, la nobleza de su dignidad real se ve distraída y puesta en peligro por un ensimismamiento que bajo ninguna circunstancia corresponde a la investidura real. Las “sutiles matemáticas” lo llevan a la ilusión, a un *simulacro de conocimiento* que termina por poner a todo su reino en peligro. Basilio es el rey de la similitud, arrastrando un pesado bagaje de marcas y prácticas miméticas el rey se apresura al leer la realidad, establece paradigmas de similitudes inexistentes en su afán por probar acertadas las teorías que ha heredado de sus libros. La prudencia y la conveniencia se han esfumado de su esfera de decisión moral y han dejado tras de sí un reguero de muerte e inestabilidad públicas.

Basilio no piensa con el cerebro pragmático que se le reclama como monarca, sino con el corazón de un amor propio que intenta revalidar, aún a costa de forzar datos o perspectivas, ese saber anterior y supuestamente totalizante. Basilio cae en el error que Bacon nos señalaba, su personaje saltea trozos, segmentos de experiencia claramente apreciables en beneficio de una clara arrogancia de la mente que desprecia toda forma de pragmatismo para rendirse a la atracción placentera de las generalidades.

El monarca se ha apartado en este sentido del cauce de la vida, manteniéndose aparte, aparentemente impoluto frente a las señales que le llegan del mundo exterior. Su figura

contrastará así cada vez más con la de un Segismundo instruido no ya por esas “matemáticas sutiles”, sino por la experiencia que, impulsada por la misma ficción creada por su padre, le permite sofrenar su condición de *fiera* y encaminarse hacia el camino de la virtud cristiana.

### 6.6.3 La “razón astral” y el falso refugio de la abstracción.

Segismundo es modelo de *príncipe cristiano* porque se ve obligado a forjar su propio destino a partir de la experiencia, en el dominio de sí mismo y en la asunción plena de las obligaciones morales para con su pueblo. Es además el suyo un modelo plenamente activo, no hay para Segismundo espacios de meditación o retiro aislado del mundo para reflexionar sobre sus penas. El encierro de la torre ha quedado irremisiblemente en el pasado, su destino es acción, conquista del poder a través de la pro actividad que solo la experiencia puede engendrar. Al momento de mayor acción que se da en la batalla por el reino prosigue la siguiente reflexión de Segismundo que vincula *conocimiento con experiencia* y acción con *autoconocimiento crítico*:

pues que ya vencer aguarda  
mi valor grandes vitorias,  
hoy ha de ser la más alta:  
vencerme a mí mismo (2.14. 3255-3258).

El análisis de la experiencia que nos rodea reclama a veces demasiada exhaustividad y exigencia para con las capacidades del intelecto, que prefiere buscar falso refugio en la abstracción descuidada, exacerbada, impertinente. Los astros son el cielo protector de Basilio, su reaseguro de que todo esta allí de una manera u otra cifrado, listo para la mente dispuesta a un desciframiento que es siempre revalidación de viejos saberes, aprobación de los mismos a priori establecidos por el reino de la similitud.

Basilio es también un observador, pero un observador obnubilado, encorsetado por la malla de su perspectiva unidimensional. Se vale de su método pseudocientífico completamente convencido de la factible reducción del mundo social y moral a sólo una coordenada de leyes geométricas y matemáticas. Observa las estrellas con cuidado y trabaja a conciencia de la observación a la práctica, con una teoría determinista y pre determinada que funciona como reaseguro inflexible de la validez de sus predicciones.

Lo que no ha previsto es el engaño al que su propio método lo expone, ha observado, teorizado y predicho, pero ha olvidado un componente crucial en el análisis de las esferas de acción humanas: la *crítica*. Erra al extrapolar de la ecuación su propio valor como observador también humano y activo en el destino de su hijo. No es la predicción la que falla, sino la identificación del mecanismo que llevará a su cumplimiento y el lugar que el mismo Basilio tiene en esta cadena. Extrapolando, obliterando el factor humano Basilio falla al calibrar las variables de su “experimento”, falla en la auto percepción que tiene de sí como observador: “He works on the assumption that he has been objective –and he has- but his failing lies in his ignorance of the subjective” (Cascardi, *Illusion* 14).

Calderón ataca a la figura del astrólogo por este flanco, como científico ignorante del valor humano, ilusionista que pretende hacer hipóstasis absoluta del valor de aplicación de un modelo puramente geométrico. La ilusión de realidad que pretende reflejar a partir de este modelo ideal (Cascardi, *Illusion* 14) se afirma en un estatus ontológico sobrevaluado, inflamado por la necesidad de buscar una garantía astral a todos los destinos. Basilio, último rey de la similitud, radicaliza el modelo astrológico de Pico della Mirándola, lo vuelve tiránico al negar toda superioridad de la propia voluntad por sobre el poder de los astros.

No hay aquí lugar para el libre albedrío en el mapa inalterable de las fuerzas que sacuden al universo. Un germen de desesperada asfixia subjetiva se cuele ya en el monólogo inicial de Segismundo:

¿y yo, con más albedrío,  
tengo menos libertad? (1.1.151-152).

El plan de Basilio es más ambicioso sin embargo, se pretende someter a la sociedad a leyes científicas, no hay *razón de estado*, sino *razón astral*, *razón abstracta*, pura especulación personalizada por el intelecto aislado de un soberano que aspira al control ontológico de todos los fenómenos que inciden en su reino. Las tragedias y la amenaza de guerra pronto resuenan como un hueco ruido de fondo que fragilizan la utopía del control social absoluto.

El modelo científico se muestra engañoso, la extrapolación del factor humano ha de pagarse siempre cara. La lección es siempre de naturaleza humanista, desde el modelo literario que abraza Segismundo en sus estudios hasta la apreciación altísima de la experiencia y de la posibilidad de autocrítica que de ella nace.

La “incertidumbre de los casos” se asume en una lección pragmática de perspectivas múltiples donde Segismundo gana por saber reubicarse, re-focalizar su mirada luego de su primera y fallida experiencia como supuesto rey. La perspectiva de Basilio es en cambio siempre opaca -aún para con él mismo-, inaprensible desde el momento en que se ve devorada por la avalancha de un modelo de comprensión del mundo autoritario, rayano en la omnipotencia. Su perspectiva “cósmica” de control absoluto sobre la experiencia obtura mecanismos autocomprensivos y reduce el valor de lo subjetivo hasta pulverizar todo intento de autocrítica.

Para Segismundo en cambio la esencia de lo subjetivo; su voluntad y sus pasiones - aunque dominadas al final-, constituyen siempre el verdadero disparador que lo lleva a la autorreflexión, la búsqueda de la experiencia, y la superación del oscurantismo de la torre. Sobre

el final de la obra Segismundo ha entendido que su voluntad juega el papel principal, no en la contradicción del hado que lo rodea, sino en el cumplimiento de lo predestinado con y por la decisión de los hombres.

Lo predestinado ha de cumplirse, pero siempre en virtud de la acción y la interpretación que los hombres aporten. No hay mediación entre predestinación y libertad sin la confluencia volitiva y pasional del factor humano. En la batalla final Segismundo no lucha tanto por desmentir intelectualmente a su padre como por “sacar verdaderos a los cielos”, hacer cumplir el hado de los cielos, pero en términos humanísticos, no exclusivamente científicos:

tocad el arma que presto  
veréis mi inmenso valor.  
Contra mi padre pretendo  
tomar armas, y sacar  
verdaderos a los cielos (2.3. 2377-2382).

