

Idea de la libertad en *La Numancia* de Cervantes

Jesús G. Maestro
Universidad de Vigo
maestro@mirabeleditorial.com

Verum est factum

0. Introducción

Desde el momento en que la Historia no se explica sólo con palabras, sino con *pruebas históricas*, los hechos no se explican sólo con el lenguaje. Del mismo modo, la literatura no puede explicarse meramente a través de palabras, es decir, sólo con el lenguaje, porque los referentes materiales de la literatura son *referentes reales*. La materia referida formalmente en la literatura es materia real o *no* es. El amor, los celos, el honor, la guerra, la religión, la ciudad sitiada, la ejecutoria de hidalguía, la expulsión de los moriscos, Roma, Argel, Numancia, Constantinopla, la libertad y el cautiverio, las ventas y los mesones, la Inquisición y la Reforma, los rosarios de cuentas sonadoras, los pícaros y las cárceles, avispones y renegados, delatores y judíos, locos y damas “de todo rumbo y manejo”, soldados fanfarrones y milites cercenados, rufianes y sacristanes, curas y coimas, brujas y alcahuetas, y hasta los perros más andromorfos o los más comunes animales, todos, absolutamente todos, son referentes reales cuya materialización literaria puede y debe analizarse mediante conceptos, porque sólo a partir de su *materialización en el mundo* es posible su *interpretación en la literatura*. Las explicaciones meramente lingüísticas o formalistas, exentas de contenido o carentes de referencia material, sólo explican la psicología de quien las formula, pero no aquello a lo que su artífice pretende referirse. Ninguna retórica ha albergado jamás una sola explicación gnoseológica consistente. La hermenéutica doxográfica, tampoco. Las figuras retóricas no son figuras gnoseológicas.

Divorciadas de la Poética, sólo son doxografía y sofística, es decir, discurso acrítico, ora ideológico (político), ora confesional (religioso). El lenguaje sólo puede explicar aquella realidad cuya materialidad puede probar o comprobar un sujeto hablante, convertido entonces en un sujeto gnoseológico, es decir, en un intérprete de la ciencia, de la crítica y de la dialéctica.

En este trabajo voy a exponer, desde los presupuestos del materialismo filosófico como teoría literaria contemporánea (Maestro, 2006, 2006a), las posibilidades de analizar la Idea de la Libertad en la tragedia *Numancia* de Cervantes, a partir de los materiales literarios y teatrales que se formalizan en esta obra de arte.

1. Posibilidades de interpretación de una obra teatral desde el materialismo filosófico como teoría literaria contemporánea

La teoría literaria sobre la que expongo mi crítica de *La Numancia* (¿1585?) de Miguel de Cervantes se construye sobre los criterios de la Filología y de la Filosofía, y toma como núcleo de sus interpretaciones los que considera contenidos materiales de la investigación literaria: *las ideas objetivas referidas formalmente en los materiales literarios*. El núcleo de toda interpretación literaria reside en última instancia en el análisis de las ideas objetivas expresadas formalmente en los tres géneros de materialidad (física, fenomenológica y lógica) en que se manifiesta la literatura, es decir, en la interpretación de las Ideas contenidas y expresadas formal y materialmente en las obras literarias y sus realidades contextuales, como conjunto de realidades positivas, efectivamente existentes, que, organizadas de forma sistemática, constituye el *cuerpo* de los materiales literarios, el *objeto* de interpretación de la Teoría de la Literatura, y el *campo* de investigación de cada una de las ciencias categoriales que sirven a esta disciplina y como tal la constituyen¹.

¹ El *Ser* o es material, o no es. En lugar de *Ser*, término saturado de connotaciones metafísicas y espiritualistas, el materialismo filosófico habla, específicamente, de Materia. La ontología materialista (Bueno, 1972) distingue dos planos: 1) el de la *Ontología General*, cuyo contenido es la “materia indeterminada” (M), la materia en sí, o materia prima en sentido absoluto, como *materialidad* que desborda todo contexto categorial y se constituye en materialidad trascendental; y 2) el de la *Ontología Especial*, cuyo contenido es la “materia determinada”, es decir, la materia manipulada, transformada, roturada en las diferentes parcelas y campos

Para el materialismo filosófico la literatura es un *discurso sobre el mundo real y efectivamente existente*, que exige ser interpretado *desde el presente* y a partir de la singularidad de las *formas estéticas* en que se *objetivan textualmente los referentes materiales de sus ideas y contenidos lógicos*. Toda interpretación literaria ha de estar implantada en el presente, porque la literatura no es una arqueología de las formas verbales, y aún menos la fosilización de un mundo pretérito y concluido. La lectura y la interpretación literarias no son en absoluto los instrumentos de una autopsia.

Como método de interpretación literaria, el materialismo filosófico es una Teoría de la Literatura que se basa en los principios generales de una gnoseología materialista, como teoría del conocimiento organizada en torno a la distinción materia / forma, cuyo *campo de interpretación* es el conjunto de saberes contenidos en las obras literarias y con ellas relacionados, organizados sistemáticamente como conceptos categoriales, y cuyo *objeto de interpretación* son los materiales de la literatura.

categoriales de la actividad humana (M_i). En primer lugar, la Ontología General (M) corresponde a la Idea de Materia Ontológica General, definida como pluralidad, exterioridad e indeterminación. La Ontología General (M) es una pluralidad infinita, y desde ella el materialismo filosófico niega tanto el monismo metafísico (inherente al Cristianismo y al Marxismo) como el holismo armonista (propio de las ideologías panfilistas, entregadas al diálogo, el entendimiento y entretenimiento universales, la paz perpetua o la alianza de las civilizaciones). En segundo lugar, la Ontología Especial (M_i) es una realidad positiva constituida por tres géneros de materialidad, en que se organiza el Campo de Variabilidad Empírico Trascendental del Mundo (M_i)¹: $M_i = M_1, M_2, M_3$. El primer género de materialidad (M_1) está constituido por los objetos del mundo físico (rocas, organismos, satélites, bombas atómicas, mesas, sillas...); comprende materialidades físicas, de orden objetivo (las dadas en el espacio y en el tiempo). El segundo género de materialidad (M_2) está constituido por todos los fenómenos de la vida interior (etológica, psicológica, histórica...) explicados materialmente (celos, miedo, orgullo, fe, amor, solidaridad, paz...); comprende materialidades de orden subjetivo (las dadas antes en una dimensión temporal que espacial). El tercer género de materialidad (M_3) está constituido por los objetos lógicos, abstractos, teóricos (los números primos, la *langue* de Saussure, las teorías morales contenidas en el imperativo categórico de Kant, los referentes jurídicos, las leyes, las instituciones...); comprende materialidades de orden lógico (las que no se sitúan en un lugar o tiempo propios). Estos tres géneros de materialidad son heterogéneos e incommensurables entre sí (Bueno, 1990). Son también coexistentes, ninguno va antes que otro y ninguno se da sin el otro: se co-determinan de forma mutua y constante, y ninguno de ellos es reducible a los otros.

