

# UN NUEVO ENCUADRE DE LAS SOLEDADES. ESBOZO DE RELECTURA DESDE LA *ECONOMICA* RENACENTISTA

---

José Lara Garrido  
Universidad de Málaga

---

**A**firmaba D. Alonso, desde su acreditación de Góngora como un artista anhelante de “superar perfecciones”, que el poeta cordobés “es el último término de una poética: resume y acaba, no principia” (298-99). Transcurridas varias décadas de laboreo intenso sobre su poema mayor, A. Carreira ha podido sintetizar el horizonte actual acerca de la “novedad de las *Soledades*” con una sintomática vuelta del revés de las inferencias damasianas: “Cuando se comparan las *Soledades* con la poesía española anterior, las innovaciones resaltan de tal manera que, de no ser en la obra del mismo poeta, casi no se ven los precedentes. Sin embargo, podría decirse de Góngora, como se ha dicho de Mahler, que con medios del pasado anticipa el porvenir” (“La novedad” 79). Como brillante paradoja que es, esta fórmula resiste mal una explanación. Así ocurre cuando el mismo gongorista intenta aquilatar desde una divisoria histórica el cambio de programas exegéticos sobre las *Soledades*: “Los comentaristas antiguos exploraron lo correspondiente al pasado: la herencia cultural del humanismo convertida ya en bien mostrenco. Hoy nos interesa ante todo el otro aspecto: las ataduras de que el poeta necesitó librarse y las novedades que hubo de instaurar como norma de su obra” (79). Da la impresión de que, fuera del discutible aserto de que a la altura de 1620 el humanismo podía ser ya “bien mostrenco” (el intenso compromiso intelectual de un Pedro de Valencia con cuestiones candentes de ese momento bastaría como contraargumento), la distinción aspectual entre indagar en la cultura humanística del poeta y establecer el perfil de su revolucionaria normatividad creadora no parece un proceder aconsejable para la exégesis del poema. Una y otra son facetas indisociables en cualquier hermenéutica histórica, y con más razón lo han de seguir siendo para toda operación interpretativa que tenga por objetivo un prodigio artístico que, como las *Soledades*, constituye al unísono, por su condición de inmenso enigma trunco, la quintaesencia de la dificultad. Por eso, cuando el mismo Carreira, al establecer con indiscutible autoridad y general acierto las “tareas pendientes” del gongorismo respecto a las *Soledades*, recuerda que “la actividad filológica es un diálogo constante con los textos que requiere, por un lado, tenerlos delante en forma fiable, y por otro, disponer de cuanto puedan haber visto en ellos sus verdaderos destinatarios, es decir sus

contemporáneos" (*Gongoremas* 283-84), surge el derecho a preguntarnos si ese programa mínimo no resultará, finalmente, un programa insuficiente<sup>1</sup>.

Insuficiente, sobre todo, porque resulta imprescindible ver las *Soledades* con supuestos y perspectivas que de cuando en cuando no transiten por las estrechas sendas trazadas por sus destinatarios inmediatos. Pese a su común contemporaneidad con Góngora, difícilmente cabe conceder categoría gnoseológica determinante a las explicaciones de los comentaristas, con un enteco cortejo de auténticas exploraciones en la "herencia cultural del humanismo". Una especie de barrera infranqueable parece oponerse siempre entre ellos y aquella extrañísima maravilla cuya entidad estética no acertaron a acotar ni definir con claridad<sup>2</sup>. Y es que, como se ha reiterado oportunamente, su trabajo se reduce a "un comentario analítico del estilo, ya que en el estilo radicaba la principal novedad de Góngora, que procede por unidades breves: aclaración de tal imagen o concepto, desciframiento de tal alusión mitológica, señalamiento de tal imitación de poetas antiguos" (Lida 249)<sup>3</sup>. ¿Y la arquitectura argumental del poema y los propósitos y alcance de su ideación misma? Según se ha dicho también, "los comentaristas... soslayan sistemáticamente este aspecto fundamental para la comprensión de las *Soledades*" (Vilanova 416). A cambio, casi como oficiantes de una religión misteriosa, parecen querer revelarnos un plan compositivo entrevisto y medio adivinado del poema. Nunca fueron suficientemente explícitos para detallar exactas correspondencias entre ese plan y las *Soledades*, una creación perturbadora por su condición de torso incompleto, falla artística que llevará a Angulo y Pulgar a calificarla de "informe". La estricta enumeración de "el lugar donde sucedía el cuento" que da Díaz de Ribas es de una ineficacia explicativa absoluta desde su desajuste inicial con la *Soledad* primera, en la que conviven "campos" y "riberas". Se hace imposible imaginar un hipotético desarrollo subsecuente del poema según el levisísimo encuadre locativo. Por ello, A. Vilanova, el único gongorista que ha otorgado crédito heurístico al diseño topográfico como marco de "una gran alegoría de la vida humana, representada por los cuatro estadios de la vida de la naturaleza", sólo acierta a proyectar este pobrísimo esquema secuencial del conjunto: "Probablemente en la mente de Góngora, el peregrino de las *Soledades* debía pasar de la *soledad de los campos*, poblada de zagales y serranas, a la *soledad de las riberas*, animada por las faenas de la pesca y de la caza de altanería; de allí a la *soledad de las selvas*, habitada por algún leñador o fiera alimaña, y finalmente a la *soledad del yermo*, paraje de la esterilidad y de la nada, donde sólo puede morar un pobre ermitaño" (418).

Una inferencia negativa del supuesto plan desvelado por los comentaristas en la crítica moderna de las *Soledades* ha sido la reiterada reducción de la espacialidad a fórmulas esqueléticas y mecanicistas que priman la concatenación episódica de la fábula argumental<sup>4</sup>. Resueltamente incluso, M. Moner ha rotulado su análisis "une traversée des *Soledades*", para retomar uno de los sentidos posibles del término *soledad* (lugar) y

considerar la pertinencia del anclaje poemático en cuatro espacios principales fuertemente delimitados “comme autant de paysages dans une galerie de tableaux” (192). Cualquier lectura mínimamente atenta del poema gongorino nos debe hacer desconfiar de las supuestas precisiones topológicas. En las *Soledades*, ni hay espacios inmensos de naturaleza ni mucho menos marcas explícitas de fuerte delimitación como confines paisajísticos independientes. De hecho la más amplia visión del peregrino, que le permite abarcar con su mirada desde lo alto de la montaña un valle con alquerías y la aldea donde tendrá lugar la boda en la *Soledad* primera, no puede considerarse demasiado extensa<sup>5</sup>. La proximidad de la pequeña isla, habitáculo de una sola familia de pescadores, tampoco amplía desmesuradamente la topografía paisajística. Entre un ámbito y otro la comunicación resulta fácil y cotidiana. Por eso, si a través de la “forma particulière de la spatialité qu’est le mouvement” (Moner 192) analizamos la trayectoria del peregrino, ésta no recorre territorios de contorno preciso fronteros entre sí cuanto un *continuum* paisajístico signado por la distancia con el espacio de procedencia del héroe poemático (la ciudad, y más precisamente la Corte). Para el perfil definitorio del espacio de las *Soledades* no son elementos adjetivos el castillo en ruinas y el espléndido palacio. Corroboran de forma inequívoca la percepción de homogeneidad significativa: la de un dominio o Estado señorial. En su interior conviven las diferentes formas de producción amparadas por la aristocracia tradicional (la ganadería, la agricultura, la pesca) en perfecta simbiosis con los modos de vida de esa misma nobleza que habiendo abandonado el ejercicio de las armas disfruta en sus tierras de las más elevadas prácticas que sustituyen a la guerra: la montería y la caza de altanería. Acaso radique aquí un primer atisbo hermenéutico para la relección, desde otras claves explicativas, de las *Soledades*.

En sus *Epístolas satisfactorias*, Martín de Angulo refundía el plan de Díaz de Ribas con el símil clásico de las cuatro edades del hombre. Cada término de la serie cuatripartita sigue respondiendo a los espacios diferenciados de campos, riberas, selvas y yermo, pero haciendo énfasis en la actividad o, en su caso, el saber correspondiente a la edad. La *Soledad* tercera trataría de “la virilidad y la prudencia”, la cuarta de la senectud y “la política”. Como se sabe, “doce o trece años más tarde” Pellicer recogió una interpretación alegórica que modificaba el plan indicado por Díaz de Ribas (Jammes, “Introducción” 46): “En la primera, la Juventud, con amores, prados, juegos, bodas y alegrías; en la segunda, la Adolescencia, con pescas, cetrería y navegaciones; en la tercera la Virilidad, con monterías, cazas, prudencia y oeconomica; en la cuarta la Senectud, y allí política y gobierno” (modernizo el texto de *Lecciones* 523). Vilanova señalaba como objeción central que este propósito “no es perceptible en el texto de las dos *Soledades* escritas por el poeta”, y que “el tránsito de la primera *Soledad* a la segunda . . . no acusa mutación alguna en la edad del peregrino ni señala con la menor indicación cronológica el paso de la juventud a la adolescencia”

(416). En este plano de temporalización interna no cabía tal metamorfosis, porque Góngora se encarga de pautarnos que entre la arribada del náufrago y su marcha a la isla han transcurrido sólo tres días<sup>6</sup>. Pero la transformación moral (“a que moralmente atendió”, decía Pellicer) sí queda marcada por un expresivo silencio: en la *Soledad* segunda nunca se alude a la juventud del peregrino, mientras que sí se hace reiteradamente en la primera: “desnudo el joven” (v. 34); “el joven apresura” (v. 78); “llegó pues el mancebo” (v. 90); “con gusto el joven y atención le oía” (v. 222); “bajaba entre sí el joven admirando” (v. 233); “en lo cóncavo el joven mantenía” (v. 268); “el voto del mancebo” (v. 282); “los fuegos; pues, el joven solemniza” (v. 652); “el joven al instante arrebatado” (v. 734). Es un indicio suficiente para no desestimar la idea matricial: el peregrino madura moralmente a través de sus experiencias por ese mundo ajeno. Y este proceso podría significarse en una escala que culminarían dos específicas disciplinas, con estatus propio desde la tradición aristotélica y cultivadas ampliamente por el humanismo: la *economica* y la política. Quizás hayamos aislado también un segundo atisbo hermenéutico que nos podría conducir a un nuevo encuadre de las *Soledades*: el poema vendría a mostrar el perfeccionamiento moral de un cortesano, que madura en la inédita experiencia convivencial con unas formas de vida autosuficientes que se revelan pródigas inductoras de felicidad. Una utopía multiplicada en el mundo abreviado, recién descubierto a los ojos atónitos del peregrino, de unos dominios señoriales.

