

EBERHARD GEISLER, *El dinero en la obra de Quevedo. La crisis de identidad en la sociedad feudal española a principios del siglo XVII*. Traducción del alemán por Elvira Gómez Hernández. Edition Reichenberg (Problemata Literaria 73), 2013, 270 páginas.

FUENSANTA GARRIDO DOMENÉ

Universidad de Huelva

Uno de los temas de la obra de don Francisco de Quevedo al que, por extraño que parezca, su ingenio no le reservó ningún género en especial es el dinero. Así, tomando como punto de partida la lectura y análisis de escritos salidos de la pluma de diversos economistas coetáneos a nuestro poeta, a lo que se añade la revisión de las teorías de Karl Marx y otros conceptos modernos de índole psicológica de la identidad, Eberhard Geisler acomete la ambiciosa labor de describir el grado de sensibilidad con el que Quevedo plasmó las tensiones, las posibilidades y los fracasos de su sociedad.

Dividida en ocho bloques más un prólogo a la traducción española y un epílogo en forma de catálogo bibliográfico, en el que se clasifican las referencias en virtud de su naturaleza, el propio autor reconoce y resalta, ya desde el prefacio, los tres pilares en los que cimienta su metodología de trabajo: el paso histórico de la economía feudal a la economía capitalista, la

contemporaneidad del presente estudio con la corriente del NewCriticism y, en fin, su propio intento de inclusión de la noción de identidad social. De esta suerte, consciente del interés del público por la cuestión económica, Eberhard Geisler presenta su trabajo con la esperanza de servir de punto de partida para ulteriores indagaciones y perspectivas más amplias. Cuatro de las ocho partes que conforman el presente estudio no son sino un análisis crítico-histórico del contexto social y económico por el que pasó Europa desde el descubrimiento del Nuevo Mundo hasta el siglo XVII, en general, y España, en particular. De ellas, únicamente la sección cuarta muestra algún atisbo de contenido literario quevediano.

No obstante, en el capítulo introductorio Eberhard Geisler puntuализa, organiza e indica los aspectos que, para él, han de tenerse presentes a la hora de emprender la lectura y buen entendimiento de la temática aquí tratada. En este sentido, el autor comienza su estudio arrojando algo de luz sobre el planteamiento de la cuestión. Como ya se ha indicado, ese aspecto quasi comodín del dinero, un tema, a la vez, preeminente en la poesía quevediana, está patente en aquellas composiciones de argumento político, filosófico y religioso forjadas por el ingenio del poeta de cuna madrileña. De ahí, por tanto, la equiparación económica con lo moral, lo social, lo político y, por qué no, con el poder divino. A este *status quaestionis* sigue un breve análisis e intento de concreción del concepto de

identidad y de crisis de identidad. Para Eberhard Geisler, la obra de Quevedo refleja la crisis que experimentó la sociedad española en su paso del sistema social feudal a una nueva organización burguesa, para lo que adopta el concepto de identidad de Erik H. Erikson. Su pretensión, en definitiva, no es sino la de describir la situación de la sociedad feudal española a partir de los textos por él elegidos, en los que se vislumbran las dificultades de España en lo que a los cambios socio-económicos a escala mundial se refiere. En un contexto tal, por añadidura, los autores, estudiosos y, en general, las gentes de la época fueron capaces de percibir la ruptura en la tradicional unidad. Por lo tanto, el problema que comprende la cuestión del dinero -y esto se deja entrever en la obra de Quevedo- reside en si éste se limita a formas que frenan el cambio de la praxis feudal o si, por el contrario, se torna en capital productivo, fundando una nueva praxis burguesa a la manera de los demás países de Europa.

En el segundo capítulo, «Breve sinopsis sobre la historia del tesoro americano en la España del Siglo de Oro», Eberhard Geisler ofrece un panorama histórico general enfocado en un análisis socio-político de la situación de Europa y del Nuevo Mundo, por un lado, y de la España de Quevedo, por otro. Sin ninguna aportación literaria, este apartado es más una crítica subjetiva con juicios de valor de tinte personal. Y en la misma línea se desarrolla la siguiente sección, «Tradición y estado de la teoría económica»,