El intelecto, si bien central en sus decisiones finales, no alcanza a cubrir el espectro con su acción soberana, necesita y pide ser trascendido y completado por el ejercicio consciente de la voluntad y el espíritu. El esquema omnipresente de la similitud entra en definitivo ocaso porque una variante fervientemente humanista inquiera la naturaleza última de su modelo ontológico:

¿y teniendo yo más alma,  
tengo menos libertad? (1.2.131-132)

## 7.0 CONCLUSIÓN.

La encrucijada que la cultura española plantea en el siglo XVII es, en parte, claramente tributaria de la intervención de una conciencia de crisis que se encaminaba a la alteración de los valores y modos de comportamiento, puesta en cuestión de los mismos, gesto de declarada disconformidad y registro de transformaciones aceleradas en las relaciones y vínculos mantenidos por los individuos. La tensión social interna de esta escena es de naturaleza compleja desde el momento en que refleja el desajuste de una sociedad en cuyo seno más profundo comienzan a desarrollarse fuerzas que la impulsan a cambiar (la incipiente aparición de condiciones “capitalistas” de producción, el surgimiento de una pre-burguesía urbana, etc.) y pugnan con otras más poderosas cuyo objetivo es la conservación de un *status quo* determinado. El sesgo gesticulante, la expresión dramática de esta cultura se vincula a la situación de claro conflicto entre las energías del individuo y el ámbito en que éste ha de insertarse.

El carácter expansivo de la nueva cultura (la imprenta juega aquí un papel fundamental) y el nuevo juego de tensiones entre nobleza, burguesía adinerada y plebe, vuelven impensable la reinstauración del medievalismo, y por la conciencia aguda de esta imposibilidad pasará también el germen de modernidad que atesora el período. En esta situación se destaca el afán de *autoconocimiento* del hombre barroco. “A saber, sabiéndose” -diría Gracián. El problema de la conducta y, lo que es más significativo, la reflexión sobre el valor cognitivo de la *experiencia* y el *libre albedrío* se torna central. Ya no hay un espejo de realizaciones y destinos en el que el

individuo de un grupo social determinado deba definitiva y tranquilizadamente reflejarse en ángulo *macrocósmico*.

La vida del hombre se considera, por primera vez y ante todo, resultado de una sucesión de decisiones y no producto de modelos exógenos generados de antemano en el mundo de lo divino. Por eso la cuestión de la conducta se vuelve problema central y la noción de *prudencia* cobra nueva fuerza. El estrato moral profundo se desvía poco a poco del ámbito de lo teológico para comenzar a plantear un principio rector de alto grado de racionalización operativa (otro rasgo eminentemente moderno).

Mientras tanto, en el plano individual, despunta el advenimiento de un nuevo concepto de *experiencia*, vía de enlace entre el interior del hombre y su entorno. La *experiencia* expresa el testimonio personal y concreto como base para organizar mentalmente la relación práctica del individuo con el mundo. El arte barroco de este período nos da quizás los primeros resultados de una observación singularizadora del ser humano en este aspecto. Es en este sentido que Antonio Maravall piensa al Barroco como la primera fase crítica, insuficiente, confusa en un proceso de formación de la *mentalidad moderna*.

El carácter profundo de la naturaleza es ahora movedizo, terreno incierto, sólo le queda al Barroco el refugio en la captación de lo apariencial, y en la mirada crítica de la *perceptio* fenoménica. La visión de este mundo es, en esta instancia, ineludiblemente empírica. La percepción del propio artista se torna inimaginable sin la noción de *perspectiva*, la manera simbólica en que el arte español de la época tiende a enfocar los distintos ámbitos de lo real. Lo decisivo en la flamante (*proto*) *modernidad* de sus concepciones es que el hombre ocupa, por sí mismo, un lugar central en el nuevo mecanismo cognitivo.

El devenir epistémico del modelo de modernidad estabilizado en los siglos subsiguientes transformará este enclave a partir de la solidificación completa de este modelo de autogestión. Un proceso auto asertivo exacerbado y sostenido de manera totalmente voluntaria le asegurará, *a priori*, el terreno ideal para el posible desarrollo de la humanidad. La moderna operación de conquista espacial e intelectual dejará entrever sus fundamentos más expansivos. Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, estable, delimitado, tanto más “*objetivo*” y delimitado aparecerá el mundo de lo fenoménico y tanto más impresionante será el ascenso de un sujeto que hará de la contemplación del mundo y su teoría una suerte de antropología<sup>192</sup>.

La posición del hombre se comprende y reduce entonces a una *visión del mundo*. El hombre ha llevado por primera vez a su existencia como sujeto a la posición central de toda relación de conocimiento. La empresa central de la Modernidad no es otra que la conquista del mundo como imagen. En la palabra imagen se encierra la particular configuración del proceso de producción de la representación. Con Descartes el hombre comienza el camino de ascenso epistemológico que le permite llegar a ser aquel ente que da la medida de todo lo ente, poniendo y ajustando todas las normas<sup>193</sup>. Las ideas del pensador francés decretaron la instalación de una marcada preeminencia del *subjectum* estable, incondicionado desde un punto de vista esencial (subyace y prevalece siempre como fundamento), y creador de la aspiración a un *fundamentum*

---

<sup>192</sup> Es por eso que para Heidegger el humanismo sólo puede darse bajo condiciones modernas, con un mundo convertido ya en imagen. Esto es algo imposible en la época griega, una imagen del mundo era inconcebible y, con su falta, la posible aparición de un humanismo que se define siempre en términos de “antropología estético-moral”. Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo.

<sup>193</sup> “La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella” (Heidegger 45).

*absolutum inconcussum veritatis* (un origen de la verdad en sentido de certitud autoafirmante e inquebrantable).

El cambio viene, entre otras cosas, a suplantarse el principio teológico propio de la Edad Media. Dice Martin Heidegger en “La época de la imagen del mundo”:

La liberación que se libra de la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación a favor de una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber. Esto sólo era posible a condición de que el hombre que se liberara se hiciera garante de la certeza de aquello que podía ser sabido. (43).

La tarea metafísica de Descartes derivó en un objetivo claro, estructurar un fundamento metafísico que articulara la liberación del hombre en beneficio de una libertad que solo podía ser entendida como autodeterminación exacta del papel de la propia subjetividad en el proceso cognitivo. El *ego cogito* es el elemento que conforma y da lugar al fundamento. El *subjectum* es el principio de conocimiento absoluto, definido como certeza fundamental en tanto representación simultánea –asegurada en sí y en todo momento– del hombre representador y representado. El resultado epistemológico es, invariablemente, de una objetividad incuestionable. El hombre es ahora *sujeto-pensante-representador* y se fundamenta a sí mismo como medida para todas las escalas de lo “verdadero” o susceptible de existencia. La conciencia moderna no es en este sentido más que la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador en el ámbito cerrado de una representabilidad garantizada por éste.

Pero ciertos enclaves derivados de expresiones filosóficas y literarias parten del corazón de la cultura hispánica para presentarse como una etapa de exploración previa a la estratificación definitiva de este valor de lo subjetivo. En ellos el centro de gravedad epistémica se vuelca también hacia el fiel de la mente humana, pero permanece ésta en términos de impugnación

relativos, intersectada por la sombra acuciante de la incertidumbre y la duda con respecto a la naturaleza de su funcionamiento último.