En este sentido, la verdad no está en “lo que diga yo” o en “lo que digas tú”, es decir, *no está en el sujeto*, sino en el *objeto*. La verdad está en los hechos: *verum est factum*. Un triángulo es una figura geométrica de tres lados, y un endecasílabo es un verso de once sílabas métricas, al margen de que vivamos en el siglo XVI o en el siglo XXI, y al margen de que sean un azteca, un músico o un periodista, quienes lo afirmen: porque la verdad no está en lo que afirme o diga *un sujeto*, sino en lo que *un objeto es*, en tanto que resulta analizado en sus realidades formales (teóricas, lógicas) y materiales (ontológicas). En consecuencia, la *verdad* no es cuestión de una epistemología (lo que piensa un sujeto por relación a un objeto), sino de una gnoseología (lo que es posible interpretar y reconstruir *formalmente*, es decir, en términos lógicos, racionalistas, críticos, en la realidad *material* que interpretamos y reconstruimos). Estos son los criterios metodológicos que aplicaré a la interpretación de la literatura, concretamente, al análisis de *La Numancia* cervantina.

Así pues, desde el materialismo filosófico la Teoría de la Literatura es el conocimiento científico de los *materiales literarios*, es decir, el análisis conceptual y categorial de *las ideas objetivas referidas formalmente en los materiales literarios* (autores, obras, lectores, intérpretes, sociedades, períodos históricos...), los cuales delimitan su campo de investigación y constituyen su objeto de conocimiento, a cuya comprensión se accede a través de una metodología científica, de naturaleza *crítica y dialéctica* (no doxográfica, ni moral, ni ideológica), la cual se fundamenta a su vez sobre una gnoseología y una ontología, en el marco de una filosofía materialista, cuya teoría de la ciencia está formulada y justificada en la Teoría del Cierre Categorial².

2. Sociedad gentilicia y sociedad política en *La Numancia*: La Libertad en la Tribu, el Estado y el Imperio La crítica literaria no puede juzgar la literatura a partir de apariencias.

Ni una obra literaria puede interpretarse aisladamente a partir de su argumento, de su fábula o personajes, de tal o cual contexto espacial o temporal, y mucho menos desde tal o cual ideología partidista, como tan frecuentemente sucede en el marco de la posmodernidad. En

² Sobre la Teoría del Cierre Categorial, vid. Bueno (1992), y sobre su aplicación a los estudios literarios, vid. Maestro (2006).

consecuencia, la interpretación de la literatura no puede construirse *cavernícolamente*, es decir, a partir de las apariencias que ofrece una visión desde la “caverna”, basada en impresiones personales, ideológicas, sociales, temporales, históricas, impresionistas, psicológicas, etc. La crítica literaria debe articularse sobre la reconstrucción e interpretación de las Ideas contenidas en los textos y materiales literarios. Los aspectos formales de la literatura interesan en la medida en que contribuyen a la expresión de Ideas. *La Numancia* de Cervantes contiene, porque así lo expone y objetiva en sus formas literarias, numerosas Ideas sobre realidades fundamentales y complejas de la vida humana, no sólo del Siglo de Oro, sino también de nuestro mundo contemporáneo. Así, por ejemplo, de la lectura de *La Numancia* se desprende una determinada Idea de Guerra, una Idea de Religión, una Idea de Imperio, una Idea de Estado y, por supuesto, una Idea de Libertad, entre muchas otras Ideas. Tales ideas puede analizarse críticamente desde criterios filosóficos (lógicos y racionales, gnoseológicos, en suma), a partir de los conceptos categoriales o científicos (sistemáticos y materiales) que aporta la teoría literaria contemporánea. Con arreglo a estos criterios voy a examinar aquí la Idea de Libertad que, bajo la forma de la literatura, contiene y expone una tragedia como *La Numancia* cervantina.

La Idea de Libertad no puede examinarse aisladamente en esta obra teatral, sino que ha de ponerse en relación con la Política efectivamente existente en la realidad literaria de la tragedia. Considero aquí que Política es la *relación dialéctica que dispone y determina la relación entre el individuo y una sociedad estatalizada*. En primer lugar, subrayo que se trata de una *relación dialéctica* porque la síntesis entre individuo y sociedad nunca es una síntesis pacífica, sino conflictiva. Estos conflictos son con frecuencia violentos, y sobre ellos se impone la eutaxia de un Estado, es decir, aquello que hace posible el buen funcionamiento de las diferentes estructuras estatales. No hay sociedades pacíficas. La paz es siempre el referente de una figura retórica. Es una ilusión trascendental. Sólo desde un idealismo metafísico se puede hablar de paz. Entre otras cosas, porque la paz siempre la impone el más fuerte, y —paradójicamente— siempre se impone mediante el uso de la violencia (término tabú que suele ser reemplazado por el eufemismo “fuerza”). En las sociedades pacificadas existen cárceles, en las que se encierra a aquellas personas a las que la sociedad estatalizada decide *no tolerar*, de forma temporal o incluso definitiva. En segundo lugar, subrayo que se trata de una *sociedad estatalizada* porque el ser humano es el único ser vivo capaz de organizarse políticamente, es decir, en un Estado. Las hormigas y las ovejas pueden organizarse socialmente, pero no pueden organizarse por sí mismas políticamente. En este sentido, seguimos sin duda la referencia de Aristóteles, al calificar al ser humano de “animal político”, así como la referencia de Hegel (1807), al considerar que el Estado es —aún con todas las críticas que queramos plantearle— la institución humana más perfecta, la estructura más acabada de la civilización, y en la cual se manifiesta la Razón Objetiva o Espíritu Objetivo.

Si se examina la Idea de Libertad en *La Numancia*, es necesario identificar qué tipo de estructura política constituye el marco de referencias en que transcurre la acción o fábula. Los romanos, por una parte, son un Imperio. Los numantinos, por la otra, son —con apariencias tribales— una suerte de ciudad-estado. La Numancia cervantina posee una organización política definida: definida por la igualdad entre sus miembros, sean hombres o mujeres, sean viejos o jóvenes, sean religiosos o no religiosos, sean militares o no, sean arúspices o incrédulos, etc... Es, indudablemente, una sociedad ideal, es decir, una sociedad imposible. No está, sin embargo, planteada como una utopía, esto es, como un deseo, como la hipótesis de un lugar verosímil en un cosmos posible. Numancia no es un mundo posible, es, simplemente, una sociedad política ideal.

