

Del Diálogo del Guerrero al Diálogo del Hogar: para una fenomenología de los celos

Fernando Miguel Pérez Herranz. SAF / Universidad de Alicante

Recepción 12/03/21

Resumen

Estas líneas están escritas como homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, con todo el cariño y con la esperanza de ser acogido con la benevolencia que demanda el ensayo. En todo caso, nunca podré dejar de agradecer a nuestro maestro que me permitiera salir sin brusquedad del encierro al que me había conducido el sujeto gnoseológico, el sujeto de la ciencia, siempre omnipresente en toda investigación. Siguiendo la estela de la matriz fenomenológica configurada por Urbina, entreví en el nivel superior —el nivel de máxima ambigüedad—, y mediante trasposiciones sucesivas, el origen humano de los celos, que desbordan el simple comportamiento o el mero afecto. Los celos como fondo siempre desbordante en el proceso que nunca concluye de fijación de la identidad humana. Un camino que habían recorrido, con los medios de que disponían, los escritores del Barroco español en el contexto de los conversos hispanos y Miguel de Cervantes como centro.

Palabras clave: sujeto gnoseológico, sujeto fenomenológico, sujeto converso, celos, Miguel de Cervantes, Francisco Lugo y Dávila Palabras clave: Exordio, reformulación filosófica, materialismo filosófico, estética y fenomenología, materialismo fenomenológico y estromatología, Laudatorio, el jardín de Guadarrama.

Abstract

From the Warrior's Dialogue to the Home Dialogue: For a phenomenology of Jealousy

These lines are written as a tribute to Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, with all the affection and with the hope of being welcomed with the benevolence that the essay demands. In any case, I will never cease thanking our teacher for allowing me to emerge smoothly from the confinement to which the epistemological subject, the subject of science, always omnipresent in all research, had led me. Following in the wake of the phenomenological matrix configured by Urbina, I glimpsed at the upper level —the level of maximum ambiguity—, and through successive transpositions, the human origin of jealousy, which goes beyond simple behavior or mere affection. The jealousy as a background always overflowing in the never-ending process of fixing human identity. A path that Spanish Baroque writers had traveled, with the means available to them, in the context of the Hispanic converts and around Miguel de Cervantes.

Key words: gnoseological subject, phenomenological subject, convert subject, jealousy, Miguel de Cervantes, Francisco Lugo and Dávila.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Del Diálogo del Guerrero al Diálogo del Hogar: para una fenomenología de los celos

Fernando Miguel Pérez Herranz. SAF / Universidad de Alicante

Recepción 12/03/21

¿Para qué el Ego Trascendental?

Como en la novela de Juan Marsé, nos encontrábamos *Encerrados con un solo juguete* en una enorme habitación, hasta que, sorpresivamente, alguien abrió un gran ventanal por donde empezaron a entrar juguetes de toda clase y condición. Fue en 2008, cuando Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina se hacía una pregunta en el mismo título de su artículo: «¿Para qué el Ego Trascendental?». ¹ La respuesta fue rotunda, sorprendente y enigmática: «Para nada si se entiende en detrimento de esa pluralidad originaria de singulares en interfacticidad». ¿Qué era esto de *singulares en interfacticidad*? Urbina no solo ventiló aquella habitación de aire enrarecido, sino que dio la bienvenida a numerosos objetos para continuar con el juego filosófico. Fue como si una variedad riemaniana *n*-dimensional explotara ante nuestros ojos en múltiples hojaldrados por los que pudiéramos pasar de uno a otro sin solución de continuidad. El ego trascendental, que nos constreñía tanto en la ontología como en la gnoseología y aun en la ética, dio paso a un sujeto abierto, rico y apoteósico que tuvimos que empezar a ordenar, a familiarizarnos con sus piezas más recónditas, y aun secretas, e investigar sus características y aspectos. Aquel único juguete, al encontrarse rodeado de aquellos otros juguetes, tan extraños como atractivos, cambiaron las reglas de todos los juegos en los que el juguete del ego trascendental podía intervenir o participar.

Gustavo Bueno quedó tan sorprendido como todos los demás ante tamaña operación y respondió con un artículo de cien páginas que en una edición normal hubiera pasado de las trescientas. ² Construyó una genealogía del *ego trascendental* llena de

¹ R. Sánchez Ortiz de Urbina, “¿Para qué el Ego Trascendental?”, *Eikasía*, 18 (2008), págs. 13-32.

² G. Bueno, “El puesto del ego trascendental en el materialismo filosófico”, *El Basilisco*, 40 (2009), págs. 1-104.

erudición y sabiduría, aunque no contestaba a la interrogación del artículo de Urbina. Más todavía: eran justamente todas las ideas que allí expresaba las que habían sido cuestionadas. Sin embargo, hubo un aspecto muy interesante, que, con su clarividencia filosófica, Alberto Hidalgo captó: Bueno apenas si menciona a Sócrates, pero señala la importancia del pensamiento hebreo (*Soy el que soy*) en la configuración del ego trascendental. La cosa se ponía excitante y aun divertida, al abrirse un campo de juego diferente al más habitual que ordena toda la filosofía prácticamente en la línea helenística, olvidándose de la hebrea, a la que se margina como subcategoría de la filosofía de la religión: subcategoría de una subcategoría.

La matriz fenomenológica de Urbina y su reconsideración topológica

Urbina nos había abierto a una estructura muy diferente del sujeto operatorio al que muchos nos habíamos acostumbrado, y hacía explotar desde dentro el ego trascendental. En la nueva matriz fenomenológica del sujeto que había configurado, había que orientarse de manera especial. Al comenzar a escribir estas líneas de homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, esa matriz que había dibujado como una tabla en un trabajo anterior,³ empecé a imaginarla como una bola topológica, recordando al andrógino del *Banquete* platónico, que había descrito en forma de esfera:

En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular.⁴

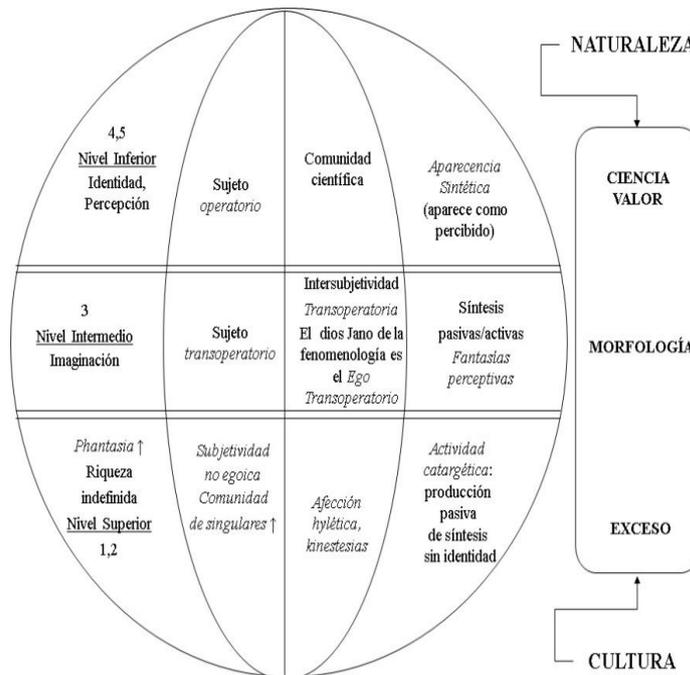
Si interpretamos la matriz de Urbina topológicamente, y cerramos la matriz por sus costados, entonces obtenemos una esfera; si la orientamos ahora, tenemos tres grandes zonas, que corresponden a los niveles inferior, intermedio y superior; y si invertimos los niveles inferior y superior, obtenemos una esfera tal que el círculo máximo pertenece al nivel intermedio de esta estructura morfológica, que nos conecta con

³ F. M. Pérez Herranz, "De la caverna al castillo. Meditaciones sobre el ego trascendental y su ontología", *Eikasía*, 60 (2014), págs. 11-59. *Ambiguus poteus: Valor, Exceso y Morfología*, Madrid, Brumaria, 2019.

⁴ Platón, *El Banquete*, 189 e.

los otros dos niveles: el cono esférico del Norte, que incluye la parte eidética y la idea de valor; y el cono esférico del Sur, el exceso. Naturalmente, podemos recorrer la esfera en un sentido o en otro.

(El Cuadro I recoge esta idea reinterpretada desde mi *Ambiguus proteus*)



Cuadro I. Matriz fenomenológica reinterpretada como una esfera

Los seres humanos europeos, acostumbrados a vivir en la parte Norte desde el periodo que llamamos *modernidad*, empezamos a entender el mundo, contemplando los astros, midiendo sus distancias para desplazarnos por los océanos y otras operaciones mediante las que se ha ido construyendo un lenguaje científico: geométrico primero y físico después, cuyo sujeto comprendía el mundo según criterios de verdad clara y distinta y lo valoraba según criterios cuya fuente procedía de ese mismo sujeto:

Dos cosas —resume Kant en un texto ya clásico— llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y como

conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia.⁵

El sujeto o ego trascendental, va construyendo teoremas, lo que G. Bueno investigó y sistematizó como *Teoría del cierre categorial*. Pero nos fuimos olvidando de las rutas del Sur, de los niveles superiores de existencia. La ruta del Norte es la que ha recorrido el mundo tradicional: ingleses, franceses y alemanes, y asociamos a la Tecnociencia y a la Revolución industrial. España apenas había participado de ese mundo; sin embargo, poseía una literatura de calidad y enjundia enormes que más que explicar el mundo, pretendía darle forma. La característica del pensamiento español, escribía a los alemanes Miguel de Unamuno, era «Dar forma al mundo»:

Gustosamente dejamos que otros hagan descubrimientos en el terreno de la industria. Estamos convencidos de que la luz eléctrica, descubierta en su lugar, no alumbrará peor en el nuestro. La aptitud de los politécnicos no nos ha sido dada. Pero en el mundo hay cosas más altas que esas ciencias técnicas. Y quizá el fin último del pensar no sea tanto explicar el mundo, sino el darle forma desde el punto de vista del creador, del «poeta». Se trata, pues, de un fin propio. Ciertamente, y nadie en el mundo es tan ignorante que no pueda aportar algo, algo esencial y definitivo, no simple nota marginal, al que sabe.⁶

¿Qué significa esto *dar forma al mundo*? Urbina viajó hacia el Sur de esa esfera; un viaje que había iniciado Edmund Husserl (1859-1938) al incorporar a la reflexión el campo intencional y tratar de alcanzar, más allá de las culturas y de las costumbres (*mores*: de la sangre, del destino y otras barbaries), lo común de todos los seres humanos. Pero Husserl regresaba una y otra vez hacia el Norte; no podía dejar de mirar al Norte: «la filosofía como ciencia estricta». Hasta que Urbina (por el camino abierto por Merleau-Ponty o Richir) exploró el Sur, y ahí es donde había que colocar esas palabras enigmáticas: «singulares en interfacticidad». Ese Sur que complementa

⁵ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pág. 223.

⁶ M. de Unamuno, "Das geistige Spanien und Deutschland" / "La España intelectual y Alemania", *Der Neur Merkur*, de Stuttgart/Berlín, mayo de 1915.

la fenomenología: ¿Fenomenología del Sur?, se pregunta en un reciente artículo. Pon­gámonos en marcha hacia ese Sur, en el que confluyen investigaciones y expectativas.⁷

Lo que sigue ya nos es imputable a Urbina, sino a mi propio recorrido. Ahora puedo ya poner en fila todo lo que intuía y bullía por mi cabeza. Y lo formularía así: hay que completar el pensamiento husserliano, de tipo más bien askenazí, con el pen­samiento fenomenológico de Urbina, más sefardí. El filósofo de Europa será quien realice esta síntesis; o no lo será.⁸

El fracaso del Sujeto entendido como ‘ego trascendental’

El Sujeto entendido como ego trascendental ha fracasado, tal es mi tesis. Aquel sujeto que comienza como una pequeña semilla de Dionisos, divino y oculto en la obra de los Titanes; continúa con la *psyché*, mezcla de racionalidad, irascibilidad y concu­piscencia; sigue con el alma sustantiva de Agustín de Hipona, que legitima la guerra; se expande con la escolástica, que justifica la Inquisición que, a su vez, justifica la mi­noría de edad de los indígenas amerindios; se universaliza con el racionalismo de la mónada eidética que descalifica todo lo que no encaja en él como superstición; domina con el idealismo que lo titula raíz y fuente de la moralidad; se corona con la revolución jacobina y su instrumento preferido: la guillotina; se populariza con los nacionalismos

⁷“Cuál es, pues, la situación actual de la fenomenología? Me atrevería a formular el siguiente diagnóstico. Si la consigna básica de la fenomenología es la de atenerse a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*), nunca se debe acudir a ningún texto como si fuera sagrado. No se trata nunca de hacer historia de la filosofía, sino de hacer, sin más, filosofía fenomenológica. Hay seguramente una cierta fenomenología que distingue la filosofía académica de la filosofía mundana. Pero la filosofía fenomenológica debe exponer la Vida como Sistema sin anular la vida. Parece que es más bien en el Norte donde lo académico se separa espontáneamente de lo mundano. Mientras que, en el Sur, lo académico y lo mundano se funden. Tal vez la fenomenología actual sea una fenomenología donde lo que decide es la Vida del Sur. Tal vez tengamos que hablar de una Fenomenología del Sur”. R. Sánchez Ortiz de Urbina, “¿Fenomenología del Sur?” *Eikasía*, 95 (2020).

⁸ Sobre esta síntesis dice Luis Landa, de la Universidad Ben Gurion: “En la sociedad israelí parece que también se puede hablar en esta clave: En la literatura hebrea llamada «canónica» no encontré Sancho un lugar importante, aunque es verdad que hay algunos personajes sanchescos hebreos, como el conocido Salah Shabati de Efraím Kishon, que gozó de gran éxito en la cinematografía y el teatro israelí, pero muchos más son los personajes quijotescos asquenazitas que los Sanchos sefardíes. Esta cuestión me parece de vital importancia para comprender ciertas tensiones existentes en la sociedad israelí, pero ahora sólo podré dejar a la imaginación o a los conocimientos del lector la explicación de tal estado de cosas”. “Sobre la judaización del *Quijote* en la literatura hebrea”, *Cervantes y las religiones*, pág. 510.

racistas (¿hay otros?) del siglo xix. La guinda a esta negra⁹ tarta la ponen las barbaries comunista y nazi culminadas con la Shoah del siglo xx., sin descuidar los muchos crímenes provocados por el antisemitismo de Stalin. Y, entonces, la interrogante que se abre es ésta: ¿Qué puede ser esa universalidad de lo humano, fuera del marco fallido del alma sustantiva, mónada eidética o ego trascendental?

Todo surge de una espiral, que es un círculo no vicioso: fracaso de una Idea, el sujeto trascendental; insuficiencia, por tanto, de la idea filosófica de Tecnociencia, de reducción científicista. El ser humano no se ajusta a una definición ni naturalista ni culturalista; es un ser ambiguo que busca (con ansiedad, con angustia, con desesperación) fijar su identidad a través de cultos y ceremonias, pero también de guerras y de expulsiones. Hay que investigar por otros territorios más allá o más acá de los estrictamente científicistas y culturalistas, por el lado de la intencionalidad. Poetas, teólogos, artistas, ideólogos o filósofos han tratado de descubrir esos territorios. Husserl recogió toda esa tradición y señaló un nuevo camino de exploración: el fenomenológico.