La multi exploración de la *experiencia* y la redimensionalización del conocimiento empírico no son, para el desarrollo del pensamiento hispánico, sinónimo de un sujeto completamente dado, fundacional, inaugurante, perfectamente calibrado y centrado como *status* estable de focalización unívoca del mundo representado -un sujeto anclado en la subjetividad inalienable del *ego* es aún improcedente para el tanteo epistémico que la temprana protomodernidad española nos ofrece.

El humanismo escéptico de Montaigne lidiaba ya con la idea de una *experiencia* problematizada y deceptiva, que se extendía, en su caso a los límites de la ciencia. Lejos de la posición proactiva de Descartes, Montaigne se mantenía en un equilibrio que, si bien no negaba de plano la posible existencia de modelos de validez general, tampoco se obsesionaba por establecerlos con certidumbre inatacable. El escenario filosófico hispano, impulsado por las figuras de Sánchez, Vives y Suárez, no le irá en zaga.

El racionalismo no tardó en desestimar los intereses de este humanismo, el interés por la desconcertada y desconcertante variedad de la experiencia humana como tal va desapareciendo, al igual que el gusto por el *diálogo*, la *historia particular*, lo *local* e históricamente determinado. Su sistema es ahora el de una *lógica formal* que desprecia lo particular y la retórica de la oralidad. La filosofía de lo particular –esa que Sancho tan bien aplica en su ínsula Barataria-, el conocimiento del caso en su especificidad, es objeto de menosprecio constante<sup>194</sup>. Los axiomas abstractos se privilegian por sobre la diversidad de lo concreto, los problemas legales se

---

<sup>194</sup> Véase sino la gradual desaparición de la casuística y su creciente descrédito.

convierten también en materia de especulación abstracta y cuasi atemporal. El entendimiento epistemológico del racionalismo borra el requerimiento del contexto y la ocasión.

El espíritu anti doctrinario y abierto de este humanismo temprano obsesionado en el *racconto* de la experiencia humana aparece claramente en La Apología de Raymundo Sebunde (1576) de Montaigne, un estudio antidogmático de la naturaleza de la experiencia humana que incluye una multitud de opiniones, puntos de vista y evidencias sobre una misma experiencia. Para Montaigne el concepto de *experiencia vivida* sólo se traza en la acumulación de vivencias que siempre se conciben en términos de interrelación e igualdad valorativa con las ajenas.

El escenario hispánico incluía, mientras tanto, no sólo una múltiple reflexión sobre la naturaleza de la percepción y el conocimiento del mundo, sino también, cierta aceptación de la *ambigüedad*, cierta incorporación de lo *heterodoxo* y lo *circunstancial* como fuentes de conocimiento valederas del mundo exterior. La reflexión sobre la naturaleza de la *apariencia* y el “*engaño a los sentidos*” se encuentra en el centro de este debate.

Esa tolerancia por la ambigüedad y la falta de certitud eran inaceptables para el proyecto rector de la modernidad. El escepticismo y el probabilismo se vuelven inaceptables para un régimen basado en la perfectibilidad y progresividad absoluta de la actividad cognitiva humana. El parámetro de sondeo multiperspectivo del conocimiento empírico comienza a ajustarse frente al nuevo sesgo del *ego cogito*, “...la prueba invencible de nuestra existencia y piedra angular desde la que se puede concebir todo conocimiento verdadero” (Descartes 24)<sup>195</sup>.

Los esbozos de una modernidad hispánica representan, en cambio, la curiosidad cuasi omnívora de su matriz cultural por el rango último de la *experiencia humana*, el florecimiento del derecho a la exploración plurivalente de lo fenoménico, la recurrencia al amparo en el

---

<sup>195</sup> Ni Erasmo ni Montaigne hubieran endorsado fácilmente una declaración en la que se hablara de una “prueba invencible” de un acontecimiento.

desmayo epistémico de la incertidumbre. La irradiante curva del siglo XVII leída como el gesto complejo de una voluntad más vacilante frente a la inteligibilidad del mundo, más abierta a la aceptación de la ambigüedad, se enclava en la indecisión y la heterodoxia tentativa de un saber de mayor rango de apertura epistemológica.

Ningún aspecto de esa identidad fuerte de lo subjetivo que la modernidad tan bien supo imponer y fijar es aún estable en su recorrido. El Yo barroco es más una especie de identidad en constante formación, una suerte de “pragmatismo concientizado”, hijo de una reflexión aguda sobre la naturaleza del lenguaje, la deceptividad profunda de sus condiciones de representación, y la incompatibilidad de sus convenciones para con la representación de la *experiencia fluida*. Incluso la fuente primigenia de *autoritas*, la identidad del autor, se ve frecuentemente desdibujada, modificada, o en tensa relación con el mismo proceso de escritura que, o bien se vuelve intercambiable con el texto (Gracián narra “el curso de tu vida en un discurso”), o tiende definitivamente hacia lo heterogéneo.

La exclusión del multirango de lo *experiencial* se daría, en cambio, *de facto* para el sistema cartesiano. El ajuste de cuentas para con la multidimensionalidad de la experiencia inicia su camino de la mano de una crítica de la ilusión. Descartes sólo sigue la reflexión barroca sobre *realidad/apariencia* hasta un punto determinado; luego de cierta inflexión el uso de la ilusión debe ser reducido, controlado, restringido y puesto exclusivamente en función de la formulación de un nuevo modelo racional de entender el mundo.

Por el contrario, el potencial epistemológico de ciertas manifestaciones culturales del mundo hispánico nunca es unívoco, postula y reafirma las cualidades de *atención, prudencia y discreción*. Se promueve, en definitiva, una facultad del pensamiento que no necesariamente reduce o elimina las diferencias, sino que frecuentemente las discrimina, separa y articula en

clave menos *representativa* que proliferantemente *creativa*. Comprender significa menos encuadramiento en virtud de un modelo unilateral, que contextualización de cada fenómeno particular en una red de correspondencias abiertas a lo posible y lo im-posible. El papel del *ingenio* se agudiza y, en el camino, se exploran los lindes de las relaciones entre *ser* y *apariencia*, entre lo *real* y lo *imaginario*. En esta senda la eliminación completa de la incertidumbre como único vector epistemológico se transforma en vector aleatorio, pura imprecisión de lo absoluto en un escenario tan cambiante como naturalmente incompatible con cualquier organicidad preestablecida.

El problema de la verdad se re sitúa así en un encuadre necesariamente volátil. Se enfatiza la tarea de desciframiento *atento*, al tiempo que se precian la omnipresencia de las cualidades de *juicio* y *prudencia*. Este sesgo que apela a la *atención* como única facultad cognitiva inequívoca frente a un escenario frenéticamente *mudable* no implica, sin embargo, una renuncia completa al mecanismo de la *hermeneusis*. En todo caso reclama lo que Remo Bodei denomina una "*hermenéutica exponencial*", no una dilucidación de lo que permanece escondido, sino más bien una aproximación hacia la profundidad que se manifiesta, la multiplicidad del detalle y la variedad fenoménica. La búsqueda de nuevos patrones epistémicos de acceso al mundo exterior es siempre viable para el hombre prudente y atento.