Conviene distinguir aquí, en términos políticos, los conceptos de tribu, Estado e Imperio. Una tribu es una sociedad humana no organizada estatalmente (como Estado o sociedad estatal), sino filárquicamente (como sociedad gentilicia). Un Estado es una sociedad política (económica, sanitaria, cultural...) que, dotada de una base territorial definida, está jurídicamente organizada y posee una fuerza bélica capaz de hacer cumplir las leyes que promulga, y sobre las cuales se organiza la vida social. Un Imperio, o protoestado, es un Estado con capacidad de intervención (económica, cultural, bélica, lingüística, política...) sobre otros Estados. Los Imperios pueden ser depredadores o generadores. Son depredadores si destruyen los estados sobre los que actúan, como fue el caso de la Alemania Nazi en la invasión y destrucción de Polonia, el saqueo napoleónico o británico de Egipto y Grecia, etc... (basta visitar el Louvre o el British Museum para comprobarlo). Son Imperios generadores aquellos que imponen en otros territorios una lengua, una cultura, una economía, una política, en suma, superior a la existente en esos lugares antes de la invasión. Los Imperios nunca se expanden de forma pacífica. Ya he indicado que la paz es una ilusión metafísica y una propaganda ideológica. La paz no se compra ni se vende. La paz es siempre objeto de lucha, es decir, de guerra, y sólo la consigue, esto es, la impone el más fuerte (y sólo durante el tiempo histórico en que se mantenga frente a los demás como *el más fuerte*). Imperios generadores fueron, entre otros, el Imperio Soviético, que lleva la industrialización y la modernidad del siglo XX a zonas geográficamente hasta entonces sumidas en la miseria y el atraso; el Imperio Español, al imponer en buena parte del continente americano una civilización mucho más avanzada que las existentes antes de 1492; y el Imperio Romano, quien impuso en la mayor parte de la actual Europa una lengua (Latín), una religión (Cristianismo) y una jurisprudencia (Derecho Romano) que determinaron y organizaron históricamente —persistiendo en nuestros días— las vidas y las muertes de millones de seres humanos. Obviamente, hablar de isovalencia de culturas es una falacia científica, incompatible con el racionalismo crítico, por más que, como sofisma, resulte ideológicamente muy rentable allí donde se exponga.

Hay en nuestros días tres tipos de *sociedades gentilicias o civiles* operando en el seno de nuestras *sociedades políticas o estatales*: las confesiones religiosas institucionalizadas en Iglesias, los Nacionalismos separatistas (pseudo-étnicos, industriales o simplemente mítico-fabulosos) y las Multinacionales o grupos financieros supranacionalizados. Estos tres tipos de sociedades, de naturaleza transestatal, tienen como objetivo, en la cosmópolis de nuestro mundo contemporáneo y globalizado, la explotación y consumición —evitando siempre el agotamiento— del Estado moderno, surgido de la Ilustración europea.

En tiempos de Cervantes —tiempos de sociedades políticas absolutistas, es decir, de estados fuertemente estructurados—, la sociedades que aquí llamaré *gentilicias o civiles* eran más abundantes, pero mucho menos poderosas, salvo la Iglesia cristiana (Católica, Protestante y Anglicana), y solían funcionar al modo de las denominadas *sociedades naturales*, es decir, carecían de una infraestructura solvente, competitiva y con capacidad de integración³.

Las *sociedades naturales humanas* son aquellas que no alcanzan la forma de *sociedades políticas*. Por eso sólo una *sociedad política* es la única forma de sociedad humana desarrollada, articulada y fundamentada en un Estado. Una *sociedad natural* es aquella que no constituye un Estado, y que por tanto carece de formas de organización política orgánicamente desarrolladas. Las sociedades naturales, bien pueden ser previas a la constitución de un Estado, al que dan lugar tras épocas de desarrollo, bien pueden ser contemporáneas a la existencia de un Estado, que con frecuencia las envuelve subordinándolas a las exigencias, necesidades e intereses de la sociedad estatal políticamente constituida. Las sociedades naturales pueden clasificarse u organizarse por relación a la procedencia de sus componentes o individuos, atendiendo a su origen geográfico, a la ascendencia de su familia o linaje, a sus prácticas religiosas no institucionalizadas, a sus costumbres etológicas, etc., es decir, en suma, a lo que podemos considerar como su *identidad gentilicia*, que será, en este caso, una identidad *constitutiva* (de su sociedad como tal) y *distintiva* (frente a otras sociedades políticamente constituidas). Las sociedades gentilicias se caracterizarán, pues, por dos atributos fundamentales: en primer lugar, por la carencia —voluntaria o forzosa, según los casos— de una organización política estatalizada y, en segundo

³ Tomo aquí el término *gentilicio* del antropólogo Lewis H. Morgan, concretamente de su obra *Ancient Society* (1877), para reconstruirlo y reinterpretarlo desde los fundamentos doctrinales del materialismo filosófico como teoría de la literatura (Maestro, 2006).

lugar, por la insolubilidad de sus estructuras naturales y genuinas en la sociedad política dentro de la cual subsisten, es decir, dentro de cuyo Estado *actúan*. Las sociedades gentilicias son nuclearmente insolubles en los Estados de las sociedades políticas, aunque sí pueden penetrarlo profundamente, y de hecho lo hacen, a veces de forma muy organizada, en el curso de sus ramificaciones pragmáticas, corporales y operativas, bien de forma parasitaria, bien de forma subversiva, entre otras formas posibles de intromisión, interacción o injerencia (pacifismo, terrorismo, fideísmo, mercantilismo, mano de obra industrial...)

Son sociedades gentilicias en la época histórica de Cervantes varias de las que, como tales, pueblan ficcionalmente sus obras literarias, y en especial sus piezas teatrales: gitanos, moriscos, pícaros y rufianes, locos y anómicos, ex-militares, pequeña burguesía urbana, e hidalgos y personajes del más bajo estamento nobiliario, etc. En coexistencia asimétrica con estos referentes históricos y literarios, algunos de ellos auténticos arquetipos culturales, son miembros de pleno derecho, podríamos decir, de la sociedad política aurisecular la milicia, el clero y la alta nobleza. Y cabe advertir que el clero, es decir, la Iglesia, tanto en la época de Cervantes como en el momento de escribir estas líneas, actúa como un tipo de sociedad plenamente mixta, al operar tanto como *sociedad gentilicia* (que da “a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”, y capaz por tanto de separarse del Estado), cuanto como *sociedad política* (integrada en el corazón funcional del Estado, bien porque recibe de él subvenciones directas para sus miembros y empresas, bien porque pide a sus fieles el voto para tal o cual partido político en períodos electorales, bien porque se ofrece como intermediario “negociador” entre estados y organizaciones terroristas, etc.).

Una de las posibles paradojas de la tragedia cervantina que aquí consideramos es que Numancia no es una sociedad gentilicia o tribal, sino una sociedad política, organizada en una ciudad-estado, en la que sin embargo se objetivan formas de conducta propias de sociedades pre-estatales, como he tenido ocasión de exponer en otro lugar (Maestro, 2005). Precisamente, la característica primordial de *La Numancia* es que se trata de una obra literaria en la que no existe ningún tipo de sociedad gentilicia operando en el seno de la sociedad política: no hay un estamento aristocrático, no hay una jerarquía religiosa, no hay un gremio de actividades profesionales, etc., porque, en suma, no hay ningún grupo social distintivo dentro de la sociedad estatal que constituyen todos los ciudadanos de Numancia.

