

Eberhard Geisler. *El dinero en la obra de Quevedo: La crisis de identidad en la sociedad feudal española a principios del siglo XVII*. Kassel: Edition Reichenberg, 2013, 267 páginas

Se trata de la versión española, revisada, de un libro que apareció primeramente en alemán con el título de *Geld bei Quevedo. Zur Identitätskrise der spanischen Feudalgesellschaft im frühen 17 Jahrhundert* (Peter Lang, 1981). En el prólogo a la edición española, Eberhard Geisler explica las razones de la tardanza de esta obra, porque el ambiente editorial español no estaba interesado en aquel momento, nos confiesa, en un libro enmarcado dentro de una concepción materialista de la obra literaria en tanto producción simbólica. Establece Geisler una relación entre la historia socio-económica de los intercambios monetarios y el discurso de los arbitristas españoles, para que la “burla quevediana” (XI) del poderoso y divino “Don Dinero” sea un agente de la secularización de la sociedad española. Por eso, en su “Introducción” (1-17), Geisler plantea su significación como un fenómeno moral y socio-político, al “investigar, por medio del dinero, cómo se relaciona la obra de Quevedo con su contexto sociohistórico específico” (1), a saber, la respuesta que el discurso arbitrista daba a los profundos cambios sufridos por la sociedad estamental a raíz de esa época inaugurada por lo que Iris Zavala denominó como el Cronotopo de Indias, la era del intercambio y flujo económico de mercancías y metales americanos, dentro de una lógica de “razón instrumental”. Según Geisler, el dinero en Quevedo se desarrolla como una mediación contradictoria de la nueva realidad española.

Comienza con un breve capítulo dedicado “al tesoro americano” (17-26), en donde insiste en el flujo de metales/productos desde/hacia las colonias americanas y “la implantación de una economía monetaria” (19), con el fin de trazar el monopolio español y la pérdida de este a manos de ingleses y holandeses en el siglo XVII. Luego Geisler analiza la teoría económica vigente hasta el siglo XVII (27-70), en lo que esta tradición filosófica había ya cimentado en cuanto a vicio y desorden moral. En su *Política*, Aristóteles anuncia la teoría del intercambio de bienes y el flujo del dinero para mostrar ese malestar por “una acumulación de dinero contranatura” (31), que luego Santo Tomás de Aquino verá en el desorbitado *lucrum*, con una valoración moral que sobrepasa la necesidad del trabajo y una remuneración justa (30), pues lo condena como pecado de avaricia. El Cronotopo de Indias influye en las ideas de la Escuela de Salamanca y la legitimación del capital mercantil en Tomás de Mercado (1569), gracias a esa expansión del comercio mundial y el flujo de los metales americanos. Su teoría cuantitativa de la relación entre los precios y el flujo de dinero marca el reconocimiento de este último como valor en sí mismo, para condenar por un lado la usura, y por otro, encontrar un justo equilibrio moral para el comerciante (44); se trata de legitimar el comercio como actividad valiosa y noble (47), al tiempo que hace de la riqueza material algo digno en la óptica burguesa naciente. Frente a esta legitimación del comerciante, el discurso de los arbitristas de finales del siglo XVI, tales como González de Cellorigo o Sancho de Moncada, expresan el escepticismo que critica el tráfico de metales americanos y expresan sus dudas para garantizar “un estado de bienestar

duradero” (53). La riqueza no radica ni en los capitales metálicos ni en las transacciones comerciales, porque esta se esfuma en el aire, sino en la producción de bienes de intercambio. Para Cellorigo, el dinero no es riqueza duradera y lo es “solo en cuanto capital productivo” (59).

El capítulo cuarto lo dedica Geisler a “ojear” la biografía de Quevedo y su posición en cuanto representante de la pequeña nobleza en relación con el dinero, mientras se define como poeta (71-91). Geisler revisa poemas en donde él encuentra “la dolorosa contradicción” entre el estatus nobiliario y la precariedad material (85), mientras bosqueja la imagen del poeta que ve cómo el dinero se hace vital y sobre (y por él) se mueve la sociedad: “entre la apariencia social y el ser de los individuos” (90). Para ello Geisler analiza “El sermón estoico de censura moral” en el capítulo quinto (94-118), en donde Quevedo critica “el desenfreno de la codicia y de la avaricia” (94) que proviene del tesoro americano y de la expansión del oficio del navegante ahora consagrado al comercio internacional y a la explotación de las nuevas técnicas al servicio, como indica el verso 88, a la “mecánica codicia”, con lo cual aparece, en el contexto de las minas de Potosí y Lima, la idolatría de los dioses en “el oro tirano de buen nombre” (v. 135). De esta manera, si el dinero era lo que mediaba las relaciones de intercambio, se transforman en sí mismo ahora en un fin cuyo atesoramiento provoca degeneraciones en las relaciones sociales. De ahí que en capítulo sexto (119-154), la apariencia y el engaño, que provocan el nuevo dios de la humanidad, sean combatidos, dado su carácter fetichista, como en la famosa letrilla de “Don dinero” o en el soneto burlesco “Al oro, considerándole en su origen”. En este último ese “orbe pequeño” (v. 10) que es la moneda de oro compite con “ser mundo abreviado” (v. 11). La sanción moral es evidente en el final de la siguiente letrilla: “¿Quién hace de piedras pan/ sin ser el Dios verdadero?/ El dinero.”, concluye implacablemente Quevedo, para que Geisler analice los desplazamientos metafóricos que despliega el poeta satírico en esta inversión metafórica primeramente: de la cadena sinecdótica posible, la personificación del oro en Don Dinero nos hable de él como fetiche (127) que trastoca las relaciones humanas en la figura de un caballero que simula/disimula en sus falsas pretensiones de ascenso social (135). De esta manera, Quevedo plantea la inversión de los valores en la sociedad, para que el desmoronamiento del viejo orden feudal sea palpable en la apariencia y en “la necesidad de poseer dinero” (149), que Geisler apenas esboza en relación con esa obra extraordinaria que representa *El Buscón* (150), y en ese sentido hubiera sido capital analizarla desde la perspectiva de lo que había planteado Edmond Cros en cuanto la desmitificación de la práctica carnalesca, precisamente en esos mismos años en los que Geisler da a conocer su libro en alemán.