El escenario de la representación logra así reservarse un sitio de proliferación problemática. La crisis sostenida entre el *ser* y el *parecer* se vuelve evidente. Mientras la ficción absoluta de la subjetividad cartesiana anula la acidez crítica de la relación -al negar o ignorar cualquier distinción entre experiencia y representación de la experiencia-, el escenario hispánico agrieta el hiato entre *experiencia* y *representación* para tornarlo medular cuna de una

proliferación interpretativa irradiada desde la nueva lógica de la *perspectiva*<sup>196</sup>. Sin duda la *apariencia* pertenece al corazón mismo de la existencia de las cosas y sólo saldrán exitosas aquellas formas de conocimiento y atención que se ajusten a su naturaleza volátil y engañosa.

Nos dice Gilles Deleuze al respecto:

El perspectivismo (...) no es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto. Esa es precisamente la idea misma de la perspectiva barroca” (31).

Esta concepción de la *perspectiva* como condición bajo la cual se manifiesta un acercamiento a la verdad, terminará alterando en punto a la forma en que se concibe el proceso mismo de *mímesis*. Si el perspectivismo es la verdad profunda de una relatividad presentada al sujeto, entonces el punto de vista es la única potencia disponible a fin de ordenar los casos de un mundo ultra dinámico. Esta es la condición epistémica última que permite alguna manifestación de *lo verdadero* en el Barroco<sup>197</sup>.

La forma de expresión típicamente barroca será esencialmente elíptica, no se basa en la presuposición de una *mímesis* que se presenta como representación clara y reflejo de una realidad exterior, sino en la capacidad del pensamiento para saltar por encima de lo evidente o inmediato (los conceptos de *ingenio* y *agudeza* apuntan al corazón de esta tendencia). El salto del intelecto

---

<sup>196</sup> Dalia Judovitz define la diferencia entre la concepción del lenguaje barroco y la racionalista de la siguiente manera: “The baroque concept of language, marked by its dialogical character, is now replaced by a dualist definition of representation. Descarte’s interpretation of representation involves the emergence of a binary concept of the sign, one presupposing that the “sign is a duplicated representation doubled upon itself”. The baroque concept of language, marked by its dialogical character, is now replaced by a dualist definition of representation” (158).

<sup>197</sup> Para Deleuze el barroco es sin embargo, no el mero reflejo de ese caos dinámico, sino la última tentativa de reconstruir una razón clásica. En el centro de la marea perspectivista el Barroco aún apuesta en última instancia a distribuir divergencias y resolver posibilidades en algún tipo de acorde, una línea que el Neobarroco, por el contrario ignorará para radicalizarse como la pura mostración de series divergentes que pululan y conviven en un mismo mundo. La irrupción del neobarroco es la irrupción de lo incomponible en la misma escena, no hay armonía ni acorde posible en su estética, lo único que queda tras su paso es un cromatismo ampliado una multiplicación divergente de tonos nunca resueltos ni reagrupados en ningún conjunto de significación. El neobarroco es la poética de la disipación, el surgimiento de la pura tonalidad, de la exponencialidad, de lo polifónico; el neobarroco es, como dice Boulez, “una polifonía de polifonías”.

se amplia hasta el máximo en sus capacidades *creativas*, la esfera de lo típicamente imitativo se relega, al punto de desplazar completamente el principio mimético. El principio profundo de esta *mimesis* anti modélica se traba menos en la representación de las cosas aprehendidas que en el testimonio pro activo y proyectivo de una idea de movilidad, capacidad de *ingenio* y autonomía del espíritu.

El *símil* barroco subvierte su misma raíz al concebirse más como interpretación singularísima y temporalmente precaria, que como “reproducción” fidedigna de una realidad preexistente. El signo de su particular proliferación es más productivo que reproductivo, su estela sigue la idea de una *imitación creadora*, una *mimesis* que reactiva la realidad y le confiere sus propios rasgos. En el escenario que nos ocupa es la percepción de esa realidad la que se ha problematizado, la agudización de la perspectiva permite la reflexión sobre la propia percepción entendida como fruto de una actividad siempre selectiva e interpretativa, “*atenta*” y “*prudente*”.

Si pensamos en una posible teoría de la imaginación barroca, el concepto de *mimesis* que se ajusta a ella es de una radical creatividad mediatizante. Se concibe al proceso no en términos de simple reduplicación, sino en toda su dimensión de ficción mediadora, construcción problemática y creativa que piensa al artificio y a la literatura en general, no como formas de reflejar un realidad dada, sino como modos de comprensión y desciframiento de una realidad incierta en cuanto escasamente disponible a nuestros sentidos concebidos en términos de escasa confiabilidad epistemológica.

La difuminación de un sentido absoluto y colectivo de objetividad, hace que el conocimiento difícilmente pueda ser derivado de una oposición abstracta del intelecto aislado. La *experiencia* se instala siempre en el orden de lo *vital* y el análisis que su recorrido demanda suele configurarse más cerca del titubeo provisorio del tanteador que del gesto auto-contenido de

una autoasertividad fundante. En el modelo epistémico de esta España pre moderna la provisoriedad amaga con transformarse en elemento irreductible que complica la perspectiva temporal y frecuentemente descarta, anula o desconoce el vector típicamente moderno de lo *progresivo*.

La ambivalencia que este sujeto respira en su entorno deriva de la multidimensionalidad de la experiencia, y presenta aristas incompatibles y contradictorias, plenas de simetrías conflictivas. La poética que suele ligar sus obras, si bien antidogmática, tampoco significa el triunfo decisivo sobre todo dogmatismo. La exploración de la *experiencia* y la *perspectiva* tiene también su costado inquietante, escéptico y conciliador al mismo tiempo, un signo siempre complejo e irreductible de esta proto-modernidad barroca.

Antonio Maravall fue el primero en marcar al barroco como una forma de modernidad esencial y específicamente hispánica, gestada en el seno de la particular relación establecida entre la corriente estética y el estado absolutista del siglo XVII español. Quizás sería mas correcto decir, junto a John Beverley, que el barroco es “la primera forma cultural de lo moderno”, una forma en que en un principio dio cauce al anhelo humanista de articular narrativas y y/o poéticas más cercanas a la revalidación compleja de lo *experiencial* en el seno de un sociedad en transformación permanente.

El índice de modernidad que nos plantea se revela consecuentemente *abigarrado*, tentativo y epistemológicamente difuso. Carente de una definición fija de *sujeto* y de *conocimiento*, pero reactualizador incansable de formas y cualidades cognitivas pragmáticas, los textos que lo rodean tienden a representar la deceptividad en la caída de un *yo* compacto, estable e inexpugnable en su mismidad. Ningún aspecto de la identidad típicamente “moderna” se refleja en su alteridad, la idea de sujeto que se desliza en su recorrido es una especie de

identidad teórica, una suerte de “*conciencia práctica y maleable*” que conlleva una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje, la representación, sus convenciones. La forma en que estos autores han concebido y teorizado la percepción intelectual de la experiencia empírica es sólo una muestra de la extraordinaria alteridad del abanico epistémico que abre frente a nuestros ojos.

Francisco Ortega (“Returns of the Baroque”) evoca la difícil ambigüedad del barroco hispánico en la percepción ambivalente que tenemos de su tratamiento de la subjetividad. Delicada ambigüedad que se adivina moderna por la calidad inédita de sus prácticas interpelatorias, pero al mismo tiempo detentante de comportamientos, ideas y asociaciones culturales que no cesamos de percibir como “desviadas”, fuera de lugar. Prácticas de una proto modernidad turbulenta que alienan el gesto auto fundante de un sujeto cognitivo pleno, invariable y estable en el eje fijo de su propia auto aserción. Molestas variaciones gnoseológicas que complican la relación con el pasado al tiempo que impugnan la linealidad *progresivista* impuesta por el devenir más o menos unívoco de los futuros modelos de “modernidad”. Peregrinar errantemente hispánico de un saber espectral encarnado en la hiperbólica opacidad de su estela epistemológica.