Nada más alejado de *La Numancia* de Cervantes que una sociedad gentilicia. No hay en Numancia grupos humanos que actúen al margen de los intereses estatales de esta ciudad-estado. No hay entre los numantinos ningún tipo de escisión. Todos sus ciudadanos son efectivamente iguales ante el Estado que forman. Nada más ajeno a cualquier forma posible de desigualdad. Las

sociedades naturales —con las que *La Numancia* cervantina nada tiene que ver— no son sociedades igualitarias, sino *filárquicas*. Se organizan como *filarquías*, de modo que la convergencia entre las partes de una sociedad natural —es decir, de grupos que contienen a individuos que a su vez pueden pertenecer simultáneamente a grupos gentilicios distintos (estamento nobiliario, castas religiosas, plebe, gremios comerciales o industriales...)— es siempre resultado de la coerción o presión ejercida por el grupo dominante. La divergencia existe, pero tiene como característica (si presuponemos la convergencia de las partes sociales) el ser *divergencia de individuos entre sí* o de *individuos con grupos*, y sobre todo de individuos que no logran constituirse en grupo disidente con capacidad operativa o subversiva propia. En consecuencia, las sociedades naturales humanas no son, pues, sociedades igualitarias en sí mismas, sino sociedades ligadas por relaciones de dominio, asociadas o no a las vinculaciones parentales. En este sentido, no cabe definir las sociedades ácratas. No lo son. No son anarquías, ni tampoco son siempre *jefaturas*. Es preferible el término *filarquía*, procedente de la Antropología (*filarquèò*, mando de una tribu), como tecnicismo que designa situaciones genuinamente “dadas a un nivel bajo de las sociedades políticas” (García Sierra, 2000: § 556). En todo caso, sociedades naturales, como lo es *de facto* una jábega, sin dejar de ser filarquías, implican tanto relaciones de subordinación como relaciones de coordinación, incluso cuando la subordinación de unos subgrupos a otros en el todo social pueda ser tan convergente, y aceptada por los subordinados, como las relaciones de igualdad, tal como sucede, por ejemplo, en *Rinconete y Cortadillo*. Dado que el constituyente esencial de la condición humana es la progresiva racionalidad, que aquí de ninguna manera interpreto en su sentido espiritualista, sino haciéndola depender de las características de un *sujeto corpóreo* dotado de *manos* y de *lenguaje*, es decir, de un *sujeto operatorio*, considero que lo característico de las sociedades humanas es la presencia de un *logos normalizado*, dotado de finalidad proléptica y manipulable —frente a un *logos espontáneo*, propio de sociedades zoológicas o botánicas, impulsado por una finalidad lógica o biológica—. Una sociedad natural humana podría definirse entonces como la misma racionalidad o logicidad humana aplicándose precisamente a los contenidos sociales, es decir, a la sociedad misma constituida por esos “animales con *logos*”. Éste es el sentido que da Aristóteles a su concepto de Hombre como “animal político”, identificando el adjetivo político como lo relativo a la *polis*, es decir, a la *ciudad* (en tanto que Política articulada en un Estado), que no a la *sociedad* (ya que entonces no se distinguiría de un enjambre de abejas o de un rebaño de cabras: los animales pueden constituir una sociedad, pero no una ciudad o estado, es decir, carecen de facultades para organizarse políticamente).

Desde este punto de vista, el cerco de Numancia, cuyos ciudadanos son y están tan socializados y socializantes, es, en buena medida, el cerco que una civilización imperialista (Roma) impone a una auténtica ciudad-estado (la de los arévacos), pese a sus apariencias de tribu

más o menos desarrollada. ¿Qué Idea de Libertad cabe desarrollar, articular o declinar en este contexto? Vamos a verlo.

3. Declinación de la Idea de Libertad: los casos genitivo, dativo y ablativo

Todos los usos de la Idea de Libertad pueden organizarse o declinarse en tres casos fundamentales, que denominaré genitivo —*libertad de*—, dativo —*libertad para*— y ablativo —*libertad en*—. Los tres casos están concatenados entre sí, y se desarrollan de forma integradora, pues siempre que un sujeto existe dispone, o no, es decir, positiva o negativamente, de libertad *de* hacer algo *para* algo o alguien *en* un contexto o circunstancia dados.

En el primero de estos casos, la libertad genitiva, o *libertad de*, expresa ante todo la idea de libertad como posesión del sujeto, como atributo del *yo*, al contener el conjunto de potencias (poder), facultades (saber) y voliciones (querer) que capacitan a un *yo* para hacer, o no hacer, algo en un contexto determinado. Lo que enfatiza la libertad genitiva son las cualidades del sujeto en tanto que emanan del propio sujeto. La fuerza de la libertad está, en este caso, en las fuerzas materiales de que dispone una persona: sus posibilidades físicas, sus competencias cognoscitivas, sus recursos volitivos. La libertad genitiva representa una concepción positiva de la libertad, en la medida en que, al ejercerla, el sujeto afirma sus posibilidades de ejecutar acciones y operaciones, y también una concepción negativa, en la medida en que no actúe allí donde querría hacerlo y no puede (desajuste entre las modalidades volitiva y potencial), o cuando podría actuar, pero carece de conocimientos suficientes sobre cómo disponer su intervención (desajuste entre las modalidades potencial y cognoscitiva), entre otras combinaciones posibles. En las formas de la vida natural, en la que viven los animales salvajes —y hacia la que irreflexivamente muestran tantas simpatías algunos grupos humanos que propugnan renunciar a los modos de la vida civilizada para integrarse en las formas de vida naturales—, al igual que en las sociedades humanas pre-estatales, los límites de la libertad son los límites de la libertad genitiva, es decir, los límites de la fuerza, del conocimiento y del deseo que mueve a las criaturas, tanto humanas como animales. En el mundo animal —y el ser humano es un *animal político*— la libertad del tigre llega hasta donde llega su fuerza, su astucia y su necesidad de depredación. En cautividad, sin embargo, el tigre no caza. No tiene, porque no desarrolla, esa necesidad. Su libertad genitiva es prácticamente inexistente. Del mismo modo, en una sociedad humana no civilizada políticamente, es decir, en una sociedad humana anterior a la constitución del Estado, la libertad genitiva es la que más impera. Los límites de la libertad son los límites de la fuerza personal, los límites de los atributos del *yo*, incentivados por el deseo y la necesidad, y no condicionados sino

por la saciedad del propio *yo*. La máxima libertad pertenecerá al máximo depredador. He aquí el núcleo de la libertad genitiva, cuyo espacio genuino es el mundo salvaje, previo a la civilización, es decir, al Estado, el cual impondrá sus límites al concepto genitivo de libertad, *dando* a la colectividad humana, organizada políticamente, una intencionalidad proléptica que habrá de determinar no sólo el sentido y la finalidad de sus acciones, sino también, y muy principalmente, el destino de cada una de ellas. Con el nacimiento del Estado nace también un nuevo concepto de libertad: la *libertad dativa*. Desde esta perspectiva cabe interpretar la proposición LXXIII de la parte cuarta de la *Ética* de Spinoza, por ejemplo, donde se advierte que “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (Spinoza, 1677/2004: 365). He aquí el concepto civilizado de libertad, como experiencia sólo posible en la realidad organoléptica de un Estado.