La fenomenología y la revolución escotista

220

Nº 100
mayo-junio
2021

Urbina nos invita a bucear en la zona originaria, la zona en la que se ha de hallar la fuente y origen que nos hace humanos, y que no podemos despachar vía *deus ex machina*, como una gracia de procedencia exterior, una donación de los dioses o de la naturaleza. Hay que buscar lo que nos hace humanos en una zona que aún no haya sido depurada ni por los teoremas científicos ni por los hábitos culturales. Esa zona, que Urbina nos señala, es rica y exuberante a la vez que confusa y sombría; descentrada a la vez que concreta; y dotada de una enorme capacidad pasional, pero sin espacialidad, temporalidad, significatividad o afectividad, justo en el nivel en que se originan las dimensiones espacio-temporales, significativas y afectivas. Es un nivel inverso al que proponen las Ideas platónicas o plotinianas, tan luminosas, pero que separan tajantemente el mundo humano del mundo animal. Esta es la hipótesis de partida.

Y, entonces, Urbina nos propone la investigación a partir de un concepto revolucionario, la contrapartida de aquella otra gran revolución, la única que hubo, según

⁹ La *Europa negra* la denomina M. Mazower (véase en Ediciones B, Barcelona, 2001).

André de Muralt, la que llevó a cabo Duns Escoto en el siglo xiv:¹⁰ del nivel ordinario del ser humano, definido como un ser autónomo —*incomunicabilis*—, al nivel originario descubierto por Husserl en el que no cabe hablar ya de subjetividad, de ego, sino de una subjetividad colectiva aún sin configuración, sin identidad; una subjetividad *in fieri* o *comunidad de singulares*. Esta es la gran revolución, me parece a mí, de los tiempos contemporáneos; y de la misma enjundia que la revolución de Escoto.

Este nivel posee, a su vez, dos caras: una que se abre hacia la totalización de la Tierra o cierre antropológico del Globo terráqueo; y otra que se abre hacia la *comunidad de singulares*, obstruida y limitada por la operación de Martin Heidegger que vincula al hombre con el Destino de la nación, de la sangre y de la tierra ¿Acaso no es este el reto que vive la Tierra? Hace un año, podríamos decir que son especulaciones de filósofos o de poetas o de artistas: hoy, en plena pandemia del Covid-19, lo está viviendo en sus propias carnes toda la humanidad ¡*a la vez!* Toda la Tierra afectada por una misma causa.

El ser humano es un ser extraño y extravagante, como ya advirtió el coro de *Antígona* de Sófocles: un ser a quien nada sobrepasa en «pavor» (*deinotáton*); un ser que está realizando continuamente construcciones fantasmagóricas: mitos, leyendas religiones, ideologías... que lo alejan de la vida natural, buscando fijar algún tipo de identidad. El método fenomenológico permite acercarse a un nivel que se ha de postular originario, en el que todo esté descentrado, en el que estén los sentidos del hombre, porque aún no hay significaciones, como podemos observar en los primeros meses o años de la vida del *in-fans* (de *in-fari* = *no-hablar*), del *no hablante*. Y aquí hay que arriesgar: ahí, en ese nivel concreto y descentrado ha de comenzar lo humano, porque si no se iniciase el sentido entre los caminos posibles, no podría darse salida al sujeto, que se convertiría en una máquina o en un psicótico. Por eso se puede acceder a ese nivel. Y dice Urbina que hay una manera de contrastar ese saber, porque esa misma estructura nos la enseña la Mecánica cuántica, y, en particular, la Electrodinámica cuántica de Richard Feynman. En ese nivel originario simplemente hay *sentidos*, no *significaciones*. Y, entonces, se despliegan dos conceptos: Por una parte, es una *síntesis sin identidad*; por otra, es un *parpadeo* (*clignotement*) entre la sensación y el sentido, esto es, un aparecer y un desa-

¹⁰ A. de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Madrid, Marcial Pons, 2008, especialmente, pág. 155.

parecer continuos, una oscilación (sin mediaciones negativas, operación propia de la dialéctica), pues no hay un sentido previo de subjetividad. El sentido y la sensación se hallan en oscilación (*clignotement*) permanente, apareciendo y desapareciendo sin solución de continuidad.

Ya se ve que en este nivel no hay sujeto operatorio, ni intersubjetividad, ni conciencia reflexiva de un ego; no hay identidades sintéticas, ni siquiera fantasías perceptivas. Tan solo hay un *aquí* singular incluido en esa *comunidad de singulares*, sin la cual desaparecería como *aquí* humano. Esta co-pertenencia es la raíz de la comunidad humana empática (*Ein-fühlung*). Será en un nivel posterior cuando, paulatinamente, mediante *transposiciones*,¹¹ el sentido se vaya definiendo y recortando, se potencie el vector intencional, el rigor se suavice y la energía se amortigüe, y podamos hablar ya de cultura, de tribus, de naciones o de imperios.

Es la nueva revolución filosófica, tras la escotista. El nivel originario, el *nivel específicamente humano*, un nivel de mínimos: el mínimo del *aquí* singular, en comunidades singulares (el núcleo de la subjetividad); y el mínimo de sentido (el núcleo de la significatividad). De manera que se excluyen las conciencias absolutas, las monadologías eidéticas. Es decir, las conciencias de los «verdaderos hombres», que hoy son los blancos, los puritanos, los anglosajones, los que pueden imponer su verdad a los que no lo son. Husserl lo formalizó antes de que aquella idea alcanzase su efecto más horrendo: no hay conciencias (naturales, biológicas, raciales,) por encima de otras conciencias: todas son humanas. Pronto lo desdijeron desde el racismo ario, grosero y bárbaro; pero también desde el propio terreno filosófico que éste había abierto (Heidegger). Porque, efectivamente, no hay más que subjetividades haciéndose como un sí sin conciencia (en contacto consigo mismo) y un sí no autoadherente (como el del animal). En esa zona originaria de intencionalidad mínima, las proto-impresiones son absorbidas por una comunidad de *aquíes* singulares y por unos caminos desfasados y sin tiempo, en busca de la irreversibilidad; por eso parece tan violenta, pues no hay siquiera un flujo temporal que los acoja. Las cuestiones de la zona originaria son, pues, las cuestiones de

¹¹ *Transpasabilidad*: es el nuevo concepto para suplir la serie eidética. Si la *hylê*, la materia que recorre todos los niveles, es la misma, no hay reduccionismo de unos niveles a otros, no se fundan unos niveles sobre otros (evolución, emergentismo, etc); se ponen en contacto por transpasabilidad o resonancia, que en una primera exposición significa que un nivel no funda el siguiente.

la *fantasía*.¹² En el terreno de la fantasía se desarrollará el combate ontológico posterior: fijar la identidad a partir de la ambigüedad, del *ambiguus proteus* que es el ser humano. (A mis amigos filósofos: aunque seáis analíticos, estructuralistas, sistémicos..., tenéis que hacer el esfuerzo del intermedio fenomenológico: ahí es donde se juega la batalla de la contemporaneidad; y, por ahora, la están ganando los seguidores de Heidegger, el discípulo más inteligente y ambicioso de Husserl, con su fijación identitaria a través de la «sangre y el suelo» y similares).

Por eso es tan importante y tan decisiva esta zona. Porque es el territorio proteico, es el territorio en el que la indeterminación esencial se desplaza en paralelo a la indeterminación radical del esquematismo fuera del lenguaje; porque, en definitiva, es el territorio de lo *específicamente humano* (contra Descartes) al que ascendemos por *epokhê*, por suspensión de la vida efectivamente vivida entre objetos y sujetos, en intersubjetividad e interobjetividad, y sin cuyo recurso el hombre quedaría condenado a la condición de mero almacén o bastidor del hombre (*Gestell*), sin la seguridad que posee el animal. Pues no hay especie humana (naturalismo), sino especies animales. El hombre sale de esa situación primordial por el «intercambio de miradas», dice en otra ocasión Urbina.¹³ La pregunta es, entonces: ¿Cuáles son esas miradas humanas? ¿Las miradas de los sujetos de tu raza, de tu religión, de tu cultura? El avance en la experiencia formativa se da en la medida en que se interpone otro sujeto. Es esta corrección del univocismo del ego trascendental de Husserl y, como trataré de mostrar más adelante, es la posición del Barroco hispano, en el que el progreso de la experiencia formativa siempre se da por mediación del otro: don Quijote por mediación de Dulcinea y Sancho; Segismundo por mediación de Rosaura y Clotaldo, etc.¹⁴ Pero estas mediaciones son todavía muy gruesas, en un nivel que hoy llamaríamos *sociológico*.

¹² Marc Richir en *Fenomenología por escorzos* redescubre la *phantasia* husserliana, una *phantasia* que no es intencional, pero que es la base en la que se fundan todos los actos intencionales y, en consecuencia, todas las instituciones que estructuran la experiencia humana.

¹³ R. Sánchez Ortiz de Urbina, "Introducción a la estromatología", *Eikasía* (2011), pág. 164.

¹⁴ "La diferencia entre el *método* calderoniano y el cartesiano estriba en que en éste el experimento no rebasa el marco del solipsismo, mientras que en aquél sólo es posible el «avance» o el «progreso» en la experiencia formativa en la medida en que se interpone otro sujeto, así Rosaura o Basilio, como lugar transferencial de prueba". Eugenio Trías, *La aventura filosófica*, Mondadori, Barcelona, 2000, pág. 114.

El Barroco hispano

Los acontecimientos históricos son accidentales, a veces caprichosos, a veces paradójicos. Frente al *yo* hecho de una pieza, escotista, luterano o calvinista, el Consejo Real y la Inquisición, ¡la *arrogancia* del Consejo Real y de la Inquisición!,¹⁵ tuvo como efecto que la experiencia humana del español cristiano se hiciera siempre por medio de un *otro* que se encontraba disperso, escondido, disimulado por toda la sociedad: el «falso» converso, el judaizante, de modo que, por la definición étnica del judío, cualquier converso venía a ser «falso» converso. La Inquisición fue el tribunal competente para tomar la decisión de quién pertenecía a un linaje de cristianos viejos (los *lindos*) y de quién, a un linaje de manchados (los *tornadizos*). Una cuestión que, en principio, pertenecía a la dogmática y a la teología se convirtió en jurídica y, cerrando el círculo, en existencial, alcanzando a la vida cotidiana y a aquello sobre lo que se podía o no pensar/escribir. Así, todas las publicaciones —*todas*, incluidas las que partían del poder— tenían que pasar por el Consejo Real; y, una vez impreso, la Inquisición estaba al acecho, y podía atajar la impresión del libro, si era denunciado por herético.¹⁶ Y, lógicamente, la política no podía reordenar aquella sociedad, porque los sujetos —laicos y clérigos, nobles y pecheros— estaban pendientes de su procedencia, de su linaje. El sujeto que se iba con-formando en la España del decreto de conversión-expulsión fue un sujeto híbrido, resultado de aquel cruce de las tres religiones, más el paganismo siempre latente, irreductible al sujeto histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la que no cabe el pensamiento converso: ni escéptico ni cristiano ni ilustrado. Un sujeto híbrido que vive en una sociedad híbrida, en la periferia de los reinos cristianos, arabizada y hebraica, con restos de la población hispano-goda... Demasiado complejo todo para encajar en la estrecha escalera del cristianismo puro de Hegel. Ese

¹⁵ *Arrogancia del Consejo Real y de la Inquisición*. Esta experiencia de los conversos españoles fue un accidente histórico que supo ser fertilizado por mujeres y hombres que suplieron el Libro con otras escrituras; y superaron el obstáculo y la *arrogancia* de la Inquisición, que pretendía imponer su criterio en la sociedad a través de una censura literaria ¡intelectual! Ni Stalin ni Hitler lo hubieran permitido: ellos fijaron la ambigüedad de rusos y de alemanes por vías tan contundentes e incontestables que condenaron a sus súbditos a sobrevivir, simplemente.

¹⁶ Cf. Henry Charles Lea, *A history of the Inquisition or Spain*, New York, 1966, págs. 483-489.

sujeto híbrido fue el que neutralizó y absorbió Spinoza, al que solo dejó prosperar en el último estadio como *amor Dei intellectualis*.

Es fácil suponer que el modelo para una respuesta escritural, literaria, de aquella experiencia única en la Europa cristiana, habría sido el propio pueblo judío que se había mantenido vinculado a través del Libro, en el interior de las naciones que habitaban o en la diáspora. Es sugestivo pensar que fue esta tradición la que dispuso a escribir a muchos españoles del siglo xvi —hombres y mujeres: las mujeres judías castellanas, desde los siglos xii y xiii, eran las únicas que en su tiempo sabían leer y escribir,¹⁷ y continuaron nuestras alumbradas y místicas y poetas—, y lo hicieran de esa manera genial y no mecánica para defender o justificar el poder, como ocurrió en las otras monarquías, como Inglaterra, con las obras más decisivas de Shakespeare. ↪ De modo que una gran parte de la literatura española en vez de seguir el modelo estándar, en la tradición de Maquiavelo y de Hobbes, de partir del soberano que acoge todas las demás instancias de la vida burguesa o campesina, sigue la inversa, buceando hacia lo originario: ya sea Dios (los/as alumbrados/as, los/as místicos/as), el cuerpo (la medicina española desarrolla el concepto de cuerpo como *res extensa*); o las relaciones confusas de la familia, allí donde tienen lugar los grandes enigmas del ser humano: los celos, la venganza (la venganza de celos, no la venganza salvaje del salvaje Oeste), el honor...¹⁸

El aplastamiento del hombre por el nivel político

Estamos obnubilados por el nivel político, sojuzgados por la tiranía del reduccionismo político. En estos tiempos posmodernos no hay discusión —menos aún diálogo—, ni curiosidad intelectual: el lenguaje de los medios de comunicación —radio y televisión— y las redes sociales concluyen con el insulto político: «fascista o comu-

¹⁷ “La mujer judía era la única mujer de su tiempo que sabía leer y escribir y que, en muchos casos, estudiaba, al lado del hombre, las obras científicas”. Cf. Máximo José Khan en el prólogo a *Yehudá Haleví*, trad. de Juan Gil Albert y M. J. Khan, Madrid, Júcar, 1987, págs. 31-33.

¹⁸ El mismo Hegel ha visto que además del camino que se polariza en el Poder, hay otro que se polariza en los móviles pasionales y privados de los caracteres en el contexto conflictivo de la vida civil y familiar. *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989.

nista». Para nada vale la Teoría de la Argumentación, sino para convertirla en Teoría gnóstica (del Bien que son los míos, contra el Mal que son los otros: nadie es nada, si no está recortado sobre el Mal que es el Otro). La política actúa como una fuerza impía y despiadada que aplasta todos los niveles humanos. La «culpa» de cualquier efecto o la «solución» a cualquier problema han de venir de la política; todos los demás niveles: emocionales, artísticos, literarios o técnicos son meros adornos, incluido el de las ciencias («Sólo se acuerdan de santa Bárbara cuando truena»). Los grandes ciclos ceremoniales de la vida que entrelazaban trabajo y fiestas de sementeras o de cosechas, se expiden como asuntos folklóricos o turísticos, etc. La reducción política todo lo aplasta: por la vía del totalitarismo (por defecto), y también por la vía de la democracia (por superabundancia). Pero no siempre ha ocurrido así; la política comenzó siendo un artilugio, una cierta técnica para regular la convivencia; hay momentos, que celebramos, al menos en los programas de enseñanza, en los que el hombre iniciaba estas exploraciones: en algunas ocasiones, porque el mismo sistema político era uno de los aspectos de la vida; en otras, porque el poder político, aunque pretendía aplastar todos los niveles, por arrogancia o por ingenuidad, permitía que se pudiesen explorar sendas diferentes. Entre los primeros, es obligado recordar tanto la Grecia clásica, que permitió pensar el Logos, como el pueblo hebreo, que pensó el lenguaje del Libro, cuyas letras son la expresión de Yavhé, de Dios mismo; y también la filosofía cristiana, la Escolástica, que formuló la Lógica, como el Logos de Dios.