iniciada con un muy peculiar y personal concepto de «Siglo de Oro» sacado del contexto que le es propio, a saber, el artístico y literario. En estas páginas, el autor esboza una teoría económica de la España de los siglos XVI y XVII partiendo de la tradición aristotélica y escolástica reflejada, respectivamente, en la *Política* del filósofo de Estagira y en los comentarios a la *Ética a Nicómaco* y en la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, éstos debidamente citados en latín y aquéllos, lamentablemente, en traducción española. Estos textos tenidos como clásicos sirven al autor para dedicar unas líneas al análisis y aportación económica de Tomás de Mercado y de la Escuela de Salamanca del siglo XVI, por un lado, y de Martín González de Cellorigo y Sancho de Moncada, en el siglo XVII, por otro. Si el mérito de aquéllos reside en haber descubierto las leyes de mercado y de presentar al burgués como «hombre universal», en tanto que participa del comercio -entendido como instrumento de cultura y civilización-, y como perfecto ejecutor del mandato de Dios, procurando dejar a un lado el tradicional recelo de ver al burgués como destructor más que como conservador del sentido religioso, éstos, los «arbitristas», son dignos de reconocimiento por su intento de dar respuesta a la situación de crisis provocada, según Eberhard Geisler, tras la conquista del Nuevo Mundo y la explotación y exportación de sus riquezas naturales. Con ellos, se forja un nuevo concepto de riqueza, al tiempo que la nueva situación precisa, de manera cada vez más evidente, de una necesidad de manufactura,

descrita y determinada en sus respectivos estudios. En tanto contexto socio-económico, el concepto de riqueza y, por ende, el valor de los bienes sufre un cambio de perspectiva: el trabajo invertido en la producción de tales fortunas promoverá y originará, según González de Cellorigo, una ganancia colectiva. A pesar de este adelanto conceptual, los autores arbitristas no pueden negar la tan lacerante crisis de identidad de la sociedad española del momento, una crisis engendrada, en opinión de Moncada, por la propia expansión del imperio y agudizada por la competencia económica extranjera y por la carestía de un mercantilismo nacional propio. La propuesta de los arbitristas para solventar esta difícil realidad es, en definitiva, la creación de una universidad propia de obligada concurrencia para todos aquellos que tomen parte del gobierno y la legitimación de la forma de vida feudal.

El cuarto capítulo de esta monografía, «El dinero, la pequeña nobleza y el problema de la identidad; “soy poeta”», está dedicado al detenido examen y descripción de las experiencias personales de un miembro de la pequeña nobleza, como Quevedo, en una época que fue testigo de la gestación de la economía monetaria. En sus páginas, antes de analizar de qué forma la obra quevediana refleja, en la temática del dinero, los problemas específicos desde el punto de vista social, el autor plantea la cuestión de cómo vivió nuestro poeta dicho tema en relación con su situación personal. Así, luego de dedicar unas pocas líneas a la biografía de Quevedo, Eberhard

Geisler presenta cuatro textos en los que, con matiz diverso, se reflexiona acerca de la trascendencia de la cuestión material sobre el concepto que tiene de sí mismo el señor feudal y en los que, a su vez, el papel y la actividad del productor literario se presenta como una salida capaz de librarse de la inseguridad de ese concepto que tiene de sí mismo. En estos cuatro documentos, pues, partiendo de la discrepancia de la autoconcepción del hidalgo como señor feudal y de la precariedad material, el autor ofrece una explicación de la crisis de identidad en la que éste cae. A estos cuatro pasajes se agrega un quinto, intercalado en medio, que presenta una función contrastiva y muestra las condiciones para que no se produzca tal inseguridad. De esta suerte, en el primer texto, *Epístolas del Caballero de la Tenaza*, Quevedo previene de cómo cuidarse, de la mejor manera posible, de las exigencias de los acreedores y conservar, al mismo tiempo, el dinero propio. El segundo, *Romance burlesco*, se presenta como ideal argumentativo o de comportamiento similar que trata de las tentativas de acercamiento de un amante a su amada, con el claro propósito, por parte de aquél, de evitar malentendidos relacionados con la cuestión de la pecunia. El tercer poema, *Responde a la carta de un médico*, es el mencionado texto interpuesto que coteja los dos anteriores, pues en él se aborda el problema de las aspiraciones sociales y su realización. El cuarto documento, *Memorial que dio don Francisco de Quevedo y Villegas en una academia pidiendo una plaza en ella*, testimonia, a la

manera de un autorretrato satírico, la satisfacción del poeta con su propia situación social. Por último, Eberhard Geisler selecciona cuatro versos del poema quevediano 678 (según la edición de Blecua) en los que el poeta discute con Fortuna y se lamenta del mal trato recibido por ella y por su caprichoso gobierno. Pese a ello, Quevedo da muestras de gallardía al afirmar su seguridad para independizarse del inconstante dominio de aquélla. Es notable, en definitiva, que a lo argo de estos escritos conceptistas, formulados burlonamente como forma de pago compensatorio, Quevedo reacciona ante la inseguridad de la conciencia de sí mismo mostrando lo inagotable de su producción. Culmina este apartado, en fin, con una visión general en la que el autor trata la objetividad del problema, en general, y la situación de Quevedo como hidalgo y sus dificultades para autodefinirse, en particular.

