INTRODUCCIÓN

Los tratados morales de Quevedo

El vocablo *tratado*[1] fue de uso habitual en el ámbito literario. Bien documentado en la prosa medieval (por ejemplo, en Diego de Valera o Enrique de Villena), se mantuvo en boga durante el Siglo de Oro. Unas veces designaba secciones o partes de un libro (como en *Lazarillo de Tormes*, *Libro de los cien tratados*, de Melchor de Santa Cruz [1576], *Vida política de todos estados de mujeres*, de Juan Cerdá [1599], *Libro de la oración y meditación* de Luis de Granada, etc.) y otras, el libro completo.[2] En Quevedo esta palabra denota, preferentemente, una obra instructiva,[3] como sucede en varios lugares del presente volumen. Cumple señalar que, a diferencia de lo que ocurrió con tantos humanistas del Renacimiento, Quevedo no se acogió al género del diálogo cuando escribió con voluntad estrictamente didáctica, optando por una exposición carente, salvo pequeñas excepciones, de elementos narrativos.

Dedicó numerosas páginas a reprehender costumbres y transmitir enseñanzas, según unos principios basados en la simbiosis de estoicismo y cristianismo, y las seis obras incluidas en el presente volumen responden a tal actitud intelectual. Escritas o culminadas a mediados de los años treinta, penúltima década de su existencia, muestran el perfil de un filósofo moral que combina la libertad expositiva de Séneca y Cicerón con el modo argumentativo de la escolástica. Se trata de las siguientes: *Doctrina moral del conocimiento*

1 «Se llama también el escrito, o discurso, que comprehende, o explica las especies tocantes a alguna materia particular» (*Autoridades*). El mismo diccionario define *tratadillo* como «tratado corto, pequeño, y de poco volumen».

2 Más datos en Infantes [1996].

3 Quevedo denominó *tratados* a los escritos de Gregorio López Madera, autor de «*La Concepción de nuestra Señora* y muchas homilías de grande doctrina y sutileza»; los de Pedro de la Barrera, «gran teólogo, gran predicador y grande humanista»; la instrucción del Conde-Duque a su hijo el duque de Medina de las Torres, «tratado que justamente le mostró buen padre y buen maestro» y al tratado tercero de *Cuestiones sobre los Evangelios*, del doctor y maestro Silvestre de Prierio. Hizo lo propio con algunas de sus obras: *Doctrina estoica, La cuna y la sepultura, Las cuatro fantasmas, Virtud militante, Sobre las palabras que dijo Cristo a su Madre en las Bodas de Caná* y *Providencia de Dios*. En un contexto satírico y burlesco, utilizó esa palabra a propósito de *Discurso de todos los diablos, Gracias y desgracias del ojo del culo* o *Libro de todas las cosas*. Más datos en Rey [1980; 1985:262-64].

propio y desengaño de las cosas ajenas (¿1612?), *La cuna y la sepultura. Para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas* (1634), *Las cuatro fantasmas de la vida* (1635), *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo* (1634-1637), *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (1635) y *De los remedios de cualquiera fortuna* (1638). Por las fechas indicadas entre paréntesis (en torno a las cuales se hacen diversas precisiones en cada uno de los correspondientes estudios textuales), se comprueba que Quevedo las escribió o imprimió en la misma etapa vital, posiblemente simultaneando más de una redacción. Es difícil precisar más la cronología, porque (dejando de lado el complejo caso de *Doctrina moral*) en algún caso no hay concordancia entre la fecha que figura en el manuscrito y la que se documenta por otros medios (caso de *Virtud militante*) o entre la de la dedicatoria y la de la licencia de impresión (caso de *De los remedios*). Este hecho obliga a extremar la cautela cuando se quiere señalar una evolución caracterizada por un sostenido tránsito desde el estoicismo al cristianismo. A tenor de los datos expuestos, *Doctrina estoica* y *De los remedios de cualquiera fortuna*, las obras más claramente estoicas de las aquí mencionadas, se redactan después de *La cuna y la sepultura* y de *Virtud militante*, las de catolicismo más acendrado. Tal vez fuera más adecuado decir que hay una constante oscilación entre cristianismo y estoicismo, que no se decanta con claridad en beneficio de uno de ellos:[4] en el terreno de las declaraciones parece prevalecer el primero; en el del método de análisis, el segundo.