## 8.0 BIBLIOGRAFÍA

### 8.1 FUENTES PRIMARIAS

- Alemán, Mateo. La vida de Guzmán de Alfarache. Atalaya de la vida humana. Madrid: Cátedra, 1994.
- Alemán, Mateo. Ortografía castellana. México: El colegio de México, 1950.
- Calderón de la Barca, Pedro. El mágico prodigioso. Madrid: Cátedra, 1985.
- Calderón de la Barca, Pedro. La vida es sueño. Madrid: Cátedra, 2001.
- Calderón de la Barca, Pedro. Obras completas. Madrid: Aguilar, 1967. Edición de Ángel Balbuena Pratt.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Don Quijote de la Mancha. Barcelona: RBA, 1994. Edición de Martín de Riquer.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Persiles y Sigismunda. Madrid: Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1914.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Viaje al Parnaso. Madrid: Gráficas Reunidas, 1922.
- Cervantes, Miguel de. Novelas ejemplares. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 1975.
- Saavedra Fajardo, Diego. Empresas políticas. Madrid: Cátedra, 1999.
- Sánchez, Francisco. Que nada se sabe. Buenos Aires: Emecé, 1944.
- . Quod nihil scitur. Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1984.
- . That Nothing is Known. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- Suárez, Francisco. De las propiedades del ente en general y de sus principios. Madrid: Aguilar, 1961.
- . Disputaciones Metafísicas. Madrid: Gredos, 1960.

- Vives, Juan Luis. *Against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic.* London: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- . *De anima et vita.* Valencia: Ayuntamiento de València, 1992.
- . *De tradendis disciplinis. On education.* Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
- . *Diálogos.* Madrid: Espasa Calpe, 1959.
- . *Introducción a la sabiduría.* Madrid: Aguilar, 1963.
- . *Introduction to Wisdom.* New York: Teacher's College Press, 1968.
- . *The Passions of the Soul. The Third Book of De anima et vita.* New York: Studies in Renaissance Literature, 1990.
- . *Tratado del alma.* Buenos Aires: Espasa Calpe, 1942.

## 8.2 FUENTES SECUNDARIAS

- AAVV. *Barroco y Neobarroco.* Madrid: Círculo de Bellas Artes, 1993.
- Alvar, Manuel. *Poemas hagiográficos de carácter juglaresco.* Madrid: Ediciones Alcalá, 1967.
- Amadei-Pulice, María Alicia. *Calderón y el barroco. Exaltación y engaño de los sentidos.* Ámsterdam/Philadelphia: John Benjamin, 1990.
- Argan, Giulio Carlo. *The Europe of the Capitals. 1600-1700.* Geneva: Editions d'Art Albert Skira, 1964.
- Armas Wilson, Diana de. *Cervantes, the Novel and the New World.* Oxford: Oxford UP. 2003.
- Armas, Frederick A. de. *The Prince in the Tower. Perceptions of La vida es sueño.* London: Associated UP., 1993.
- Avalle Arce, Juan Bautista. "Novelas ejemplares: Reality, Realism, Literary". Bloom, Harold, ed. *Modern Critical Views. Cervantes.* New York: Chelsea House, 1987. 135-150
- . "Conocimiento y vida en Cervantes". *Filología.* V., 1-2 (Enero-Agosto 1959): 1-34.
- Ayala, Francisco. "Porque no sepas que sé". *Calderón y la crítica: historia y antología. Tomo II.* (Manuel Durán y Roberto González Echervarría eds.) Madrid: Gredos, 647-666.

- Bacon, Francis. Novum Organum. Oxford: The Clarendon Press, 1989.
- . The New Organon. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Bakhtin, M. M. The Dialogic Imagination. Austin: University of Texas Press, 1994.
- Bandera, Cesáreo. "El 'confuso abismo' de *La vida es sueño*." Calderón y la crítica: historia y antología. Tomo II. (Manuel Durán y Roberto González Echervarría eds.) Madrid: Gredos, 1976, 723-746.
- . "El itinerario de Segismundo en *La vida es sueño*". Hispanic Review, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1967), 69-84.
- . Mimesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón. Madrid: Gredos, 1975.
- Barret, William. The Illusion of Technique. A search for Meaning in a Technological Civilization. New York: Anchor Press/Doubleday, 1978.
- Bataillon, Marcel. Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México: FCE, 1966.
- . Pícaros y picaresca. La pícara Justina. Madrid: Taurus, 1969.
- Benjamin, Walter. "Doctrine of the Similar (1933)". New German Critique. No. 17, Spring 1979, 65-69.
- . "On Language as Such and on the Language of Man" Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings. New York: Schocken Books, 1983. 314-332.
- . "On the Mimetic Faculty" Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings. New York: Schocken Books, 1983. 333-336.
- Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. México: Siglo XXI, 1998.
- Beverly, John. Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana. Minneapolis: The Prisma Institute, 1987.
- Beverly, John. Una modernidad obsoleta. Estudios sobre el barroco. Los Teques Estado de Miranda: Fondo Editorial ALEM, 1997.
- Blanco Aguinaga, Carlos. "Cervantes y la picaresca. Notas sobre dos tipos de realismo". Nueva Revista de Filología Hispánica. XI, (1957): 313-342.
- Bloom, Harold, ed. Modern Critical Views. Cervantes. New York: Chelsea House, 1987.

- Blumenberg, Hans. "The Concept of Reality and the Possibility of the Novel". New Perspectives in German Literary Criticism. A Collection of Essays. Ed. Richard E. Amacher and Victor Lange. New Jersey: Princeton UP, 1979. 29-48.
- Borges, Jorge Luis. "Magias parciales del Quijote", El Quijote de Cervantes, Edición de George Haley, Madrid: Taurus, 1980. (103-109)
- Braider, Christopher. Refiguring the Real. Picture and Modernity in Word and Image, 1400-1700. Princeton: Princeton UP, 1993.
- Brancaforte, Benito. Guzmán de Alfarache: ¿Conversión o proceso de degradación? Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980.
- Brown, Stuart. "Renaissance Philosophy Outside Italy". Parkinson, J. H. R. ed. The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism. London: Routledge, 1993. 70-103
- Brownlee, Marina and Hans Ulrich Gumbrecht eds. Cultural Authority in Golden Age Spain. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1995.
- Bushee, Alice. "Atalaya de la vida humana". MLN, vol. XXIX, num. 6 (June, 1914). 197-198.
- Carranza, Paul. "Cipión, Berganza and the Aesopic Tradition". Cervantes. 23.1 (2003): 141-163.
- Cascardi, Anthony J. "Beyond Castro and Maravall: Interpellation, Mimesis and the Hegemony of the Spanish Culture". Mabel Moraña ed. Ideologies of Hispanism. Nashville: Vanderbilt UP, 2005. 139-159.
- . "Cervantes and Skepticism: The Vanishing of the Body". Essays on Hispanic Literature in Honor of Edmund L. King. Ed. Silvia Molloy and Luis Fernández Cifuentes. London: Tamesis Books Limited, 1983. 23-29.
- . "Cervantes's Exemplary Subjects". Cervantes's Exemplary Novels and the Adventure of Writing. Eds. Michael Nerlich and Nicolás Spadaccini. Minneapolis: The Prisma Institute, 1989. 49-71.
- . "*Don Quixote* and the Invention of the Novel". The Cambridge Companion to Cervantes. Ed. Anthony J. Cascardi. Cambridge: Cambridge UP, 2002. 58-80.
- . "History and Modernity in the Spanish Golden Age. Secularization and Literary Self-Assertion in *Don Quijote*". Cultural Authority in Golden Age Spain. Eds. Marina Brownlee and Hans Ulrich Gumbrecht. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1995. 209-233.
- . "Totality and the Novel". New Literary History. 23.3 (Summer 1992): 607-627.
- . "Two Kinds of Knowing in Plato, Cervantes and Aristotle". Philosophy and Literature. 24 (2000): 406-423.