En los siguientes capítulos, analizará la postura de Quevedo ante el problema del dinero tenido como algo objetivo y que, *de facto*, afecta a la sociedad feudal de su tiempo. No obstante, las últimas páginas del presente capítulo están destinadas a la escena de *La Fortuna con seso y la hora de todos* dedicada a los holandeses, como potencia mundial en auge, y a su conquista de una posesión portuguesa al norte de Brasil, por entonces propiedad de la corona española. En este discurso, nuestro poeta vuelve a hacer alarde de su talento y maña poética a través del doble sentido de la palabra «ingenio», en

el que se relaciona la factibilidad y conexión de una vida intelectual con su producción material.

Que Quevedo no es defensor de la práctica económica burguesa se manifiesta en los capítulos siguientes. En ellos, Eberhard Geisler vuelve a seleccionar y a analizar una serie de textos quevedianos sobre el dinero en calidad de objeto. No obstante, el autor organiza el material en tres etapas, correspondientes a cada uno de los capítulos que forman este bloque. El capítulo quinto, «El *Sermón estoico. El oro del Nuevo Mundo y el ciudadano burgués como sujeto*», resulta ser una reflexión crítica sobre las trascendentales funciones del dinero, tomando como pretexto para ello la explotación del oro de América. Con tal riqueza de ultramar, en fin, se reflejará la praxis burguesa y la relación social con el mundo. Así, la denuncia quevediana al lujo y su consecuente exhortación a un estilo de vida modesta y natural al estilo estoico la plasma Quevedo en una extensa silva, *Sermón estoico de censura moral*, que versa sobre la historia del tesoro americano, un tesoro que se convertirá en tirano del hombre y provocará un caos en las costumbres. En un intento por arrojar algo de luz en lo que a la fecha de composición de este poema se refiere, al final del capítulo Eberhard Geisler se refiere a Luis Astrana Marín, quien remite a una carta de nuestro poeta en la que éste anuncia a su destinatario el envío de esta composición y en la que se ocupa de la pragmática de los precios promulgada por el cardenal de Trejo y

Paniagua, presidente del Consejo de Castilla. Luego de presentar su argumentación al comienzo del *Sermón*, donde centra la causa del actual estado social en el desenfreno de la codicia y la avaricia, Quevedo retoma un tema tenido ya como clásico: la navegación. Haciendo uso del paralelismo con la mitología clásica a través de personajes como los Argonautas o incluso Ícaro, consu terrible final en las aguas del Mediterráneo, nuestro poeta reconoce que la práctica de la navegación supuso, desde sus orígenes, la expansión del comercio. Sin embargo, el tratamiento quevediano de dicha práctica, convertida en tópico literario, es paralelo al que en época antigua ya hiciera Horacio (C. I 3). Tras unos versos acerca de la profanación provocada por la codicia, Quevedo pone fin a su composición aludiendo a la explotación de oro como un acto casi sacrílego. Para Eberhard Geisler, lo que Quevedo evidencia en este poema no es sino el enmarañado proceso visto por los economistas españoles del siglo XVII como desarrollo de la praxis burguesa europea acelerado por efecto de la Conquista. En este sentido, pues, pese a la afinidad entre Quevedo y Tomás de Mercado en lo que a la figura y concepto del burgués se refiere, la diferencia entre ambos radica en la favorable o desfavorable aceptación de los acontecimientos históricos relacionados con la adquisición de riqueza. Asimismo, el empleo de tópicos como la navegación sacrílega o el encomio a una vida natural y sencilla dificulta, según el autor,el desarrollo de la reciente praxis social, lo

que hacía suponer la existencia de una sociedad burguesa. Sea como fuere, Eberhard Geisler advierte en el *Sermón estoico* una crítica moral hacia la burguesía y una exhortación al noble de que su consumo desmedido favorece las actividades burguesas y, al mismo tiempo, destruye el orden feudal del pasado. La práctica burguesa centrada en la apropiación del oro es calificada y censurada por Quevedo, pues, como *hybris* en el sentido homérico, esto es, una fortuna de la que únicamente pueden disponer los dioses. He aquí lo más destacado de este pasaje para el autor: la función objetiva del dinero vista a través de la fortuna cosificada de la divinidad. A diferencia de Aristóteles, Séneca o Tomás de Aquino, Quevedo ve en el dinero el germe de las consecuencias revolucionarias, concibiéndolo como la mediación universal cosificada. Por lo tanto, considera inmoral que el hombre, con el uso monetario, acabe disponiendo totalmente del mundo; de ahí su mordaz empleo de los tópicos de la navegación, la explotación del oro y su desaprobación a la actividad orientada al beneficio personal. En definitiva, la oposición de Quevedo al progreso histórico de su época son los intereses políticos y los resentimientos sociales.