A diferencia de Lope, Cervantes, Góngora o Calderón, Quevedo escribió numerosas obras de carácter teórico, asemejándose en este aspecto a humanistas polifacéticos como Erasmo, fray Luis de León o Lipsio.[5] Como recordó Curtius [1955:II, 674-75], Hugo de San Victor estableció una jerarquía entre *artes*, 'libros de enseñanza', y *appendentia artium* 'poesía y literatura de ficción', las cuales, al no ocuparse de cuestiones filosóficas, sólo valían como entretenimiento. El siglo actual, que posee un criterio muy diferente cuando se interesa por la literatura del pasado, tiende, en el caso de Quevedo, a valorar exclusivamente, o casi, su obra de ficción, pero éste vio de otro modo su quehacer. Con una perspectiva seguramente distinta de la de Hugo de San Víctor, Quevedo no fijaría una divisoria tajante entre literatura y enseñanza, habida cuenta de que su ficción reitera muchas de las inquietudes que defendió teóricamente.[6] Para comprender a Quevedo es preciso tomar en consideración sus tratados, comenzando por aquellos en los que expone su punto

4 Véanse, con diferentes matices, Láscaris Comneno [1950], Rothe [1965b], Ettinghausen [1972], Blüher [1983:427-86], y Méndez [2006].

5 Obras que en algún caso han sido aproximadas a la moderna noción de ensayo. Véanse Marichal [1971:21-22], García de la Concha [1982:194-95] y Arredondo [1994].

6 Bastará con remitir a Fumaroli [1984:17-20] para la relación entre literatura y elocuencia.

de vista acerca de la vida, la muerte, la religión, el dolor, los conflictos interiores del individuo, la virtud y la sabiduría. En ellos se encuentra buena parte de su *Weltanschauung*.

Quevedo perteneció a una época en la cual la reflexión ética impregnaba diversos campos del saber, entre ellos el que hoy denominamos literatura.[7] Su quehacer artístico es, fundamentalmente, el de un moralista cuyos intereses se extienden por numerosas facetas de la actividad humana, lo cual explica su predilección por modalidades satíricas y didácticas, es decir, aquellas que, de un modo u otro, permiten enjuiciar el comportamiento de los hombres.

«No es correcto —advierte Gómez Caffarena [1987:283]— confundir religión y moralidad. La fenomenología de la religión insiste hoy con energía en este punto: la actitud religiosa es adoración y búsqueda de salvación. La actitud moral dirige el comportamiento del hombre mediante valoraciones del mundo y de la sociedad humana». Los límites entre religión y moral, de por sí imprecisos en el siglo XVII, lo son acusadamente en el caso de Quevedo debido, entre otros motivos, a su constante fluctuación entre estoicismo y cristianismo.[8] Hecha tal aclaración, hay que decir que en sus tratados prevalece la dimensión moral, y que muchas páginas de apariencia religiosa dan lecciones sobre asuntos sociales, construyen teorías de gobierno o justifican decisiones militares, hecho nada infrecuente en otros escritores europeos.

Desde la antigüedad grecolatina la reflexión moral ha girado en torno a la virtud, noción abordada desde enfoques y propósitos diversos. Sócrates la centró en el conocimiento de sí mismo; Platón se preguntó si era una o múltiple, innata o enseñable; Aristóteles la consideró un modo de ser y señaló una superior, por encima de las éticas y dianoéticas; Epicuro la identificó con el placer; los estoicos, con el vivir conforme a la naturaleza, Plutarco, discrepando de los estoicos, insistió en señalar grados intermedios entre virtud y vicio; santo Tomás, matizando a Aristóteles, aceptó entenderla como perfección de la potencia; los padres de la Iglesia y demás escritores religiosos moldearon con muchos matices la noción cristiana de virtud…[9] Quevedo conoció esas teorías pero no intentó explicar la suya, li-

7 Son muy expresivos algunos títulos de comedias de Lope de Vega que abordan asuntos habituales en la literatura moral y religiosa de la época: *La ingratitud vengada, El ingrato arrepentido, La envidia y la privanza, La pobreza estimada, El rico avariento, La humildad y la soberbia, El triunfo de la limosna*, etc.

8 Al final de *Doctrina moral* y, sobre todo, en su prolongación, *La cuna y la sepultura*, se canaliza hacia lo religioso un material inicialmente moral; inversamente, el célebre soneto «Miré los muros de la patria mía», fue trasladado desde un cancionero de piedad y arrepentimiento a un poemario laico.

9 «Estas definiciones [de la virtud] se acumulaban con verdadera frondosidad en la Escolástica inmediata a Santo Tomás, llegando a citarse hasta once distintas por Felipe

mitándose a dejar implícita la acepción en que la empleaba en cada caso concreto, con el fin de centrar su atención en los vicios y situaciones a los que quería hacer frente. La suya fue una ética contra lo adverso,[10] y en esto se centró. Casi siempre escribió para un destinatario virtuoso, equiparable al «discreto lector» de Mateo Alemán pero con un perfil más cercano al sabio estoico.