A la luz de lo anterior, de esa idolatría fetichista del dinero, el capítulo séptimo (155-206), pondera el influjo de los capitales en lo que termina provocando, el déficit o la inflación. Dado de que no puede ser una forma de riqueza duradera y sostenible, su circulación provoca el encarecimiento inflacionista. Así, los argumentos en contra de la codicia y la avaricia, desordenado motor en manos de quien no puede controlar la posesión del dinero, de adquirir y acumular capitales, hacen que Quevedo se dirija hacia “la falsedad de la riqueza misma” (162) y quienes caen en tales comportamientos, son tachados de “monstruos” que atesoran para guardar el dinero, retenerlo y no hacerlo circular. Por otro lado, Quevedo censura las transacciones comerciales en las que el comercio degenera para acrecentar el afán de lucro y lo compara con los embaucadores de la alquimia en cuanto a la especulación de precios por un lado, y por otro, de los que se empecinan en el lujo en tanto forma de derroche, de ostentación y de codicia. Serían para Geisler las dos caras de un mismo fenómeno en el que la naturaleza del comercio degenera y los textos claves se encuentran en otra pieza satírica, *La*

Fortuna con seso y la Hora de todos (176) y en el tratado *España defendida y los tiempos de ahora* (183), respectivamente. Termina este capítulo con una sugestiva equivalencia del dinero en tanto Narciso; su asidero también se apoya en un pasaje de *La Fortuna con seso*, “La isla de los Monopantos” (190), en donde se adora el dinero y Quevedo muestra su posición antijudía. Hace el diagnóstico de cómo el dinero se mueve como un poder oculto, el cual comienza cuando los judíos bailaron en torno al becerro de oro según el Éxodo, mientras que la sociedad misma está amenazada por sus operaciones y tentáculos.

En el capítulo octavo, el cual no pretende cerrar el debate sino abrirlo, Geisler analiza, en su propuesta de estudiar el fenómeno del dinero en toda su complejidad, cómo Quevedo rechaza las posiciones de la burguesía en cuanto a sus atributos positivos y niega una economía monetaria (207-255). Lo que él denomina como esa estrecha relación entre praxis social e identidad lo conduce a examinar otro pasaje de *La hora de todos*, en donde observa no solo el papel del comercio en las repúblicas/monarquías en tanto forma de regulación/organización de las relaciones sociales, para concluir en la “insatisfacción del hombre con su propio estado” (216), sino también el papel del letrado en una actividad noble y virtuosa como puede ser el hombre de negocios o el comerciante (219). Aclaremos que, en relación con el letrado, el mismo Quevedo tiene letrillas satíricas en donde denuncia su prevaricación y su simulación fraudulenta; extraño mucho que Geisler no se hubiera detenido a analizar la figura del letrado en tanto tipo social. Volviendo a la argumentación de Geisler, inmediatamente contrapone lo anterior con otro pasaje del tratado *Providencia de Dios*, en donde se pondera el valor y el trabajo humano sobre la materia “como indicio de su mortalidad” (235), es decir, la técnica y la ciencia al servicio del control de la naturaleza y de los logros del ser humano, siguiendo así a Marsilio Ficino y lo que este plantea en su *Theologia*: “artium et gubernationis industria” (citado por Geiber, 239). La eficiencia, la capacidad de trabajo y la ingeniosidad del ser humano (*homo faber*) se ponderan aquí como diferencia entre este y los animales, de manera que éste se eleva “por encima de su condición de criatura y que es partícipe de la eternidad” (240). Pero en el *Sermón estoico*, esta capacidad de trabajo y el esfuerzo humano se trasladan al comercio y, al “resaltar el dinero como instrumento central de este apoderamiento del mundo” (247), presenta la praxis burguesa como destructora del antiguo orden social.

En suma, se trata de un libro sugestivo, inteligente, bien argumentado, que no ha perdido su vigencia en el marco del estado más reciente de lo que sabemos sobre el discurso arbitrista, la sátira quevediana sobre el dinero o los estudios de las relaciones estéticas y una economía de lo simbólico en el Siglo de Oro.

Jorge Chen Sham

Universidad de Costa Rica

Academia Nicaragüense de la Lengua

Academia Norteamericana de la Lengua Española

Jacinto Luis Guereña. *Corazón de miedo y de sueños (Antología poética 1946-2001)*. Edición y estudio introductorio de Jean-Louis Guereña y Claude Le Bigot. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2013, 436 páginas

Las voces del exilio español en sus múltiples facetas encuentran en este libro una voz recia y profunda. Refugiado en Francia a raíz de la Guerra Civil, el maestro Jacinto Luis