Para mí es evidente que, como apostillaba M. Molho, “las *Soledades* no son filosofía secreta” y que “la crítica moderna se ha desinteresado manifiestamente por falta de una reflexión epistemológica suficiente de los mecanismos intelectuales que engendran en Góngora su concepción del poema” (22-23). Desde los atisbos parciales arriba apuntados me resisto a creer que en las *Soledades* la cosmovisión aristocrática y el proceso paidético que parecen orientar discursivamente la escritura estén desligados de la organización poemática misma, de lo que M. R. Lida denominó el “hilo narrativo”. El peregrino no es en el poema de Góngora un objetivo visualizador que deambula por una naturaleza extraordinaria y extremadamente tipificada (ríos, mar, monte, isla, estero), sino el sujeto representativo de un descubrimiento, que a través de lo que ve y de lo que escucha va a sufrir un proceso de convicción intelectual y de progresivo acercamiento emocional. No es el visitante odiseico de un mundo primigenio e incontaminado cuanto el garante por su testificación notarial de una utopía concreta<sup>7</sup>: el universo de formas de vida enraizadas en la naturaleza, y donde conviven el deleite y el esplendor nobiliario de un palacio con sirvientes y las comunidades simples de familia y aldea, con la choza y la alquería. La utopía se modula a través del encuentro con unas vidas conducidas por el trabajo y la diversión, donde lo cotidiano (actividad u ocio) implica también la variedad (casa, pesca, cultivo del huerto) y la aventura (la caza del lobo, el pez monstruoso arponeado por una de las hijas del pescador). Góngora presenta un reglado proceso de adiestramiento

a través de los sucesivos encuentros del peregrino en los que va contrastando la inexperiencia de éste con la reposada sabiduría de la vejez, y la amargura de su amor contrariado con la plena felicidad conyugal. El contraste permitirá esbozar en negativo el mundo de la Corte, pero sobre todo eslabonará entre el mundo pastoral de la aldea y el piscatorio de la familia una correlación de simetría especular: la de ser formas de vida que se perpetúan al reproducirse. La experiencia del peregrino deviene así doblemente auroral, porque le lleva a descubrir la felicidad en el momento supremo en que se ponen los fundamentos para su perpetuación. El compromiso de huida del mundo o renuncia de quienes llegaron a los lugares que recorre el peregrino procedentes de la guerra o del comercio, está a punto de dar paso en la nueva generación a una connaturalidad de modos de vida cuya reproducción permanente tiene en las bodas el rito y el símbolo expresivos. Góngora remarca la oportunidad del naufrago como índice privilegiado (*hic et nunc*) que permite asistir a las situaciones de tránsito para la conservación de lo presente (riqueza natural, trabajo) y el máximo de felicidad futura.

Desde estos prolegómenos puedo ya anunciar que mi propósito no es otro que el de empezar a recorrer el trayecto que nos separa de un nuevo encuadre de las *Soledades*. Ejerciendo un esbozo de relectura que focalice el poema gongorino desde una veta de la herencia humanista que, salvo en puntuales atisbos que he puesto de relieve, ni exploraron los comentaristas clásicos ni ha desenvuelto la crítica moderna. Un primer acercamiento que debe contar como instrumento suasorio con una demostración subsidiaria, que ahora me es imposible desarrollar pero que sí puedo adelantar en sus líneas maestras. Pasa esta demostración por la necesidad de revisar la hasta ahora indiscutida tesis de Lida, que remonta el “hilo narrativo” de las *Soledades* al *Discurso Euboico* de Dion Cocceyano Crisóstomo<sup>8</sup>. Y llevar a término un replanteamiento en torno al posible proceso de recepción indirecta del citado *Discurso*, a través de un diálogo que lo había adoptado como modelo de relato: *Il padre di famiglia* de Torquato Tasso<sup>9</sup>. Un riquísimo texto teórico que circuló ampliamente por la Europa culta, y que además de estar a la mano de Góngora parece muy acorde con sus constatadas lecturas de los italianos modernos. El diálogo de Tasso sobrepasa en interés a la *Historia del cazador de Eubea*, entre otras razones porque, como reza la portada de su primera edición suelta (1583), “nel quale brevemente trattando la vera economia, s’insegna, non meno con facilità che dottamente, il governo non pur de la casa, tanto di città quanto di contado, ma ancora il vero modo di accrescere e conservar le ricchezze”. Esto es, nos encontramos ante la obra cumbre de una tratadística de moda en la Europa renacentista: la *economica* aristocrática.

O. Brunner, D. Frigo y M. Danzi han puesto de relieve el proceso histórico que condujo a la aparición en el Renacimiento de un género de tratadística desprendido de la *política*. Uno de esos tratadistas, Assandri, recuerda que *oieconomica* se compone etimológicamente de dos elementos:

el sustantivo *oikos* (casa), como conjunto de bienes que una familia posee, y el verbo *nekein* que significa tanto *administrar* como *dirigir*. Y propone como definición una versión literal del término griego: “Regola intorno alla casa”. Pero tras indagar los principios esenciales de la “intima sua natura e conditione”, la matiza de la siguiente forma: “Prudenza di rendere e conservare la casa felice”. Idea que viene vivamente subrayada en un símil con el arte de la navegación: “Il governo della casa è proprio alla felicità umana quale al governo della nave, o alla sua salvezza, è il timone”. Y que ofrenda una amplísima casuística de que da cuenta, como firmas de un saber ya codificado, la tabla de materias, que en sus veinte nutridas páginas nos lleva desde “agricoltura” y “amore” a “virtù”, “vita felice” o “uso della possessione” (Frigio 65-68).

La autonomía de esta tratadística, preludiada en los *Libri della famiglia* de Leon Battista Alberti (cuyo tercer libro se rotula *Economicus*), se hace efectiva en la segunda mitad del XVI en otros como la *Iconomica* de Paolo Coggio (1552), *Della economica* de Giacomo Lanteri (1560), *Reggimento del padre di famiglia* de Francesco Tommasi (1580), *Governo della famiglia* de Nicolò Vito di Gozze (1589) y la obra maestra de la serie, *Il padre di famiglia* (1582) de Torquato Tasso. Son tratados que remiten su propio estatus de disciplina especulativa a las teorías aristotélicas de la comunidad natural que precede y fundamenta al Estado: la familia como núcleo de una actividad productiva compatible con el ocio y la felicidad, y representada por la casa.

En el Libro I de la *Política*, Aristóteles, recordando a Hesiodo (“Lo primero casa y mujer”) comenta: “La comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa . . . y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea . . . Algunos llaman a sus miembros hijos de la misma leche” (2-3). Tales comunidades, que satisfacen distintos niveles de necesidades, se fundan en la única propiedad exclusivamente humana: el lenguaje. La palabra organiza el *ethos* en el espacio simbólico de una comunidad natural, pues hace posible la satisfacción armónica (organizada y estratificada, bajo principios de autoridad indiscutibles) y la reproducción permanente del modelo mismo (4). Razona luego Aristóteles sobre “las claves de vida de los que trabajan los productos de la naturaleza”, concluyendo en la posibilidad de procurarse “una vida confortable mezclando estos modos y supliendo así lo que falta al suyo para ser suficiente: el pastoreo, la agricultura, la caza y la pesca” (13-14). Formas varias de vida éstas que han superado el nivel de subsistencia y que excluyen el comercio al por mayor y la crematística. Ésta queda rechazada porque el dinero “no es algo natural sino pura convención”, y no tiene, como la administración doméstica, su fin en el disfrute de las riquezas naturales (15-18)<sup>10</sup>. La dicotomía naturaleza / antinaturaleza alimenta la correlación entre *ethos* y felicidad en el libro IV, en atención a las tres clases de bienes que han de poseer los “hombres felices”: los externos, los del cuerpo y los

del alma. Examinada la cuestión “teóricamente” y “por medio de los hechos”, establece Aristóteles que “no se adquieren y preservan las virtudes mediante los bienes exteriores, sino éstos mediante aquéllos, y que la vida feliz, ya consista en el placer, en la virtud o en ambos, es patrimonio de los hombres cuya superioridad está en su carácter y en su inteligencia” (134-42). La felicidad es actividad exterior e interior, y en ambas resulta obligado el aprendizaje, una *paideia* a través del ejemplo, que se hace posible por la convivencia y el uso de la misma lengua.

La doctrina aristotélica constituye el esqueleto argumental y el arsenal argumentativo de la *economica* renacentista, modulándose para la nueva función de delinear el complejo de ideales correspondiente a la *virtus* nobiliaria<sup>11</sup>. Dos rasgos esenciales del nuevo modelo son su extensión (una *areté* que aspira a la universalidad) y su trabada arquitectura de valores, que descansa como clave de bóveda en una célula social entendida como preternatural (la familia) y una figura que la centra, ordena y da sentido (el padre de familia). Conviene insistir en que la *economica* no predica un programa para élites políticas, y mucho menos se endereza discursivamente a la cúspide nobiliaria cuyo vértice es el príncipe; por el contrario, sus predicados se extienden al todo social, y por la dimensión y carácter de algunas premisas generalizadoras parecería por momentos convertirse en una disciplina del *bon sense*. Es significativo que Caggio y Tasso escogieran para vehicular las tesis aristotélicas bajo la apariencia de opinión común un género como el diálogo, donde el principio de autoridad se enmascara bajo el trenzado de una comunicación activa y una dialéctica interpersonal. La virtud conlleva un arte de vivir, y éste precisa de una serie de bienes materiales y de condiciones para su adecuado disfrute: un perfecto gobierno, en definitiva, que sólo es capaz de asegurar el padre de familia. En la dinámica dialogal el padre de familia es la voz autorizada desde la experiencia, que modeliza cada acto propio o ajeno informándolo de una sabiduría codificada y expresivamente conductista. Sin pautarlas como reglas, sus aseveraciones y comentarios se integran hasta configurar una verdadera disciplina de la vida doméstica. Por su edad y su intachable modo de vida el padre de familia es el garante del perfecto funcionamiento de la casa, para cuyo gobierno está especialmente facultado. Él conduce las grandes decisiones y hace inflexionar las pequeñas peripecias cotidianas bajo la égida de una autoridad amparada —*naturaliter modo*— por su condición venerablemente prolecta.

Conviene insistir en determinados matices que afectan en la *economica* a la programación de un modo de vida que ha de atravesar inmutable (y la inmutabilidad es garantía de su valor y eficacia) los tiempos y las generaciones humanas. Uno es la tradicionalidad de unos valores que, enderezados al todo social, descansan en la estructura mínima considerada por Aristóteles y en su profunda cohesión biofiliativa: la familia. Gracias a ella, cada aspecto de la realidad, cada momento o acto del trafagar diario queda recubierto por un manto legitimador. Entre necesidad y naturalidad

se traza una ecuación cuyo efecto más visible es la sabiduría intangible de que aparece dotado el *pater familias*. En los mencionados diálogos esa sabiduría parece provenir de un hondón de siglos. Y con ello no sólo se garantiza la enunciación autorizada de la experiencia, su veracidad y eficacia esenciales para la labor de amaestramiento y *consilium* respecto a los jóvenes. También queda ritmada, como síntesis permanente de la *communis opinio*, por una significación simbólica que opera entrópicamente contra las ideas de cambio y mutabilidad: la permanencia continuada, a través del testigo intergeneracional, de una misma e indiscutible representación de la vida familiar. El efecto de cohesión ideológica del *modus* aristocrático formulado en la *economica* se cumple en buena medida por el constante axis vertebrador de las relaciones familiares que es el padre. Si hasta los aspectos más banales de lo cotidiano remiten a su presencia activa, resulta evidente que con él toma cuerpo una imagen efectiva del ser social como orden natural. Centro de una constelación armónica, cada miembro del grupo está ligado al padre, más allá de las relaciones afectivas, por el principio egoísta del beneficio propio. El respeto al padre adviene la forma más simple y eficaz de consolidar la felicidad singular en el ámbito de la familia<sup>12</sup>.