Si atendemos a la armazón conceptual de sus escritos y a sus motivos recurrentes, hay que decir que la moral de Quevedo es predominantemente estoica. No constituye un cuerpo doctrinal sistemático, pero ofrece una apreciable coherencia desde sus primeros escritos hasta los últimos; no aborda, con el paso del tiempo, nuevos ámbitos y problemas, sino que insiste en los de siempre bajo diferentes perspectivas. Probablemente las obras que ofrecen la mejor referencia del pensamiento estoico de Quevedo son las traducciones del *Manual* de Epicteto «en consonantes» y la del *Commonitorio* de Focílides «en verso suelto castellano», es decir, las dos primeras secciones del libro titulado *Epicteto y Focílides en español con consonantes. Con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinión*. Una y otra pieza, publicadas en 1635, encierran programas éticos relativamente exhaustivos, que abarcan situaciones diversas, unas *de iure individuali* y otras *de iure sociali*, y en ellos podemos encontrar el núcleo de las inquietudes de Quevedo, desplegadas, con diversos matices, en sus poemas y tratados morales.

Ética y política en Quevedo

Según Platón, la virtud superior es la justicia, que, tanto en el plano individual como en el público, corona las cuatro cardinales;[11] según Aristóteles, la sociedad persigue el mismo fin moral que el individuo.[12] En la actualidad tendemos a concebir la ética y la política como disciplinas dife-

---

el Canciller y diez por Odón Rigaud, contra cuatro en Hugo de San Víctor y en San Alberto Magno», señaló T. Urdanoz [1954:155]. A. MacIntyre [1985] ofrece una relación de distintos tipos de virtud en su relación con la sociedad. Para el caso concreto de santo Tomás, véase *Suma teológica* 1-2, q. 55, a. 56.

10 Pocas veces concibió la virtud como un justo medio entre dos extremos reprobables, al modo aristotélico. En los poemas en que elogia la vida retirada Quevedo no sigue esa noción de virtud, a diferencia de lo que habían hecho Garcilaso de la Vega y Boscán en circunstancias similares. Una parodia festiva del medio virtuoso es la famosa carta a la condesa de Olivares, que comienza «La mujer buena, dice el Espíritu Santo…» (*Epistolario completo*, edición de L. Astrana Marín, pp. 263-67).

11 Ideas expuestas, con variables matices, en *República* 427d-436b, *Leyes* 630d-631d y *Gorgias*.

12 Véanse *Ética Nicomáquea* 1094ab, *Ética Eudemia* 1181a-b y *Política* 1276b-1277a.

rentes,[13] pero durante siglos estuvieron unidas o muy próximas,[14] y así ocurrió en Quevedo, como corresponde a quien asimiló la herencia clásica, la tradición político-moral de la Edad Media y el pensamiento jurídico español del Siglo de Oro. Bastará con recordar la convivencia de sátira personal y social en sus relatos lucianescos y poemas morales, o su modo de leer algunas obras del pasado.[15] También en sus tratados morales es relativamente frecuente encontrar pasajes en los que, partiendo de la ética individual, desliza reflexiones sobre conductas políticas: por ejemplo, cuando comienza describiendo el mecanismo de la actitud envidiosa o de la insidia aduladora y pasa a amonestar a los poderosos y cortesanos;[16] en este aspecto, Quevedo no se diferenció de otros moralistas medievales y renacentistas,[17] si bien él le dio un sesgo peculiar que se manifiesta especialmente en sus tratados políticos. Santo Tomás, en *Suma teológica* 2-2, q. 58, a. 8, deslindó la moral de la justicia, la cual «no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino solamente las acciones y cosas exteriores, conforme a cierta razón especial del objeto, esto es, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro». Característico de Quevedo fue el deseo de entender la justicia y la política en términos morales.

13 Recuérdese el libro de José Luis López Aranguren (en su día catedrático de Ética y Sociología) *Ética y política*. Sobre las actuales relaciones entre Ética y Sociología, véase S. Giner [1989].

14 A veces, combinadas con un didactismo meramente utilitario, como en *El Conde Lucanor*. El tratado de Mosén Diego de Valera, *Providencia contra Fortuna,* combina las enseñanzas que sugiere el título con instrucciones acerca de los aprestos que necesita una fortaleza.