La libertad genitiva de los romanos, como ejército de un imperio, les conduce a la depredación numantina. Frente a ellos, la libertad genitiva de los ciudadanos del territorio sitiado está completamente limitada, y aún se ejerce sobre el único ámbito posible: la propia vida. La libertad genitiva de Numancia es el suicidio. Es la única posibilidad de que dispone para evitar la depredación del Imperio Romano.

En el segundo caso, la libertad dativa, o *libertad para*, implica e integra la libertad genitiva, es decir, la acción de un sujeto, determinado por sus potencias, facultades y voliciones, *para destinar* los contenidos materiales de la acción ejecutada hacia una finalidad proléptica, la cual imprime a la libertad una dimensión teleológica, de cuyo éxito o fracaso dependerán futuras condiciones evolutivas, en las que, como destinatarios, pueden estar implicados tanto sujetos humanos como objetivos operatorios. Lo que enfatizaría la libertad dativa serían ante todo los logros a los que conduce la acción del sujeto libre, de modo que, en este caso, la fuerza de la libertad estaría sobre todo en los contenidos materiales a los que da lugar la acción de un *yo* que ejerce y ejecuta su libertad genitiva. La libertad dativa puede resultar positiva o negativa, no por la implicación en el curso de las operaciones ejecutadas de las potencias, facultades o voliciones del sujeto, sino sobre todo por relación al grado de prudencia o imprudencia que demostrará el resultado teleológico de la acción desarrollada. Un Estado puede disponer positivamente de libertad genitiva, es decir, de potencial, conocimientos y necesidad, y así declarar la guerra a otro Estado con fines diversos (invasión, control de sus fuentes de energía, prevención de ataques de Estados vecinos, etc.), pero algo así no asegura que su libertad dativa resulte igualmente positiva. No lo será si pierde la guerra. Es decir, si la teleología de los hechos revela que la acción bélica ha sido una imprudencia. En ese contexto, la libertad dativa del Estado que declara la guerra será una libertad dativamente negativa. Algo ha cercenado sus pretensiones de libertad. Una experiencia ablativa.

Especialmente llamativo es, desde el punto de vista de la libertad dativa, el desenlace de la acción que lleva a cabo Escipión. ¿Qué consigue el general romano? Una ciudad en ruinas. No hay triunfo, porque no hay botín. No hay victoria, porque no ha habido guerra (ha habido tortura: el cerco). No hay honores, porque hay incluso corrupción (Espición trata de “comprar” la vida de Viriato, como único tributo numantino que ostentar en Roma). El cerco ha sido una imprudencia. En contrapartida, la libertad dativa de los numantinos será la fama póstuma, pero no bajo el signo de la religión —de ninguna religión (Maestro, 2004)—, sino del pensamiento más secular y, en todo caso, desde una política propia del nacionalismo español aurisecular y contemporáneo.

El tercer caso es el de la libertad ablativa, o *libertad en*, la cual implica e integra las dos anteriores, esto es, la libertad genitiva de un sujeto y la libertad dativa de las consecuencias de su acción, que, en términos de libertad ablativa, resulta contextualizada o circunstancializada en una co-determinación de fuerzas, las cuales actúan materialmente sancionando y clausurando el estado de la acción ejecutada. La libertad ablativa, o *libertad en*, representa siempre una concepción negativa de la libertad, porque en todo contexto en el que se manifieste la libertad, ésta habrá de enfrentarse a fuerzas negativas, resistencias ante sujetos, objetos o situaciones. La libertad ablativa representa el espacio de la confrontación, los límites de la libertad genitiva —los límites de la fuerza, de la necesidad, del entusiasmo, del saber— y la comprobación de las consecuencias de la libertad dativa —los resultados de éxito o fracaso a los que ha conducido la prudencia o imprudencia de una acción—, el grado de inmunidad frente a la resistencia que hay que superar, es decir, el precio del ejercicio de la libertad, el coste de la acción, la hipoteca de los hechos. En una palabra: el número y el coste de las bajas. La libertad ablativa es, en suma, una expresión acaso oximorónica, que remite sin duda a los cércenos que ha de padecer el sujeto libre. Hablar de libertad ablativa es en cierto modo hablar de ablación de la libertad. La libertad equivale en estos casos, dada la codeterminación de fuerzas que actúan y operan en el contexto, a la afirmación de determinaciones exteriores, a la implantación de imposiciones exteriores que coaccionan al sujeto que pretende ejercer su libertad, limitando sus atributos genitivos y sus consecuencias dativas. La libertad ablativa supone el cierre, el corte, el cercén, de las libertades genitiva y dativa. En las sociedades bárbaras, una codeterminación de fuerzas distintas y adversas entre sí materializa la acción cercenadora o erosiva de la libertad ablativa. En las sociedades civilizadas, el Estado se constituye en la principal institución ablativa de la libertad. *In extremis*, ésta es la tesis del anarquismo. En una sociedad política la libertad se limita, se regula, se cercena, con el fin de evitar la depredación y de este modo hacer posible la convivencia. Esta convivencia no es pacífica en ninguna sociedad, pues las leyes castigan con mayor o menor violencia —también en tiempos llamados de paz— aquellos intentos de depredación que, conforme a un ordenamiento jurídico, los tribunales de justicia identifican y sancionan como

tales. De cualquier modo, los criterios para regular la Idea de Libertad siguen siendo a diario objeto de disputa en toda sociedad política.