La confirmación del modelo social propuesto por la *economica* presupone articular en el conjunto células familiares distintas por su cualidad y competencia. Por ello, la búsqueda del *bonum* comunitario se reduce en último término a una suma de bienes particulares; no hay más buen gobierno que el que integra el de cada casa, siendo así el ámbito privado la columna en que descansa el edificio social. La familia, de acuerdo a su extensión y necesidades, ha de crear los nudos organizativos y productivos con que enlaza la existencia y perpetuación a la red comunal. Con cuidada estratificación estamental que exige adecuar el modo de vida a un estatus definido, cada padre de familia tiene el deber de asegurar el bienestar (y la felicidad) de los sujetos a su cargo. Para ello no actúa como un simple administrador de los bienes, ni se limita a mantener el patrimonio familiar; ha de propiciar la mejor reproducción de las formas de existencia, que no es otra que la continuidad del oficio propio en el de los hijos. El fulcro simbólico de la *economica* radica en una nueva identidad entre la excelencia de lo poseído y la naturaleza. Síntoma expresivo es la ostentación de la verdadera riqueza, a través de la disponibilidad en abundantes cornucopias de los productos de primera necesidad. Transparenta la *economica* con ello su rechazo visceral de la especulación dineraria y de todas las esferas de la actividad que escapan a esta primaria e idílica concepción valorizadora de las riquezas naturales. En un plano de coexistencia histórica con el mundo de las transacciones financieras y la acumulación de capitales, esta tratadística aparece poseída por una especie de consciente y extático arcaísmo. No parece tanto que carezca de instrumentos gnoseológicos suficientes para captar las dimensiones dominantes de los nuevos fenómenos (la dinámica comercial de unos



mercados globales o los procesos financieros que pueden llevar a la bancarrota a los propios Estados) como que desea establecer una distancia insalvable con realidades inasumibles para un *modus* con fundamentación ética en la *virtù* individual. Una forma *in absentia* de debelar la realidad, muy propia de cualquier utopía que mira con nostalgia a un pasado donde supuestamente tuvieron cumplimiento sus *desiderata*.

Los códigos de comportamiento y los sistemas de valores de la *economica* descansan en la familia. Una familia que, en principio, aparece inscrita en el mismo campo estratégico de naturalidad afirmado en la *Política* aristotélica: la convivencia aceptada que nace de vínculos e instintos radicalmente primarios. La tesis de Aristóteles, traída a colación con insistencia, sirve de apoyatura conceptual a un modelo que sobrepasa al clásico en varios de sus principios conformadores. El de mayor amplitud otorga dimensiones cósmicas, por analogía con una naturaleza providencial y eterna, a la necesidad constitutiva de la familia. Tasso, por ello, trazará sus leyes a imagen de las del universo, “le cose picciole alle grandi paragonando”. Como en la creación, los autores de la *economica* otorgan un papel equivalente al de la *natura* conservadora y mantenedora del mundo a otro instrumento conformador y constituyente de la familia. Marcado por la ceremonialidad, el lazo conyugal resulta ser bastante más que un rito social. Según explica Tommassi, reúne perfecciones propias de lo sagrado: por una parte, el voluntario consentimiento de los contrayentes, en que coinciden los afectos, los impulsos de naturaleza y la necesidad de reproducir la célula familiar; por otra, la coonestación de los impulsos eróticos para una unión corporal amparada por el mandato divino de la reproducción. Sobre la familia constituida, también la imagen analógica del universo permite proyectar una escala exocéntrica de valorativas, dando al orden graduado de las posibles relaciones internas la configuración ineluctable de una jerarquía natural. Como garante del cumplimiento de las leyes conyugales, al marido le corresponde una forma de dominio *político* sobre la mujer; la igualdad de trato se reserva para otras experiencias esenciales en el ideal aristocrático: el cultivo de la amistad entre miembros de la comunidad con el mismo rango u oficio, y el ejercicio de la hospitalidad con visitantes esporádicos o desconocidos fortuitamente desamparados.

Brunner ha deslindado los valores de la *casa come complesso* en la cultura aristocrática reflejada por la *economica*. Equivaliendo también a la propia familia, el habitáculo donde ésta vive, a más de su primaria función práctica, ha de cumplir una función de significado social. A la utilidad se suma la representatividad, signada por la adecuación a unas normas de decoro diversificadas según los diferentes estatus estamentales. Hay un decoro político que atañe al príncipe y a las grandes casas nobiliarias, y que hace del palacio el vértice de una visualidad simbólica (emblemas del poder, programas iconográficos de ornamentación). El decoro de las familias que viven de la agricultura y la pesca rige la construcción y mantenimiento de la casa por normas más prácticas de estrategia productiva. La planificación

doméstica comienza por una adecuada elección del lugar, con fácil acceso a los campos cultivados o al mar, atendiendo también a la comodidad cotidiana y a la salud de quienes han de habitarla. La casa se integra de esta forma en la propia actividad familiar y pone los fundamentos para una vida feliz. Pero también el decoro exige un efecto externo de representación, de manera que la casa exprese a la mirada de los demás (sean o no miembros de la comunidad) la exacta condición social de sus moradores. De la mera utilidad se pasa al enmarque en una tipología que discurre en paralelo a la jerarquización social. La naturalización desde un supuesto orden inmutable resulta ser semejante a la del binomio utilidad-decoro exigido para los vestidos e incluso los adornos personales de los miembros de cada familia.

Toda utopía manifiesta una aspiración de universalidad pese a las limitaciones con que su modelo de vida encaja de hecho con los intereses de los distintos estados o actividades sociales. Pero la *economica*, desde su radicalidad aristotélica, constituye una excepción parcial, ya que la extensión de los beneficios que predica se reduce a contadas formas de vida: los que se integran en el modo productivo de la aristocracia señorial. Su discurso opera con otra fórmula de apelación colectiva: por esas privilegiadas vías hacia la felicidad puede y debe transitar cualquier hombre. Esta especie de coerción selectiva se hace ideológicamente asumible por un proceso multiplicado de idealización de las actividades consideradas legítimas, empezando por la agricultura. La prosapia en la historia del género humano del cultivo de los campos y la visión exaltadora de la tierra como permanente madre nutricia hacen de la agricultura el núcleo argumental del utopismo aristocratizante.

Como actividad exclusivamente humana, el cultivo de la tierra se pierde en la noche de los tiempos. Más que a su mítico origen divino, a los tratadistas les interesa una idealización utópica que proyecta al pasado las ilusiones del futuro. Subvirtiendo en este punto la tradición clásica, es la agricultura lo que define una Edad de Oro perdida, en tanto que actividad perfecta del estado de inocencia que armonizó las leyes sociales y las leyes naturales. Como recuerdo de esa edad feliz, la agricultura gozó de un prestigio ilimitado entre los pueblos antiguos, y en particular entre los romanos. En Roma, de cuya herencia aristocrática se precia el tratadismo de la *economica*, la agricultura estuvo valorada por encima de cualquier otra actividad. Frente a la ciudad y sus tributos, símbolo de un estado de decaimiento y corrupción, el campo ofrendaba sus liberadores efectos de paz y serenidad. Por ello, senadores, cónsules y hasta emperadores eligieron el cultivo de las tierras como eficaz retiro del mundo y antesala de la bienaventuranza.

El tópico exaltador de la tierra más reiterado en la *economica* remite de nuevo a la naturaleza como categoría explicativa. También aquí la pura utopía de los paraísos de abundancia sin esfuerzo ni fatiga da paso a la moderada idealidad de un ejercicio saludable, recompensado

generosamente por la segunda madre del género humano. Huyendo de contingencias o procesos reales de producción, la agricultura se presenta como un arte en armonía con el mundo natural desde el triple plano de la tierra, del campesino que la labra y de la cualidad de sus productos. La tierra quintaesencia la eficaz predisposición de la naturaleza para conservar y sustentar al hombre, respondiendo con diligencia a su esfuerzo. Con la agricultura se imponen eficaces remedios a los males del hombre (como la melancolía), porque es fuente de saludables efectos, según indica Caggio, “*si dell’animo come del corpo*”: “*Nessuna esercitandosi lo fa più sazio e pieno di tutte le facultà naturali, nessuna lo fa più splendido versi gli amici, nessuna lo fa più bono, né più felice*”. Los productos de la tierra son los únicos verdaderamente imprescindibles para la supervivencia apacible y tranquila del hombre; o lo que es igual, desligada de la riqueza artificial — fácilmente denostable desde los argumentos aristotélicos — de los mercados y la circulación monetaria.

La agricultura, actividad “*giovevolissima*” según Assandri, tiene sus complementos en otras que le dan “*maggiore varietà*” y que pertenecen al mismo ámbito de naturaleza productora desde el horizonte de la *Política* de Aristóteles. Estos son la ganadería, la caza (montería y cetrería) y la pesca. Ganadería y pesca están directamente ligadas a las relaciones de producción esenciales para la supervivencia económica de la aristocracia. Las diferentes formas de caza han derivado, en su particular enunciación, a formas de pasatiempo y disfrute a los que se entrega la nobleza provinciana “*che nella campagna vede in primo luogo un ambito di svago e di serenità . . . una scelta etica e culturale, un’opzione in favore di un preciso stile di vita*” (Frigo 179).

Frente al proceder emulativo de la ambición ciudadana, la quietud que traen consigo las actividades lícitas por la *economica* se manifiesta en la justicia natural y la felicidad cotidianas. La *areté* del estatus social propio de cada familia puede ser desarrollada desde unas bases productivas que la sabia administración llega a convertir en abundancia y fuente de prestigio. Gracias al control directo de los bienes y combinando la previsión y el moderado disfrute sobre los mismos se salvaguarda la independencia económica de la familia. Por eso la agricultura, la ganadería y la pesca permiten materializar el ideal conjunto de una vida útil y una vida bella. Y el acto que sacraliza mediante rituales y roles codificados la abundancia honorable es la comida familiar. Es el momento de materializar un modo de vida en el interior de la comunidad doméstica, haciendo disponibles a través del trueque y sin intervención del dinero los bienes más preciados. En las mesas de la *economica* nunca faltan las cornucopias abigarradas de productos naturales.

La felicidad y la abundancia han de tener también su manifestación social. De cara al exterior de la propia célula familiar todo se comparte con liberal disposición. La liberalidad no deja de ser condición preternatural de las familias en el orden aristocrático, pero responde asimismo a una

estrategia de reafirmación simbólica. Abriéndose esporádicamente a los amigos y a los huéspedes del padre de familia, compartiendo con ellos la abundante mesa, se lleva a cabo el más prudente uso de la riqueza natural, pues permite proyectar una imagen inmejorable de la sólida situación económica de que goza la pequeña comunidad familiar. Si el primer deber en el universo de valores aristocráticos es la hospitalidad, la presencia de un huésped da pie a la obligada puesta en escena de la abundancia natural y la felicidad familiar. Acompañando y atendiendo a quien entra en la casa con esa calidad, haciéndole partícipe del disfrute de sus bienes, se esencializa la condición natural y el valor ético de lo poseído. El padre de familia, escribe de manera inequívoca Lanteri, “*doverà far si coloro che forastieri uno o più giorni nella casa di lui albergheranno, siano d’ogni cosa a lui possibile e dalla familia compiutamente serviti . . . A questa parte è grandemente obligato*”.