15 Su comentario preliminar sobre *La constancia y paciencia del santo Job* se llama «discurso previo, teológico, ético y político» (edición de F. Buendía, p. 1328) y poco más adelante dice de Lucano «que en ingenio, agudeza y sentencias éticas y políticas excedió, no sólo a los poetas, sino a los historiadores» (p.1336). En *Virtud militante* destaca el carácter político de las obras de Séneca dedicadas Nerón.

16 Como este pasaje de *Virtud militante*, en el cual, tras haberse descrito la lucha de los sentidos, aparece el siguiente inciso: «Si esto osas considerar en los príncipes, colmarás de congojas tu consideración. No hay en la universidad del mundo cosa peor habitada y peor asistida que la oreja del príncipe: no la Libia con sus venenos animados, no la Tesalia con sus hierbas, milicia de la muerte, no la África con el horror de sus fieras. Éstos en los desiertos y las montañas tienen ociosa su malicia, sin ejercicio su muerte, sin culpa su veneno. Advierte, empero, que todo el tráfigo de los soberbios, de los invidiosos, de los tiranos, de los impíos, de los crueles, de los hipócritas no sale de la oreja del príncipe, que, cuando por su bondad no la inficionan, la embarazan, la dificultan y hacen temerosa, con grande riesgo del monarca» (pp. 467-68).

17 Por ejemplo, Juan de Salisbury (*Policraticus),* Lipsio (*De constantia*) y Luis de León (*La perfecta casada*), entre otros. Por otro lado, los adjetivos «ético» y «político» aparecen frecuentemente unidos en muchos textos de la época, como en *Guzmán de Alfarache,* «escuela de fina política, ética y euconómica», según afirmó Luis de Valdés (edición de F. Rico, p. 473) en su elogio de la *Segunda parte*.

Pese a las consideraciones anteriores, su prosa didáctica admite una nítida separación entre la esfera privada y la pública: en sus tratados morales la ética es primariamente personal; en los tratados políticos, colectiva, pues pretende enseñar cómo debe organizarse la sociedad y conforme a qué principios debe ajustarse el gobierno.[18] Situados de nuevo ante el delicado problema de la agrupación y denominación de las obras en prosa de Quevedo,[19] prefiero mantener la tradicional diferenciación entre «tratados morales» y «tratados políticos»,[20] porque, además de los motivos señalados, los segundos obedecen a más consideraciones que las estrictamente morales y dependen menos del estoicismo.

El estoicismo

Quevedo se colocó ante la realidad con la actitud de un moralista que aspira a corregirla o superarla. Semejante talante deriva en gran medida del estoicismo, porque esa doctrina, o, si se desea utilizar un término menos comprometido, «tradición», le proporcionó sus primeros argumentos intelectuales para la comprensión del individuo y la sociedad, con cuyo auxilio escribió sus obras didácticas, incluso las de componente estoico menos visible.

La escuela estoica fue fundada en Atenas por Zenón de Citio en torno al año 315 a. C. Sus inmediatos seguidores fueron Cleantes de Asos (hacia 312-232) y Crisipo (hacia 280-204), que completaron y sistematizaron la doctrina del fundador. Uno de sus postulados centrales es la creencia en un universo que, regido por la inteligencia divina, se organiza según ciclos que reproducen los precedentes; otro es la afirmación de que la virtud consiste en vivir en armonía con la naturaleza y el mandato divino. Quevedo no se adhirió a la primera opinión, pero sí lo hizo, bien que de modo particular, a la segunda.

Bajo el imperio romano el estoicismo tuvo tres importantes representantes, Lucio Anneo Séneca (4 a. C.-65), Epicteto (60-140) y Marco Aurelio (121-180), cuyas obras se conocen mucho mejor que las de los primeros estoicos, perdidas en buena parte, o reconstruidas por medio de resúmenes y citas. A esta rama romana se debe la propagación del estoicismo en Occidente, y a ella se remontan renacentistas como Guillermo du Vair, Montaigne o Corneille. Séneca fue un estoico *sui generis*, cercano en algunos aspectos al epi-

18 «rregimiento de la propia persona» y «rregimiento de la çiudad», los llamó Alonso de Cartagena en ese minucioso catálogo en que consiste su *Memorial de virtudes*.

19 Procede recordar aquí las observaciones que formulé en la «Introducción» del volumen II, pp. 3-8, a propósito de las obras burlescas y en la del volumen III, pp. XVII-XIX, acerca de los escritos históricos y políticos.