Entre los segundos, el momento singular en la Hispania de los siglos xiv y xv y de la España posterior a Fernando e Isabel, prolongada por Austrias y Borbones. Es tesis que defendí en *Lindos y tornadizos*, alrededor de la figura de los conversos (tornadizos).¹⁹ Una Hispania que se rindió a las exigencias de pureza cristiana venidas de los ultramontanos franceses, germanos, británicos e italianos, pasados por Cluny y Roma, aquella España que expulsó a los judíos y luego a los moriscos (y para rematar, a los jesuitas: todas las religiones recibieron su merecido) que habitaban la península. Pero la expulsión de 1492 fue modulada por la conversión. El decreto fue de conversión-expulsión, que es un decreto singular por sus efectos. Si bien permite / obliga a los judíos a convertirse al cristianismo, al considerar que ser judío pertenecía a su condición

¹⁹ F. M. Pérez Herranz, *Lindos y tornadizos*, Verbum, Madrid, 2016.

sanguínea, se produjo una situación de máxima inestabilidad: al no tener ya al judío que mostrara con su presencia física al antagonista cristiano, ocurrió lo más terrible: el antagonista se encontraba en el interior mismo de la sociedad. A esta experiencia es a la que adjetivamos de *conversa*. La conversión a un cristianismo que, para muchos de ellos, era una religión superficial, incapaz de satisfacer no ya las ansias espirituales de la época, sino la misma curiosidad por las cosas de la religión. Lo reconocen en la misma época; así escribe fray Luis de Granada:

Una de las cosas más para sentir que hay hoy en la Iglesia cristiana es la ignorancia que los cristianos tienen de las leyes y fundamentos de su religión. Porque apenas hay moro ni judío que, si le preguntáis por los principales artículos y partes de su ley, no sepa dar alguna razón della. Mas entre los cristianos (que, por haber recibido la doctrina del cielo, la habían de traer más impresa en lo íntimo de su corazón) hay tanto descuido y negligencia, que, no solamente los niños, mas aun los hombres de edad, apenas saben los primeros elementos desta celestial filosofía.²⁰

Dar forma al mundo

Así que aquellos hombres y mujeres se vieron obligados a dar forma al mundo. Que sean mujeres, ya lo hemos dicho, es muy importante para comprender la época: alumbradas: Isabel de la Cruz, María Cazalla, Teresa de Cartagena, Isabel de Tovar, Petronila del Castillo, Leonor de Vivero... o místicas: Teresa de Jesús, Ana de la Trinidad... son mujeres vinculadas no a la ilustración, sino a la búsqueda de la esencia de la religión cristiana, en la que no encontraban lo que se les prometía. Erasmo tuvo una influencia enorme en el intento de reforma; incluso el cardenal Cisneros invita a ello. Eran mujeres lectoras que venían de una tradición en la que se leía la Biblia en el hogar. El humor judeo-converso ironizó con la situación durante un tiempo, hasta que llegó el cardenal Martínez Silíceo (que latinizó su apellido Guijarro) y cerró aquellos caminos alrededor de 1550.

Esta operación tuvo consecuencias que, silenciadas por unos, relegadas a la heterodoxia por otros y olvidadas por casi todos los demás, solo han empezado a ser difundidas con Américo Castro. Primero, la gran actividad intelectual de los conversos que

²⁰ Fray Luis de Granada, Prólogo a *Guía de Pecadores*, 1567.

buscaban el pacto, distintos marcos filosóficos para la convivencia: Alfonso de la Torre, Alfonso de Madrigal *El Tostado*, Alonso de Cartagena, Hernando de Talavera o Pedro Martínez de Osma. Proyectos que se cerraron con el decreto de conversión-expulsión de 1492. Y, tras él, la mística, la dramaturgia, respondieron de manera singular. Los pensadores hispano-conversos sabían que en el nivel original de la diferencia específica humana todo estaba demasiado mezclado: desde la música de Salinas o la *Noche oscura* de Juan de la Cruz hasta el honor y la venganza. Todo sale del mismo sitio. Una experiencia que era imposible conducir por la vía de la política, de la nación-estado, del pueblo, que es por donde condujo Heidegger a Husserl. Una experiencia fenomenológica *avant la lettre*, que se desmarcó de la plaza pública, y se llevó a cabo, al principio, en el lugar más resguardado: el monasterio, el convento, alrededor de la Iglesia: los/las alumbrados/as y místicos/as llevan la experiencia religiosa hasta sus últimas consecuencias. Si nos obligáis a ser cristianos, seámoslo hasta alcanzar el tuétano de esa religión. Y más tarde, en la casa habitual, en la que recae siempre la sospecha de ser de linaje impuro: ¿Hasta dónde alcanza esta desazón, ese escrúpulo, aquel recelo? Ya he escrito algunas notas sobre alumbrados/as y místicos/as. Escribiré ahora algunas palabras sobre los celos.

228

Nº 100
mayo-junio
2021

Más allá de la mística, los escritores españoles que no estaban dentro del orden de la Política, de la Corte (como sí lo estaban los escritores ingleses, Shakespeare a la cabeza), exploran otro campo que ha sido interpretado de mil maneras: las comedias de capa y espada. ¿Qué ocurrió en la España de los siglos xv y xvi que condujo hacia las *furias de los celos*, junto a sus asociados: justicia, venganza y honor? “*Le dio justa causa de celos / y, atormentado de sus furias...*”, escribe José Camerino en *El pícaro amante*.

Unamuno se dirigía a los alemanes en el artículo citado para decirles que el español habría de destacar no en explicar el mundo, sino en darle forma. Y si necesitaba darle forma es porque no la tenía. ¿Por qué? No creemos en sustancias: ni cosmológicas ni antropológicas, ni históricas ni nacionalistas, sino en la ambigüedad del ser humano, como he señalado en *Ambiguus Proteus*. Dejemos estas cosas en manos de etnicistas, racistas, nacionalistas o imperialistas, cada uno con su *run-rún* substancialista, su gnosticismo a cuestas, y que, de encontrar la ocasión, nos conducirán a otra barbarie. Hay condiciones de convivencia que orientan o encauzan a sus miembros por una senda o por otra, porque *fixar la ambigüedad* es la condición humana. En España no se

podía fijar la identidad por la vía política; únicamente por la vía católica, ritualizada, ceremoniosa, con signos externos muy pronunciados y remarcados para evitar la murmuración, el bulo o la denuncia. Y aquellos hombres y aquellas mujeres buscaron por una vía no convencional. Esa peculiaridad fue la experiencia de hombres y mujeres que hubieron de convertirse, por necesidad y no por convicción, al cristianismo, según hemos indicado.

¿Cómo entender esto de «dar forma»? El método fenomenológico es inverso al científico: se parte de lo más cercano y grueso, las opiniones cotidianas; luego de lo eidético, de las Ideas establecidas. Después, y mediante sucesivas *epokhés* —deconstrucciones—, se llega al fenómeno, al núcleo, si cabe, de lo que nos hace humanos. Un método que se encuentra *actu exercito* en Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). El ginebrino alcanza los límites de la naturaleza humana, que deja de ser un mero conjunto de condiciones constantes a las que se ha de dar una respuesta en la legislación, y que se traduce en el conocimiento de su propio yo, identificado con la verdad. Rousseau, que entiende al hombre históricamente, recupera la etapa presocial, olvidada por ciertas circunstancias accidentales, pero que pudieron no haberse producido. El alma y las pasiones humanas se modificaron insensiblemente y la sociedad se encuentra llena de hombres artificiales y de pasiones ficticias que resultan de las nuevas relaciones de la civilización. Cambios que no están asociados a una esencia, sino que son puros accidentes, circunstancias extraordinarias —la invención de la agricultura o la metalurgia—, pero no debidos a una ley fatal. Los hombres se encuentran en un nivel próximo a la animalidad:

Satisfecha la necesidad, *los dos sexos no volvían ya a reconocerse*, y el hijo mismo no era nada para la madre tan pronto como podía pasarse sin ella. (énfasis mío)

Y, de pronto, esos seres se acostumbran a vivir juntos y despiertan emociones y sentimientos novedosos, el afecto recíproco. Y, entonces, obsérvese la causa a la que recurre Rousseau, surge el sentimiento de preferencia: cualquier elección afecta al grupo, y cualquier obstrucción a ella descarga en el individuo un furor impetuoso, los celos:

Unos y otros se acostumbran a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones, e insensiblemente adquieren ideas de mérito y de belleza que determinan sentimientos de preferencia. A fuerza de verse, no pueden prescindir ya de seguir viéndose. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma, y a la menor oposición tórnase en un furor impetuoso: *Con el amor se despiertan los celos; triunfa la discordia y la más dulce de las pasiones obtiene sacrificios de sangre humana.* (énfasis mío)²¹

Rousseau ha destapado en su interior ese afecto, los celos, que habían sido recorridos por los poetas y dramaturgos españoles de forma tan compulsiva. Sin su afirmación rotunda que encuentra el origen de lo humano en los celos, hubiéramos seguido dándole vueltas a las obras dramáticas y comedias sobre el honor y los celos como cosa de la ferocidad española: el honor, esa bárbara ley que gobierna el mundo tiranizado por el salvaje instinto de los celos, y que conduce al horrendo crimen recubierto de un cálculo sin fisuras, una estructura silogística que piensa su crimen fríamente, como lo expresará Calderón en *El médico de su honra*:

¿Qué son celos?... / átomos, ilusiones y desvelos... / no más que de una esclava, una criada,
por sombra imaginada, / con hechos inhumanos, / a pedazos sacara con mis manos
el corazón, y luego / envuelto en sangre, desatado en fuego, / el corazón comiera
a bocados, la sangre me bebiera, / el alma le sacara, y el alma, ¡vive Dios!, despedazara,
si capaz de dolor el alma fuera. / ¿Pero cómo hablo yo de esta manera? (vv. 2020-2033)

Pero, después de Rousseau, la tesis que asocia celos y barbarie sanguinaria española se ha vuelto anacrónica, pues nos ha hecho cambiar la orientación de nuestra mirada. Y al ser ginebrino y calvinista, no se hace sospechoso de «españolista» o similar. Pues bien, solo es preciso incorporar un postulado: la literatura española fue conformando el contexto mundano de la idea filosófica de los Celos que formulará Rousseau.

Los celos y la «cuestión de la sangre»

²¹ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *Escritos de combate*, traducción de Salustiano Masó, Alfaguara, Madrid, 1979, págs. 180-187.

Allí, en el territorio de los celos y de su contrapunto, el honor, todo está confundido. No puede haber ciencia de los celos, no puede hablarse aquí de cierre categorial: todo es confuso, ambiguo, ese «confuso laberinto» que es la vida. Tampoco hay solución política; antes de toda política nos encontramos en ese laberinto, en la confusión, en la angustiada experiencia de ver cómo tantos caminos posibles de vida se nos van cerrando. Nadie como los escritores del Barroco español han sabido explorar estos espacios, tiempos, afectos y significaciones. El ser humano está definido (condenado y salvado) por el proceso de fijar la ambigüedad en la que se halla el ser arrojado a la existencia, cuyo símbolo máximo es el Segismundo calderoniano.

La Europa cristiana que exigió la cristianización de España, paradójicamente, rompió la unidad cristiana romana, y desplegó nuevas ideas en política, en religión, pero ideas que despreciaban la mixtificación hispánica, que veían mezclada de sangre semita, hebrea y «árabe». «*Non placet Hispania*» resume Erasmo, eslogan que repetirán los europeos cristianos *ad nauseam*. Y los cristianos españoles empeñados en mostrar sus logros de cristianización a los europeos como el señorito Iván de *Los santos inocentes* de Miguel Delibes, orgulloso al mostrar a sus amigos europeos que su criada hiper-explotada Régula ¡sabe firmar! (Ahora vamos a «Europa» con estadísticas, pero el espíritu es el mismo) ¿Por qué? A los españoles de la época se los obligó a mirar a la familia a la que pertenecían, a hacerse cargo de sí, por la continuada sospecha de «la sangre» y por el continuo temor a pertenecer a una raza impura y a ser castigado por ello. Esta experiencia, conjugada con la posibilidad de escribir, que lo facilita la estructura político-imperial de la España de los Austrias (la *arrogancia* del Consejo Real y de la Inquisición), fecundó a una generación de hombres y de mujeres que pudieron poner toda esa experiencia en cartas, obras de teatro, novelas, poemas... Aquellos escritores humanistas y barrocos llegarán hasta las raíces mismas del exceso humano. Nada de esencias hispanas. Efecto de una situación político-religiosa violenta; una respuesta para fijar la identidad en un imperio que se legitima en nombre de Cristo y de la iglesia romana.

La «cuestión de la sangre» ya no podía resolverse en aquella España de arriba abajo, según el método usual de las Crónicas, de las Historias, de las Genealogías..., desde el momento en que domina el equívoco sobre lo unívoco y aun sobre lo analógico; cuando la vida se desenvuelve en lo mezclado y las decisiones hay que tomarlas

desde lo confuso y lo probable. ¿Cuántos nobles pueden decir que son de sangre pura? Ninguno; todos ellos son de sangre impura, y así lo atestigua don Francisco Mendoza y Bobadilla (1508-1566) en su obra *Tizón de la Nobleza Española o máculas y sambenitos de sus linajes* (1560)²² en la que, molesto, porque se cuestionara el linaje de su sobrino, no deja a ninguna de las casas nobiliarias sin su sambenito. Que, ante el escándalo de reformados y aun de católicos austeros como Pascal, el Probabilismo sea la teoría ética dominante, propuesta por los jesuitas, no puede ser resultado de la casualidad. Hay que seguir la opinión menos probable en las decisiones. Así, Tomás Sánchez defenderá que ningún infiel está obligado a abandonar su religión si está persuadido de su probabilidad, aunque la otra religión sea más probable. Julio Caro Baroja sintetiza la cuestión de esta manera:

En el *Troisième et quatrième factum...*, segunda parte, fechada a 23 de mayo de 1658, se citan en son de censura las opiniones de Sánchez, Sancius y Diana recogidas por Escobar, según las cuales los judíos no están obligados a convertirse al cristianismo, mientras que su religión les parezca todavía probable.²³

Aun hombres tan poderosos como el arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza (1503-1576), habiendo sido uno de los máximos delatores y destructores de libros «herejes», fue sometido él mismo a un larguísimo proceso por la Inquisición.²⁴ Hay que mirar a los lados y hacia abajo, en la sangre de la misma familia. ¿Quién puede estar limpio de toda mancha? España toda es una mancha, aquella a la que llegó el “lence-

²² F. Mendoza y Bobadilla, *El Tizón de la nobleza española, o máculas y sambenitos de sus linajes* La Selecta, Barcelona, 1880. La mayor parte de la nobleza descendía, según el cardenal, de un tal Ruy Capón, judío converso almojarife de la reina Urraca de Castilla o de Isabel Droklin, una doncella de «alegre vida», manceba del obispo Pedro de Castilla e hija de un albañil inglés y de una Fulana «Espulga-Manteles» judía (pág. 75).

²³ J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa* (siglos XVI y XVII), Sarpe, Madrid, 1985, pág. 577.