El arte de vivir propuesto por la *economica* constituye un modelo político y cultural de raigambre aristocrática que —demostrando la crisis de la tratadística iniciada por Castiglione— dispone sus propuestas fuera del ámbito de la Corte. Y refleja los valores de una nobleza que viéndose desplazada en el nuevo orden político y económico idealiza la vuelta a unos modos de producción primarios y unas formas de recreo en sus dominios. Más allá de la validación teórica en las tesis de Aristóteles, Coggio o Tasso explanan la *forma mentis* de una aristocracia que execra la ciudad, el comercio y el imperio del dinero. Y dan cauce amplio a la visión elevada e irreal del trabajo cotidiano, al *nobilitare* de los discursos, las ceremonias, los gestos, al inmarcesible integralismo de un orden familiar con su compleja proyección simbólica. El mundo de la contingencia queda velado por una propuesta compacta, persuasiva desde la aceptación de sus premisas y de suficiente atractivo por sus idealizadas promesas de bienestar y armonía. Se trata, en definitiva, de una utopía invertida, que al tiempo que desconoce las sombras y aristas de la durísima realidad insufla el mito arcaico y la idea de naturaleza nutricia en la construcción modelizadora de la familia y sus actividades. La visualización de un sueño que traza sus reglas de juego en espacios puramente imaginarios.

Tras esta reconcentrada sinopsis acerca de la *economica* renacentista propongo una relectura a su luz de las *Soledades*. Dejando al margen la apuntada relación con el diálogo de Tasso, no se trata de indagar dependencias textuales sino de contrapuntear afinidades de otro orden<sup>13</sup>. Establecer hasta qué punto el modelo conformado desde el humanismo como el gran código de un ideal de vida aristocrático tiene su correspondencia en determinados trazos del poema gongorino. En definitiva, resaltar relieves de una orografía que quienes atentos a otros principios explicativos, como la relevancia del relato romancístico subyacente o la primacía de la descripción, han pasado por alto. El conocimiento siquiera sumario de la *economica* nos faculta con un reticulado conceptual y un afinamiento perceptivo simplemente distinto al de otras

atalayas desde las que se han oteado las *Soledades*.

Procuraré que el ajuste de dos totalidades asimétricas (un género de tratadística y un poema) no ejerza forzamientos ni contrasentidos. No me guía, desde luego, necesidad alguna de concluir afirmando una exacta homología discursiva, como si las *Soledades* fuesen el último afloramiento de la *economica*. Por el contrario, mi finalidad es mostrar cómo sólo en la cultura viva del poeta cabía la ideación exquisitamente genial de unas peripecias enraizadas en la profunda concordancia de comportamientos, actitudes y valores, en el marco cohesivo y dialécticamente trabado de tipicidad y singularidad. Que las *Soledades* se sostienen desde un programa de escritura nacido en la coherencia intelectual y afectiva de su autor con un modo ideal de vida aristocrática. Una utopía cuyo exacto cumplimiento sólo era posible en los predicados cerradamente cohesivos de la tratadística *economica* o en la imaginación abierta —y más sugerentemente quintaesenciada— del poema. Y en él, mediante una verdadera “Apoteosis de lo cotidiano” para la cual “lo que importa es el conjunto: la armonía”, y gracias a cuya mágica transmutación “no sólo Dike, como en Virgilio, sino también las Gracias habitan en una sociedad patriarcal de campesinos y pescadores” (Carreira, “La novedad” 83, 86)<sup>14</sup>.

Un buen hilo conductor de lectura es el que facilita la determinación de los rasgos que definen al protagonista-guía de las *Soledades*. La insistencia con que la crítica reduce su condición al entreveramiento del doble binomio conceptual y trascendentalista de la *peregrinatio vitae* y la *peregrinatio amoris* apenas es sostenible. Y desde luego no resiste un análisis a la luz de la rica semántica de la nominación de ese protagonista en el poema. Junto al valor más común de “peregrino” como aquel que prosigue una andadura, aunque la falta de destino o la imposibilidad de norte convierta aparentemente en “errante” el discurrir de sus “pasos”, Góngora proyecta también sobre quien arriba “náufrago y desdeñado, sobre ausente” el valor antifrástico con el que Lope de Vega acertó a rotular el atrayente oxímoron de su *romance: peregrino en su patria*<sup>15</sup>. Como el Pánfilo del Fénix, aunque sin nombre, el peregrino de las *Soledades* podría estar esencialmente *extrañado*, pues en mayor grado que aquél aparece inmerso de manera continua en una sucesión de lugares que perteneciendo a la misma comunidad de hablantes (supuesto imprescindible para facilitar el proceso de intensísima comunicación)<sup>16</sup> le resultan ajenos a su modo de vida y a su estatus estamental. Es esta foraneidad la que viene a quedar represada en las nominaciones analógicas: “peregrino” (con cuatro recurrencias en la *Soledad* primera: vv. 1, 19, 183, 517; y siete en la segunda: vv. 29, 111, 314, 626, 665, 699, 859), “extranjero” (tres recurrencias en la *Soledad* primera: vv. 46, 351, 531; y tres en la segunda: vv. 240, 682, 930) y “forastero” (tres recurrencias en la *Soledad* primera: vv. 139, 515, 723; y cuatro en la segunda: vv. 59, 177, 248, 646). Pero las *Soledades* no son el poema del *extrañamiento*; menos todavía de la indeseada intromisión de un fiscalizador según entendía Jáuregui al calificar despectivamente al peregrino como un “mirón”. Antes al contrario,

muestran la sorprendente experiencia que significa la anulación de distancias entre dos mundos que en su tangencialidad imprevista van a mostrarse cálidamente permeables. Al igual que el movimiento furioso y compulsivo del héroe cuando al inicio de la aventura busca un refugio se atenúa luego en el discurrir pausado del “pie errante”, acompañando ocios y faenas y a través del generoso compartir, la simple toma de contacto deviene progresivamente una comunión con las formas de vida y los valores recién descubiertos. La gran metamorfosis de las *Soledades* se polariza entre la conmiseración recibida y el *consilium* dado por el peregrino<sup>17</sup>.

Correlato de lo anterior es algo que necesita ser subrayado porque, de puro evidente, se olvida con frecuencia. Las *Soledades* constituyen un magno canto a la hospitalidad. Todo el texto se pliega a una ritualidad recursiva que eslabona el conjunto de pequeñas —aunque intensamente reveladoras e inolvidables— peripecias del peregrino, inmerso en un mundo que lo recibe y acepta en pie de igualdad. Que, literalmente, lo adopta y lo integra mucho más allá de la apertura convivencial que supone dar albergue y comida al “miserero”. La hospitalidad da paso a la participación en la más íntima trascendencia de actos y decisiones que afectan a la vida presente y futura de las comunidades y familias con las que toma contacto el peregrino. Góngora contrapuntea la acción de acoger al “forastero” (1.139) y lo nomina “huésped” (1.714), con particular insistencia en la *Soledad* segunda (tres recurrencias: vv. 216, 231, 366). Incluso subraya afectivamente el matiz posesivo, magnificando la entrega personalizadora de quien ejerce la hospitalidad: “*su* huésped” (1.714); “*su* forastero” (1.723). Éste es el radical de sentido de las demás variaciones nominativas, que se tiñen semánticamente de la demarcación situacional con que Góngora coloca al “naufrajante y desterrado” como un miembro más allí donde va siendo recibido<sup>18</sup>.

El peregrino-huésped de las *Soledades* casi nunca está aislado. En pocos momentos es, además, un puro espectador. Hasta su mirada aparece dotada de una intensa dinamicidad, resultando capaz de dimensionar con exactitud cualquier abigarrada filigrana de detalles diversificados:

No sólo, no, del pájaro pendiente  
 las caladas *registra* el peregrino,  
 mas del terreno *cuenta* cristalino  
 los juncos más pequeños,  
 verdes hilos de aljófares risueños. (2.858-862; énfasis mío)

Pero tampoco se queda en actuar como la suma competencia sensorial aludida en otros versos de Góngora (“quien más ve, quien más oye”), aunque su éxtasis admirativo adquiere en ciertos momentos la intensidad de un trance sensorial, como cuando escondido en la encina:

. . . el joven mantenía  
la vista de hermosura, y el oído  
de métrica armonía. (1.268-70)

El peregrino de las *Soledades* posee, ante todo, cualidades transitivas que lo dotan de un atractivo personal y una avasalladora propiedad comunicativa. La más evidente y factual es su hermosura física, cualificada incluso por el triunfo mediante el parangón con un arquetipo mítico como Ganimedes. Una hermosura que podrá quedar afectada en su hábito externo por la tragedia (“reconociendo el mar en el vestido”), pero que aun así será indicio suficiente de elevado origen según un principio de estamentalidad aristocrática: “Que de tu calidad señas mayores / me dan que del Océano tus paños” (1.528-29).

Menos notada ha sido la exquisita cortesía del héroe de las *Soledades*. En la relación convivencial esto se muestra por su situación y actitudes en un marco potencialmente dialógico. El peregrino es metáfora viva del *attentum parare*, pues oye con “gusto” y “atención” (1.222). Perfecto receptor de discursos, eleva su fascinación para los demás dejando siempre la iniciativa en tomar la palabra a quienes lo acogen. Su facundia represada podría haber producido también efectos eficaces, como la *consolatio*: “Consolallo pudiera el peregrino / con las de su edad historias largas” (1.507-08). Pero el silencio sella con frecuencia sus labios, y el potencial orador se repliega a la condición pasiva, atrapado por la arrolladora contundencia de perfectos constructos discursivos. Góngora, sin embargo, no borra la interlocución, ni privilegia las intervenciones oratorias sobre el espacio comunicativo interpersonal. Ejerce un velamiento calculado, para privilegiar la absorbente receptividad del peregrino ante la condensada exposición de experiencias, el desfile de otras vidas que cobran voz para descubrirse como ejemplares. Con su capacidad común de provocar la estima y la admiración del peregrino, esas biografías conducen la variedad discursiva desde la emblemática profundidad de sus avatares (esbozados o detalladamente referidos): el soldado y pastor (“armado a Pan o semicapro a Marte”) (1.212-21), el “político serrano” (1.366-502), el “venerable isleño” (2.388-511).

Las vidas en que se espeja el aprendizaje ético y la reeducación moral del peregrino moldean sus procederes en antítesis con cualquier forma de artificial ceremonialidad. No hay constricciones de etiqueta en un poema donde la simplicidad y la naturalidad en los hábitos de comportamiento se matizan expresamente como “sin ceremonias” (2.345-63). La verdadera condición unitaria de una forma de nobleza humana por encima de clases y estamentos radica, frente a la desestima de absurdas reglas de forzado comportamiento, en un originario atributo de raíz preternatural:

No, pues, de aquella sierra, engendradora  
 más de fierezas que de cortesía,  
 la gente parecía  
 que hospedó al forastero  
 con pecho igual de aquel Candor primero (1.136-40)

Éste vendrá matizado por la gestualidad contenida propia de un particular modo de cortesía con que queda envuelta la comunicación interpersonal en que se reticula la sustancia poética de las *Soledades*. Gestos que escapan a una modelización estamental, y demuestran por su carácter colectivo y su automatismo la extensión universal de un verdadero *modus* aristocrático:

Llegó, pues, el mancebo, y saludado  
 sin ambición, sin pompa de palabras (1.90-91)

usando al entrar todos  
 cuantos les enseñó corteses modos  
 en la lengua del agua ruda escuela,  
 con nuestro forastero . . . (2.56-59)

Acogió al huésped con urbano estilo (2.216)

mientras de su barraca el extranjero  
 dulcemente salía despedido. (2.682-83)

Góngora parece haberse preocupado en las *Soledades* por la necesidad de una comunicación eficaz, sabedor, como todo humanista, de que sólo en ella puede descansar un proceso de *paideia*. Por ello se dibujan con nitidez en el poema las diferentes situaciones discursivas, enjuiciando al tiempo la calidad de cada *oratio*. Incluso quedan especificadas las condiciones que en la *actio* contribuyen a un determinado efecto, como es el caso de la suasoria patética acudiendo a los signos de dolor y conmisericordia:

. . . dijo el cabrero  
 con muestras de dolor extraordinarias (1.213-14)

De lágrimas los tiernos ojos llenos, (. . .)  
 habló desta manera: (1.360, 365)

En suspiros, con esto,  
 y en más anegó lágrimas el resto  
 de su discurso el montañés prolijo, (1.503-05)

Entre dos de esas situaciones discursivas se traza una equivalencia de contrapunto. Dominadas ambas por el imperio de la cortesía, subvierten la calidad que sería esperable de su respectiva *oratio* si dependiera de las normas retóricas que exigen adecuarla a la condición de quien la pronuncia



y al rango de su destinatario. Frente a la luego interrumpida del cabrero al peregrino: “... que con arte / culto principio dio al discurso...” (1. 235-36), la del peregrino al pescador: “... (sin arte / de colores prolijos) / en oración impetre oficiosa...” (2.638-40). Aunque por otros entresijos asome la distancia estamental, por el ejercicio de la palabra quienes conviven en las *Soledades* manifiestan su igualdad.