20 Es decir, *Discurso de las privanzas*, *Política de Dios* y *Marco Bruto*.

cureísmo; no desarrolló un pensamiento organizado, pues se limitó a reiterar un tono estoico cuyo ideal era el *vir fortis* más que el *sapiens*.[21] Epicteto, que imprimió un sentido más religioso a la doctrina, expuso su postura en dos obras, *Diatribas* y *Enquiridion*. A él se deben las máximas ανεχου y απνεχου, 'resiste' y 'abstente', actitudes que permiten al hombre independizarse de las circunstancias externas. Quevedo, que tradujo en verso el *Manual* de Epicteto y citó a Séneca en incontables ocasiones, encontró en estos dos autores el principal soporte de su estoicismo.

La filosofía estoica, aunque con menos amplitud que las de Platón o Aristóteles, es la primera en la historia que se presenta como sistemática, es decir, como un todo en el que se distinguen partes o secciones solidarias: Física, Lógica y Moral. La primera muestra el orden cósmico; la segunda, el arte de pensar certeramente; y la tercera, la de vivir de modo recto. Pese a tal amplitud de objetivos, el esfuerzo filosófico se encaminó preferentemente hacia la moral, de modo que no es desacertado describir el estoicismo como un pensamiento predominantemente ético inscrito en una visión del universo. Probablemente Quevedo heredó del estoicismo su aspiración a un saber total que explicase todas las facetas del comportamiento humano, y tal vez se encuentra ahí la raíz de una obra muy extensa que se diversifica en numerosos temas. En rigor, sólo su obra moral puede considerarse estoica o cercana al estoicismo; en lo político, Quevedo se inspiró también en otras corrientes medievales y renacentistas, y en lo concerniente a religión, dogmática y epistemología se mantuvo dentro de la tradición aristotélica y tomista.

La teoría estoica del conocimiento no se basa en la proposición —como quería Aristóteles—, ni en la sensación —como afirmaban los epicúreos—, sino en la representación, la *fantasía*. Dado que ésta puede ser falaz, la verdad no consiste exactamente en la concordancia con el objeto exterior, sino en cierto asentimiento subjetivo que acompaña a la representación, lo que implica que entendimiento y voluntad tienen papeles complementarios: el primero decide acerca de los fines, y la segunda proporciona los medios necesarios para los juicios.[22] Como afirmó Voelke [1973:184], «Sénèque ne se borne pas à affirmer l'identité de la volonté bonne et de la vertu prise dans

21 Véase *De beneficiis* 4, 2, 4 y *De vita beata* 7, 3.

22 «¿Por qué Epicteto escogió la palabra προαιρεσιζ para expresar la personalidad moral? Podría, tal y como hemos visto, haber apelado al ηγεμονικόν. Lo hizo ocasionalmente, pero las asociaciones más amplias que tenía la palabra fueron probablemente demasiado fuertes. Para Epicteto, como para Séneca, y en relación a este asunto, también para Diógenes de Babilonia y Antípater de Tarso, cuando nos encontramos en una esfera estrictamente moral, lo que importa son las elecciones que hacemos, las cosas que preferimos. Y προαιρεσιζ, al igual que en Aristóteles, significa elección. Si nos preguntamos por qué Epicteto no usó términos más "intelectualistas"

son extension la plus large. Il ramène aussi d'une manière explicite certaines vertus particulières à une disposition de la volonté». Las disertaciones en torno a la voluntad y el entendimiento a que se entrega Quevedo en *Virtud militante* probablemente derivan de san Agustín y la escolástica, pero también reflejan el intelectualismo de Epicteto y el voluntarismo de Séneca.[23]

Los principales esfuerzos estoicos se dirigen hacia la moral, que gira en torno a un criterio central: no existe más bien que la rectitud, ni otro mal que el vicio, siendo indiferente lo demás. Así lo expresó Epicteto en su *Manual* (I, 1, 3) cuando estableció una distinción entre las cosas que dependen de nuestros actos y las que no, tales como el cuerpo, la riqueza y la opinión ajena.[24] En consecuencia, el sabio debe considerar la enfermedad, la muerte o la pobreza como cosas indiferentes, no como verdaderos males. Como sintetizó García Borrón [1987:238]: «El bueno lo es *porque* hace lo *debido,* o sea, lo que su razón le dice acomodado al orden cósmico; en Séneca, "buena conducta" es *lo que define con su ejemplo* el *vir fortis*, mientras que "lo real" es algo a *vencer* más bien que algo a comprender».[25] Consecuentemente, Quevedo propugnó una ética racional y voluntarista de la cual nos ofreció su propia síntesis:

> La doctrina toda de los estoicos se cierra en este principio: que las cosas se dividen en propias y ajenas; que las propias están en nuestra mano y las ajenas en la mano ajena; que aquéllas nos tocan, que estotras no nos pertenecen y que por esto no nos han de perturbar ni afligir.[26]

---

para elección, que la antigua Estoa le había proveído, podemos suponer sólo que, como Séneca, era un maestro y un director espiritual, prefirió, tal y como lo presenta Bonhoeffer, examinar el asunto desde unos términos más voluntaristas» [Rist, 1995:239]; de éste véase también, el capítulo «El criterio de verdad».