La segunda etapa de la práctica burguesa del dinero como objeto es su circulación en la sociedad española, tratada y analizada en el capítulo sexto, «Dinero en circulación». En sus páginas, Eberhard Geisler examina cómo presenta Quevedo los desastrosos efectos del oro o del dinero en la

sociedad. Su estudio parte de tres momentos que favorecen la comprensión de la crítica quevediana a la moneda en circulación: su peculiar emancipación frente al hombre, su papel en la estructura de la jerarquía feudal y el desconcierto moral que, según Quevedo, provoca. En los textos referidos en este apartado –los poemas 117, 72, 658 y la letrilla *Don Dinero*, entre otros– Eberhard Geisler ve claros reflejos de lo que Karl Marx llama «el carácter fetichista de la mercancía» o del dinero, esto es, la apariencia de la independencia de algo profundamente social, un concepto expresado por Quevedo en su discurso sobre el «espléndido tirano» o «don Dinero». La cuestión aquí tratada, empero, ya fue discutida por los contemporáneos del poeta. Así, Cellorigo observó que los metales preciosos han de considerarse como pura expresión de la auténtica riqueza –la productividad social–, no siendo lícito confundirlos con la riqueza social. El soneto 117, en el que ya se intentan describir los efectos del dinero, no ofrece, sin embargo, concepto alguno de dinero, sino que aporta una serie de observaciones que dan fe de la imposibilidad de concebirlo. Con todo, nuestro poeta sí se detiene un poco más en el conflicto de roles «hombre-oro», para lo que Eberhard Geisler hace uso del tópico antropológico del hombre como «microcosmos», entendido aquí como metáfora del dinero y que ya definió Cristóbal Pérez de Herrera, coetáneo de Quevedo. Por lo tanto, en estos versos se constata, según el autor, que el dinero se ha adueñado de una función que, en teoría,

es propia del hombre, al tiempo que la interpretación contemporánea del tópico la describe más como la de sujeto de su mundo. Aquí está, para Eberhard Geisler, la afinidad entre este soneto y el carácter fetichista antes mencionado. Lo que resta del presente capítulo está dedicado a la letrilla *Don Dinero* y a apuntar los diversos efectos que éste tiene en la sociedad.

Otra de las secuelas que deja el dinero en la sociedad es, en opinión de Quevedo, la creciente permeabilidad de la tradicional estructura social, así como el planteamiento de la sociedad feudal en su conjunto. En este sentido, luego de dedicar unas líneas a la situación social de la España de la segunda mitad del siglo XVI y del siglo XVII, en la que el ascenso social se lograba con el acopio de riquezas en forma monetaria, llegando incluso a comprarse los privilegios de la nobleza, el autor destaca la insistencia de Quevedo en advertir en sus versos del mal que estaba provocando el dinero en la sociedad feudal definida *in sensu stricto*. En dicho sistema, en efecto, aunque los roles sociales se delimitan muy claramente, el dinero, personificado como un caballero en la letrilla *Don Dinero*, no distingue clases ni jerarquías nobles o plebeyas. De ahí que el dinero, para Eberhard Geisler, tenga un carácter misterioso que encierra rasgos feudales y reales. En este sentido, según el autor, Quevedo se da cuenta, en estos versos, de que la economía monetaria es la responsable de la destrucción del nexo social de la sociedad feudal, así como de la incapacidad de su autoafirmación tradicional. Por eso, nuestro

poeta presenta como caótica la eliminación de las diferencias que, durante siglos, había mantenido la sociedad feudal española.