Los discursos coadyuvan en gran medida a una fraternización donde la palabra se conduce también desde la cortesía. Ambos rasgos caracterizan el proceso de contacto e intercambio que antes de ser afectivo participa de la propiedad del *beneficium*. Propiedad que se expande más allá de lo personal y atañe al ser social y a la imagen constitutiva (ideológica y categorial) de quienes lo comparten. El peregrino recibe los dones materiales del techo y la comida (que aunque “prolija” está compuesta de alimentos “no comprados”), junto a los más impagables del “servicio” y la afabilidad de trato (así se muestra, por ejemplo, en 2.239-54). Al igual que él se manifiesta “agradecido” (1.183), aquéllos que lo acogen están satisfechos de poder mostrar una munificencia que vocea su *aurea mediocritas*:

Llegaron todos, pues, y, con gallarda  
civil magnificencia . . . (1.852-53)

los extremos de fausto y de miseria  
moderando. . . (2.207-08)

de muchos pocos numeroso dueño (2.316)

La hospitalidad deviene en las *Soledades* la premisa ineluctable de un proceso de amaestramiento, de un aprendizaje que, con el sentido de la *paideia* clásica, no moldea el *ethos* por la doctrina, sino a través del ejemplo. Góngora ha reglado un itinerario con intencionada reiteración de encuentros y situaciones dialógicas, en las que el peregrino viene a ser siempre el destinatario de experiencias confesadas y meditaciones ejemplarizantes. La regla mayor de este contrapunteado poemático, que vetea a modo de sostenida didascalia las *Soledades*, presenta pocas variaciones. El “joven” se va relacionando con ancianos cargados de diversificadas peripecias que han venido a confluír en la sabiduría y la plena lucidez para transmitirla. Del cabrero no se nos comunica la edad más que a través de la perífrasis simbólica de las ruinas: como las torres derruidas que fueron almenas en su juventud entregada a la milicia, también él ha debido sufrir los “halagos del tiempo” (1.220-01). En los otros encuentros, Góngora se encarga de recalcar la madurez y aun la edad proveyta de quienes comparten sus confianzas con el peregrino:

de canas grave . . . (1.365)

. . . Enjugó el viejo  
del tierno humor las venerables canas (1.513-14)

“ . . . o razón falta donde sobran años.” (1.530)

. . . luego al venerable  
padre de la que en sí bella se esconde (1.723-74)

. . . el suegro anciano (1.853)

el padre de los dos, émulo cano  
del sagrado Nereo . . . (2.209-10)

al viejo sigue, que prudente ordena (2.244)

. . . dijo el isleño venerable (2.308)

al venerable isleño (2.315)

el pescador anciano (2.389)

del venerable isleño (2.641)

La “gravedad” y la dominante atribución de “venerable” nimba en el poema un respeto casi sagrado por los ancianos. Respeto que no se rinde sólo a la contrastada experiencia del mundo, sino también al consecuente cumplimiento de una voluntad electiva que desembocó en satisfactorios y armónicos modos de vida. La sabiduría no es el fruto que podría esperarse de la maduración de los años; más bien es la resultante de las biografías singulares que en el poema se bosquejan. Historias de sujetos que inflexionaron hacia un modelo común de doméstica felicidad y cuyas trayectorias marcadas por decisiones drásticas y resolutivas contrastan — ofreciéndole una posible salida — con el laberíntico estado del peregrino. Gracias a ellas, la inexperiencia suma del naufrago va a ir accediendo a maneras complementarias de vida en paz y felicidad, que se encadenan por la diversidad de peripecias que les precedieron como las premisas de un silogismo a su inferencia. La moderación del pastor, teñida por la nostalgia de una juventud en la milicia: “cuando el que ves sayal fue limpio acero” (1.217). La compleja paz interior del “político serrano”, quien atalaya desde el placer calmo de un pasar ajeno a los compromisos del mundo moderno la malignidad del comercio, causa de una herida todavía abierta por el recuerdo de la tragedia familiar:

“ . . . quédese, amigo, en tan inciertos mares,  
donde con mi hacienda  
del alma se quedó la mejor prenda,  
cuya memoria es bueitre de pesares.” (1.499-502)

La permanente negación por el pescador de un más allá de su reino, la isla, paréntesis de bienaventuranza (2.392-426).

Góngora no sólo idea una correlación de figuras que son términos simétricos girando sobre un núcleo exaltador de la vida ajena a la polis y a la Corte, sino que hace avanzar en una espiral de ahondamiento el significado contrastante de sus experiencias. De la tragedia íntimamente personal del serrano, bien es verdad que trascendida en un plano histórico-simbólico a los descubrimientos geográficos, se pasa con el pescador a un teatro de especulación contemplativa. Cada día, al amanecer, y “a pesar” de su edad, éste reitera el rito lucreciano de los *marinae contemplatores*. Ve los peligros del mundo en la metáfora viva del naufragio, haciéndose espectador y sujeto de una catarsis provocada por la sepultura de la ambición:

. . . desotro escollo al mar pendiente,  
de donde ese teatro de Fortuna  
descubro, ese voraz, ese profundo  
campo ya de sepulcros, que, sediento,  
cuanto en vasos de abeto Nuevo Mundo  
(tributos, digo américos) se bebe  
en túmulos de espuma paga breve. (2.400-06)

Tan determinante como esa suma de experiencias en progresión simbólica es la continuada exaltación de la felicidad presente frente al dolorido sentir y el deseo imposible del peregrino. La constancia de una bienaventuranza que anida ya en el primer lugar al que arriba (“retama sobre roble”) (1.94-135) y fulge en el “bienaventurado albergue pobre” del pescador, “donde la humildad contenta / mora . . .” (2.108-11, 198-99). Allí el héroe de las *Soledades* proclamará, por fin, admirativamente, la excelencia de una vida práctica en el sentido aristotélico (“bien vividos años”), con su consiguiente desengaño del mundo (2.363-66).

La felicidad como meta e idea rectora de la vida, constituye el auténtico norte de lo anhelado hasta su término, identificando el espacio elegido con aquella:

Pisad dichoso esta esmeralda bruta  
en mármol engastada siempre undoso.  
. . . en los que os restan  
felices años . . . (2.367-70)

Y más allá de las vidas singulares, se proclama y proyecta hacia un futuro ilimitado a través del momento genésico que reproduce la célula básica de la sociedad humana. De ahí la significativa proclama en el himeneo y en el cantar de la “Musa” labradora:

Fie tus nudos ella, que los días  
disuelvan tarde en senectud dichosa (1.810-11)

“Vivid felices —dijo—  
largo curso de edad nunca prolijo . . .” (1.893-94)

¿En qué consiste la felicidad en el mundo de las *Soledades*? En primer término, en la adecuación entre lo deseado y lo poseído, o lo que es igual, en una posesión justa que asegura la abundancia natural. En segundo término, en la solidez del principio causativo de su réplica, sobre el que ha de vertebrarse su reproducción futura con idénticas y estables calidades (“medianías vinculen competentes / a vuestros descendientes” [1.931-32]). La propuesta, en suma, de un modo permanente de vida que gira en torno a la familia y el trabajo. Que tiene en el padre de familia su garante y equilibrado fiel; en “la concordia” y “el dulce lecho conyugal” el fulcro de una *cupiditia* divina, anillo último de solidez afectiva e inmutabilidad: “. . . en nudos amorosos / siempre vivid esposos. . .” (1.895-96).

La arribada del peregrino al mundo en que transcurren sus peripecias se sustancia doblemente con una experiencia auroral. Porque descubre la felicidad ajena en situaciones de relativa simetría y correspondencia; asistiendo al contrato himnico de la ceremonia fundante: la constitución efectiva o anunciada del lazo conyugal en la aldea y en la isla de los pescadores. Con el matrimonio se cierra un ciclo para abrirse el siguiente e idéntico ciclo de trabajo y disfrute de naturaleza, de cotidiana felicidad. Y Góngora intensifica el efecto de aprendizaje en la singular oportunidad experiencial del naufrago<sup>19</sup>. Su tránsito como huésped lo conduce a eslabonar situaciones en las que cambia su papel. De testigo privilegiado de la boda campesina pasa a convertirse en propiciador —y de algún modo oficiante— de la consentida unión futura de las dos hijas del pescador:

que admita yernos los que el trato hijos  
litoral hizo, aun antes  
que el convecino ardor dulces amantes. (2.642-45)

La iteración con determinantes variaciones funciona en las *Soledades* como principio de economía expresiva, pues posibilita completar o suplir mediante el estratégico modulado de las peripecias el espesor conceptual y discursivo<sup>20</sup>. En la *Soledad* primera, la participación celebrativa de la colectividad en las bodas rústicas confirma, con el conjuro-profecia del himeneo, su permanencia misma a través del *modus* que la fundamenta: la

familia, fuente de fecundidad en bienes y en hijos (1.767-844). En la *Soledad* segunda se desarrolla, mediante una especie de analepsis con alcance simbólico, el diseño de aquellas condiciones y cualidades necesarias para que dicho *modus* advenga. Que atañen tanto a la identidad estamental, espejada en el mismo oficio “del suegro deseado” que tienen los enamorados Lícidas y Micón, como a la intensa y pareja entrega en sus vidas al trabajo y al amor:

Lícidas: “¿A qué piensas, barquilla,  
pobre ya cuna de mi edad primera,  
que cisne te conduzgo a esta ribera?  
A cantar dulce y a morirme luego: (. . . )  
Micón: Distinguir sabía apenas  
el menor leño de la mayor urca (. . . )  
y tus prisiones ya arrastraba graves (2.542-45, 563-64, 566)

Además de la *paideia* con el ejemplo, que el peregrino recibe del padre de familia, Góngora determina la convicción afectiva del “desdeñado” en un proceso simpatético. Su yo integralista, fiel a la memoria de la amada, a su pacto-ofrenda al mar, se aproxima al de aquéllos que por sus atributos naturales (juventud y hermosura) le son fraternalmente próximos. La gran revelación para el huésped es asistir a cómo la felicidad toma cuerpo, mostrándose sin fisuras ni equívocos ante sus ojos. Pero en las *Soledades* se evita todavía lo que a esa altura del poema hubiese sido una indeseada identidad en el plano de la metamorfosis analógica del ser social que va cumpliendo el protagonista. La felicidad es aprendida pero no puede ser aprehendida. Por ajena, articula en su efecto tantálico la más profunda reflexión comparativa y situacional del narrador sobre su héroe. Una reflexión que inicialmente induce la cercanía en la “doliente afinidad” para luego distanciar de forma resuelta, contrastando los efectos del Amor:

¡Oh del ave de Júpiter vendado  
pollo, si alado no lince sin vista (. . . )!  
¡Cuán dulces te adjudicas ocasiones  
para favorecer, no a dos supremos  
de los volubles polos Ciudadanos,  
sino a dos entre cáñamo garzones! (. . . )  
Al peregrino por tu causa vemos  
alcázares dejar . . . (2.652-53, 658-61, 665-66)

Góngora anula con ello cualquier posibilidad de una lectura ligada tan sólo a la subjetividad doliente del extrañado. Imposibilita que domine por su virtualidad la poética petrarquista de la *peregrinatio amoris*<sup>21</sup>. También aquí las *Soledades* escenifican la peripetia del ser social en su *ethos* estamentalizado, al tiempo que radicalizan la materialidad de una existencia feliz conducida por las vías con que la naturaleza se ahorma a formas de

vida modelizantes.