²⁴ El propio Carranza nos regala una penetrante definición dramática, no científica, de esa mezcla o confusión: “Son hoy muy odiosas/ cualquier verdades/ y muy peligrosas/ las habilidades/ y las necesidades/ se suelen pagar caro. / El necio callando/ parece discreto/ y el sabio hablando/ se verá en aprieto./ Y será el efeto/ de su razonar/ acaescerle cosa/ que aprende a callar./ Conviene hacerse/ el hombre/ ya mudo,/ y aun entontecerse/ el que es más agudo/ de tanta calumnia/ como hay en hablar:/ sólo una pajita/ todo un monte prende/ y toda palabrita/ que el necio no entiende/ gran fuego prende;/ y, para se apagar,/ no hay otro remedio/ si no es callar”. Cf. Luis Gil, *Panorama social del Humanismo español*, 1997, pág. 452.

ro portugués / recién venido a Castilla / más valiente que Roldán / y más galán que Macías, / en un lugar de la Mancha / que no le saldrá en su vida, / se enamoró muy de espacio / de una bella casadilla” (*Romancero general* de 1600).²⁵

En este lugar de la Mancha, las conciencias se hallan en perpetuo contacto con otras conciencias. Todas se acechan entre sí, y no puede haber lugar para *cogitos* ni *egos trascendentales*; y muy poco para psicologías. Mas, ¿cómo acceder a esos estratos de esas conciencias que viven *entre* y *sobre* otras conciencias? Como hemos insinuado en otras ocasiones, desde el punto de vista filosófico, los autores hispánicos ejercen *avant la lettre* una fenomenología que, por otra vía, inició Husserl, y que ha continuado la fenomenología no estándar hasta alcanzar la idea de *comunidad de singulares*, de la *subjetividad no egoica* del nivel originario investigada por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que nos inspira.²⁶ No es una casualidad que la fenomenología haya tenido tan buena acogida en el mundo hispánico. En España hay un déficit de política moderna, sí; pero no de cultura moderna, de formación de la subjetividad, es decir, de indagación sobre las raíces del ser humano y de su exceso.

Quienes pretendían vivir el cristianismo como habían vivido el judaísmo se frustraban por la hipocresía y la falta de calidad religiosa de los cristianos viejos. Es la frustración del converso, sorprendido por la baja calidad de la institución a la que le han obligado a pertenecer. Y luego el continuo rechazo, el encontrarse sometido al control social, pues *judaísmo* se identificaba con raza y con sangre, no con cultura, repetimos. Salvar la censura, aprender a vivir en esa sociedad siempre vigilada provocó un arte de vida que de manera insólita fertilizó en la escritura. Esta es la pregunta; por qué se escribió tanto, por qué se leyó tanto y, cuando la presión era tan fuerte contra la lectura bíblica, se desplegó ese teatro de capa y espada que todavía no ha podido ser asimilado por el resto de Europa. Esa es la cuestión. Pasarán gobiernos y justificadores de este estado o del otro, pero Rojas, Delicado, Alemán, Cervantes, Quevedo, Calderón o Gracián quedarán como filósofos *verdaderos*, que son los pensadores que llegan a advertir las raíces de la condición humana. Los románticos y, más tarde, Husserl tratarán de

²⁵ Romance “El amante apaleado”. Cf. en Kenneth Brown, “Cervantes, vida y obra. Don Quijote y el criptojudasmo manchego de su tiempo y entorno.

²⁶ R. Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología*, Brumaria, Madrid, 2014.

llegar a esas raíces con otros métodos y formados con otro tipo de experiencias. Tras la Shoah, naturalmente, los supervivientes que pudieron dar cuenta del horror, de la catástrofe. La vuelta a la experiencia neoconversa hispánica, sería el objetivo de estas líneas, es mostrar el otro momento en que una experiencia límite fue también piedra de toque de lo humano.

Sin posibilidad de organización política, los temas se volvieron hacia el Hogar. *Las Ideas filosóficas más relevantes que atraviesan el barroco hispánico siglos xvi y xvii.*²⁷ se organizan alrededor de la «diferencia de sexos», de las «relaciones entre hombre y mujer», de las relaciones amorosas, galantes... entrelazadas con los conceptos mundanos de «celos» y sus asociados: «honor» y «venganza».²⁸ Y así lo ve, por ejemplo, Marthe Robert:

Le roman proprement dit commence à cette opposition qui, dans la mesure même où elle se fonde sur la différence des sexes et toutes les distinctions dont le sexe est le modèle, lui ouvre les mille perspectives de l'aventure, de l'intrigue, du conflit, bref tout un avenir d'action dans lequel il va pouvoir préciser ses desseins, sans renoncer pour autant à ses ambiguïtés.²⁹

No es accidental o anecdótico, como se verá: la relación hombre/mujer tiene sus dos límites, en los que no hay celos. 1) El límite que conduce a la desaparición de la vida, por la desconexión absoluta del hombre y la mujer: si todos los individuos escogieran la vía ascética de la retirada del mundo, la vida dejaría de existir. 2) El límite que conduce al comunismo absoluto, al modo de las *Asambleístas* de Aristófanes, porque todos los caminos podrían ser recorridos por todos. El *comunismo* no solo es una idea política; también es un sistema que, al pretender recorrer todos los caminos, elimina la exigencia de fijar la ambigüedad del nivel superior.

²⁷ "... haber mezclado razones de filosofía entre algunas amorosas de pastores", dice Cervantes en el Prólogo a la *Galatea*.

²⁸ "Ante el difundido prejuicio acumulado por los rancios tópicos progresistas de la leyenda negra, España es, paradójicamente, el país europeo del siglo xvii donde actrices y dramaturgos disfrutaron de mayor libertad para interpretar e inventar papeles femeninos". A. Regalado, *Calderón*, I, pág. 934.

²⁹ M. Robert, *Roman des origines et origines du roman*, Gallimard, Paris, 2004, págs. 50-51.

De la épica del Guerrero al drama de la vida cotidiana

En todas las literaturas se ha ido pasando de una literatura épica, alrededor del Guerrero (que es sostenedor de los monjes, no lo olvidemos), pues los Monasterios poco podrían hacer contra la violencia exterior. Ahora bien, si el caballero protege a los monjes y a la Iglesia, en reciprocidad, los monjes escribirán toda una ideología del guerrero cristiano, como explica Enrique Gavilán.³⁰ Pero estos poemas y estas narraciones que cuentan la vida militar y aventurera fue neutralizada —es decir, anulada su función ideológica— literariamente por la obra de Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, obra a la que he calificado de *diálogo del guerrero*, el tema del guerro cristiano que, en cierta forma concluye con la batalla de Lepanto (1571) que detiene la expansión del Turco.³¹

A finales del siglo xvi e inicios del xvii la sociedad hispánica estaba cambiando por los grandes retos en los que la habían metido los proyectos imperiales de Carlos V —el mantenimiento del legado patrimonial de los Austrias; la defensa del catolicismo en Europa, el proyecto de *Universitas Christiana*, el monopolio mercantil en las Indias orientales y occidentales y la guerra con Francia para impedir el triunfo del protestante Enrique de Navarra (que, más tarde, se convirtiera al catolicismo: «*París bien vale una misa*»)—, continuados por Felipe II y amansados en la llamada *Pax hispanica* de Felipe III, alrededor de la Tregua de los Doce Años (1609-1621).³² Y así, podríamos hablar de una vuelta a la vida urbana. En la época de la *Pax hispanica* de Felipe III, la sociedad española empieza a tratar cuestiones centradas ya no tanto en el campo de batalla o en los caminos de ida y de regreso de soldados, de monjes o de pícaros y bandidos, sino en la propia *casa*; las aventuras comienzan a ocurrir en —o alrededor de— la casa y en la vida urbana, en la nueva figura que se está generando en Occidente.³³

³⁰ Enrique Gavilán, “Las guerras medievales: caballería y ficción”, en F. M. Pérez Herranz (ed.), *La cólera de Occidente*, Madrid, Plaza y Valdes, 2013, págs. 97-132.

³¹ F. M. Pérez Herranz, “Don Quijote y Sancho: el diálogo del guerrero”, *Bases y claves histórico-filosófico-políticas en El Quijote (En el 400 aniversario de la publicación de su primer volumen)*, Sociedad Asturiana de Filosofía / Eikasía, Oviedo, 2006, págs. 111-154. “El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*”, *Res Publica. Revista de filosofía política*, 18 (2007), págs. 247-266.

³² Paul C. Allen, *Felipe III y la Pax Hispanica, 1598-1621*, Aianza, Madrid, 2001.

³³ He trazado una serie de Hiper-Ideas en Occidente: Logos / Moral / Guerrero / Tecnociencia.

En cambio, la *casa madrileña* de las novelas cortas de María de Zayas es testimonio de una sociedad acomodada, con muchos detalles de ajuar doméstico, como corresponde al ambiente femenino, lo más propicio para insertar conflictos amorosos en el curso de reuniones sociales.³⁴

Hay momentos en los que estos conflictos se extienden por toda la comunidad, y se convierten en problemas que afectan a la sociedad misma. Los celos se colocan en primer plano de los asuntos que afectan a la mayoría: la identidad de cada uno depende de fijar la ambigüedad familiar de manera rotunda y clara, sin equívocos. ¿Puedo fiarme de mi familia o pertenecerá a un linaje impuro? ¿Puedo fiarme de mi esposa y de la familia de la que procede? ¿No me encontraré con una sorpresa?

Empecemos a desbrozar el camino, eliminar capas y estratos hasta alcanzar el núcleo del ser humano. Detrás de todo eso ¿no habrá sangre judía? ¿No seré un individuo manchado, deshonorado por el mero hecho de haber nacido? Y, entonces, ¿dejaré de ser hombre? El honor, el fondo insobornable de cada uno, no puede estar manchado y si lo estuviese, solo la sangre podría lavarlo. Lo sugiere, de pasada, Antonio Regalado:

En España, el honor personal y la valoración social de la honra responde a una vivencia histórica peculiar en la que interviene la cuestión de la *limpieza de sangre* y la situación de los conversos, circunstancia que se hace sentir en el teatro, el cual explora la compleja casuística del honor en una rica variedad de situaciones y conflictos.³⁵

Y remite a la obra de Calderón *Cada uno para sí*, en la que el personaje Carlos de Silva se escuda bajo el nombre de don Juan de Lara para protegerse de algún enemigo que ha intentado «sembrar no sé qué libelo» y es puesto ante el tribunal de la Inquisición de Toledo. El libelo de la época bien se conoce: acusación de judaizante.

La creación del autor español constituye, en nuestra opinión, un lúcido llamado a la reflexión respecto de la problemática de la identidad y una superación del maniqueísmo imperante, tanto social como literariamente, así como también un desafío al discurso mayoritario que detentaba la

³⁴ M. S. Arredondo, "El pincel y la pluma. Sobre retratos, paisajes y bodegones en la literatura del Siglo de Oro", *Anales de Historia del Arte*, 2008, vol. extra, págs. 151-169 (pág. 164).

³⁵ A. Regalado, *Calderón I*, págs. 328-329.

cohesión social. En su lugar, Cervantes parece propulsar un ideal de coexistencia y de entrecruzamiento de identidades heterogéneas, un reparador y vivificador sincretismo.³⁶

Naturalmente no se puede entrar así, *in recto*. Hay que dar un rodeo: por Dios, por los afectos espirituales proyectados en el cuerpo humano, por la vida familiar.

Los «celos»: entre la separación y la disolución de hombres y mujeres

Si el ámbito de la búsqueda de Dios, lo universal de todos los seres humanos, fue el *convento*, ahora, el ámbito del temor a la contaminación del linaje es la *casa*. ¿Qué muestra la literatura del Barroco sobre los celos? En primer lugar, que afectan por igual a hombres y a mujeres. En segundo lugar, que conducen en muchas ocasiones a situaciones límites: desde la huida al convento, a tierras lejanas o a la muerte.

Y, en tercer lugar y, sobre todo, un hecho que llama la atención: aun cuando se engañen, aunque vivan en conflicto, amargados o amargadas, siempre forman una unidad. Aunque el marido separe a la mujer del mundo, él no se separa de ella (por el límite 1); y aunque se interpongan terceros personajes, no concluyen con la desaparición del matrimonio, en una situación *comunista*. Esta experiencia de los límites la recorre Miguel de Cervantes en *El Curioso impertinente* y el *Celoso extremeño*, fundamentalmente, y la concluye Francisco de Lugo y Dávila en *El andrógino*, como trataré de mostrar.

Advertencia: Naturalmente, el tema de los celos no surge de la cabeza de Cervantes; es un tema que viene de antiguo, cuyos modelos proceden tanto de la tradición grecolatina como de la hebrea, para confluir en la experiencia neoconversa. Podemos recordar a algunos autores anteriores a Cervantes como Diego de San Pedro o Juan de Timoneda. El propio Cervantes cita a Ludovic Ariosto en *El curioso impertinente*. De las obras en las que pudo inspirarse, la más reconocida de todas fue el *Orlando Furioso* y también el *Orlando innamorato* de Matteo Boiardo. Esta obsesión historicista por reducir cualquier texto a otro anterior por acumulación y sin programa alguno ha caído hace mucho tiempo en el descrédito. La cuestión que aquí nos incumbe es el nivel ontológico en el que están expresados los celos y sus efectos: a partir de Cervantes,

³⁶ Ruth Fine, "El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: un encuentro singular", *Cervantes y las religiones*, pág. 449.

los autores de novelas, dramas y comedias recorrerán un gran número de situaciones posibles: engaños, cobardías, compasiones, venganzas, asesinatos, suicidios, separaciones, reencuentros... Pero ¿qué son celos?

Los celos y la ambigüedad

Celos es un término con significado ambiguo en las versiones griega y latina del término hebreo, que nos sirve de referencia. El nivel básico significativo del verbo ζηλόω, ζηλώ es el de ‘rivalizar con (alguien)’, ‘emular a (alguien)’ o ‘envidiar (a alguien)’. En la Biblia, celos se vierte en español, unas veces significando *indignación* y *cólera* y otras veces *pasión* o *ardor* con el que se quiere o pretende una cosa. Encontramos los dos significados muy próximos en el capítulo 25 de *Números*, referido al celo de Yahveh:

Indignación: Entonces Jehová habló a Moisés, diciendo: Finees hijo de Eleazar, hijo de Aarón, el sacerdote, ha apartado mi furor de los hijos de Israel, llevado de celo [cólera] por mi causa entre ellos; por eso yo no he consumido en mi celo [cólera] a los hijos de Israel. Por tanto, díles: He aquí que yo establezco mi convenio de paz con él; (*Números* 25, 10-12)

Pasión, ardor: y tendrá él, y su descendencia después de él, el convenio del sacerdocio perpetuo, por cuanto tuvo celo [pasión, ardor] por su Dios e hizo expiación por los hijos de Israel. (*Números* 25, 13)³⁷

Pero también se esconden los (excesivos) celos en el hombre, que pueden conducirle a la venganza:

Mas el que comete adulterio con una mujer carece de entendimiento; corrompe su alma el que tal hace. Heridas e ignominia hallará, y su afrenta nunca será borrada. Porque *los celos son el furor del hombre / del marido*, y no perdonará en el día de la venganza. No aceptará compensación alguna, ni se contentará, aunque le multiplies los presentes. (*Proverbios* 6, 32-35)

³⁷ Utilizo la versión de la conocida como *Biblia del Oso* (2000), Madrid, Alfabeta, versión de Casiodoro de Reina (1569) y revisada por Cipriano de Valera (1602), por su cercanía a la época que estudiamos. En caso de que no exista traducción de alguno de los libros bíblicos, lo haré por la traducción de Nácar-Colunga (1973), *Sagrada Biblia*, Madrid, BAC, 1973.

En cualquier caso, lo que me interesa destacar es que los celos, en la Biblia, se presentan habitualmente como un exceso: un exceso de ira o un exceso de amor.