23 La reflexión filosófica en torno a la voluntad fue una constante durante siglos. Merecen mencionarse, en la Edad Media, el voluntarismo de Duns Escoto frente al intelectualismo de santo Tomás y, en la Edad Moderna, el lugar tan destacado que tiene la voluntad en la metafísica de Descartes y Kant. Sobre el papel de la voluntad en el pensamiento filosófico y moral de los siglos XVI y XVII, con especial referencia a España, véase Green [1969:II, 181-95]. Otras observaciones se encontrarán en las notas a las obras incluidas en el presente volumen, singularmente *Virtud militante.*

24 Sempronio expresa un punto de vista completamente diferente cuando anima a Calisto a valorar su vida: «y allende de esto, fortuna medianamente partió contigo lo suyo en tal cantidad, que los bienes que tienes de dentro con los de fuera resplandecen. Porque sin los bienes de fuera, de los cuales la fortuna es señora, a ninguno acaece en esta vida ser bienaventurado» (edición de D. Sherman Severin, p. 64).

25 Con menos miramientos sustanció el problema A. Carreira [2000:92]: «Quevedo prefiere arremeter contra las cosas, o reírse de ellas, antes que analizarlas», y su fe católica «suple a la visión, se independiza de ella, no se adapta a la realidad, sino que por el contrario la configura, le otorga una forma y un sentido».

26 *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (edición de F. Rodríguez-Gallego, en este volumen, p. 598). Según Blüher [1979:302], la doctrina de

El neoestoicismo

La plena recuperación de clásicos como Horacio, Juvenal, Séneca o Epicteto implicó un enriquecimiento de las perspectivas éticas de los siglos XV a XVII, por lo que puede decirse que el esfuerzo filológico incidió en la reflexión moral. Los humanistas pusieron más énfasis que los pensadores lógicos y metafísicos de la Edad Media en el estudio del comportamiento y, con su estudio y difusión de los clásicos, propiciaron que el Renacimiento europeo acogiese doctrinas morales de condición diversa. Esta diferente actitud ética se percibe en Petrarca, quien en el capítulo cuarto de *Sobre la ignorancia propia y ajena* afirmó: «Aristóteles nos enseña qué es la virtud, no lo niego; mas aquellos acicates, aquellas palabras inflamadas que apremian e incendian el espíritu para amar la virtud y odiar el vicio, no los hay en sus textos, o hay escasísimos. Quien los busque los encontrará en los latinos, especialmente en Cicerón y en Séneca, e incluso, para sorpresa de alguno, en Horacio».[27] En el capítulo cuarto de *Doctrina moral*, Quevedo encareció la lectura de «los *Sapienciales* de Salomón, la *Doctrina* de Epiteto, el *Comonitorio* de Focílides y Teocnis, los escritos de Séneca; y, particularmente, [...] los libros de Job», a los cuales añadió, en la ampliación de *La cuna y la sepultura*, «la lección de san Pablo» y «el estudio de los santos».[28]

Una rama del humanismo es el neoestoicismo, corriente europea de los siglos XVI y XVII que buscó adaptar la Stoa a los principios cristianos, sirviéndose, predominantemente, de Séneca y Epicteto. Los neoestoicos no aspiraron a construir un nuevo sistema de pensamiento, contentándose, por lo general, con introducir en el cristiano temas e ideas de la Stoa, sin llegar a

---

Quevedo se gobierna por tres ideas vertebrales: «connaissance de soi, *desengaño* à l'égard des choses qui ne sont pas du pouvoir de l'homme et pensée profonde et intense, voire obsessionnelle, de la mort».

27 «quod in primo *Ethicorum* philosophus idem ipse prefatus est, eam scilicet philosophie partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus. Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle. Docet ille, non infitior, quid est virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet. Quos qui querit, apud nostros, precipue Ciceronem atque Anneum, inveniet, et, quod quis mirabitur, apud Flaccum, poetam quidem stilo hispidum, sed sententiis periocundum» (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, edición de A. Buck, p. 104).