- . Ideologies of History in the Spanish Golden Age. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP, 1997.
- . The Bounds of Reason. Cervantes. Dostoievsky, Flaubert. New York: Columbia UP, 1986.
- . The Limits of Illusion: a Critical Study of Calderón. New York: Cambridge UP, 1984.
- Castro, Américo. El pensamiento de Cervantes. Barcelona: Noguer, 1973.
- Cavillac, Michel. "Mateo Alemán et la Modernité". Bulletin Hispanique, LXXXII (1980), 380-401.
- . Pícaros y mercaderes en el Guzmán de Alfarache. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Comedias y entremeses. Madrid: Imprenta de B. Rodríguez, 1915.
- Checa, Jorge. "Cervantes y la cuestión de los orígenes: escepticismo y lenguaje en el *Coloquio de los perros*". Hispanic Review. 68.3 (Summer, 2000): 295-317.
- Cope, Jackson I. "The Platonic Metamorphoses of Calderon's *La vida es sueño*". MLN, Vol. 6, No. 2, Hispanic Issue (Mar. 1971), 255-271.
- Covarrubias y Orozco, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana. Madrid: Castalia, 1944.
- Croce, Benedetto. La filosofia di Giambattista Vico. Bari: Gius. Laterza & fili, 1947.
- . The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
- Cueva, Juan de la. El infamador. Los siete infantes de Lara. Ejemplar Poético. Madrid: Ediciones de "La lectura", 1924.
- D'Ors, Eugenio. Lo Barroco. Madrid: Tecnos, 1993.
- Davis, Barbara. "Epic 'aunque de sujeto humilde'. A Structural Analysis of *Guzmán de Alfarache*". The Analysis of Hispanic Texts: Current Trends in Methodology. Edited by Mary Ann Beck, Lisa E. Davis, José Hernández, Gary D. Keller and Isabel C. Tarán. New York: Bilingual Press, 1976.
- De Man, Paul. "Autobiography as De-facement". MLN, vol. 94, num. 5, Comparative Literature (Dec., 1979), 919-930.
- Deleuze, Gilles. El Pliegue. Barcelona: Paidós, 1989.
- Demetz, Peter. "Introduction" Benjamin, Walter. Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings. New York: Schocken Books, 1983. vii-xlii.
- Descartes, Rene. Obras filosóficas de Renato Descartes. Buenos Aires: El Ateneo, 1945.

- . *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery –Paris: Vrin, 1971, III.
- Dünchen, Sybil. “The Function of Madness in *El licenciado Vidriera*”. Cervantes’s Exemplarity Novels and the Adventure of Writing. Ed. Michael Nerlich and Nicolás Spadaccini. Minneapolis: The Prisma Institute, 1984. 99-123.
- Dunn, Peter N. “La cueva de Montesinos por fuera y por dentro: estructura épica y fisonomía”. MLN 88, 2 (Mar., 1973): 190-202.
- Dupré. Louis. Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. Woburn: Yale UP, 1993.
- El Saffar, Ruth, ed. Critical Essays on Cervantes. Boston: G. K. Hall and & Co., 1986.
- . The ‘I’ of the Beholder. Self and Other in some Golden Age Texts. Cultural Authority in Golden Age Spain. Eds. Marina Brownlee and Hans Ulrich Gumbrecht. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1995. 178-205.
- Elliot, J. H. “Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain”. Past and Present, Num. 74 (Feb., 1977), 41-61.
- Erasmus. Colloquies. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- . Elogio de la locura. Barcelona: Altaya, 1993.
- . Enchiridion Militis Christiani. Oxford: Oxford UP, 1981.
- Faur, José. “Francisco Sánchez’s Theory of Cognition and Vico’s *verum/factum*”. New Vico Studies. Vol. 5 (1987): 131-146.
- Fernandez-Santamaria, J. A. The Theater of Man: J. L. Vives on Society. Filadelfia: American Philosophical Society, 1998.
- Ferrater Mora, José. “Suárez and Modern Philosophy”. Journal of the History of Ideas, Vol. 14, no 4 (Oct. 1953): 528-547 (S).
- Folkenflik, Vivian. “Vision and Truth: Baroque Art Metaphors in *Guzmán de Alfarache*”. MLN, Vol. 88, num. 2, Hispanic Issue (Mar., 1973), 347-355.
- Forcione Alban K. “Cervantes and the Freedom of the Artist”. The Romanic Review. LXI,4 (Dec., 1970): 243-255.
- . “El desposeimiento del ser en la literatura renacentista: Cervantes, Gracián y los desafíos de Nemo”. Nueva Revista de Filología Hispánica. XXXIV, 2 (1985-86): 654-690.
- . “Cervantes’ Knight-Errantry: The Deliverance of the Imagination”. Bulletin of Spanish Studies. LXXXI. 4-5 (2004): 451-473.

- . "Quixotic Materialism: An Economic Reprocessing of Cervantes's Imagined Worlds (A Review Article)". Hispanic Review 71 (2003): 493-506.
- . Cervantes and the Humanist Vision: A Study of Four Exemplary Novels. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Foucault, Michel. "Don Quixote in the Lettered World". El Saffar, Ruth. Critical Essays on Cervantes. Boston: G. K. Hall & Co., 1986 (117-121).
- . Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo XXI, 1984.
- Fox, Dian, Harry Sieber and Robert Ter Horst eds. Studies in Honor of Bruce W. Wardropper. Newark: Juan de la Cuesta, 1999.
- Fox, Dian. Kings in Calderón: A Study in Characterization and Political Theory. Madrid: Tamesis Books Limited, 1986.
- Fuentes, Carlos. Cervantes o la crítica de la lectura. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1994.
- Gabriele, John P. "Narrative Prisms and Prisons: Mirror Effects and Mise-En-Abyme in *Don Quijote*". Symposium. (Spring 2005). 31-42.
- García, Carlos. La desordenada codicia de los bienes ajenos. Madrid: Porrúa, 1977.
- Gilman, Stephen. Cervantes y Avellaneda. Estudio de una imitación. México: FCE. 1971.
- . The Novel According to Cervantes. Berkeley: U. of California P. 1989.
- González Echevarría, Roberto. Love and the Law in Cervantes. New Haven & London: Yale UP, 2005.
- . "The Life and Adventures of Cipión: Cervantes and the Picaresque". Cervantes. Harold Bloom ed. New York: Chelsea House, 1987. 99-114
- González Fernández, Martín. "Ciencia y metafísica en la obra de F. Sánchez, el 'escéptico'" (1550-1623). Filosofía y Ciencia en el Renacimiento. Actas del simposio celebrado en Santiago de Compostela del 31 de octubre al 2 de noviembre de 1985. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1988. 89-110
- Gracián y Morales, Baltasar. El Criticón. Madrid: Cátedra, 1990.
- Gracián y Morales, Baltasar. El héroe; El Discreto; Oráculo Manual y Arte de Prudencia. Barcelona: Planeta, 1984.
- Gracián y Morales, Baltasar. El político don Fernando el Católico. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1953.

- Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de prudencia. Madrid: Revista de Filología española. Anejo 62, 1954.
- Grant, Patrick. "Imagination in the Renaissance". Makey, James P. (ed.). Religious Imagination. Edimburgh: Edimburgh UP, 1986. 86-101. (S)
- Guillén, Claudio. "Toward a Definition of the Picaresque". Essays Toward the Theory of Literary History. Princeton: Princeton UP, 1971. 71-106.
- Güntert, Georges. Cervantes. Novelar el mundo desintegrado. Barcelona: Uvill Libros SA, 1993.
- Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, Massachusetts: MIT P, 1987.
- Haley, George, ed. El Quijote de Cervantes. Madrid: Taurus, 1980.
- , ed. El Quijote. Madrid: Taurus, 1984.
- Hatzeld, Helmut. Estudios sobre el Barroco. Madrid: Gredos, 1964.
- . "Lo que es barroco en Calderón". Hacia Calderón. Hans Flasche ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1973.
- . El Quijote como obra de arte del lenguaje. Madrid: Patronato del IV Centenario del nacimiento de Cervantes, 1949.
- . Estudios sobre el Barroco. Madrid: Gredos, 1964.
- Hauser, Arnold. Historia social de la literatura y el arte. Madrid: Guadarama, 1964.
- . Manierismo y Literatura. Madrid: Guadarama, 1969.
- Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo". Camino en el bosque. Madrid: Alianza, 1996. 27-52
- Hildner, David. Reason and the Passions in the Comedias of Calderón. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1982.
- Hobsbawm, E. J. "The Crisis of the 17<sup>th</sup> Century – II". Past and Present 6 (Nov., 1954): 44-65.
- . "The General Crisis of the European Economy in the 17<sup>th</sup> Century". Past and Present 5 (May, 1954): 33-53.
- Hutchings, C. M. "The Examen de Ingenios and the Doctrine of Original Genius". Hispania. 19.2 (May 1936): 273-282.
- Ife, B. W. "The Historical and Social Context". The Cambridge Companion to Cervantes. Ed. Anthony J. Cascardi. Cambridge: Cambridge UP, 2002. 11-31.

- . Lectura y ficción en el Siglo de Oro. Las razones de la picaresca. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- Jardine, Lisa. "Introduction". The New Organon. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, VII –XXXVIII.
- Judovitz, Dalia. Subjectivity and Representation in Descartes. The Origins of Modernity. New York, Cambridge UP, 1988.
- Kassier, Theodore L. The Truth Disguised. Allegorical Structure and Technique in Gracián's Criticón. London: Tamesis, 1976.
- King, Willard F. "Notes on the Value of Sense Experience in the Novel: Montemayor to Miro". Eds. Silvia Molloy and Luis Fernández Cifuentes. Essays on Hispanic Literature in Honor of Edmund L. King. Eds. Silvia Molloy and Luis Fernández Cifuentes. London: Tamesis Books Limited, 1983. 23-29.
- Lázaro Carreter, Fernando. "Lazarillo de Tormes" en la picaresca. Barcelona: Ariel, 1983.
- Levy, Kurt, Jesús Ara and Gethin Hughes, eds. Calderón and the Baroque Tradition. Waterloo: Wilfrid Laurier UP, 1985.
- Lezra, Jacques. Unspeakable Subjects. The Genealogy of the Event in Early Modern Europe. Stanford, Stanford UP, 1997.
- Limbrick, Elaine. "Introduction". Sanchez, Francisco. That Nothing is Known. Cambridge: Cambridge UP, 1988. 1-88
- López Pinciano, Alonso. Philosophia Antigua Poetica. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Miguel de Cervantes", 1953.
- López-Baral, Luce. "The Supreme Pen (Al-Qalam Al-Ala) of Cide Hamete Benengeli in *Don Quixote*". Journal of Medieval and Early Modern Studies 30:3 (Fall 2000): 505-518.
- Lucretius Carus, Titus. De la naturaleza de las cosas. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Bellas Artes, 1958.
- Lukacs, Georg. Teoría de la novela. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1985.
- Lyotard, Jean François. The Postmodern Condition: a Report on Knowledge. Minneapolis: U of Minnesota P, s/f.
- Maiorino, Giancarlo. The Picaresque. Tradition and Displacement. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Malon de Chaide, Pedro. Conversión de la Magdalena. Buenos Aires: Schapire, 1945.
- Maravall, Antonio. La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica. Barcelona: Ariel, 1975.

- . “La aspiración de ‘medro’ en la novela picaresca”. Cuadernos Hispanoamericanos, num. 312 (junio de 1976) 590-625.
- . La literatura picaresca desde la historia social. (Siglos XVI y XVII). Madrid: Taurus, 1987.
- . Teoría española del estado en el siglo XVII. Madrid: Ariel, 1944.
- Mariana, Juan de. Del rey, y de la institución real. Madrid: Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845.
- Marion, Jean-Luc. “A propos de Suarez et Descartes”. Revue Internationale de Philosophie. Vol. 1/1996, no 195: 109-131.
- McKnight, Stephen A. Sacralizing the Secular. The Renaissance Origins of Modernity. Baton Rouge: Louisiana State UP, 1989.
- Melberg, Arne. “Cervantes’ ‘Imitación’”. Theories of Mimesis. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 51-84.
- Menéndez y Pelayo, D. M. Ensayos de crítica filosófica. Madrid: Est. Tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1892.
- . Prologo a Sánchez, Francisco. Que nada se sabe. Buenos Aires: Emecé, 1944.
- Montaigne, Michel de. Apología de Raimundo Sabundo. Madrid: SARPE, 1984.
- . Ensayos. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos. s/f.
- . The Complete Works of Montaigne. Stanford: Stanford UP, 1958.
- Montalvo, Manuel. “La crisis del siglo XVII desde la atalaya de Mateo Alemán. Revista de Occidente. Sept. de 1990 – num. 112. 116-135.
- Montesinos, José F. Ensayos y estudios de literatura española. México: Ediciones de Andrea, 1959.
- Moreno Báez, Enrique. Lección y sentido del Guzmán de Alfarache. Madrid: Revista de Filología Española-Anejo XL, 1948.
- Morón Arroyo, Ciriaco. Calderón. Pensamiento y teatro. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1982.
- Nadler, Steven. “Descartes’s Demon and the Madness of Don Quixote”. Journal of the History of Ideas. 58.1 (Jan., 1997): 41-55.
- Nerlich, Michael and Nicolás Spadaccini eds. Cervantes’s Exemplarity Novels and the Adventure of Writing. Minneapolis: The Prisma Institute, 1984.