Exceso de ira, de cólera, por la hostilidad que se siente hacia alguien que busca fijar su ambigüedad por caminos que no son los de Yahveh. *Celoso* es llamado Yahveh para denotar cuánto aborrece el que se dé culto y amor que se le debe a él solo. Así:³⁸

Porque no te inclinaras ante ningún otro dios, porque Jehová, cuyo nombre es *Celoso*, ζηλωτής, Dios celoso es. (*Éxodo* 34, 14)

Yahveh se irrita por la práctica idólatra de su pueblo:

Así se consumará mi furor, y saciaré en ellos mi enojo y tomaré satisfacción; y sabrán que yo, Jehová, he hablado en mi celo, cuando consuma en ellos mi enojo. (*Ezequiel* 5, 13)

De modo que las estatuas de los dioses idolatrados se nombran también por contigüidad del celo de Dios: *imago del celo*:

Y aquella figura extendió la mano y me tomó del cabello de mi cabeza; y el espíritu me alzó entre el cielo y la tierra y me llevó en visiones de Dios a Jerusalén, a la entrada de la puerta interior que mira hacia el norte, donde estaba la habitación de la *imagen del celo* [ídolo del celo], la que provoca celos. (*Ezequiel* 8, 3)³⁹

Exceso de amor, de deseo de Dios —creador de los hombres— hacia los hombres para protegerlos como se hace con un ser querido. Ese amor celoso de Yahveh por su pueblo lo lleva hasta el castigo para procurarle la salvación. Así:⁴⁰

No te inclinarás a ellas, ni las honrarás, porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, *celoso* / ζηλωτής, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación de los que me aborrecen. (*Éxodo* 20, 5)

³⁸ También: *Deuteronomio* 29, 20, *Isaías* 42, 13...

³⁹ Esta estatua, que provoca celos, quizá fuera la estatua de Astarté, que Mansés había introducido en el templo (*II Reyes* 2, 17).

⁴⁰ También: *Deuteronomio* 4, 24; *Zacarías* 1, 14...

Ese exceso de amor no puede soportar que se recorran otros caminos, que se elijan otras posibilidades. El excesivo amor a Dios destruye el exceso mismo que es la vida de los hombres (“todo es exceso en la vida de los hombres” decía Baltasar Gracián). Así:⁴¹

Porque Jehová tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso; no sea que se inflame el furor de Jehová tu Dios contra ti, y te destruya de sobre la faz de la tierra. (*Deuteronomio 6, 15*)

Los celos de Dios son el mejor medio para fijar toda ambigüedad humana:

No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios; no podéis ser partícipes de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. ¿O provocaremos a celos al Señor? ¿Somos más fuertes que él? (*1 Corintios 10, 21-22*)

Este es el mensaje que recoge Pablo de Tarso (c. 10-67), el primer gran converso: la adoración al «verdadero» Dios excluye toda *comunidad* con la idolatría. En múltiples momentos expresa el ardor al servicio de la fe. Así:⁴²

Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad e instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros antepasados. Estuve lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy. (*Hechos 22, 3*)

En el cristianismo persiste la ambigüedad; para san Jerónimo procede de lo divino y de lo humano: los celos de Dios, que se presentan cuando muestra su cólera, de los que ya hemos citado algunos versículos; y los celos del hombre: *Me abraso en celo por el Señor / Zelo zelatus sum pro Domino*, que es el lema de los carmelitas.⁴³

⁴¹ También: *Deuteronomio 32, 21*; *2 Corintios 11, 2...*

⁴² También: *Romanos 10,2*; *Gálatas 1, 13-14*; *Filipenses 3, 6...*

⁴³ Siguiendo el texto de *I Reyes 19,4*: “He sentido un vivo celo por Jehová Dios de los ejércitos, porque los hijos de Israel han abandonado tu convenio, han derribado tus altares y han matado a espada a tus profetas; y sólo yo he quedado, y me buscan para quitarme la vida”.

En el gnosticismo: Sofía, el último de los eones, se llena de una pasión (de celos traduce Hans Blumenberg),⁴⁴ por la comunidad del Noûs con el Padre y engendra un ser informe, que es la materia:

Emergió el último y más joven de los doce Eones, el Eón nacido de Hombre e Iglesia, es decir Sabiduría, y experimentó una pasión / celos⁴⁵ fuera del abrazo de su esposo Deseado. Esta pasión había surgido de la Mente y la Verdad, y contagió a este Eón, o sea la Sabiduría, que se alteró bajo pretexto de amor; pero en realidad fue de arrogancia, porque no tenía, como la Mente, comunicación con el Padre perfecto. La pasión consistía en la búsqueda del Padre; pues, como dicen, quería comprender su grandeza; mas, como no era capaz porque emprendía una tarea imposible, se halló de pronto en una inmensa agonía por la grandeza del Abismo de lo ininvestigable del Padre, y por su amor hacia él.⁴⁶

La sociedad zelótica

La sociedad española, antes del decreto de conversión-expulsión de 1492, ha sido, podríamos decir, una *sociedad zelótica* (ζηλότυπη = celosa; lo escribo con z para indicar que es un tecnicismo), en la que rivalizan las tres religiones celosas de sí mismas, y que combaten por ser reconocidas como la única que sigue la senda legítima de la llamada de Dios. Cada religión exige que los humanos fijen su ambigüedad respecto de sus celosos dioses. La religión de los otros podrá ser tolerada por diversas causas (por ser todas religiones del Libro, por ejemplo), pero no podrán ser admitidas como religiones verdaderas.

El campo semántico de los celos y niveles ontológicos

El campo semántico de los celos es muy amplio: recelos, sospechas, esperanzas deshechas, desconfianzas, disensiones, rivalidades, peleas entre allegados... Así habla Celio en *Sol de medianoche* de Antonio Mira de Amescua:

⁴⁴ H. Blumenberg, *La legitimación de la edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, pág. 288.

⁴⁵ *Páthos (passio), pasión*, tiene un significado mucho más amplio que en castellano: sufrimiento, capacidad para ser afectado por otro, etc. Es decir, celos.

⁴⁶ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* I, 2, 2.

Celio. - Yo fui un día a Cerdeña; / posé con Celso, un soldado / en una casa pequeña, / cuyo techo todo ahumado / tiene paredes de peña. Dióme a comer chismes, aves/ que son principios de celos, y por carneros suaves/ calenturas de recelos, / que son por extremo graves. / En cecina una sospecha, / y porque mejor la arrostre, / una esperanza deshecha. / Desconfianza por postre, y por biznaga una flecha. [...] Silvia. - Ponga ya a sus celos pausa, que me enfada el corazón.⁴⁷

Y las consecuencias de los celos son extremos: traición, envidia, venganza e incluso muerte. Y así dice Malgesí en *La casa de los celos* de Cervantes:

Mas veslos [los celos]; salen. Advierte / que cuanto con ellos miras,
amenazan triste suerte, ciertos y luengos pesares,
y, al fin, desdichada muerte.⁴⁸

El enorme campo semántico de los celos puede estudiarse desde distintos niveles ontológicos. Me referiré al nivel eidético o conceptual: psicológico conductista; al nivel intermedio: psicoanalítico; y al nivel superior: fenomenológico.

Nivel eidético o conceptual. Los celos se identifican con su definición en los diccionarios, en las enciclopedias. Es un nivel psicológico conductista tradicional, en el que se suele leer esta literatura: cosa de bárbaros españoles, incivilizados, sangrientos, etc. O, en un plano menos ideologizado, más neutro, el de la neurociencia, los celos serían el efecto de ciertas conexiones neuronales. Obsérvese que cuando los celos se identifican con su definición y, por tanto, se les encuentra un fin, se convierten en agresión y, en su caso límite, en delito. No es este el sentido que nos ocupa en este escrito.⁴⁹

Nivel intermedio, morfológico. Es típico enfocar los celos desde el psicoanálisis. Sigmund Freud (1856-1939) vinculó los celos a la homosexualidad, en un nivel morfológico más que psicológico: los celos vendrían a sostener el narcisismo del sujeto. Freud entiende bien que los celos se mueven entre la confusión de los sexos (su apelación a la homosexualidad) y la pugna por fijar la identidad del sujeto. Jean Jacques Lacan (1901-1981) los aborda en el estadio del espejo, con la identificación especular de una imagen,

⁴⁷ A. Mira de Amescua, *Sol a medianoche*, vv. 981-1005.

⁴⁸ M. de Cervantes, *La casa de los celos y selvas de Ardenia*, en *Obras completas*, II, pág. 505.

⁴⁹ Ya mostré la insuficiencia de la Neurobiología al carecer de un "teorema de la conciencia". F. M. Pérez Herranz, "La Conciencia: ¿especulación ideológica o teoría científica?", *Eikasía*, 76 (2017), págs. 9-51.

fundante del campo de lo imaginario. Es necesaria la intervención de otro sujeto, de un tercero que corrobore la imagen que constituye su yo. Esta situación comporta la agresividad dirigida al otro para eliminar la diferencia entre el yo y el otro yo. Ahora bien, aunque la estructura del espejo sea prelingüística, el psicoanálisis lacaniano sigue presentándose en el nivel morfológico, porque encuentra el fundamento del sujeto en el nivel lingüístico, en la condición de ser hablante. Por eso se puede hablar de distintas fases, formas o maneras de darse. *Fases*: se podrá hablar de los celos en las fases de la adolescencia, de la juventud, de la madurez o de la vejez. *Formas*: las formas de los celos, según la fórmula «el deseo es el deseo del otro», abarcan tanto la fidelidad como la infidelidad, porque ambas promueven el deseo; las diferencias sexuales de los celos procederían de la relación del sujeto con la castración (lo que permite que la pérdida de goce que introduce el lenguaje se transforme en un goce significativo o deseo, que se desparrama por todas las formas de cultura: religión, política, deporte...): los celos del varón, porque simboliza a la mujer como un *todo*; y los celos de la mujer, que simboliza al varón como un *único*. *Maneras de darse*: si los celos permanecen en el nivel de los delirios del imaginario, podemos hablar de los celos psicóticos que paralizan al sujeto (*El arrebatado de Lof V. Stein* de Margarite Duras); los celos histéricos de la insatisfacción por la insuficiencia del objeto o por la ausencia de lo que se creía poseía el otro: él/ella está recorriendo otros caminos no concertados (*Otelo* de William Shakespeare, *Cyrano de Bergerac* de Edmond Rostand, etc., y que podría resumirse en el estribillo de la canción: “Y tú, quién sabe por dónde andarás...”); o los celos obsesivos de quien se sabe superior (*Un amor de Swann* de Marcel Proust) o de quien pretende estar por encima de cualquier afecto y presentarse como invulnerable (con consecuencias dramáticas, a veces; los celos de Judas, el *zelote*, a Jesús). Al pertenecer al nivel del imaginario, los celos han de corroborarse en el exterior, que ha de mostrar la «verdad» de lo imaginado. Por tanto, hay un lugar para el terapeuta, a quien preguntamos: ¿es posible eliminar los celos del sujeto celoso? Las posiciones psicológicas y psicoanalíticas tienden a contestar afirmativamente y cerrar su campo de acción, como hace la ciencia: es posible sepultar a Edipo y alcanzar la autoestima; o es posible reconvertir el objeto de placer, transformado en objeto de necesidad, en nuevo objeto de placer, etc. De manera que los celos podrían ser superados y eliminados, y el sujeto celoso vivir sin celos. Pero este triunfo tiene su precio; para compensar la eliminación de los celos, el mundo

se ha de llenar de *fetiches*: el turismo, la gastronomía, el ocio (diurno y nocturno), los museos, los actos culturales, el deporte, etc. Es este el ideal *comunista-existencialista*: todos los caminos están expeditos, y todos podrían recorrerse. ¿Es esto posible? ¿Puede el mundo llenarse de fetiches que impidan que cualquier camino bloquee, obstruya o clausure otros recorridos? ¿Por qué en Europa, no digo ya la Tierra toda, sigue generándose esa «amarga pestilencia de los celos»? En esta época de pandemia, en la que se resquebrajan tantos fetiches, ¿volverán por sus fueros los celos?

Nivel superior o *fenomenológico*. Los celos conforman un núcleo inalterable de la estructura del sujeto. Fue la conclusión que obtuvo Rousseau y lo que nos ha inspirado. No partía de la nada, porque los celos habían sido analizados en muchas de sus dimensiones en el género bucólico, cuya obra de referencia es *La Diana* de Jorge de Montemayor de 1559, que inspiró a las literaturas francesa (la *Astrea* de Honoré d'Urfé) y española del siglo xvii. Una literatura que empieza a ser orientada hacia la casa, hacia el Hogar, en la que los celos van mucho más allá de los tópicos, tanto del interior (incesto) como del exterior respecto de un tercero (adulterio). En ese contexto familiar obtuvo Rousseau su tesis. Y ahí, en las relaciones del amor, materializadas en el *matrimonio*, es el lugar en donde se produce el drama humano.⁵⁰ Echemos una hojeada por aquel mundo literario que dejaron nuestros escritores áureos.

244

Nº 100
mayo-junio
2021

Los celos en la obra de Miguel de Cervantes: «el diálogo del Hogar»

En la obra de Miguel de Cervantes encontramos tal riqueza de temas, que su lectura nos desborda continuamente. Uno de los aspectos que me interesa subrayar es el paso del Guerrero al Hogar, del «diálogo del Guerrero» —que traté en ocasión ya citada al estudiar el *Quijote*— al «diálogo del Hogar», el lugar en donde se despliegan los celos. Los caballeros abandonan la vida aventurera, militar, y se avienen a habitar la casa. Cervantes tiene la genial idea de incluir en la (macro)novela de Caballerías *Don Quijote de la Mancha*, en la que está neutralizando la figura del Guerrero Cristiano, la

⁵⁰ Cervantes experimenta toda una larga suerte de casuística amorosa: moras enamoradas de cristianos; moros prendados de cristianas, cristianos atraídos por moras, cristianas que quieran a moros, etc. Cf. A. Rey Hazas y F. Sevilla Arroyo, *Los baños [prisión] de Argel*, 2006.

(micro)novela *El Curioso impertinente*, que se desarrolla en el hogar, en medio de las aventuras del caballero andante. ¿Qué podría hacer un caballero en su hogar, casado con una dama llena de encantos físicos y espirituales y con toda la vida por delante? Pues, por ejemplo, un experimento. Un experimento que vincule los mundos de la sospecha de la sangre y la sospecha de la virtud. ¿Es realmente cristiana esa conciencia? ¿Qué ocurre cuando a una conciencia se la somete a la ‘seducción’ de otra conciencia? ¿Hasta dónde se puede llegar si sometemos a una conciencia hasta sus propios límites? Eso hará Anselmo en *El Curioso impertinente* y, como era de esperar, el experimento descubre la debilidad del ser humano; pero, además, y esto es muy relevante, despertará los celos en los sujetos del experimento: Camila y Lotario. Los celos son un efecto del experimento.

Pero no termina ahí el asunto. Una vez que ha quedado manifiesto que la virtud es débil, ¿por qué no seguir con otro experimento? Cervantes lo propone en dos obras: en la novela *El celoso extremeño* y en el entremés *El viejo celoso*, de esta manera: ¿Qué ocurrirá si metemos en casa a la dama, la ocultamos y, sin que le falte nada material, y aun abunde en alimentos, vestidos y joyas, la obligamos a que se acoja a una vida sin tentaciones? Si se construye una fortaleza que la proteja de toda seducción amorosa, ¿es posible que alguien pueda atravesar sus murallas, sus estancias, su cámara nupcial, y consiga seducir y acceder a los encantos de dama tan bien guardada? Pues sí; las murallas, las estancias, las cámaras, nunca son lo suficientemente firmes ni recias, y siempre hay maneras de franquearlas, y de desviar la trayectoria vital tan férreamente dispuesta. ¿Por qué?

Y, tras los experimentos, la deliberación en su última obra, resumen de su experiencia vital y reflexión sobre los problemas que le preocuparon y muestrario exhaustivo de todos valores que persiguió el alcaíno en su vida: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*.⁵¹ porque el mundo de los celos es el mundo de la ambigüedad; y esa ambigüedad es imposible fijarla de modo único y definitivo.

⁵¹ Las obras que he tenido en cuenta sobre los celos en Cervantes son: *La Galatea* (1685); la *Novela del curioso impertinente* (1605); *La casa de los celos y selvas de Ardenia*, teatro; *El celoso extremeño*, novela ejemplar; *El viejo celoso*, entremés (1615); y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*.