Considero de absoluta pertinencia exegética la indagación socrática que acerca de las *Soledades* formulara en su día E. Orozco: “Por qué se escribieron y por qué no se acabaron”. Se me hace cuesta arriba el creer en cualquier respuesta que apele a una metafísica e indemostrable quiebra del *auctor*. Ni siquiera en la bien elaborada de Góngora como poeta desengañado de la Corte que ve finalmente —haciéndosele imposible retomar la escritura— renacer las esperanzas cortesanas<sup>22</sup>. Creo que las posibles hipótesis deben centrarse en la sola coherencia textual del poema trunco. Desde la relectura ensayada un elemento significativo de dicha coherencia muestra ser la ideación de un contenido utópico comprometido con la “real cadena” del estamento nobiliario, o, más en concreto, con los ideales de esa parte del mismo identificable como nobleza señorial. Gracias a la recreación imaginaria de los dominios y las formas de vida que en ellos podían convivir, las *Soledades*, sin dejar de nutrirse en lo real<sup>23</sup>, configuran una utopía que fundamenta, justifica y prestigia a los blasones con los que queda vinculada. Una utopía que parece posible e inmediata, y tiene como destinatarios privilegiados a aquéllos que pueden llevarla a la práctica y a quienes Góngora ofrenda su creación. El inacabamiento del poema ¿equivale a una renuncia semejante a la del silencio que no permite concluir una demostración discursiva? ¿O el haber interrumpido su magna lección ética y económica<sup>24</sup> significaba que a juicio de Góngora el sentido poemático estaba suficientemente perfilado?

Como ha explicado Jammes, la segunda *Soledad* “no podía —aun añadiéndole un centenar de versos— constituer de ninguna manera una conclusión del relato empezado con el naufragio del peregrino. Basta leerla para convencerse” (“Introducción” 44). Pero esta evidencia tiene poco peso fuera de la supuesta armazón novelesca del poema gongorino. Porque la verdadera *quaestio* es hasta qué punto el autor de las *Soledades* quiso “subrayar el inacabamiento del poema” (Carreira, *Gongoremas* 227) o lo dejó coherentemente cerrado. Para la resolución aceptable de este dilema me parece fecunda la perspectiva adoptada por N. Ly al correlacionar los dos términos polares del poema proclamando la dependencia de los 274 últimos versos de la *Soledad* segunda con la *Dedicatoria* pues “absorbent et développent le motif cynégétique . . . et incorporent du même coup le hors-texte . . . au corps même de l’oeuvre. Il en résulte toute une série de relations qui construisent la tres belle cohérence de l’ensemble” (72-73)<sup>25</sup>. El tramo final de las *Soledades* no constituiría, por consiguiente, un “glissement hors du sujet initial”; ni parece defendible la impresión de que el extenso pasaje que contiene la perspectiva del espléndido palacio y las escenas de caza cetrera “n’a plus de rien à voir avec les *Soledades* proprement dites” (Jammes, *Études* 583-84). Resulta sintomático el cuidado y las suficientes razones con que el mejor conocedor del poema entona la palinodia:

El error —asegura— fue generalizar la impresión que produce la lectura de la primera *Soledad*, y reducir los límites del poema al mundo de la gente humilde del campo (pastores, labradores, pescadores), sin recordar que había también en las *Soledades* de la realidad próceres que no querían vivir en la corte (forma de insubordinación, hasta cierto punto) y que, practicando la montería o la cetrería, disfrutaban de la naturaleza. Siendo necesariamente señores de vasallos (que eran pastores, labriegos, pescadores) estos próceres tenían también —si les gustaba— contactos íntimos con las faenas pastorales, agrícolas o pesqueras . . . Para Góngora y para sus lectores, no cabía duda pues, de que estos próceres tenían derecho tanto como los villanos y los serranos a formar parte del mundo de las *Soledades*. La aparición del Conde de Niebla en el poema no significaba, en principio, ningún abandono del proyecto inicial. (“Introducción” 44-45)

Mi explicación quiere ir un punto más allá de las observaciones del insigne estudioso de Góngora. Creo que la reiteración soporta también aquí una intencionalidad expresa y cumple más de una función. En primer lugar, el cambio no por obligado menos sutil de dedicatario, creando la simetría especular entre el ejercicio de Béjar (la montería) y el de Niebla (la caza cetrera). En segunda lugar el traslado, desde una atalaya externa a otra intratextual; o lo que es igual, de testigo privilegiado de la utopía (y de su efecto en la transformación del peregrino) a ejercitante ejemplar —y destinatario directo— de formas de vida que subvierten la del cortesano. Formas a las que el espacio constituye como elementos que participan también de la esencia patrimonial del título nobiliario. Los dominios de esta aristocracia rural están, por ello, marcados con las huellas de su presencia y de su propio devenir histórico (el castillo en ruinas, el magnífico palacio marmóreo). Con la muerte de Béjar (1619) fue suficiente una explícita transferencia de dedicatario para subrayar el alcance tipológico de la utopía poemática ¿Cabía mejor declaración de sentido que este cierre circular entre individuos de la nobleza señorial?

Y el relato se pudo interrumpir porque el peregrino no había sido nunca para Góngora verdadero héroe de un *romance*, ni su historia se proyectaba con los ingredientes propios de un idilio sentimental. El amor sólo vivía en el vacío de la memoria<sup>26</sup> y por ello era prescindible dejando también en el vacío de la escritura un cierre posible, como el que Jammes adivina en cierta composición gongorina de 1614 (“Cuatro o seis desnudos hombros”) (“Introducción” 50-58). Es en la atenuación del yo pasional del peregrino donde Góngora encontró sustento para derivar desde la fórmula de la *peregrinatio* una experiencia persuasiva, que atañía a los sentimientos pero ante todo a la felicidad de los actos cotidianos. Al ritmado vital de unos seres ajenos a la maldición bíblica del trabajo, y en comunión, que es gozosa dependencia, con la naturaleza. Góngora había proclamado el éxtasis de una iniciación; revelaba los secretos de una bienaventuranza terrena ¿Para quién? Esencialmente para aquéllos que están *figurados* —en el sentido

tipológico— en su poema: quienes vivían en la Corte (como el peregrino) y aquellos nobles a los que se vinculaba la posesión de espacios paradisiacos (esa aristocracia, como Béjar y Niebla, con extensos dominios rurales). Proponía de ese modo una mirada sobre el mundo a través de un pequeño rincón que encerraba en su variedad microcósmica las formas más simples y eficientes de felicidad. Y aunque no fuese su propósito central la exaltación de la nobleza señorial, las *Soledades* devienen una variante inusual de panegírico. Pues ofrendan con la utopía el timbre que repristina sus símbolos heráldicos: dueños de paraísos terrenales.

Hay un poema cuya pertinencia heurística no ha sido aun suficientemente explorada: la *Soledad tercera* de José de León y Mansilla. Un poema escrito en relación con el “mundo aristocrático de Córdoba” (Glendinning 20-01) y que, como afirma Fray Josef Ruiz en su “Censura”, deriva su concepto de los comentarios de Pellicer, en los que se afirmaba que “el noble ejercicio de la venatoria caza” correspondería a la tercera edad del peregrino. Esta eficaz taracea de las *Soledades* equivale a una hipótesis de lectura que se nos declara a través de los mil y un detalles conectables a su modelo. Hipótesis que supone, en primer término, una continuidad programática de la bienaventuranza en los mismos espacios naturales (la orilla del mar y el promontorio de inicio, que recupera el de la *Soledad* segunda, vv. 302-07), continuados por un bosque donde se sitúan la caza del ciervo y del lobo. Y, en segundo lugar, el contraste igualmente tenso entre ese mundo y el de la política, la Corte, donde la traición puede ser recompensada y el mérito postergado.

Pero lo determinante a mi modo de ver es que en la *Soledad tercera* se perfila aun más la experiencia comunicativa del peregrino con el mundo aristocrático de la *economica*: el mundo de la familia organizado en torno al principio jerarquizador del padre, soporte de una sociedad estamental cuya cúspide es la monarquía. El peregrino vuelve a escuchar las palabras “de un hombre desengañado maduro en años, e incluso cortesano” (Glendinning 13), que encontró en la naturaleza lo que le negaban la corte y sus artificiales riquezas:

Pobre sayal ofrece  
lo que seda vistosa me ha negado . . .  
puerto seguro, impenetrable nido  
fueron sus chozas

Los productos del campo son “cariñosos tributos / de fe sencilla”; la justicia natural se respeta y nadie se opone a ella; el control de la vida personal descansa en la célula familiar, y el padre de familia es una “especie de rey” en su pequeño dominio (Glendinning 19). A propósito de todo ello el anciano alude al régimen monárquico en un pasaje que constituye la clave de bóveda de una coherente visión aristocrática. León y Mansilla idealiza el equilibrio de una sociedad estamental sostenida por el pacto de mutua



obligación y fidelidad entre el monarca y sus súbditos. El régimen señorial cumple un papel de sostén y prestigio, al ser los nobles medianos, la aristocracia rural, un modelo para el todo social. Al tiempo que se manifiesta el peligro para el príncipe de los aristócratas todopoderosos, vistos como intrigantes cortesanos, se subraya cómo el monarca es garante de una felicidad común, que implica no una utopía igualitaria sino un equilibrio de funciones<sup>27</sup>:

Vivir el reino en igualdad no puede  
ni pueden todos ser de igual fortuna.  
Un gigante es preciso en quien el peso  
de la máquina estribe a su firmeza.

En el “verano u otoño de 1615” Góngora escribió “una respuesta altiva” a “la inundación gramática desatada contra las *Soledades*”. Es el enigmático soneto que Chacón titula expresivamente *Alegoría*:

Restituye a tu mudo horror divino,  
amiga Soledad el pie sagrado,  
que captiva lisonja es del poblado  
en hierros breves pájaro ladino.

Prudente Cónsul de las selvas dino  
de impedimentos busca desatado  
tu claustro verde, en valle profanado  
de fiera menos que de peregrino . . .