- Neumeister, Sebastián and Dietrich Briesemeister, eds. El mundo de Gracián. Berlin: Colloquium Verlag, 1991.
- Noreña, Carlos G. Foreword. Vives, Juan Luis. The Passions of the Soul. The Third Book of *De anima et vita*. New York: Studies in Renaissance Literature, 1990. i-xv
- . Juan Luis Vives and the Emotions. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989.
- . Juan Luis Vives. De Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- . Studies in Spanish Renaissance Thought. De Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Ortega, Francisco. Remnants of the Baroque or the History of a Phantom. Mimeo.
- Parker, Alexander A. Los pícaros en la literatura. La novela picaresca en España y Europa (1599-1753). Madrid: Gredos, 1971.
- . "El concepto de la verdad en el 'Quijote'". Revista de Filología Española. XXXII (1948): 287-305.
- . "Introducción" a Fábula de Polifemo y Galatea. Madrid: Cátedra, 2000, 15-129.
- . La imaginación y el arte de Calderón. Ensayos sobre las comedias. Madrid: Cátedra, 1991.
- . Los autos sacramentales de Calderón de la Barca. Barcelona: Ariel, 1983.
- . The Mind and Art of Calderón. Essays on the Comedias. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Pérez de Herrera, Cristóbal. Amparo de pobres. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Plato. Republic. New York: Garland, 1987.
- Pompa, Leon. Vico. A Study of *The New Science*. Cambridge: Cambridge UP, 1975.
- Popkin, Richard H. The History of Scepticism from Erasmus to Descartes. Assen: Van Gorcum and Comp., 1960.
- Predmore, Richard. "El problema de la realidad en el *Quijote*". Nueva Revista de Filología Hispánica. VII, 3-4 (1953-54): 489-498.
- Regalado, Antonio. Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro. Barcelona: Destino, 1995.
- Resina, Joan Ramón. "Cervantes's Confidence Games and the Refashioning of Totality". MLN 111.2 (1996): 218-254.
- Rico, Francisco. "Estructuras y reflejos de estructuras en el Guzmán de Alfarache". MLN, vol. 82, Num. 2, Spanish Issue (Mar., 1967), 171-184.

- . La novela picaresca y el punto de vista. Barcelona: Seix Barral, 1989.
- Riley, E. C. Don Quixote. London: Allen & Unwin, 1986.
- . Introducción al Quijote. Barcelona: Crítica, 1990.
- . Teoría de la novela en Cervantes. Madrid: Taurus, 1966.
- . "The Antecedents of the *Coloquio de los perros*". Negotiating Past and Present: Studies in Spanish Literature for Javier Herrero. David Thatcher Gies ed. Charlottesville: Rookwood Press, 1997. 161-175.
- Robert, Marthe. The Old and the New. From don Quixote to Kafka. Berkeley: U of California P, 1977.
- Rojas, Fernando de. La celestina. Madrid: Cátedra, 1998.
- Ryan, James. "Human Nature and Reason: Conflicting Views from Sixteenth Century Spain". Hispania. Vol. 45, no 1 (Mar 1962): 22-26 (S).
- San Juan, Huarte de. Examen de Ingenios. Barcelona: Daniel Cortezo y Ca., 1884.
- Sánchez, Francisco. An Early Bourgeois Literatura in Golden Age Spain. Lazarillo de Tormes, Guzmán de Alfarache and Baltasar Gracián. Valencia: Department of Romance Languages. The University of North Carolina at Chapel Hill, 2003.
- Schiffman, Zachary S. "Montaigne and the Rise of Scepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal". Journal of the History of Ideas. Vol. 45, no 4 (Oct-Dec 1984): 499-516.
- Shepard, Sanford. El Pinciano y las teorías literarias del Siglo de Oro. Madrid: Gredos, 1962.
- Shipley, George A. "Garbage In, Garbage Out: 'The Best of Vidriera'". Cervantes 21.1 (Spring 2001): 1-17.
- Sieber, Harry. "Literary Continuity, Social Order and the Invention of the Picaresque". Cultural Authority in Golden Age Spain. Eds. Marina Brownlee and Hans Ulrich Gumbrecht. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1995. 143-164.
- Spadaccini, Nicolás and Genaro Talens. Through the Shattering Glass. Cervantes and the Self-Made World. Minneapolis: U. of Minnesota P., 1993.
- Spitzer, Leo. "Linguistic Perspectivism in the *Don Quijote*". Bloom, Harold, ed. Modern Critical Views. Cervantes. New York: Chelsea House, 1987. 9-37
- Starobinski, John. Montaigne in Motion. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Stechow, Wolfgang. "Definitions of the Baroque in the Visual Arts". Journal of Aesthetics and Art Criticism V (sept – jun 1946-47): 109-114.

- Stierle, Karlheinz. "Three Moments in the Crisis of Exemplarity: Boccaccio-Petrarch, Montaigne, and Cervantes". Journal of the History of Ideas. 59.4 (Oct., 1998): 581-595.
- Sturm, Harlan. "From Plato's Cave to Segismundo's Prison: The Four Levels of Reality and Experience". MLN, Vol. 89, No. 2, Hispanic Issue (Mar. 1974), 280-289.
- Sullivan, Henry W. "*Tam clara et evidens*: 'Clear and Distinct Ideas' in Calderon, Descartes and Francisco Suarez S. J.". Eversole, Alba V. Perspectivas de la comedia II. Ensayos sobre la comedia de Siglo de Oro español. Valencia: Albatros Hispanófila Ediciones, 1979. 127-136.
- Sypher, Willie. Four Stages of Renaissance Style. Transformation in Art and Literature. 1400-1700. New York: Doubleday & Co., 1955
- Tobriner, Marian Leona. "A Renaissance Textbook". Vives, Juan Luis. Introduction to Wisdom. New York: Teacher's College Press, 1968. 1-74
- Toulmin, Stephen. Cosmópolis. The Hidden Agenda of Modernity. Chicago: U of Chicago P, 1992.
- Valbuena Briones, A. J. "El concepto del hado". Bulletin Hispanique, Vol. LXIII, 1961, Números 1-2, 49-53.
- Vico, Giambattista. On the Most Ancient Wisdom of the Italians. New York: Cornell UP, 1988.
- . The First New Science. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- . The New Science. New York: Anchor Books Doubleday and Co., 1961.
- Vilar, Pierre. "Le Temps du Quichotte". Europe. 34: 3-16 (Jan-Feb 1956): 59-71.
- . Crecimiento y desarrollo. Economía e historia: reflexiones sobre el caso español. Barcelona: Ariel, 1964.
- Vivar, Francisco. "Las bodas de Camacho y la sociedad del espectáculo". Cervantes. 22.1 (2002): 83-109.
- Volpi, Franco. "Suarez et le problème de la métaphysique". Revue de Métaphysique et de Morale. No 3/1993: 395-411. (S)
- Wardropper, Bruce W. (ed.) Critical Essays on the Theatre of Calderón. New York: New York University Press, 1965.
- Watt, Ian. Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe. New York, Cambridge UP, 1996.
- Wellek, René. "The Concept of Baroque in Literary Scholarship". Concepts of New Criticism. New Haven: Yale University Press, 1962. 69-75

- White, Hayden. "The Tropics of History: The Deep Structure of *The New Science*". Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism. Baltimore, s/e, 1985.
- Whitenack, Judith. The Impertinent Confession of Guzmán de Alfarache. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985.
- Wilder, Thornton. The Journals of Thornton Wilder. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Wölfflin, Heinrich. Principles of Art History. The Problem of the Development of Art in Later Art. New York: Dover Publications, 1932.
- . Renaissance and Baroque. Ithaca, New York: Cornell UP, 1968.
- Wood, Carl. "Don Quijote and the Law of Literature". Diacritics, 29.2 (Summer 1999): 42-67.
- Zárate, Hernando de. Escritores del siglo XVI. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando, 1926.
- Zimick, Stanislav. "El 'engaño a los ojos' en las bodas de Camacho del 'Quijote'". Hispania, 55.4 (Dec., 1972): 881-886.