Como consecuencia de esta igualdad social, Eberhard Geisler identifica en los textos quevedianos otro efecto del dinero: el desorden moral. Así, en los versos que componen *Don Dinero* se vislumbra una crítica a la pérdida de la diferencia entre el bien y el mal personificada en la corrupción de la justicia, en la deformación de y en la relaciones humanas, especialmente las de tinte amoroso, y, en definitiva, en el peligro de la pérdida de la dignidad humana, una amenaza latente y, a la vez, patente en una sociedad que ha puesto al dinero en el centro de sus vidas. Así pues, según el autor, Quevedo culpa al dinero de la corrupción y quebranto de las normas morales en las relaciones humanas en su máxima expresión, lo que le lleva a ofrecer, junto a algunas imágenes brillantes, ciertos conceptos imprecisos y engañosos. Como ejemplo de ello, el autor recoge en estas páginas, además de *Don Dinero*, la poesía satírica 673.

Los textos analizados en la última parte del presente capítulo están destinados a evidenciar lo expuesto hasta ahora en lo que a efectos del dinero en la sociedad se refiere. Uno de ellos, el de despertar sentimientos perniciosos, como la envidia y el deseo de robar e incluso asesinar, es identificado y analizado en un pasaje de *La Fortuna con seso y la Hora de todos* en el que se describen los metales preciosos americanos como objeto de

robo por excelencia. Esta aparente riqueza esconde codicia y miseria, al tiempo que despierta en los hombres deseos incontrolados por enemistarse y luchar entre sí para obtenerla como botín. Una crítica similar refleja en *Discurso de todos los diablos*, en especial en el descontento de un alma en el infierno al pensar en lo arduo y complejo que es, en caso de renacer, conseguir riqueza y mantenerla en una sociedad ambiciosa y corrupta. En conclusión, visto como un problema, el dinero en circulación resulta ser, para Quevedo, no el medio de cambio general, sino el botín común que todos intentan agenciar y que no provoca sino una inquietud angustiosa y falta de respeto entre los hombres. No obstante, para Eberhard Geisler estas descripciones quevedianas no reflejan tanto la relación entre el dinero y la conducta moral como la situación de la sociedad feudal de su tiempo. Sea como fuere, es en los textos satíricos en los que nuestro poeta acentúa más su censura social.

La etapa final de la circulación monetaria la analiza Eberhard Geisler en el séptimo capítulo, «El paso hacia el capital». En esta última fase se presenta el dilema de la permanencia del capital en tierras españolas, incrementando la economía nacional, o si, tal y como se lamenta, acaba en los bolsillos de banqueros extranjeros. Génova es, para el autor, el culmen de las estaciones descritas en lo que al dinero y su evolución desde el Nuevo Mundo se refiere. No obstante, Eberhard Geisler advierte que esto ha de

entenderse de dos maneras: por un lado, Génova representa la capitalización del dinero y, más concretamente, el capital de intereses; por otro, marca una etapa del déficit del capital, que es a lo que se refieren Cellorigo y Moncada en sus ya mencionados tratados. Para el autor, empero, esta fase genovesa vista por Quevedo habría que interpretarla como aquella en la que se decide si el tesoro americano se convierte en capital productivo o no. Así pues, el empeño de Eberhard Geisler en estas páginas no es sino el de mostrar cómo se relaciona lo que escribe Quevedo con el problema del paso del dinero a capital y, a su vez, cómo el rechazo de una necesidad histórica contradice sus argumentos.

Partiendo de la crítica arbitrista a la riqueza como acumulación de metales, el análisis de textos quevedianos operado en este capítulo por parte de Eberhard Geisler comienza con el tratado sobre la avaricia, un vicio referido por Quevedo no tanto al comportamiento humano como a sus propias contradicciones. Así, valiéndose de la definición que ofrece Tomás de Aquino de este pecado y del concepto de riqueza que muestra san Pablo, Quevedo reconoce en la ignorancia del avaro los propios pecados de éste, pues él mismo se engaña al considerar el tesoro como una riqueza cuando en realidad es la forma que oculta la pobreza. Eberhard Geisler califica todo el pasaje como un intento de ir tras las huellas de la dialéctica estoica del acopio de la riqueza. En este sentido, Cellorigo, como Quevedo, no ocultó en sus

estudios la paradoja de un estado en el que tener oro no es sinónimo de riqueza. A diferencia de la filosofía estoica, de cuya tradición Quevedo adopta argumentos relacionados con la temática del dinero, para nuestro poeta es el carácter contradictorio del dinero el mal que está lacerando la sociedad que él conoce. De hecho, en su tratado ascético *La cuna y la sepultura* forja un ingenioso desengaño de la riqueza atacando su forma de tesoro. No obstante, el tesoro, visto como una cárcel, es para Quevedo la representación misma de la contradicción de la abundancia duradera y de un fatal consumo no entendido aún de forma dialéctica. De esta suerte, para probar que el atesoramiento estanca y corrompe la riqueza, Eberhard Geisler aporta una serie de textos quevedianos en los que nuestro poeta, a diferencia de los arbitristas, ve en la limosna caritativa la imperiosa licuación de la riqueza solidificada en el tesoro y corrompida. Aunque Quevedo piensa en una circulación celestial de la riqueza, separada por completo del comercio secular, no denuncia, sin embargo, la praxis humana como víctima de la esterilidad del tesoro, sino aquélla reducida al esfuerzo caritativo.