La alegoría, como metáfora sostenida, tiene su fundamento en “los dos sentidos de la palabra: *Soledad* poema y *soledad* - campo”. El poeta aconseja al poema que vuelva a su soledad, “que se restituya a sí misma . . . huyendo del poblado (de la Corte)” (Jammes, “Introducción” 638-41). El primer cuarteto representa a la *Soledad* bajo la figura del peregrino, identificando de nuevo sus pasos con los “dulces versos” del poema. Más problemática resultaba hasta ahora la interpretación del segundo cuarteto. Frente a la opinión tradicional, Alatorre ha defendido con argumentos incontestables que también en él, como perfecta continuación del primero”, hay una personificación de la *Soledad*. Pero ¿qué figura representa a la *Soledad*? Sólo Molho, aduciendo el recuerdo literal de la Bucólica IV de Virgilio, había propuesto identificarlo con el cónsul de la égloga virgiliana: Polión, el pacificador, cuya sabiduría devuelve a la tierra la Edad de Oro” (71). Alatorre ha dado un giro crucial al entender que hay en el cuarteto “un caso de alusión compleja”, porque en Góngora el movimiento es al revés que en Virgilio, donde las Musas de Sicilia (las de Teócrito) se trasladan a la Corte. Pero el regreso al mundo silvestre inmortalizó a otro cónsul, Cincinato, que a los dieciseis días renunció a la dictadura para volver al campo que cultivaba con sus manos (96-97). Es éste el “prudente Cónsul” cuya conducta deben imitar las *Soledades*. No resulta difícil contemplar en

esta personificación de las *Soledades* el complemento ideal de la del “peregrino” en el primer cuarteto: la figura tipológica del noble que como el cónsul latino ha de buscar en el retiro de sus tierras lo que no encuentra en la Corte ni en la política.

El revestimiento clásico que Góngora da en la *Alegoría* a su defensa de la escritura y el ideal de las *Soledades* adquiere ahora, tras el recorrido de estas páginas, el valor singular de una declaración indirecta de género. Como en la virtud antigua, la utopía poemática sólo es posible asumiendo un ideal aristocrático semejante al que había codificado la *economica*. “Artífice gentil de bordaduras”, el gran poeta cordobés había abierto nuevos horizontes a la poesía sobre un tejido a la vez mostrenco y conceptualmente fecundo. Obligando con su “dulce Musa” a que tuviese que consentir “bárbaras el Parnaso moradoras”.

### Notas

<sup>1</sup>Como el mismo gongorista viene a demostrarnos cuando, a continuación, aduce “un ejemplo significativo”. Recuerda cómo Salcedo Coronel “en sus comentarios afirma que parte de la sustancia poética de las *Soledades* deriva del *Hipólito* de Séneca”. El comentarista clásico no sacó partido de ello porque su referencia resulta ser tan inexacta que parece impreciso eco de algo oído o mal recordado. Rastreando en la obra del filósofo cordobés, quien nunca escribió tragedia alguna con ese título, A. Carreira encuentra en la *Phaedra* un parlamento de Hipólito que “contiene una porción considerable de *topoi* recogidos en las *Soledades*”. Los “pasajes concomitantes”, que por obvios no le parece necesario subrayar, pertenecen a la matriz de rasgos comunes a cualquier proyecto de vida retirada. Con el matiz diferencial de que el pasaje senequista contiene resueltas renuencias con el poema de Góngora: la vida libre e inocente se identifica con la afición “a las selvas” y el dominio de los “campos solitarios”; las actividades son las propias de un nomadismo incivil que recrea la vida “de los hombres que alumbró la edad primera”, habitantes de “antros opacos” que desconocían la agricultura (cambian “de hogar a su antojo” y tienden “trampas a las fieras con astucia”). Aunque ironizando acerca de la imposibilidad de que Góngora “hubiera recordado todos los textos y autores que alegan sus comentaristas”, el mismo Carreira se deja seducir por la posible entidad del *descubrimiento*, y concluye que “de vez en cuando sí parecen dar en el clavo . . . Éste de Séneca podría ser uno de ellos” (*Gongoremas* 284-85).

<sup>2</sup>M. Faría y Sousa culminó sus ataques a Góngora (Ryan 439-48) afirmando que las *Soledades* no son dignas de estima más que por el ingenio de su autor: “Porque solamente contienen términos exquisitos, locuciones, metáforas perpetuas y remontadas y un puro martirio del entendimiento para descifrarle, y lo que es tanto peor, no hallar cosa de provecho, después de descifrado con tanto trabajo, más de esa extrañeza del decir; que si bien descubre ingenio, no produce sustancia” (Gates 227). Salcedo Coronel, en el comentario al soneto “Cisnes de Guadiana a sus riberas”, no pudo oponer sino esta flaquísima defensa: “Dicen que después de entendidas las *Soledades* no tienen cosa de sustancia y que solamente están llenas de hipérbatos y locuciones extrañas y ruidosas que al fin no dicen cosa de provecho . . . Cumpliendo Don Luis con las leyes poéticas y

ejemplares llenó sus *Soledades* de variedad y materias diferentes, adornando este poema con metáforas y locuciones maravillosas. El argumento, antes y después de ser entendido, deleitará a todos los que saben y fueren menos ciegos a tanta luz, confesando que no solamente fue demasiado Don Luis en la novedad, tropos y figuras con que ilustró aquel poema, sino digno de grandísima gloria por haber seguido en él a los mejores poetas de la antigüedad" (modernizo el texto de *Segundo tomo* 94-95). Creo que no hay mejor prueba de que "el argumento" de las *Soledades*, a fuer de ininteligible, resultaba casi indiferente a los comentaristas. Para Salcedo, desde luego, las *Soledades* se reducen a un vasto almacén de imitaciones clásicas y espléndida elocución, en clara proyección de su propio modo de exégesis.

<sup>3</sup>O como se ha dicho con más contundencia, los comentaristas se preocupan "tan sólo por desarrollar la lectura lineal del poema" y rara vez van "más allá de sus aspectos literales" (Roses, *Una poética de la oscuridad* 54, 60).

<sup>4</sup>Aunque procura matizarla, una de esas fórmulas aparece incluso en gongorista tan perspicaz como E. Orozco: "Un esquema argumental centrado en un personaje que viene a reforzar su esencial sentido humano, trascendente, moral y espiritual, haciendo peregrinar a su protagonista a través de las más inmensas zonas de naturaleza —campos, riberas, selvas—, hasta terminar en la máxima soledad salvaje y desnuda del yermo . . . Góngora integra las cuatro *Soledades* en torno a una línea de acción que exige ese expresivo orden que lleva al naufragio y desengañado de la vida del mundo y del amor a buscar la soledad de los campos y proseguir su peregrinar en un creciente apartamiento y huida hasta llegar al yermo" (*Introducción* 257).

<sup>5</sup>A pesar de la complejidad, analizada por E. Cancelliere, con que esa mirada del peregrino sobre la campiña despliega toda una *imago mundi*: "Come in scala nelle carte geografiche, quel paesaggio si offre come microcosmo naturale" (239).

<sup>6</sup>Aunque se echa de menos "un estudio exhaustivo de las estructuras temporales" en las *Soledades*, las hipotiposis cronográficas que marcan "anocheecer y amanecer" son marcadamente explícitas (Roses, "El género" 40-47).

<sup>7</sup>Aspecto bien resaltado por Carreira al definir al peregrino como "un extraño que, huyendo de un mundo hostil, de pronto descubre otro inocente, alegre y limpio: una Utopía . . . Así como los navegantes descubren un mundo nuevo también lo descubre el peregrino —aristócrata urbano, navegante ocasional— y donde menos lo esperaba: en el campo, en las soledades de su propio país, al alcance, pues, de la mano" ("La novedad" 82).

<sup>8</sup>Intangible porque, con ciega fe en el criterio de autoridad, hasta los más eximios gongoristas han aceptado a pie juntillas los "contactos . . . demasiado esenciales y abundantes para poderlos achacar a coincidencia fortuita" entre la trama de las *Soledades* y su "fuente novelesca antigua" (Lida 245-56). Que existen —y se multiplican— en la artificiosa síntesis argumental del *Discurso VII* desde entonces circulante; son más problemáticas cuando se lee directamente al rétor estoico. Aunque nunca permiten afirmaciones sobre la supuesta elección gongorina de un relato "che gli permeteva il accordo con il genere pastorale, spezandone la rigidità con elementi aneddotici, quali gli scorci di vita familiare, di una rusticità tutta concreta" (Favero 199). Una nueva aproximación al asunto deberá considerar la *Historia del cazador de Eubea* inscrita en su complejo entramado de géneros y tradiciones culturales: el conjunto de discursos de Dion y la serie de relatos con peripecia uliseica que llegan hasta la hagiografía bizantina (Desideri y Brancacci, entre otros).

<sup>9</sup>El diálogo de Tasso, en el que “occorre riconoscere una delle più belle prose narrative d’invenzione del XVI secolo”, viene a recrear, según ha notado A. Di Benedetto, “lo schema fondamentale dell’*Euboico*” (146), incluso su estructura de relato de viaje (Jouan). Una germinal aproximación entre el texto tassiano y las *Soledades* fue ya apuntada por mí a otros propósitos (Lara Garrido 414-15).

<sup>10</sup>Esencial para la *economica* renacentista es la paradoja aristotélica de que “aun siendo rico en dinero puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario, y sin duda es una extraña riqueza ésta que no impide que el que la posea en abundancia se muera de hambre”. La administración doméstica comprende el trueque y la conservación para su disfrute de las riquezas naturales, mientras que la crematística “comercial”, al dejar de satisfacer necesidades, carece de límites; de ahí que “todos los que trafican” quieren aumentar “su caudal indefinidamente”. Cierra Aristóteles el capítulo con la execración de la crematística “porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero . . . de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural” (19-20).

<sup>11</sup>P. Caggio, al aludir a la fundamentación de su tratado “sopra diversi eccellentissimi filosofi”, certifica: “Ma la communi opinione, e più lodate, derivano dal principe Aristotele”. Un panorama general de su influencia en la *economica* traza O. Brunner (240-50). Como referente teórico esencial para el diálogo tassiano ha sido rastreado por B. Basile (284-85).

<sup>12</sup>Seguiré en mi exposición de la *economica* el denso libro de D. Frigo y los estudios de Brunner y M. Danzi, aunque organizo en un orden más articulado y con mayor sistematicidad conceptual la complicada casuística y los mil matices históricos desenvueltos en sus explicaciones.

<sup>13</sup>No me propongo, por consiguiente, una “recherche archeologique ou génétique” en el exacto alcance con que la define M. Blanco (25). Mis propósitos se parecen más — y en algún punto contactan — a los que han movido a B. Periñán a apuntar que “existe una zona de poesía didascálica clasicista italiana en lengua vulgar de mediados y finales del siglo XVI cuya lectura suena a Góngora. Irradiada de la Florencia de los Orti Oricellari, se proponía re-crear otro más de los géneros literarios de ilustre prosapia, con modelos de Hesiodo y Teócrito, Virgilio, Lucrecio y Columela; se la puede considerar hermana de la bucólica . . . se había de ocupar de problemas prácticos, cuales instrucciones para la agricultura o el pastoreo y por encima de ellos ofrecer una enseñanza moral en cuanto arte de bien vivir; *Le Api* de Giovanni Ruscellai (1539), *La coltivazione* de Luigi Alamanni (1546), *La caccia* (1591) de Erasmo de Valvasone son sus más conocidos representantes” (495).