Es evidente, pues, que Numancia representa, al menos temporalmente, la ablación de la libertad imperial de Roma, y que a su vez el Imperio Romano representa la ablación íntegra de Numancia, como ciudad-estado que se aniquila antes de convertirse en sierva de Roma. La dialéctica de fuerzas, desde el punto de vista numantino, no puede ser más expresiva en su desembocadura hacia el nihilismo:

1. *Numancia es Numancia* (lo positivo dado acriticamente). Se trata de la noción analítica de identidad (yo soy yo), dada al margen de todo y sin relaciones efectivas en nada concreto. Numancia sería aquí una entidad metafísica, megárica, eterna, inmutable. Un concepto puro.
2. Numancia es *lo que el Imperio Romano determina que sea* (lo negativo). Roma pretende la romanización de Numancia. La ciudad aparece en el Mundo como *ciudad sitiada*. Una realidad la determina decisivamente: la interacción, con pretensiones de invasión, de un Imperio. No cabe hablar ahora de Numancia como un concepto metafísico, sino como una realidad muy terrenal, en la que hombres luchan contra hombres, sin dioses ni númenes que los auspicien con intervenciones operatorias.
3. Numancia es Numancia *teniendo en cuenta la determinación de Roma*, es decir, su extinción, decidida libremente por los propios numantinos a partir de la determinación de Roma de anexionarla al Imperio. No hay libertad sin determinación. Nadie elige ni actúa desde la acausalidad o la indeterminación. La autodeterminación es una ilusión metafísica. Esta tercera proposición es la verdadera, ya que ahora se trata de una proposición construida sintéticamente, y no analíticamente (como la primera, que estaba dada desde el indeterminismo acríptico y la acausalidad metafísica, es decir, estaba planteada como si Numancia fuera una realidad aislada del Mundo real y efectivamente existente).

En suma, libertad genitiva es la libertad de que dispone el *sujeto* (sea el yo, sea Numancia, sea Roma...) a la hora de actuar y de ejecutar determinadas acciones. Libertad dativa sería la que ese mismo *sujeto* desarrolla para conseguir determinados logros materiales. Por último, libertad ablativa será aquella que limita la libertad genitiva y la libertad dativa de ese *yo*, es decir, la libertad que contrarresta las acciones (desde el punto de vista de su grado de posibilidad, conocimiento y volición) y los objetivos de ese *sujeto*. La libertad ablativa no es solamente la

libertad de los demás tratando de actuar sobre la mía⁴, lo que nos sitúa en el eje circular (humano, personal, social) del espacio antropológico, sino también el contexto en el que *yo* actúo, con toda la codeterminación de fuerzas que operan en él, erosionando mi capacidad y mis posibilidades de acción, es decir, desde los referentes que se objetivan en el eje radial del espacio antropológico (la Naturaleza y sus fuerzas físicas, las cuales sin duda ofrecen mayor o menor resistencia a las acciones de un sujeto operatorio humano).

Sólo cuando se proyecta una acción (libertad dativa) de la que el sujeto se siente capaz (libertad genitiva) se podrá advertir con precisión las trabas que impiden ejercerla (libertad ablativa). Incluso cabe hablar de tales obstáculos, es decir, de la ablación de la libertad, como de un despliegue de dificultades objetivas que *se objetivan* precisamente por el hecho mismo de ejercer la libertad (genitiva) con fines prolépticos o intencionales (dativa). Es, pues, evidente, que la libertad ablativa se manifiesta en el proceso de vencer o dominar las trabas y dificultades inherentes a todo ejercicio de libertad, el cual, al brotar del sujeto y pretender fines objetivos, califico respectivamente de genitivo y de dativo. Si la libertad (genitiva) de un individuo nos impide hacer lo que las leyes nos permiten (es decir, amenaza nuestra propia libertad genitiva), podremos resistirla contando con la ayuda del Estado, el cual en este caso ejercerá para nosotros una libertad dativa, y para el individuo que nos oprime una libertad ablativa. En consecuencia, en las sociedades civilizadas no cabe hablar propiamente de Libertad al margen del Estado. Es obvio que el Estado libera (dativamente) al ser humano de las amenazas que serían propias en el “estado de la Naturaleza”, y que de forma simultánea le impone (ablativamente) unos límites que recortan y organizan sus formas de conducta, de tal forma que el resultado es un sistema de deberes y derechos objetivados en un ordenamiento jurídico. Todo lo cual supone una Razón social y política de ser, es decir, una educación, un Estado y un gobierno *libremente* elegido, es decir, una Democracia, fuera de la cual no cabe, en rigor, hablar de libertad política.

4

Es el sentido que trataría de expresar el tópico de que “la libertad de cada uno termina donde empieza la libertad del otro”. Frase que así expresada resulta de una ambigüedad esterilizante, porque lo que de veras resulta importante y decisivo es saber precisamente en qué punto termina “mi libertad” y hasta qué punto se extiende “la tuya”.

4. La Numancia y la secularización de la Idea de Libertad

Las concepciones de la libertad humana constituidas sobre el eje circular del espacio antropológico (Bueno, 1996), es decir, sobre el eje en el que se sitúan las relaciones de los seres humanos entre sí, se caracteriza por dos inflexiones fundamentales, que desde determinados puntos de vista pueden resultar dialécticas y antinómicas. La primera de estas inflexiones remite al ejercicio de la libertad como generado y determinado por las interacciones entre seres humanos, los cuales actuarían como sujetos operatorios privilegiados o exclusivos (interpretación materialista). La segunda de las inflexiones remite a este mismo ejercicio de libertad, pero considerado ahora desde la perspectiva de las religiones y las filosofías confesionales, es decir, desde la inflexión que el eje angular (lo religioso) del espacio antropológico puede ejercer sobre el eje circular (lo humano): en una palabra, desde la influencia de una numinosidad o dios trascendente (interpretación espiritualista). La causalidad que determina esta concepción de la libertad humana, tanto desde el punto de vista de la interpretación materialista como espiritualista, responde al tipo de la *causalidad final*, atribuida a los seres humanos, en el primer caso, y a los dioses de las diferentes religiones históricas, incluidas las terciarias y monoteístas, en el segundo⁵.

En definitiva, el concepto de la libertad humana planteado en *La Numancia* de Cervantes se sitúa sin reservas en el eje circular del espacio antropológico, y hace frente, ocasionalmente, es decir, allí donde se imponen puntos de intersección con el discurso religioso y las filosofías confesionales (teología dogmática, etc.), a la dialéctica entre los términos que oponen A) *la idea (circular) de libertad* considerada desde una perspectiva humana (materialista y racionalista) a B) *la idea (angular) de libertad* considerada desde una perspectiva no humana, sino numinosa (espiritualista y confesional).

Lo típico de los planteamientos angulares de la idea de libertad, es decir, de los planteamientos religiosos, confesionales, teológicos, metafísicos, numinosos, idealistas, místicos,

⁵ Una interpretación de la primera de estas versiones, la racionalista y materialista, puede verse en Maestro (2004, 2005). Investigaciones referidas a la segunda versión, que ve en Numancia la escenificación, indudablemente alegórica, de un auto sacramental, pueden verse en Graf (2003) y también, con ciertos matices, que en absoluto atenúan la experiencia religiosa, en Vivar (2004).

etc., es subordinar la libertad, junto con la voluntad, humana, a la voluntad divina, es decir, a la voluntad de un numen supremo, con frecuencia un dios, sobre el cual descansa y se fundamenta todo un orden moral trascendente, que, por supuesto, en el caso de las religiones monoteístas y terciarias (Cristianismo, Judaísmo, Islamismo y Budismo)⁶, es monista y holístico (todas las partes del Todo, especialmente las humanas, están subordinadas al dios, y todo el Todo depende del todo de ese dios). La libertad humana queda así comprometida por la causalidad final, teleológica, no a través de los programas y prolepsis humanos, individuales, sociales, estatales, sino por la fuerza teleológica de los dioses y demás criaturas numinosas. Nada de esto sucede en *La Numancia*, donde los numantinos no están amenazados por ningún dios ni criatura numinosa, sino por seres humanos como ellos, pero organizados política y militarmente como un Imperio.