En su afán por descubrir al lector la postura de Quevedo frente al comercio, Eberhard Geisler dedica unas cuantas páginas al análisis e interpretación de *La Fortuna con seso y la Hora de todos*. En este más que revelador documento, Quevedo presenta la incuestionable superioridad del comercio, a la hora de crear oro, frente al laborioso esfuerzo de los

alquimistas, cuya práctica es descrita y tratada por parte de nuestro poeta con rechazo y burla. Al margen del cotejo con la alquimia en la producción de riqueza, la crítica socarrona de la política financiera es vista por el autor como el vehículo para desairar y difamar ciertos experimentos políticos respaldados por el Conde-Duque de Olivares. En este sentido, pues, partiendo de la idea de que el dinero que se invierte en la alquimia es dinero malgastado, siendo el comercio una alternativa mucho más sensata, el texto aquí tratado resulta ser, en principio, un alegato a favor de dicha alternativa. No obstante, y como prueba de aquella contradicción antes anunciada, el comercio se presenta como una astuta práctica ideada por aquellos individuos que sólo buscan beneficiarse de la forma de vida de la comunidad, reduciendo, de esta manera, su uso a un truco facilón de sujetos ladinos y egoístas. Surge aquí, pues, la conexión de este concepto con las observaciones de Tomás de Aquino y Aristóteles en lo que a sus críticas al beneficio y al cobro de intereses se refiere. Ante tal paradoja, Quevedo continúa su búsqueda de una solución a los problemas políticos de su tiempo, evocando el pasado militar y austero. En *España defendida y los tiempos de ahora* nuestro poeta increpa a sus coetáneos que son ellos los responsables de la crisis por todos sufrida al haberse desviado del ejemplar modo de vida de la sociedad soldadesca de época medieval. Asimismo, culpa a las damas y a su vanidad y desenfreno de la crítica situación por la que está pasado la

nación. Con todo, este texto cae en la confusión, en palabras de Eberhard Geisler, entre el tesoro monetario y la riqueza social.

Las últimas páginas del séptimo capítulo están consagradas al estudio somero del capital de intereses, para lo que el autor propone un pasaje de *La Fortuna con seso y la Hora de todos* conocido como *La isla de Monopantos*, la más destaca condena quevediana, a su entender, contra el dominio del dinero—especialmente el judío—y, al mismo tiempo, el reproche más severo dirigido contra el Conde-Duque de Olivares, presentado por Quevedo en esta ocasión como traidor a su país. En él, Quevedo quiso ver una conspiración de los banqueros judíos en la que los manejos del Conde-Duque no resultaban extraños. La interpretación de este texto por parte de Eberhard Geisler radica en la importancia dada al evidente abismo entre el objeto expuesto y la forma en la que se expone. En este sentido, dejando de lado la recriminación contra la política del Conde-Duque de Olivares, este texto trata la visión del dinero como poder velado que determina el curso de la Historia, un papel que Quevedo equipara con el dominio de la voluntad humana para conseguir la riqueza material. Por ello, Quevedo termina demonizando el dinero. Sin embargo, oculta el que el capital de intereses no sólo sea un puro complemento, sino un problema perentorio de las estructuras españolas. Eberhard Geisler reconoce en este pasaje un signo de

desesperación quevediana en lo que a su planteamiento grotesco e irracional de la propia identidad que habría que defender se refiere.

Sea como fuere, en otro pasaje el autor vuelve a recurrir a la comparación con la esfera mitológica clásica. En su metáfora con Narciso, Quevedo matiza, según Eberhard Geisler, lo que hace que el dinero sea independiente y capaz de dirigirse contra Dios y contra los hombres. Con esta acertada metáfora, con la que capta la tendencia al capital en su valor abstracto, nuestro poeta resalta el momento de la enajenación social en forma de crítica al capitalismo, caracterizando la forma del capital de intereses, cómo es complemento de la política española y cómo se lleva a la práctica en la propia sociedad.