¿Y en qué lugar encontramos la conexión de los celos con la fenomenología? Pues fuera ya de Cervantes, en la novela *El andrógino* (1622) de Francisco Lugo y Dávila (s. xvii), en el que traza las distintas estancias por las que discurre la vida, hasta llegar al nivel de máxima ambigüedad, el territorio desde el que se neutralizan y se inician los celos, todo ello mezclado y confundido. Los celos (en la *anábasis*) se disuelven en la ambigüedad; y cada vez que se trata de fijar, de establecer una identidad (en la *catábasis*), van surgiendo y resurgiendo los celos. Tal fue la hipótesis mencionada de Rousseau: los celos, que constituyen el mundo de lo humano, desaparecerían en la animalidad. Por eso, los celos se irán sufriendo por transposiciones a lo largo de toda la vida, en todos los momentos en los que trazamos nuestras (múltiples) identidades. No hay superación, no hay dialéctica. Los celos siempre están ahí, los celos que tratan de describir los poetas y que los «científicos» formalizan en los niveles morfológico (psicoanalítico) y eidético (psicología científica).

El fondo de los celos: La casa de los celos y selvas de Ardenia

246

Nº 100
mayo-junio
2021

Comenzaré recordando dos referencias clásicas a los celos en Cervantes. La primera, la rotunda adjetivación de los celos en *La Galatea*: «la amarga pestilencia de los celos». Y, la segunda, la serie que utiliza Cervantes en *La casa de los celos y selvas de Ardenia*⁵² para alcanzar los celos: ¡Ansias que me consumís, / sospechas que me cansáis, / recelos que me acabáis, celos que me pervertís!

Serie conceptual	
Ansias	consumir
Sospechas	cansar
Recelos	acabar
Celos	pervertir

Y el vínculo de los celos con el amor que le quita las esperanzas en poder remediar su pena: «Aquel que celos no tiene / no tiene amor verdadero». Hipótesis que volverá

⁵² M. de Cervantes, *La casa de los celos y selvas de Ardenia*, *Obras Completas II*, Aguilar, Madrid, 2003, págs. 483-527.

a presentar y analizar en el *Persiles*: «El que no teme / no tiene celos, / no ama» y sobre el que se discutirá en la Academia de los Entronados de Milán:

Dijo también que aquel día era de academia, y que se había de disputar en ella *si podía haber amor sin celos*.⁵³(pág. 357)

El primer experimento: El Curioso impertinente (Don Quijote, I, caps. XXIII-XXXV)

La acción se sitúa en Florencia donde habitan dos caballeros, Anselmo y Lotario, tan grandes camaradas, que eran conocidos como *los dos amigos*. Anselmo, más dado a galanteos, y Lotario, más dado a la caza. Anselmo se casa con Camila y Lotario deja de ser asiduo en sus visitas a la casa de su amigo, ahora amigo casado. Y, entonces, Anselmo le cuenta la angustia que padece, que no es otra que pensar si su esposa es tan buena y perfecta como piensa; y quiere probar que lo es.

Porque yo tengo para mí, ¡oh amigo!, que no es una mujer más buena de cuanto es o no es solicitada, y que aquella sola es fuerte que no se dobla a las promesas, a las dádivas, a las lágrimas y a las continuas importunidades de los solícitos amantes. Porque ¿qué hay que agradecer —decía él— que una mujer sea buena, si nadie le dice que sea mala? (...) Así que la que es buena por temor, o por falta de lugar, yo no la quiero tener en aquella estima en que tendré a la solicitada y perseguida, que salió con la corona del vencimiento...⁵⁴

Es decir, propone un experimento. Un experimento no científico, como lo hará Calderón en *la Vida es sueño*, sino fenomenológico: choque de *conciencias entre/sobre conciencias*. (“Carguémonos de razón, / antes que la presa rompa”, dice Calderón en *El postrer duelo de España*). Cervantes plantea una cuestión central en la época que ha puesto de relieve tanto la experiencia neoconversa como la experiencia reformada.

⁵³ M. de Cervantes, *Persiles y Sigismunda*, *Obras Completas II*, pág. 357. *Qui non zelat, non amat*, escribía san Agustín en *Contra Adimantum*, cap. 13, 2.

⁵⁴ M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I, XXXIII, pág. 331. Para no abusar de las notas, pondré el número de página de la edición de F. Rico, de la Real Academia Española, 2004, inmediatamente después del texto.

¿Existe algo como el alma, el *cogito*, el sujeto predeterminado de la Gracia? ¿O vivimos en un mundo en el que las conciencias se van formando junto a otras conciencias?

El amor va mezclado con la amistad. Es decir, para el fenomenólogo hay ya aquí un punto de interés: la amistad y el amor en las relaciones entre los sexos son dos caminos vitales legítimos que la sociedad nos exige cancelar y nos obliga a decidimos por uno de los dos. Volveremos a ello. La amistad es una forma más de *conciencia entre conciencias*. Aristóteles, por ejemplo, habría elegido este camino. Sus elogios a la amistad hacen que se coloque por encima de cualquier otro bien de la vida, pues, aunque un hombre poseyera todas las riquezas nunca elegiría vivir privado de amigos, nadie elegiría la soledad: “Porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros” (*Ética a Nicómaco*, 1169b17). El amigo desea y hace lo que es —o cree que es— bueno para su amigo, porque es un «otro yo» (1169b6). De manera que la amistad es atravesada por el amor, como se muestra ya en la *Galatea*: la amistad entre Timbrio y Silerio se ve entrelazada por el amor hacia Nísida.

Anselmo se ve envuelto por la desconfianza, por la difidencia. Abandonemos las explicaciones vulgares y gruesas, y los chascarrillos de salón. La desconfianza es más que concepto, categoría que atraviesa todo el siglo xvi español. Cervantes, en vez de entrar en los juegos de amor, de la tradición italiana del *Decamerón*, decanta la categoría en experimento, el método que usa la ciencia incipiente de la época (y que Calderón llevará a su esplendor en *La vida es sueño*).⁵⁵ Anselmo actuará por «curiosidad y experimento».⁵⁶ Un experimento que ha de llevar a cabo “no tibia ni perezosamente, sino con ahínco y diligencia”. Lotario, poco convencido, protesta, porque no hay que tentar

⁵⁵ Cf., por ejemplo, Galileo, *Il Saggiatore*, o Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences*. No podemos entrar aquí en demarcar la diferencia entre la curiosidad fenomenológica y la curiosidad científica, que objetiviza al otro; véanse las propuestas de experimentos de Maupertuis, considerando a los sujetos como puros objetos; experimentos con niños de pueblos con distintas lenguas para el conocimiento de los orígenes de las lenguas, etc.

⁵⁶ Hans Blumenberg señala que la «curiosidad» es la característica clave de la modernidad en su conocida obra *La legitimización de la edad moderna*. ¿Consideraría «medieval» esta «curiosidad impertinente» / *vana et curiosa cupiditas* de Anselmo que le conduce a la muerte, pero que descubre el fundamento antropológico del ser humano en los celos?

al diablo, diríamos, pues no ha de valerse de los amigos “en cosas que fuesen contra Dios”. (pág. 175)

Pues si tú sabes que tienes mujer retirada, honesta, desinteresada y prudente, ¿qué buscas? [...] ¿Para qué quieres probarla, sino, como a mala, hacer della lo que más te viniere en gusto? Mas si es tan buena como crees, impertinente cosa será hacer experiencia de la misma verdad, pues, después de hecha, se ha de quedar con la estimación que primero tenía. (pág. 334)

Leamos también de esta manera: si tú sabes que esa persona es un buen cristiano/ buena cristiana, al menos aparentemente: ¿para qué ir a buscar las raíces de su pureza? Si es buena cristiana, ¿por qué someterla a una situación límite? Naturalmente, te llevarás una sorpresa y te reencontrarás con el moro o el judío que con tanto ahínco quieres evitar.⁵⁷ Y va ofreciendo diversos argumentos, hasta llegar al originario, actúa como un lector de las Escrituras: hombre y mujer han sido con-formados, a la vez, por Dios:

Cuando Dios crió a nuestro primero padre en el Paraíso terrenal, dice la Divina Escritura que infundió Dios sueño en Adán, y que estando durmiendo, le sacó una costilla de lado siniestro, de la cual formó a nuestra madre Eva; y así como Adán despertó y la miró, dijo: “Ésta es carne de mi carne y hueso de mis huesos.” Y Dios dijo: “Por ésta dejará el hombre a su padre y madre, y serán dos en una carne misma.” Y entonces fue instituido el divino sacramento del matrimonio, con tales lazos, que sólo la muerte puede desatarlos. Y tiene tanta fuerza y virtud este milagroso sacramento, que hace que dos diferentes personas sean una misma carne; y aún hace más en los buenos casados, que, aunque tienen dos almas, no tienen más de una voluntad. (pág. 339)

Pero el contraargumento de Anselmo es rotundo: si tú no lo haces, buscaré a otro que lo haga (siempre habrá inquisidores sin escrúpulos). Lotario termina por aceptar el juego, que conducirá a que aparezcan los celos. Los celos, producto del imaginario, se temen antes de que se produzcan los hechos; efectivamente el fenomenólogo ya empieza a entrever que esa es la cuestión: los caminos se cruzan y hay que elegir: amistad/amor; amor/matrimonio; etc. Esto es lo que nos sorprende y nos insta a indagar:

⁵⁷ “Pues si tú sabes que tienes mujer retirada, honesta, desinteresada y prudente, ¿qué buscas? [...] ¿Para qué quieres probarla, sino, como a mala, hacer della lo que más te viniere en gusto? Mas si es tan buena como crees, impertinente cosa será hacer experiencia de la misma verdad, pues, después de hecha, se ha de quedar con la estimación que primero tenía...”. *El Curioso impertinente I*, XXXIII.

no es una cuestión particular de Anselmo, no es un caso psiquiátrico (entonces, solo tendría interés para el terapeuta), ni es un estúpido (entonces, solo tendría interés para el lenguaje vulgar), sino que «todos» los hombres y «todas» las mujeres despiertan (despertamos) al sentimiento de los celos, en el cruce de los caminos por donde la vida nos obliga a marchar. Por aquí es por donde habrá que seguir.

Cervantes presenta la historia dentro del patrón de la modernidad, de la experiencia científica, que aún queda enmarcada por una epistemología bíblica, como acabamos de ver: entre experimentador y lector, el lector bíblico (que él mismo está transformando en el lector de novelas). La narración intercalada es un análisis de un aspecto de la vida cotidiana, de la «curiosidad y entrenamiento» sobre un aspecto central de la naturaleza humana: la relación familiar-matrimonial, una relación siempre dada entre otros, siempre hay un tercero, no es una unidad cerrada. Hay dos cuestiones: ¿Es posible la estabilidad de la familia-matrimonio? ¿Los sujetos son autónomos o está dados por mediación de otros sujetos? El experimento así planteado es un análisis naturalista: ¿es necio poner en cuestión la virtud de la mujer? Pura curiosidad, no por obtener resultados prácticos o útiles. Son saberes que trasgreden los límites mismos de las Sagradas Escrituras y hacen explotar la estabilidad misma de la vida familiar. Recordemos cómo se inició todo:

Porque ¿qué hay que agradecer —decía él— que una mujer sea buena, si nadie le dice que sea mala? [...] Así que la que es buena por temor, o por falta de lugar, yo no la quiero tener en aquella estima en que tendré a la solicitada y perseguida, que salió con la corona del vencimiento... (pág. 331)

Camila, a diferencia de la Argia de Ariosto, no es una mujer corrupta que busque en el matrimonio regalos y posesiones; es una mujer realmente enamorada de su marido (una conversa «verdadera», es mi lectura, permítanme). ¿Hasta qué punto ese amor es una identidad esencial? Anselmo, como buen científico/curioso, no se conforma con un primer envite —dejar solos en casa a Camila y Lotario— y continúa la indagación. Si ha resistido a las palabras, pues que la asalte con dineros y joyas; y los espía y obliga a Lotario a ser más diligente en su objetivo de atraerse el amor de Camila. Así que el amigo comienza el requiebro y aprieta el cerco a la fortaleza. El enredo sigue con unas cartas que Lotario había escrito a una joven Clori, y que despierta los celos, ¡en uno de los sujetos del experimento!:

Y, a no estar avisada Camila de Lotario, de que eran fingidos aquellos amores de Clori, y que él se lo había dicho a Anselmo por poder ocuparse algunos ratos en las mismas alabanzas de Camila, ella, sin duda, cayera en la desesperada red de los celos; mas, por estar ya advertida, pasó aquel sobresalto sin pesadumbre. (pág. 350)

La acción se enmaraña, porque el experimento provoca los celos de los sujetos del experimento. Interviene ahora la doncella Leonela, que, legitimada por su señora, se lleva su amante a la casa. Lotario lo ve salir a deshoras, y pensará que sería uno más que visitaba a Camila, como lo hacía él mismo. Y ahora también a él se le despiertan los celos.

Sólo creyó que Camila, de la misma manera que había sido fácil y ligera con él, lo era para otro; que estas añadiduras trae consigo la maldad de la mujer mala: que pierde el crédito de su honra con el mismo a quien se entregó rogada y persuadida, y cree que con mayor facilidad se entrega a otros, y da infalible crédito a cualquiera sospecha que desto le venga. Y no parece sino que le faltó a Lotario en este punto todo su buen entendimiento, y se le fueron de la memoria todos sus advertidos discursos; pues, sin hacer alguno que bueno fuese, ni aun razonable, sin más ni más, antes que Anselmo se levantase, impaciente y ciego de la celosa rabia que en las entrañas le roía, muriendo por vengarse de Camila, que en ninguna cosa le había ofendido, se fue a Anselmo, etc. (págs. 354-355)

Y así, y esto es lo que me interesa destacar, por encima de los comentarios gruesos de la historieta, los celos nacen también en Lotario y en Camila. Aquí está la clave del asunto. La hipótesis del experimentador (suponemos que celoso, pero eso no lo sugiere en ningún caso Cervantes) da sus frutos, aunque no los que él pretendía (como le ocurre al científico en un experimento que busca una cosa y encuentra otra): los celos son los de Lotario y de Camila, que se ven obligados a elegir, realmente, y no solo por hipótesis, como lo presenta Anselmo. Y los celos hacen saltar todo el tinglado: al experimento y al experimentador. Lotario le cuenta a la propia Camila sus desechadas palabras a Anselmo, «fustigado por los celos»:

Díjole asimismo lo que, instigado de la furiosa rabia de los celos, había dicho a Anselmo, y cómo estaba concertado de esconderse en la recámara, para ver desde allí a la clara la poca lealtad que ella le guardaba. (pág. 357)

Y, en fin, tras otra vuelta de tuerca, el fenomenólogo se ha dado de bruces con el último estadio de la experiencia fenomenológica, en el límite mismo de la confusión: los tres personajes acaban sucumbiendo: Anselmo y Camila por melancolía; Lotario por la guerra. No se pueden traspasar los límites de lo humano:

Un necio e impertinente deseo me quitó la vida. Si las nuevas de mi muerte llegaren a los oídos de Camila, sepa que yo la perdono, porque no estaba ella obligada a hacer milagros, ni yo tenía necesidad de querer que ella los hiciese, y pues yo fui el fabricante de mi deshonra, no hay para qué...
(pág. 373)

El experimento ha producido varios efectos. La lógica eidética que enmarca el experimento exige que se acepte el resultado de la prueba. Pero Anselmo no lo acepta, no puede aceptarlo, porque un experimento no puede poner en riesgo el contexto en el que se proyecta el experimento: como no se puede experimentar la potencia de la energía atómica para verificar el enunciado: «La tierra puede ser destruida si se lanzan a la vez x bombas atómicas».