<sup>14</sup>En diferentes momentos la crítica gongorina ha acertado a enunciar el carácter arcaizante de esa utopía. Valga por todos la brillante definición del “tema mismo de las *Soledades*” que diera L. Rosales: “La restauración de la Edad de Oro, para retrotraer la vida social a sus orígenes” (494).

<sup>15</sup>No estamos ante “una simple paradoja verbal” sino ante “un rótulo conceptualizador complejo (*re et voce*) que subsume variados niveles de semantización —recta y oblicua, literal y metafórica— referidos tanto al sujeto productor *in fieri* como a la organización misma del relato” (Lara Garrido 452). Para la semejanza de las marcas funcionales romancísticas en las secuencias de iniciación del *Peregrino* y las *Soledades* y la desestima de una influencia textual preconizada por A. Vilanova remito a otras consideraciones ya hechas por mí (413-14).

<sup>16</sup>Coincido con la sutil apreciación de Carreira acerca de que el peregrino “no pertenece al mundo edénico que recorre; sí, al país. Es foráneo y noble, dos formas

de ser extranjero" ("La novedad" 82).

<sup>17</sup>Tal transformación de la pasividad a la iniciativa contradice la perspectiva de un héroe estático y errático, cuyas paradas "figuran realizaciones ideales, soñadas, de un mundo en que el hombre vive en paz, bajo la mirada de los dioses antiguos". Según esta interpretación, el peregrino "sólo puede esperar hallar hogar definitivo en un mundo futuro cuyos datos espaciales y temporales no pueden formar parte del presente de la escritura" (Gendreau-Massoloux 98).

<sup>18</sup>Con un efecto de proximidad mayor en "forastero", término que todavía comporta hoy en Andalucía un valor marcado de positiva aceptación, aplicándose a quien puede llevar años conviviendo con la comunidad.

<sup>19</sup>M. T. Favero ha detectado con acierto que el protagonista del poema "lascia intravedere una sorta di evoluzione . . . La sua fisionomia, che a prima vista sembrerebbe immobile, va impercettibilmente modificandosi, in relazione alla diverse situazioni" (196).

<sup>20</sup>Como principio hermenéutico más operativo, la atención al *efecto* social de las experiencias del peregrino otorga un relieve distinto al que se desprende de una simple lectura lineal del amor y el erotismo (Issorel 118-120).

<sup>21</sup>Coincido con la apreciación de G. Sinicropi acerca de que falta en las *Soledades* cualquier forma de "elemento catartico", y que de existir éste "il tono del poema . . . sarebbe stato necessariamente elegiaco". Pero considero en exceso rígida su consiguiente proposición donde la "distanza ed autonomia assoluta della natura" es vista como provocadora de una "particolare tensione fra soggetto ed oggetto" (123-24).

<sup>22</sup>"Cuando volvió a la Corte, era aún más difícil que aquel sentimiento de nostalgia de vida de soledad de la naturaleza resurgiera en él . . . Era ya de todo punto imposible que Góngora diera término a las *Soledades*" (46-47).

<sup>23</sup>Así lo ha mostrado Jammes al considerar la "localización" de las *Soledades*, aunque resulta más convincente su renuncia a "buscar una correspondencia topográfica precisa al marco de la primera *Soledad*" que los esfuerzos desplegados para identificar el de la segunda con un espacio físico en exacta correspondencia al que "la erosión, la acumulación de arena y de tierras de aluvión han modificado considerablemente, en tres siglos y medio, muchos detalles" ("Introducción" 65-73).

<sup>24</sup>Lo que quiere ser variación intencional —y complemento— de la idea de que el poema gongorino "constituye una lección a la vez ética y estética" (Carreira, "La novedad" 86).

<sup>25</sup>De forma algo más confusa formula Moner la idea de que en la parte final de la *Soledad* segunda el poema se reencuentra con su dedicatario (aunque renovado). Por otra parte, insinúa "l'hypothèse intermédiaire, entre le poème tronqué et le poème clos . . . celle d'un fin délibérément anticipée" (213-14).

<sup>26</sup>La memoria del peregrino tal como en su literalidad textual la presenta Góngora. Lo que choca con la "memoria de la tradición" de cualquier lector, que tiende a entender las *Soledades* "como si el programa narrativo del poema fuera el de una verdadera novela sentimental". Un "edificio textual" que en realidad "reposa sobre fundamentos tópicos perceptibles pero zapados, vacíos", por más que nos empeñemos "en devolverle a la dama, la bella amante del texto, la presencia que no tiene" (Ly, "Tradicción" 354-59).

<sup>27</sup>Las referencias al régimen monárquico le parecen a Glendinning mucho más explícitas "de lo que se esperaría de la tradición de las *Soledades* de Góngora". Incluso afirma que el pasaje "resulta curioso, puesto que no tiene evidente conexión con el argumento del poema, ni relación directa con la vida rural" (19).

## Obras citadas

- Alatorre, Antonio. "Notas sobre las *Soledades* (A propósito de la edición de Robert Jammes)". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 44 (1996): 57-97.
- Alonso, Dámaso. *Estudios y ensayos gongorinos [Obras completas, V]*. Madrid: Gredos, 1978.
- Aristóteles. *Política*. Ed. bilingüe y trad. J. Marías-M. Araujo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Basile, Bruno. "Fonti culturali e invenzione letteraria nel *Padre di famiglia* di Torquato Tasso". *Convivium* 3 (1968): 281-314.
- Blanco, Mercedes. "Les *Solitudes* comme système de figures. Le cas de la synecdoque". *Issorel* 23-78.
- Brancacci, Aldo. *Rethorique Phisophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*. Cercola: Bibliopolis, 1985.
- Brunner, Otto. "La casa come complesso e l'antica economica europea". *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano: Vita e Pensiero: 1970. 133-64.
- \_\_\_\_\_. *Vita nobiliare e cultura europea*. Bologna: Il Mulino, 1972.
- Cancelliere, Enrica. "Stereotipe iconiche nelle *Soledades* di Góngora". *Da Góngora a Góngora*. Ed. G. Poggi. Pisa: Edizioni ETS, 1997. 229-42.
- Carreira, Antonio. "La novedad de las *Soledades*". *Issorel* 79-91.
- \_\_\_\_\_. *Gongoremas*. Barcelona: Península, 1998.
- Desideri, Paolo. *Dione di Prusa, Un'intellettuale greco nell'impero romano*. Messina-Firenze, 1978.
- Danzi, Massimo. "Fra oikos e polis: sul pensiero familiare de Leon Battista Alberti". *La memoria e la città. Scritture storiche fra Medioevo ed Età Moderna*. Ed. C. Bastia. Bologna: Il Nove, 1995. 47-62.
- \_\_\_\_\_. "Il bene e utile della famiglia. Appunti sulla preceptistica albertiana del governo domestico e la sua tradizione". *Leon Battista Alberti e il Quattrocento*. Ed. L. Chianovi et al. Mantova: Leo S. Olschki, 2001. 107-40.
- Di Benedetto, Arnaldo. "I cacciatori e il gentiluomo di campagna (Da Dione Crisostomo a Torquato Tasso)". *Tasso, minori e minimi Ferrara*. Torino: Genesi Editrice, 1989. 143-47.
- Favero, María Teresa. "Il momento delle *Soledades*. Appunti per una rilettura di Góngora". *Annali. Sezione Romanza* 23 (1981): 187-203.
- Frijo, Daniela. *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'economica tra Cinque e Seicento*. Roma: Bulzoni Editore, 1985.
- Gates, Eunice J. "Los comentarios de Salcedo Coronel a la luz de una crítica de Ustarroz". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 15 (1961): 217-28.
- Gendreau-Massoloux, Michèle. "Soledades y melancolía: En torno a la metáfora". *Estudios sobre Góngora*. Ed. A. Aroca Lara et al. Córdoba: Excmo. Ayuntamiento – Real Academia de Córdoba, 1996. 93-98.
- Glendinning, Nigel. "La *Soledad* tercera de José León y Mansilla (1718)". *Bulletin of Hispanic Studies* 68 (1991): 13-24.
- Issorel, J., ed. *Crepúsculos pisando. Once estudios sobre las "Soledades" de Góngora*. Perpignan: CRILAUP, 1995.
- Jammes, Robert. *Études sur l'oeuvre poétique de Don Luis de Góngora y Argote*. Bordeaux: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-américaines, 1967.
- \_\_\_\_\_. "Introducción". Luis de Góngora, *Soledades*. Madrid: Castalia, 1994.
- Jouan, François. "Les récits de voyage de Dion Chrysostome: Réalité et fiction".

*L'invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin*. Ed. M. F. Baslez – P. Hoffman – L. Pernot. Paris: Presses de l'École normale supérieure, 1993. 189-98.

Lara Garrido, José. "Estructura y poética de género en la narrativa (*El peregrino en su patria* de Lope de Vega como *romance*)". *Del Siglo de Oro (Métodos y elecciones)*. Madrid: Universidad Europea – CEES Ediciones, 1997. 401-70.

Lida de Malkiel, María Rosa. "El hilo narrativo de las *Soledades*". *La tradición clásica en España*. Barcelona: Ariel, 1975. 241-52.

Ly, Nadine. "Oralité et Solitudes". *Les Cahiers de Fontenay* 34 (1984): 59-82.

\_\_\_\_\_. "Tradición, memoria, literalidad. El caso de Góngora". *Bulletin Hispanique* 97 (1995): 347-59.

Molho, Mauricio. *Semántica y poética (Góngora, Quevedo)*. Barcelona: Crítica, 1977.

Moner, Michel. "Une traversée des *Soledades*". *Issorel* 191-214.

Orozco Díaz, Emilio. *Introducción a Góngora*. Barcelona: Crítica, 1984.

\_\_\_\_\_. "Espíritu y vida en la creación de las *Soledades* gongorinas (Por qué se escribieron y por qué no se terminaron)". *En torno a las "Soledades" de Góngora*. Granada: Universidad, 1969. 21-49.

Pellicer de Salas y Tovar, José. *Lecciones Solemnes a las obras de Don Luis de Góngora y Argote, Píndaro Andaluz, Príncipe de los poetas líricos de España*. Madrid: Imprenta del Reino, 1630.

Periñán, Blanca. "Un italiano moderno (y en el fondo Góngora)". *Dialogo. Studi in onore di Lore Terracini*. Ed. I. Pepe. Roma: Bulzoni, 1990. 495-509.

Rosales, Luis. "La imaginación configurante. Ensayo sobre las *Soledades* de Luis de Góngora". *Estudios sobre el Barroco*. Madrid: Trotta, 1997. 467-506.

Roses Lozano, Joaquín. "El género de las *Soledades* y las descripciones cronográficas". *Autour des "Solitudes"*. *En torno a las "Soledades" de Luis de Góngora*. Eds. F. Cerdan – M. Vitse. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1995. 35-50.

\_\_\_\_\_. *Una poética de la oscuridad. La recepción crítica de las "Soledades" en el siglo XVII*. Londres: Tamesis, 1994.

Ryan, Hewson A. "Una bibliografía gongorina del siglo XVII". *Boletín de la Real Academia Española* 33 (1953): 427-67.

Salcedo Coronel, García de, ed. *Segundo tomo de las Obras de Don Luis de Góngora, comentadas (. . .) Primera parte*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1644.

Sinicropi, Giovanni. *Saggio sulle "Soledades" de Góngora*. Bologna: Cappelli, 1976.

Vilanova, Antonio. "El peregrino de amor en las *Soledades* de Góngora". *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Lumen, 1989. 410-46.