Desde una perspectiva religiosa, que interprete esta tragedia subordinada a causas metafísicas e ideales supranaturales, la libertad humana queda gravemente comprometida, incluso hasta su disolución, dado el determinismo numinoso o metafísico cuya emanación se atribuye a un orden moral trascendente, objetivado en la idea de uno o varios dioses dominantes. Esta interpretación angular de la libertad es la que contiene y expresa casi toda la literatura europea anterior a la Ilustración, con una excepción decisiva: *La Numancia* de Cervantes. A esta excepción habrá que añadir otra no menos fundamental: el teatro shakesperiano. Hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, el personaje literario interpreta su vida con el fin de justificar la legalidad y la coherencia de un orden moral trascendente. Tal es la interpretación desde la que Edipo explica la causalidad de su vida y su destino, en el marco de las religiones secundarias o mitológicas del mundo griego. Lo mismo podemos decir de todos los personajes que pueblan la *Divina comedia* de Dante, y de los numerosos dramas de Calderón, desde *La vida es sueño* hasta melodramas martirológicos como *El príncipe Constante*, en el marco —Dante y Calderón— de las religiones terciarias, monoteístas y teológicas. La única excepción a esta gran familia de personajes, que interpretan su vida con arreglo a la causalidad metafísica de un orden moral trascendente e inmutable, la constituye el *personaje nihilista*, es decir, el personaje que

⁶ Adviértase, en cualquier caso, que —ironías de la razón aparte— el monoteísmo de las religiones terciarias o teológicas da lugar a un politeísmo constituido por cuatro númenes: Dios, Yaveh, Alá y Buda. Su monoteísmo se fundamenta de forma exclusiva en la ignorancia que mutuamente se profesan entre sí, dada su insolubilidad, ya que la mayoría de sus respectivos adoradores o fieles saben de la existencia de los cuatro, aunque sólo se decanten —siempre irracionalmente— por uno. No hay creencia sin sacrificio de razón.

niega, desde una experiencia vital que puede conducirse mediante conclusiones lógicas hacia formas de conducta que se justifican por sí mismas, ese orden moral trascendente e inalterable que otros afirman. El personaje nihilista, al que le hemos dedicado una monografía detenida (Maestro, 2001), es un personaje que afirma un concepto de libertad anclado sólidamente en el eje circular (humano y operatorio) del espacio antropológico, es decir, en una causalidad rigurosamente racionalista y materialista, y cuyo nihilismo se articula, en el discurso literario, como una negación del absolutismo moral imperante en la historia de la cultura occidental desde sus orígenes hasta la experiencia de la Ilustración y el Romanticismo europeos. Son nihilistas todos aquellos personajes que anteponen su propia concepción moral del mundo a aquella que les viene impuesta por un orden moral trascendente, frente al cual muestran la máxima disidencia: la Celestina de Fernando de Rojas, la mismísima Melibea en su suicidio, la comadre de Bath y el buldero de *The Canterbury Tales* de Chaucer, Lázaro de Tormes, puntuales personajes cervantinos como el renegado Salec de *La gran sultana*, los habitantes de la suicida y deicida Numancia, el singular Don Juan, de Tirso y de Molière, y sobre todo de Mozart, los misántropos shakesperianos —Timón de Atenas— y molierescos —Alceste—, individualidades como Ricardo III, Edmund en *King Lear*, o el mismísimo Falstaff⁷; el Mefistófeles goetheano —“Ich

⁷ Son célebres, y no por ello menos valiosos, en el contexto de la literatura shakesperiana, los trabajos de Langbaum (1957) a este respecto, quien en su interpretación de la literatura se basa en un concepto de libertad construido desde la perspectiva del eje circular o estrictamente humano, frente a la dialéctica impuesta por las interpretaciones numinosas de las religiones y filosofías confesionales: “El personaje del drama tradicional, lejos de dejarse atrapar enteramente en su perspectiva particular, tiene siempre presente la perspectiva general de donde extrae el juicio de sus acciones. Esta es la diferencia crucial que nos separa de tanta literatura pre-ilustrada, y que nos empuja, a juicio de los críticos, a malinterpretar “románticamente” cuando leemos. Nos resulta difícil comprender la resignación que reina entre los condenados por Dante al infierno, o que la simpatía de Dante hacia Francesca no implique una crítica al juicio divino contra ella, o que nuestra simpatía por el héroe trágico no deba implicar una crítica a los dioses y a sus criterios. Aparentemente, el orden moral se aceptaba como algo inamovible, del mismo modo en que hoy aceptamos el orden natural; y la combinación de sufrimiento y aquiescencia era probablemente el secreto de la antigua emoción trágica una emoción de la que hablamos mucho pero que, sospecho, se nos escapa. Y es que hemos sido educados en una exigencia concreta, la de que toda perspectiva particular debe conducirse a su conclusión lógica, hacia valores que se justifican solos. Sin embargo, el personaje tradicional se representa a sí mismo sólo de manera parcial, pues también colabora en la exposición del significado moral de la obra. Interpreta su historia personal con el fin de reforzar el orden moral” (Langbaum, 1957/1996: 275).

bin der Geist, der stets verneint!”⁸—, el Woyzeck de Büchner, el protagonista de las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski..., antes de desembocar en el hipercodificado nihilismo contemporáneo, posterior al fragmento 125 de *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) de Friedrich Nietzsche.

El personaje nihilista es el personaje que, en el discurso literario de Occidente, se ha revelado en contra de la concepción de la libertad construida sobre el eje angular (religioso y teológico) del espacio antropológico, es decir, sobre la Idea de Libertad diseñada por las religiones mitológicas secundarias (Antigüedad griega y latina) y la metafísica confesional que nace con el cristianismo (y evoluciona, desarrollándose frente al delirio mitológico de las religiones secundarias, en las religiones terciarias, es decir, aquellas que se articulan en una Teología, esto es, en una filosofía confesional). La literatura de Dante y de Calderón estaría plenamente integrada en esta última tendencia. A propósito de estos autores, cabría incluso hablar con todo rigor de “literatura confesional”. El martirizado príncipe constante calderoniano y el Dante que viaja por el Infierno dialogando fabulosamente con pecadores irredentos gozan del mismo *ph*. Por su parte, Melibea, Lázaro de Tormes, el buldero de los cuentos de Chaucer, los habitantes de la Numancia cervantina, Don Juan y Ricardo III, son insolubles en agua bendita. Y lo son a pesar de la *crítica literaria confesional*, que a la hora de interpretar la literatura, y sobre todo a la hora de analizar a personajes que, como el prototipo nihilista, se resisten a las convicciones morales y fideístas del crítico de turno, lo que hacen es precisamente tratar de subordinar la idea de libertad basada en el horizonte personal del eje circular (lo humano) a la idea de libertad basada en el horizonte metafísico y numinoso del eje angular (lo religioso), y de este modo sustituir la hermenéutica secular por la teología dogmática y la crítica literaria confesional⁹.