Como colofón a este capítulo, Eberhard Geisler aporta un pasaje del arbitrista Gabriel Pérez del Barrio dirigido a administradores de latifundios y burócratas capaces de tomar parte activa en la situación económica del momento. Con este escrito, en el que el burgués es presentado como paradigma de éxito en la agricultura, Eberhard Geisler pretende aclarar en qué radica la alternativa histórica al capital de intereses y la opción a la crítica conservadora de ese capital.

El último apartado de esta monografía, «Praxis social e identidad», está dedicado a la manera en que se manifiesta la aporía de la posición conservadora frente a los problemas económicos de la época, tomando

como punto de partida el texto anteriormente citado de Pérez del Barrio. La praxis del burgués entendida por este arbitrista es puesta como modelo de identidad que aporta éxito y sentido, pues acoge los valores sociales tradicionales, los concretiza y los reintegra en la nueva sociedad. Con el fin de evitar ciertas repeticiones, Eberhard Geisler prescinde de presentar textos en los que Quevedorecurra al viejo orden feudal como base única de la identidad. Pese a estas restricciones por parte del autor, en las páginas que restan del capítulo y del libro el autor trabajará sobre dos textos quevedianos que no son sino reflejos de la praxis burguesa en cuanto a garantes de identidad. Cada uno de ellos, más que indicar un aparente cambio en su posición, ponen de manifiesto el carácter aporético de éste. El primer texto es la última escena de *La Hora de todos*, que versa sobre las varias propuestas para poner remedio a las opresiones sufridas por vasallos de monarquías y repúblicas. En el tercero de estos discursos, protagonizado por un letrado que ha sido identificado con el propio Quevedo dada la crítica notoria a la erudición escolástica, se plasma una visión social general y útil para España. Como demostración al vituperio quevediano contra la escolástica, el autor analiza, a continuación de este fragmento, otro extraído del tratado *La cuna y la sepultura* en el que nuestro poeta condena con dureza el mundo científico de la época.

Volviendo al discurso del letrado, Eberhard Geisler cree que el carácter burgués de la sociedad que presenta Quevedo en este pasaje se evidencia por varios medios. Primero, a través de la relación entre trabajo y prosperidad, luchando por una igualdad más allá de las limitaciones económicas y de la rigidez feudal, lo que se contrapone a lo conservador de la política caritativa antes mencionada. Segundo, por medio de la riqueza monetaria como factor político general, concebida por Quevedo como nervio y eficaz sustancia del reino. Tercero, cuando se presume que dicho carácter burgués hará del comercio una actividad «nobilísima» con una función material, cultural y política. Así pues, la censura de este fragmento va dirigida contra el estado social en el que la ociosidad de los nobles es vista como modelo de praxis al que casi todos aspiran. Esta alternativa, en cambio, no se centra en el feudalismo pasado y belicoso, lo que es interpretado por Eberhard Geisler como una defensa de la inversión productiva capitalista. A diferencia de los restantes pasajes escogidos, la ausencia de refutación de éste y su acopio de características positivas es lo que, para el autor, confirma el carácter utópico de esta visión. Con todo, según el autor Quevedo indica en estas líneas la crisis de identidad de su sociedad y, a su vez, propone como alternativa para lograr dicha identidad integrar la praxis burguesa en la realidad, lo que parece que es vedado, visto que está encerrada y limitada en una situación carente de perspectivas.

El segundo texto tratado en este apartado es un pasaje de la *Providencia de Dios*, un fragmento en el que se reconoce la praxis burguesa como garante de identidad y que es interpretado por el autor como contrapunto al *Sermón estoico*. Asimismo, Eberhard Geisler ve en él un intento de asentar una identidad abstracta, independiente y libre de una praxis social concreta e históricamente determinada. Este propósito, empero, parte de dos fundamentos aparentemente dispares: el estoico y el cristiano. Ambos tienen para Quevedo la función de asegurar al yo su posible estabilidad sin la insistente mediación con el mundo y la legitimación de tamaña retirada. Así, luego de revisar brevemente el enfoque filosófico o teológico de Quevedo, Eberhard Geisler presenta el asunto y la argumentación de la *Providencia de Dios*, un tratado cuya pretensión es defender las verdades de la fe por medio de un acopio de argumentos enumerados por el autor. De todos ellos, Eberhard Geisler únicamente se servirá del que contradice de manera más meridiana el tratado, a saber, el argumento de que el dominio humano sobre la naturaleza es la prueba de la sustancia eterna del alma. Así, para presentar esa dignidad del alma Quevedo agrega una serie de logros humanos sobre la naturaleza que son el contrapunto, al mismo tiempo, a la parte del *Sermón estoico* previamente analizada. En esta confrontación entre ambos textos, y para realzar la *dignitas hominis*, el autor pone de manifiesto la aparición en ambos del tópico de la navegación, de la supremacía del hombre en el

mundo natural y, en fin, la aparición de la astronomía como capacidad de entendimiento del hombre, la prueba final, para Quevedo, de la inmortalidad del alma. A éstos, nuestro poeta añade otros relacionados con los éxitos y avances del hombre en cada elemento natural (agua, aire, tierra y fuego).