28 *Doctrina moral* (edición de M. J. Alonso, en este volumen, pp. 159-61) y *La cuna y la sepultura* (edición de C. D'Ambruoso, S. Valiñas y M. Vallejo, en este volumen, p. 232).

poner en tela de juicio el planteamiento aristotélico, dominante desde la Contrarreforma. Su principal representante fue el belga Justo Lipsio (1547-1606), con quien Quevedo mantuvo una breve relación epistolar entre 1604 y 1605. Gaspar Scioppius, con quien también se correspondió Quevedo,[29] y Guillaume du Vair son otras figuras destacadas. Lipsio, en *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604), trata de demostrar la superioridad de la filosofía de la Stoa porque sus primeros cultivadores, originarios de Oriente, estuvieron cerca de la sabiduría cristiana. Lipsio obsequió a Quevedo con un ejemplar de la *Manuductio* y le habló de sus esfuerzos para editar a Séneca. En las dos cartas que Quevedo escribió a Lipsio en 1604 transmitió al humanista flamenco el aprecio que sentía por su traducción de Tácito y Séneca, por su diálogo *De constantia* y su libro *Politicorum libri sex*, al mismo tiempo que le hablaba de su propósito de defender a Homero frente a quienes lo consideraban inferior a Virgilio. Lipsio le respondió alabando su proyecto: «Hazlo, porque no puedes hacer nada más digno ni más grato a los sabios que tratar este argumento. Ya conoces mi parecer acerca de este autor y de su Genio, y no ha mucho lo publiqué también en la *Manuductio Stoica*, cuyos libritos, junto con los de la *Physiologia*, desearía que leyeras. Si estuvieras más cerca, te los regalaría».[30] Quevedo leyó más tarde ambos libros, y resumió tres capítulos de la *Manuductio* en su *Nombre, origen, intento recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, obra impresa en 1635 y, en opinión de Ettinghausen [1971a:161-66], redactada en 1612.

El iniciador del neoestoicismo en España parece haber sido El Brocense (1523-1600), que editó en 1600, poco antes de su muerte, el *Encheiridion* de Epicteto. Según Blüher [1983:387], el neoestoicismo español arranca de la ética estoica de Epicteto, «que estaba enfocada por completo a lo práctico y que era, al mismo tiempo, una forma muy mitigada de la vieja Stoa», circunscrita, básicamente, al ámbito del comportamiento privado. «En el marco más amplio de la historia ideológica europea el neoestoicismo de Quevedo —añade Blüher [1983:427]— se presenta como la variante española del neoestoicismo común en Europa en el siglo XVII, variante que, sin embargo, posee un carácter netamente original».

La conciliación de estoicismo y cristianismo fue posible porque los cometidos de la ética y la religión permanecieron bien delimitados, tal como se observa en Lipsio, quien facilitó su respectivo acercamiento al dejar al margen las cuestiones de índole teológica. Éste, en opinión de Lagrée [1994:21-22], acometió la restauración del estoicismo en dos momentos, variando sus métodos y objetivos: en *De constantia* buscó una consolación filosófica ante las di-

29 Según la escueta información que proporciona Tarsia en *Vida de don Francisco de Quevedo y Villegas*, p. 18.

30 *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles 1577-1606* (edición de A. Ramírez, p. 415).

ficultades de su tiempo; en *Manuductio ad stoicam philosophia* y *Physiologia stoicorum,* una restauración, con rigor filológico, del pensamiento de Séneca. En Quevedo se encuentran esas dos inquietudes: en *Doctrina estoica* y *De los remedios de cualquiera fortuna* prevalece la voluntad de explicar las teorías estoicas, mientras que *La cuna y la sepultura, Las cuatro fantasmas y Virtud militante* contienen páginas de consolación ante las adversidades, acompañadas de algunas observaciones sobre el pensamiento de Séneca.

Quevedo encontró en Lipsio, ante todo, un modelo, una incitación para explorar la imbricación de estoicismo y cristianismo, y, a su semejanza, construyó su pensamiento neoestoico basado en Séneca y Epitecto, enriquecidos con otros clásicos y diversos padres de la Iglesia.[31] Tales similitudes, que probablemente indican una relación de dependencia, no impiden detectar dos diferencias conceptuales de cierto relieve: 1) para Lipsio —cercano en este aspecto a una epistemología platónica y cristiana—, la comprensión de Dios es un beneficio divino (*Manuductio* 2, 10), mientras que para Quevedo es, más bien, fruto del ejercicio de la razón, tal como sostenían los estoicos; 2) según Lipsio, el sabio virtuoso debe conocer los fenómenos físicos, las leyes de la naturaleza y su relación con el comportamiento humano (*Manuductio* 2, 8-9); en este aspecto, su *Physiologiae stoicorum libri tres* se acerca a la inicial cosmología de los estoicos. Quevedo, por el contrario, se desentendió del mundo físico para centrarse en el ámbito moral, a la manera de Séneca y Epicteto, mientras que en el plano político desarrolló otro enfoque, también distinto del de Lipsio.