Además, el experimento ha provocado en los sujetos el mismo efecto que se quería verificar / falsar. Lo que ha mostrado el experimento es que el experimento afecta a los propios sujetos, que no son objeto (ahora sabemos que el «problema de la medida» o enigma cuántico obliga también al físico ocuparse del sujeto). Tras los objetos del experimento se entrevé el mundo complejo, ambiguo, de dos sujetos, que precisan también dar forma al mundo que habitan. *El experimento ha conducido a despertar los celos a partir de la desconfianza ante la apariencia que se nos presenta verdadera.*

El experimento conduce al mal; si se sobrepasan los límites de la prudencia, nos vemos abocados al mal, tal como lo he definido en otras ocasiones: el mal como el efecto de un atractor absorbente que hace desaparecer toda identidad que se encuentre cercana a él, que no permite que cada atractor pueda recorrer su trayectoria. Es la absorción de todos los atractores de la novela (Anselmo, Camila, Lotario, Leonela...) por el atractor más poderoso (Anselmo es rico, es el marido y es quien somete al amigo a su capricho).

Pero el científico-experimentador moderno no se conforma con una prueba. Tampoco Cervantes, que cambia la estructura del experimento: si Anselmo abría las puertas

de la casa a Lotario para agilizar la seducción de su esposa, ahora el marido encierra a la mujer en una casa en la que las puertas se taponan, las ventanas se abren al cielo y la dama es vigilada por un eunuco. ¿Podrá ser asaltada la mujer en estas condiciones? Hay que experimentar por todos los lados con esta peste, con esa «amarga pestilencia de los celos».

El segundo experimento: El celoso extremeño y El viejo celoso

El experimento continúa en *El celoso extremeño*, una de las *Novelas ejemplares* (1612-1613). Al protagonista, el rico Carrizales, los celos le surgen espontáneamente en el nivel de la imaginación:

Quisiera tener a quien dejar sus bienes después de sus días, y con este deseo tomaba el pulso a su fortaleza, y parecíale que aún podía llevar la carga del matrimonio; y, en viniéndole este pensamiento, le sobresaltaba un tan gran miedo, que así se le desbarataba y deshacía como hace a la niebla el viento; porque de su natural condición era *el más celoso hombre del mundo*, aun sin estar casado, pues con sólo la imaginación de serlo le comenzaban a ofender los celos, a fatigar las sospechas y a sobresaltar las imaginaciones; y esto con tanta eficacia y vehemencia, que de todo en todo propuso de no casarse.⁵⁸

Mas habiendo conocido una muchacha que le atrae enormemente, se dispone a desposarla y, entonces, comienza el segundo experimento de Cervantes sobre los celos:

Y, finalmente, Leonora quedó por esposa de Carrizales, habiéndola dotado primero en veinte mil ducados: tal estaba de abrasado el pecho del celoso viejo. El cual, apenas dio el sí de esposo, cuando de golpe le embistió un tropel de rabiosos celos, y comenzó sin causa alguna a temblar y a tener mayores cuidados que jamás había tenido.

Se tratará de proteger a su esposa en una casa fortaleza en la que no haya ningún motivo masculino, hasta el extremo de que “Carrizales no consintió que dentro de su casa hubiese algún animal que fuese varón”. Pero es necesario un intermediario entre

⁵⁸ M. de Cervantes, *El celoso extremeño*, *Obras Completas II*, pág. 747.

el exterior y el interior de la casa, normalmente en estas obras son las criadas y, en este caso concreto, el negro y eunuco Luis. Así que va preparando las distintas estancias que preservarán a doña Lorenza de toda conexión con el mundo (el nivel inferior fenomenológico):

Y la primera muestra que dio de su condición celosa fue no querer que sastre alguno tomase la medida a su esposa de los muchos vestidos que pensaba hacerle ... La segunda señal que dio Filipo fue no querer juntarse con su esposa hasta tenerla puesta casa aparte, la cual aderezó en esta forma: compró una en doce mil ducados, en un barrio principal de la ciudad, que tenía agua de pie y jardín con muchos naranjos; cerró todas las ventanas, etc. (pág. 748)

Siete puertas con sus llaves antes de llegar a su aposento. Ahora bien, todas esas cautelas, todas esas protecciones de nada sirven si van en contra de la naturaleza humana (si hay más niveles, diríamos, que el simplemente corpóreo). Y así se lo hace saber la sabiduría popular envuelta en unas coplillas que se cantan por ahí:

Madre la mi madre, / guardas me ponéis, / que si yo no me guardo, / no me guardaréis...
Quien tiene costumbre / de ser amorosa, / como mariposa / se irá tras su lumbre,
aunque muchedumbre / de guardas le pongan, / y aunque más propongan /
de hacer lo que hacéis; / que si yo, etc.

Y para eso nada mejor que volver al experimento. ¿Qué ocurrirá si un galán se dispone a atravesar todas esas puertas, el cerco de la unidad familiar, el matrimonio? Pues veamos:

Uno destos galanes, pues, que entre ellos es llamado *virote* (mozo soltero, que a los recién casados llaman *mantones*), asestó a mirar la casa del recatado Carrizales; y, viéndola siempre cerrada, le tomó gana de saber quién vivía dentro; y con tanto ahínco y curiosidad hizo la diligencia, que de todo en todo vino a saber lo que deseaba. Supo la condición del viejo, la hermosura de su esposa y el modo que tenía en guardarla; todo lo cual le encendió el deseo de ver si sería posible expunar, por fuerza o por industria, fortaleza tan guardada. Y, comunicándolo con dos *virotos* y un *mantón*, sus amigos, acordaron que se pudiese por obra; que nunca para tales obras faltan consejeros y ayudadores. (pág. 750)

El *virote*, llamado Loaysa, se transforma en mendigo y le ofrece a Luis, que cuida de la casa, enseñarle a tocar la guitarra, pues es bien conocida la inclinación de los negros por la música. Pero era necesario hacerse con la llave de la casa, que logra con una sutil artimaña. El cortejo del galán a través de la dueña, que sigue la serie operatoria de la persuasión: rendirse, engañarse y perderse:

En fin, tanto dijo la dueña, tanto persuadió la dueña, que Leonora se rindió, Leonora se engañó y Leonora se perdió, dando en tierra con todas las prevenciones del discreto Carrizales, que dormía el sueño de la muerte de su honra. (pág. 763)

La venganza no es transitiva, sino simétrica: no se puede cerrar la vida familiar.⁵⁹ Eso es todo. Los celos atenazan de tal manera a la vida en el nivel de la imaginación que Carrizales creerá que el adulterio se ha consumado, aunque, aparentemente, no haya sido así. Tratar de cerrar con muros la vida familiar conduce a realizar lo que se quiere evitar. El culpable de todo lo que ocurre es el propio padre de familia: ni la hija ni la esposa:

–La venganza que pienso tomar desta afrenta no es, ni ha de ser, de las que ordinariamente suelen tomarse, pues quiero que, así como yo fui estremado en lo que hice, así sea la venganza que tomaré, tomándola de mí mismo como del más culpado en este delito; que debiera considerar que mal podían estar ni compadecerse en uno los quince años desta muchacha con los casi ochenta míos. *Yo fui el que, como el gusano de seda, me fabriqué la casa donde muriese, y a ti no te culpo, ¡oh niña mal aconsejada!* (y, diciendo esto, se inclinó y besó el rostro de la desmayada Leonora). No te culpo, digo, porque persuasiones de viejas taimadas y requiebros de mozos enamorados fácilmente vencen y triunfan del poco ingenio que los pocos años encierran. (pág. 766)

El final es moralizante, propio de una novela ejemplar: Carrizales muere de pena por ser él mismo la víctima de sus celos imaginarios, que están revueltos con el amor;

⁵⁹ Si bien el adulterio tiende a considerarse un mal absoluto, una transgresión tan severa de las normas de la moral, que no se cuestiona ni se analiza, sino que se condena sin ambages, Cervantes se distingue porque suele buscar la causa del adulterio femenino en la conducta de los desdichados y burlados esposos. Comenta Américo Castro: «Cervantes no ha presentado nunca un adulterio que en el fondo no apruebe o disculpe». *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, Crítica, 1987, pág. 242.

Leonora marcha a un convento; y Loaysa se pasa a las Indias, donde van a acogerse muchos perdidos y desesperados. Pero ahí no queda concluido el experimento, porque una situación similar puede conducir a resultados diferentes.

El viejo celoso es un entremés (1615) publicado en «Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados». Es, igualmente, una obra urbana, en la que la acción tiene lugar en la casa en la que vive doña Lorenza, casada con Cañizares, *el viejo celoso*, que impide una vida normalizada en la que la mujer pueda salir de casa y hablar con las vecinas, que es el mayor peligro que advierte el celoso marido. Y no sin razón; cuando la vecina Hortigosa se pone en relación con doña Lorenza, por un descuido de echar la llave el marido, se plantea el objetivo:

– ¿Y la honra, sobrina? - ¿Y el holgarnos, tía? ¿Y si se sabe?

– ¿Y si no se sabe? - ¿Y quién me asegurará a mí que no se sepa?

– Hortigosa: ¿Quién? La buena diligencia, la sagacidad, la industria y, sobre todo, el buen ánimo y mis trazas.⁶⁰

Pero ya el compadre entiende los celos como una trampa que se lanza el celoso a sí mismo:

Pero éste es de aquellos que traen la sogá arrastrando y de los que siempre vienen a morir del mal que temen. (966)

El final de la trama ofrece una variante: el adulterio se consuma a la vista del público.

Doña Lorenza.- ¿Cristinica? ¿Cristinica? Cristina.- ¿Qué quiere, tía? Doña Lorenza.- ¡Si supieses qué galán me ha deparado la buena suerte! Mozo, bien dispuesto, pelinegro, y que le huele la boca a mil azahares. Cristina.- ¡Jesús, y qué locuras y qué niñerías! ¿Está loca, tía? Doña Lorenza.- No estoy sino en todo mi juicio; y en verdad que, si le vieses, que se te alegrase el alma. Cristina.- ¡Jesús, y qué locuras y qué niñerías! Ríñala, tío, porque no se atreva, ni aun burlando, a decir deshonestidades. (pág. 969)

⁶⁰ M. de Cervantes, *El viejo celoso*, *Obras Completas II*, pág. 964.

Separados por una pared, los gemidos de doña Lorenza son interpretados por Cañizares como una broma. Tras otra peripecia, el galán sale de la estancia y se abren todas las puertas y ventanas para mostrar que no hay nada. ¿Qué hay más allá de los celos? La Naturaleza misma: y a la estancia entra un grupo de cantores y todos quedan felices y contentos. Ya no importa ni la casa, ni los ropajes, ni las joyas, ni las criadas... Y así concluye el entremés:

Señor, no es nada; pendencias son entre marido y mujer, que luego se pasan (...) Señores: vuestras mercedes todos se vuelvan [...] que ya yo y mi esposa quedamos en paz. (págs. 970-971)

Los celos, como vamos viendo, son los que obligan a trazar y a elegir los caminos por los que hay que vivir. Y el resultado siempre es conflictivo. No hay manera de seguir un camino, por así, decir, correcto. Los celos impiden que la vida de los hombres sea lineal (como la de los animales): es lo que descubre san Agustín:

Yo vi yo y experimenté cierta vez a un niño celoso / *zelantem*. Todavía no hablaba y ya miraba pálido y con cara amargada a otro niño compañero de leche suyo. [*vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum.*] ¿Quién hay que ignore esto? (*Confesiones*, VII, 11)

Sin amor / celos, la vida sería un cúmulo de estrategias para la supervivencia. El amor abre todos los caminos; pero, inmediatamente, los celos, tienden a cerrarlos. Es el eterno bucle humano que se presenta una y otra vez, como si de un Destino se tratase. Los celos nos conducen al mundo de la fantasía fenomenológica.

La ambigüedad de los celos en Los trabajos de Persiles y Sigismunda

En *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*,⁶¹ los celos son el afecto que rompen la armonía a la que había llegado *El viejo celoso*:

⁶¹ M. de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, en *Obras Completas II*. Compuesto en los últimos meses de vida de Cervantes, el libro es un compendio de lo que pensaba nuestro escritor del arte, de la vida y de la religión, así como sus más grandes amores, expresado todo en el tono más alto, vivo y exaltado.

...le traspasara el alma con la dura lanza de los celos, cuya punta se atreve a entrar por las del más agudo diamante: quiero decir que los celos rompen toda seguridad y recato, aunque dél se armen los pechos enamorados. (Libro I, cap. II, pág. 206)

Los celos se mueven en la máxima ambigüedad: un temor sano y enfermizo, a la vez. Un temor sano que hace crecer el amor verdadero:

Dél [amor] se dice —replicó Periandro— que no puede estar sin celos, los cuales, cuando de débiles y flacas ocasiones nacen, le hacen crecer, sirviendo de espuelas a la voluntad, que, de puro confiada, se entibia, o a lo menos, parece que se desmaya. (Libro II, cap. VII, pág. 276)

Y un temor enfermizo, que conduce incluso a la muerte. Cuando le preguntan a Auristela cómo distingue ente el querer bien y el amor, el criterio lo pone en sus efectos;

—Auristela: querer bien puede ser sin causa vehemente que os mueva la voluntad, como se puede querer a una criada que os sirve o a una estatua o pintura que bien os parece o que mucho os agrada; y éstas no dan celos, ni los pueden dar; pero aquello que dicen que se llama amor, que es una vehemente pasión del ánimo, como dicen, ya que no dé celos, puede dar temores que lleguen a quitar la vida, del cual temor a mí me parece que no puede estar libre el amor en ninguna manera. (Libro III, cap. XIX, pág. 387)

258

Nº 100
mayo-junio
2021

Se orienta bien, me parece, María Cruz García de Enterría, cuando busca una solución al problema de los celos en la obra de Cervantes. Pues, siendo una pasión tan excesiva, al ejercer un influjo tan poderoso en el comportamiento de los hombres, se abandona todo razonamiento, toda comunicación, todo diálogo entre el celoso y la celada. Cuando Auristela se queja a Periandro de su *enfermedad celosa*, éste contesta:

Si yo hubiera dado, señora, alguna ocasión a tu enfermedad, llevara en paciencia tus quejas y en mis disculpas hallaras tú el remedio de tus lástimas. (Libro II, cap. VII, pág. 276)

Y un poco más allá, hacia el final, vuelve a la explicación de las disculpas:

Cf. E. Orozco Díaz, "Recuerdos y nostalgias en la obra de Cervantes. Una introducción al *Persiles*", en *Cervantes y la novela del barroco*, ed. J. Lara Garrido, Granada, Universidad de Granada, 1992, págs. 263-323.