La libertad humana sería algo así como el sueño de un Dios omnipotente, como puede sugerirse desde una obra como *La vida es sueño* de Calderón.

⁸ Goethe (*Faust*, I, vs. 1338-1344). “Yo soy el espíritu que siempre niega”. Cf. Goethe (1808-1832/1996: 47).

⁹ Es, por ejemplo, lo que hacen autoras como Collins (1996, 2002) y Lee (2005) en su interpretación de las *Novelas ejemplares* de Cervantes, que son un ejemplo perfecto de *crítica literaria confesional* en nuestro mundo contemporáneo.

Desde las filosofías confesionales y las religiones teológicas, rotundamente incompatibles con el materialismo filosófico, la antinomia de la libertad se plantea entre un Dios impersonal omnisciente y omnipotente, por un lado, y la libertad humana, por otro, de tal manera que esta última queda reducida a una suerte de “subrutina” inserta en los proyectos metafísicos del Dios (“el hombre propone y Dios dispone”, etc., dice el lenguaje popular adoctrinado por la Iglesia). El ser humano sería un esclavo o prisionero, ya no de la Naturaleza (eje radial), ni de otros seres humanos (eje circular), sino de Dios (eje angular). Este planteamiento de la dialéctica de la libertad es incompatible con el materialismo filosófico, desde el momento en que supedita la libertad humana a una metafísica, es decir, a una ficción. Además, la dialéctica entre Dios y la libertad es antes teológica que filosófica. Se trataría de una antinomia teológica, es decir, algo que sólo puede tomarse *en serio* desde criterios religiosos o teológicos, no filosóficos.

Cervantes escribe *La Numancia* asumiendo que la causa final de lo que sucede no es Dios, sino el ser humano. El hombre y la mujer son para Cervantes la *única* causalidad eficiente, proléptica y final. Sólo una persona filosóficamente atea, como Cervantes en Literatura, como Spinoza en Filosofía, puede asumir una tesis así. La obra literaria de Cervantes se sitúa, por esta razón, en la antesala del ateísmo. No es Erasmo quien habla en Cervantes —Cervantes no está ventrilocuado por nadie—, sino el pensamiento de Spinoza —otro heterodoxo, otro disidente, otro desterrado— el que se abre camino en la literatura cervantina.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1988. Introducción, traducción y notas de M. García Valdés.
- BUENO, Gustavo, *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972.
- BUENO, Gustavo, *Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990.
- BUENO, Gustavo, *Teoría del cierre categorial*, Oviedo, Pentalfa, 1992 (5 vols.)
- BUENO, Gustavo, *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Oviedo, Pentalfa, 1996.
- CERVANTES, Miguel de, *La Numancia* [¿1585?], Madrid, Alianza Editorial, 1996. Edición, introducción y notas de Florencio Sevilla y Antonio Rey.
- COLLINS, Marsha S., «El poder del discurso confesional en 'Las dos doncellas'», *Cervantes*, 22.2, 2002, p. 25-46. URL <http://www.h-net.org/~cervantes/csa/articf02/collins.pdf>

- COLLINS, Marsha S., «Transgression and Transfiguration in Cervantes's 'La española inglesa'» *Cervantes*, 16.1, 1996, p. 54-73.
URL <http://www.h-net.org/~cervantes/csa/artics96/collins.htm>
- GARCÍA SIERRA, Pelayo, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*, Oviedo, Pentalfa, 2000.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, Faust (1808-1832), en *Goethes Werke Band III. Dramatische Dichtungen I*, München, Verlag C.H. Beck, 1996. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz.
- GRAF, Eric C., «Valladolid delenda est: la política teológica de *La Numancia*», en Jesús G. Maestro (ed.), *El teatro de Miguel de Cervantes ante el IV Centenario. Theatralia*, 5, Vilagarcía de Arousa, Mirabel Editorial, 2003 (273-282).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952. Nach dem Texte der Originalausg, hrsg. von Johannes Hoffmeister. Trad. esp. de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2004.
- LANGBAUM, Robert (1957), *The Poetry of Experience. The Dramatic Monologue in Modern Literary Tradition*, Harmondsworth, Penguin University Books, 1974. Trad. esp. de J. Jiménez Heffernan: *La poesía de la experiencia. El monólogo dramático en la tradición literaria moderna*, Granada, Comares, 1996.
- LEE, Christina H., «*La Señora Peregrina* as Mediatrix in 'La ilustre fregona'», *Cervantes*, 25.1, 2005 [2006], p. 45-68. URL <http://www.h-net.org/~cervantes/csa/artics05/lee.pdf>
- MAESTRO, Jesús G., *La escena imaginaria. Poética del teatro de Miguel de Cervantes*, Madrid · Frankfurt, Iberoamericana · Vervuert, 2000.
- MAESTRO, Jesús G., *El personaje nihilista. 'La Celestina' y el teatro europeo*, Madrid · Frankfurt, Iberoamericana · Vervuert, 2001.
- MAESTRO, Jesús G., *La secularización de la tragedia. Cervantes y 'La Numancia'*, Madrid, Ediciones Clásicas y University of Minnesota, 2004.
- MAESTRO, Jesús G., «Cervantes y la religión en *La Numancia*», en *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, 25.2, 2005, (5-29).
- MAESTRO, Jesús G., *La Academia contra Babel. Postulados fundamentales del materialismo filosófico como teoría literaria contemporánea*, Pontevedra, Mirabel Editorial, 2006.
- MAESTRO, Jesús G., *El concepto de ficción en la literatura. (Desde el Materialismo Filosófico como teoría literaria contemporánea)*, Pontevedra, Mirabel Editorial, 2006a.

- MORGAN, Lewis Harry (1877), *Ancient Society*, New York, H. Holt. Reed. en Tucson, University of Arizona Press, 1985. Foreword by Elisabeth Tooker. Trad. esp.: *La sociedad primitiva*, Madrid, Ediciones Endymion, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich (1882), *Die fröhliche Wissenschaft* [1887²], en *Sämtliche Werke*, III, München · Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag · Gruyter, 1988. Trad. esp.: *El Gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986. Ed. de Luis Jiménez Moreno.
- SPINOZA, Baruch (1677), *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña.
- VIVAR, Francisco, *La Numancia de Cervantes y la memoria de un mito*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.