Nótese cómo en este pasaje Quevedo recoge, en opinión de Eberhard Geisler, una argumentación central de la filosofía renacentista. De hecho, en las primeras páginas del tratado menciona una serie de autores que ya habían escrito sobre el problema de la inmortalidad del alma, entre los que destaca Marsilio Ficino. En las páginas que siguen en este último capítulo el autor esboza una confrontación entre las pruebas que aducen Ficino y Quevedo de la inmortalidad del alma para demostrar, al final, el influjo del italiano en el poeta español.

Además de los paralelismos entre Ficino y Quevedo, según Eberhard Geisler nuestro poeta puntuiza la visión de la dominación del hombre sobre la naturaleza propia de la filosofía renacentista y la actualiza. En este sentido, el autor reconoce en el texto quevediano tres aspectos que distinguen la postura del poeta español respecto a la de Ficino y a la del pensamiento del siglo XV: su interés por la función de los objetos que describe, su utilidad y su interpretación del robo del fuego por Prometeo, aun sin mencionarlo, como una alegoría del acto intelectual, una desmitificación más acorde con Francis Bacon que con Boccaccio y

Pomponazzi. Esta postura por parte de Quevedo evidencia, según el autor, los ya mencionados contrastes con el *Sermón estoico*. Efectivamente, si allí nuestro poeta desacreditó los logros del hombre como sujeto, en la *Providencia de Dios* los celebra como expresión última de la *dignitas* y como avalde participación en la eternidad. Dicha disparidad se refleja, incluso, en la elección de las figuras mitológicas de cada texto.

En definitiva, mientras que en el *Sermón estoico* la praxis burguesa es presentada como elemento aniquilador del único orden en el que debería estar garantizada la identidad, en la *Providencia de Dios*, en el pasaje del *homo faber* prometeico, aparece como la praxis en la que el hombre encuentra su identidad de la forma más provechosa. La comparación entre ambos contextos y el objetivo de cada uno pone de manifiesto, según Eberhard Geisler, lo aporético, que es a donde conduce la inesperada apoteosis de la superioridad del hombre sobre el mundo material en la obra de Quevedo. Así, frente al interés conservador de vapulear al burgués, está el reconocimiento a su gran labor en lo que a la cantidad de logros como sujeto se refiere.

La dedicatoria final del capítulo y del libro está dirigida, en suma, a los ermitas del desierto, cuya forma de vida reducida sirve de modelo para garantizar igualmente la cercanía de Dios. En este sentido, la negación de la economía monetaria y sus exigencias lleva a la total negación de la sociedad y

del mundo, una autoeliminación no carente de contradicción. En definitiva, «vivir en el mundo sin él» es la máxima de las ideas ascéticas del propio Quevedo.

Resta por comentar brevemente el trabajo de traducción de esta monografía. La lectura de este atrevido y denso análisis de un tema de indiscutida vigencia resulta complicada por varios motivos, entre los que se cuentan el contenido en sí mismo, como cabe esperar, y otros no tan conceptuales. Quizá la mayor dificultad esté en la labor de traducción, pues en ella, al tiempo que no se ha ejecutado una puntuación muy acertada del texto, se hallan expresiones propias de la traductora, como «se esforzaron a propagar», y neologismos tales como «sobrevivencia» (pp. 11 y 53), «aceptancia» (p. 42), «identitario» (pp. 93 y 250), «presentificación» (p. 123), «autoengendración» (p. 180), «consumibilidad» (p. 168), «tabuizados» (p. 208), «identitario» (p. 209) y «civilizatoria» (p. 219). De otro lado, así como el presente estudio comienza con una introducción que sirve de ayuda al seguimiento y entendimiento del texto y, a su vez, de preparación al mismo, se echa en falta un epílogo final que resuma las conclusiones obtenidas tras el examen de los textos quevedianos tratados en sus páginas.

A modo de conclusión. Pensada acertadamente para investigadores, aunque abierta a un público interesado en un análisis muy personal del paso de la economía feudal a la economía capitalista aquí presentado, el cuidado y

modesto formato que presenta esta monografía amparará su difusión y distribución.