Según otra vez se ha dicho, ningún otro remedio tienen los celos que *oír disculpas*; y cuando estas no se admiten, no hay que hacer caso de la vida. (Libro IV, cap. VIII, pág. 413)

Solo que, también me parece, ese diálogo no es el de la teoría de la argumentación, en la escala morfológica en la que se mueve el Guerrero, sino un diálogo con el fondo del exceso, que exige las transposiciones con el fin de desenredar la ambigüedad presente en la estructura humana. Esa ambigüedad que se vive en las familias que constituyó la experiencia conversa: los celos aparecen en el nivel de la fantasía fenomenológica de los *egos no egoicos en interfacticidad* y hay que desenredar ese nivel en el propio proceso de la vida junto con los otros. (Los celos, recuérdese en *El curioso impertinente*, surgen en el propio proceso, en Lotario y Camila). Es la sociedad pos-ze-lótica española, en la que la desconfianza atraviesa las relaciones humanas, los celos van más allá del nivel psicológico (Anselmo no es un enfermo psicótico, imbuido de un «extraño y morboso deseo del recién casado» como dice Francisco Ayala; ni un *voyeur* ni un masoquista; ni, simplemente, un necio o un estúpido, etc.). Los celos conducen a la fuente misma de la ambigüedad humana, que es ambigüedad de los múltiples egos en interfacticidad que nos constituyen. ¿Qué camino es el que hay que seguir? Cualquiera será siempre en detrimento de otros. En el continuo proceso de fijar una identidad, nos irán asaltando las denuncias. Por eso hay que pedir *disculpas*: la culpa por haber nacido, perseguida sin descanso en la tradición semita; y la culpa por haber nacido de la tradición griega, por la injusticia de cada una de nuestras vidas que debemos retribuir continuamente, una injusticia que se ha de pagar con la muerte. Vivir, existir o emerger siempre se hace violentando, porque se impide que el otro viva, existe o emerja, como señala Anaximandro en un texto ciertamente enigmático:

Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo. Así se expresa él en términos un tanto poéticos. (frag. D-K 12A9)⁶²

⁶² “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν / destrucción eis taúta gíneσθαι κατὰ τὸ χρεῶν / necesidad· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν/culpa ἀλλήλοισι/los unos a los otros τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν./ disposición del tiempo ποιητικωτέρως οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων”. Fr. 2 Diels (DK 12 A 9, B 1). La traducción

Obviamente, esta es una dimensión que ningún positivismo, ningún evolucionismo, ningún sociologismo puede no solo ya encontrar, sino entender. Cervantes, como Moisés, llegó al límite en su investigación, pero se quedó a las puertas. No llegó a escribir el Diálogo del Hogar; solo indicó la vía por la que hay que seguir. Esta vía que conduce a la dimensión del exceso humano, la que ponen en marcha muchos de aquellos escritores áureos y otros que reflexionaron sobre los celos. Y no es que lo pensemos ahora, al cabo de los tiempos y con el refinamiento de la psicología, el psicoanálisis o la fenomenología. Un coetáneo, Pedro Pérez de Saavedra, ya lo observó de esta manera en su obra *Zelos divinos y humanos* (1629): tras los celos, lo que se descubre es la ambigüedad:

Que para esconderse y ocultarse, finge largas ausencias...[...] Y de tantas y tales diligencias hechas con su muger y con sus criados y con sus vezinos y sus amigos, y de tantas preguntas y repreguntas, que efetos pueden seguirse sino quexas y aborrecimientos de la muger, murmuración de los vezinos, *lástima de los amigos si son verdaderos y si no lo son venganças y risas, mofa y escarnio de los criados* y finalmente desuanecimiento de cabeza y una desesperacion de ver el poco fruto y ruin efeto que tuuieron *cuydados tan impertinentes*; pues al fin de tanta especulación, son mayores las confusiones y sabe menos de lo que pretendía, *queda pública su locura y por ventura su ofensa*, auiendo sido el descubridor de lo que el pueblo estaua ignorante. (fol.109vo)⁶³

260

Nº 100
mayo-junio
2021

Habría que seguir por aquellos que continuaron ese Diálogo del Hogar que cristalizó Cervantes: Luis Vélez de Guevara (1579-1644), *Los hermanos amantes*; José de Camerino (1595-1665), *El pícaro amante*; Juan Pérez de Montalbán (1602-1638), *Sucesos y prodigios de amor en ocho novelas ejemplares*; María de Zayas (1590-1661/1669?), *Novelas amorosas, Desengaños de amor*; Cristóbal de Lozano (1609-1667), *Soledades de la vida y desengaños del mundo*; Tirso de Molina (1621-1624), *Los cigarrales de Toledo* (1621-1624), *Celos con celos se curan*; Cristóbal de Virués (1550-1614), *La gran Semíramis*; Felipe Godínez (1585-1649), *Sol de medianoche*; o Lope de Vega (1562-1635), *La prudente venganza*, por poner los más conocidos. En estas obras se podrán seguir engaños, relaciones incestuosas entre hermanos o entre madre e hijo, burlas a los maridos, donjuanes que

de Raymond en francés: “Et les choses retournent à ce dont elles sont sorties «comme il est prescrit; car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le temps marqué», comme il le dit en ces termes quelque peu poétiques”.

⁶³ P. Pérez de Saavedra, *Zelos divinos y humanos*, Madrid, por Juan González, 1629.

deshonran a las mujeres de la ciudad, padres opresores y criadas alcahuetas, trueque de identidades, recuperación de amantes que les ha sido arrebatados por otra mujer, falsas acusaciones a la mujer, celos infundados y sus consecuencias trágicas... Recordaré, sin embargo, a quien construyó la narración que me parece más poderosa y nos conduce al núcleo de la cuestión: *El andrógino*.⁶⁴

El colofón: el Andrógino de Francisco Lugo y Dávila

La investigación cervantina había entrado en un territorio atravesado por ansias, recelos, confusiones, enajenaciones, mezcolanzas, desorientaciones... Y había trazado dos experimentos, uno en campo abierto (*El curioso impertinente*) y otro en campo cerrado (*El celoso extremeño*). Si el primero alcanzaba prácticamente su perfección, el segundo admitía más variedades, que el propio Cervantes desarrolla en *El viejo celoso*. Francisco Lugo y Dávila culminará el experimento de Cervantes, al cruzar este tema de celos con el tema del andrógino (y lo hará por homología estructural, con los medios de que disponía el escritor y la época, el único modo de llevarlo a efecto, antes del surgimiento de la mecánica cuántica). La fuente de donde bebe Lugo y Dávila en el tema del andrógino es una obra de Agnolo Firenzuola, la *Novella seconda* de la colección *Ragionamenti d'amore*, publicada en Venecia hacia 1541, que cuenta la historia de Fluvio/Lucía, el ser que es mujer de día y hombre de noche.⁶⁵

El argumento de *El andrógino* de Lugo y Dávila gira alrededor de dos jóvenes enamorados, Ricardo y Laura, dos jóvenes nobles de Zaragoza que se aman en secreto desde la infancia. Los padres del muchacho pretenden un matrimonio más ventajoso para su hijo y lo obligan a dejar su relación amorosa, enviándolo a estudiar a Valencia.

⁶⁴ F. Lugo y Dávila, *Novela séptima: El andrógino, Teatro popular (Novelas)*, I, Viuda de Rico, Madrid, 1906, págs. 191-270.

⁶⁵ La *Novella seconda* cuenta la historia del joven Fluvio, que, enamorado de Lavinia, casada, se hace pasar por criada Fluvio / Lucía y es contratada para tal fin. Lavinia descubre que Fluvio tiene una "pequeña serpiente" adosada al cuerpo, y Fluvio le cuenta la verdad: él es un hombre. Aceptado, continuará siendo mujer de día, pero hombre de noche. El marido, atraído por Lucía/Flavio descubre su identidad masculina. El marido busca una explicación y Lavinia le comenta que Lucía sufrió una metamorfosis al llegar a casa. Los expertos le confirmarán que es una buena noticia, porque augura la descendencia de hijos en aquella casa. Y así ocurre, y todos vivirán felices y contentos.

Los padres de Laura, a quienes había abandonado el “posible de las riquezas”, obligan a la muchacha a casarse con un pariente anciano y rico, el capitán Solier, que vive en Valencia. Ya en la ciudad del Turia, a Solier se le despiertan los celos y se dispondrá a guardar la castidad de su esposa con la misma diligencia con la que guarda su dinero. Y se las ingenia para encerrar a Laura en una fortaleza inexpugnable. La casa en la que se encierra a la dama, objeto del experimento, se divide en tres estancias, que no pueden dejar de admirarnos por cómo se corresponden a los tres niveles del método fenomenológico: inferior, intermedio y superior, a los que nos hemos referido *supra*:

La primera estancia es el zaguán, vigilado por el licenciado Burgos, un sacerdote lugarteniente de Solier, que solo tiene acceso al resto de la casa por un ventanuco.

En la segunda estancia viven encerrados tres niños de hasta ocho años, incapaces de mentir e ignorantes de su función de guardianes; esta sala intermedia se comunica con las otras dos mediante un torno, a través del cual circulan los alimentos y la ropa en ambos sentidos.

La tercera estancia, o casa propiamente dicha, está habitada por varias esclavas y por el anciano Solier, que posee la única llave maestra de todas las puertas de la casa, aunque no hay puerta que comunique la casa con el exterior: de manera que, como en la matriz fenomenológica, tenemos tres niveles, en hiato, que se comunican por saltos. El dispensero o mayordomo entregaría los útiles y los alimentos al sacerdote; este se los haría llegar a los niños por el ventanuco y los niños, a su vez, a las esclavas. ¿Cómo llegar hasta Laura?

Ricardo se enfrenta al desafío como un fenomenólogo. En el nivel superior está todo mezclado. De modo que Ricardo se disfraza de mujer, llamada Bernardina, y trata de ganarse la confianza de una de las criadas de Solier; mediante una serie de ardidés y artimañas —entre las que se encuentra, naturalmente, la seducción del propio capitán—, Ricardo consigue asilo en la casa-fortaleza de Solier y accede a Laura. En este itinerario, se produce lo inevitable, la mezcla, y hasta el propio Solier se enamora de Ricardo-Bernardina e intentará violarla. Solier irrumpe en su habitación y al tratar de levantarle las faldas, se ve sorprendido por el miembro erecto de Ricardo, que estaba pensando en Laura. Ricardo/Bernardina, para salir del embrollo, se finge hermafrodita, uno de los caminos posibles del nivel superior. Al llegar a la casa era mujer, pero allí comenzó a notar unos cambios que terminan en esa protuberante masculinidad.

Solier, que necesita creer a Ricardo (como don Quijote necesita creer a Sancho para que este crea en él, a su vez) para salvaguardar su inclinación homosexual, recurre a un catedrático de medicina, es decir, a un maestro fenomenólogo, para tener una opinión sobre las confusiones que se le han ido presentando en esta situación mixta, híbrida.

Amor y Celos, el arranque de la condición humana

El Amor y los Celos, formulados en el nivel morfológico, forman el arranque mismo de la condición humana. Aquí me separo de la teoría de los afectos de Spinoza. No es la dualidad Amor - Odio la expresión de la base y el fundamento de los afectos, sino el continuo: Amor - Celos, que encontramos en el *Cantar de los Cantares*: «Porque fuerte como la muerte es el amor (*ahavah*); duros como el Seol son los celos (*al-zeroekha*)» (8, 6).⁶⁶ El verbo *amar* (*ahab*) lo entenderemos en su sentido más excesivo, en el goce de todas las posibilidades, extrapolando a la totalidad el sentido que tiene en Oseas:

Y me dijo otra vez Jehová: Ve, ama (אָהַבְתָּ) a una mujer amada de *su* compañero, aunque adúltera, tal como Jehová ama a (אָהַבְתָּ) los hijos de Israel, los cuales miran a dioses ajenos y aman los panes de pasas. (*Oseas* 3, 1)

Seol / Sheol es el «reino de los muertos», la región tenebrosa o reino de la sombra (*Job* 38, 17) y la tierra del olvido (*Salmos* 88, 12/13). *Infiernos* traduce Fray Luis de León y *abismo* Emilia Fernández Tejero.

El Odio es algo derivado, como los demás afectos, ajustes de Amor y Celos. (*ahavah* y *al-zeroekha*). Descartes y Spinoza quedaron sometidos, me parece, a la lógica científica, a la lógica binaria, y dispusieron los opuestos Amor / Odio, como el núcleo de los afectos, ya en el nivel morfológico.⁶⁷ Spinoza realizó una neutralización total de la

⁶⁶ “*Simeni khakhotam al-libekha kakhotam al-zeroekha ki-azah khamavet ahavah kashah khishol kinah reshafei harishpei esh shalhevetya*”.

⁶⁷ “Este odio hacia una cosa amada, unido a la envidia, se llama *celos*; que, por ende, no son sino una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio, acompañados de la idea de otro al que se envidia”. (*Ética*, III, prop. XXXV, Escolio, pág. 217. No podemos entrar ahora en la disputa entre la Idea de Discontinuo, que formularon los pitagóricos y siguió Empédocles en su teoría de los elementos y el

sociedad zelótica hispana, mas, aunque nunca perdió de vista el nivel superior, que corresponde al tercer género de conocimiento, el *Amor intelectual de Dios*, se detuvo en el nivel morfológico (inmanencia), que desarrolló plenamente. Ahora bien, el ser humano no solo es *conatus*: es *ambigüedad* y, en tanto que ha de ir fijando su identidad a lo largo de la vida, elección culposa. Y la elección no puede ser clausurada, superada, porque es justo la condición humana misma. Y donde hay Amor hay necesidad, se abre una necesidad de perfección, de saberse un ser carencial, celoso ante cualquier «cosa» que se le acerque o presente: sujeto u objeto. La fenomenología no estándar corrige ese dualismo: Amor y Celos es la medula del asunto, como vio Rousseau, y antes lo expresó con concisión Juan Pérez de Montalbán:

¡Oh venenoso sabroso que entretienes y matas! ¡Oh tormento apacible que regales y ofendes! [...] ¿Si se gozan y el amor por demasiado se pasa a celoso, qué inquietud? ...⁶⁸

Los Celos no se definen por el Odio, aunque lo engendren, sino por el conflicto permanente entre las posibilidades que el Amor abre («por demasiado») y la fijación de identidad que los Celos cierran (también «por demasiado»). Una ambigüedad que es siempre *indeterminación*; así lo insinuó Francis Bacon en su *Valerius Terminus*: los ángeles, creados para la contemplación de la verdad estaban celosos de Dios y querían el poder; los hombres, dotados de poder sobre la naturaleza, a la que habían asignado los nombres en el Paraíso (“y lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre” (*Génesis* 2,19)), celosos de Dios, ambicionaban el conocimiento puro.

Siempre queda el hombre sometido a la culpa y ha de dis-culparse o destruir (las furias) los otros caminos; cualquiera de los que elija será en detrimento de los posibles y de la misma categoría: los celos de todos hacia todos: de hijos hacia padres, de padres hacia hijos, de hermanos hacia hermanos, de esposas hacia maridos y de maridos hacia esposas, de amantes hacia amados, de amigos hacia enemigos... y de cualquiera a cualquier otro desconocido. Toda esa confusión que simbolizamos en los celos de Aristela a su «hermano» Persiles. No hay solución, solo disculpa o furia. Por eso nuestra

Amor-Odio, y la Idea de Continuo, que, según René Thom, formuló Aristóteles.

⁶⁸ J. Pérez de Montalbán, *Sucesos y prodigios de amor*, ed. de Luigi Giuliani, Barcelona, Montesinos, 1992, p. 117.

ética orienta hacia el sendero que inclina a pedir disculpas: en cualquier ocasión, con cualquier motivo. El arte de la vida tiene que ver con encauzar en el nivel morfológico esas energías indeterminadas del nivel superior. Es prioritario *dar forma al mundo* y poner las más fuertes barreras a las furias; después, ya vendrán los naturalistas, los «científicos» a explicar el asunto, y los terapeutas (teólogos o psicólogos) a tratar de arreglar los yerros.

Tal es la condición humana; la ambigüedad del nivel superior obliga a aprender el arte de la vida, a fijar identidades que se convierten en ambigüedades, ambigüedades en identidades, y así, sucesivamente, hasta el final (τελευτή), hasta la muerte. Los griegos ya lo habían intuido: no se puede decir de nadie que haya sido feliz hasta que no haya muerto; nadie puede decir que fijó su ambigüedad plenamente hasta que no haya muerto. Y así, desde el exceso por el que fluyen amor y celos, marchamos todos por la vida, sin discriminación por edades: desde el *infans* agustiniano hasta al *viejo celoso*. Ni por ideología, podría añadir Yevgueni Zamiatin:

¿Cómo es posible que O y yo hayamos podido convivir durante tres largos años en plena armonía..., y ahora sólo sea suficiente una sola palabra acerca de la otra... acerca de I?... ¿Es que existen realmente todas estas sandeces del amor y de los celos en forma tan realista como la de los libros de nuestros antepasados? ¿Y esto ha de sucederme a mí precisamente? ¿Precisamente a mí? Pero si sólo estoy constituido por igualdades, ecuaciones, fórmulas y cifras... Y ahora, de repente, me ocurre esto. Y. Zamiatin *Nosotros*, 1920.