Quevedo, pues, fue estoico en su ética y cristiano en su respeto por la Sagrada Escritura.[32] Buscó, antes que una síntesis de doctrinas, una convivencia entre ellas, lo cual explica, por ejemplo, el esfuerzo por sostener que los estoicos habían aprendido la lección de Job y san Pablo. Su objetivo fue fortalecer el cristianismo con la autoridad de la doctrina estoica,[33] tal vez recor-

31 «Stoici qui nostro dogmati in plerisque concordant», había escrito Jerónimo en el capítulo 11 sobre Isaías (*Commentarionum in Isaiam prophetam libri duodeviginti, PL* 24, 147D), y Justo Lipsio, en *Manuductio* 1, 17, había recalcado la concordancia entre estoicos y cristianos.

32 Tales rasgos, juntamente con cierta dosis de eclecticismo y escepticismo, son propios de la época. «En el Renacimiento el escepticismo hizo a menudo alianza con un tipo de fideísmo, como en los casos de Gianfrancesco Pico o Montaigne; esto tenía un precedente en Agustín, pero era, desde luego, totalmente desconocido para los escépticos griegos. Es decir, si bien es posible refutar, y con ello descartar, cualquier enunciado definitivo en el campo de la filosofía y de la sabiduría secular, la doctrina religiosa, con base exclusiva en la fe y en la autoridad, se encuentra liberada de esa regla de la incertidumbre y proporciona con ello una creencia firme, que ningún argumento racional puede sacudir», [P. O. Kristeller, 1982:271].

33 «Mais à la différence de ce que fit saint Thomas avec Aristote, jamais le stoïcisme n'a servi à ces penseurs chrétiens d'instrument conceptuel pour penser le donné révélé», señaló Lagrée [1994:120].

dando la inquietud con que san Jerónimo escribió *De viris illustribus* para replicar a los paganos que despreciaban la mediocridad intelectual de los cristianos.[34] Esta tradición y objetivos explican, también, el carácter exigente, minoritario e intelectualizado del cristianismo de Quevedo, cuyo equivalente satírico son las estampas del *Buscón* o *Discurso de todos los diablos* que zahieren a ermitaños, clérigos, monjas y beatas.

Epicteto ofrecía una ideología racional de la vida que se apoyaba en la autonomía de la decisión moral, sin necesidad de un expreso fundamento teológico. De modo semejante, Quevedo trató de construir un sistema ético personal basado en la peculiar armonización de preceptos estoicos y cristianos. «Lipsio de España en prosa», como lo llamó Lope,[35] o «Séneca cristiano», como lo bautizó el padre Nieremberg,[36] mantuvo una posición esencialmente ecléctica. En cuanto estoico, no se alejó del catolicismo; en cuanto renovador de éste, se limitó a dotarlo de brillo literario y rigor moral, sin ensayar, a la manera de Erasmo, el tipo de fideísmo que oponía a la autoridad teológica una liberación interior basada en la gracia y en la sumisión a Cristo. Al concebir la vida humana como mero tránsito hacia otra eterna, Quevedo respeta por igual la doctrina cristiana y la noción estoica de que el sabio, ante la precariedad de la existencia terrenal, concede más importancia a la virtud. Desde cualquiera de esas perspectivas, la constante reflexión sobre la muerte ayuda a poner la existencia propia en la perspectiva correcta y, en este aspecto, el sabio estoico no difiere grandemente del buen cristiano.

En esencia, Quevedo promovió un ascetismo *sui generis*: aprendió de Séneca el dominio de las pasiones y la renuncia a los bienes superfluos, a la vez que conservó del cristianismo la confianza en Dios. El predominio de una u otra doctrina varía en cada obra: en las doctrinales destacan las declaraciones de fe religiosa, aunque a veces los análisis concretos guardan más relación con el pensamiento estoico; en las obras de ficción, prosísticas y poéticas, prevalece éste. A Quevedo probablemente nunca le faltó la confianza en Dios, pero tendió a encarar la realidad poniendo el acento en el esfuerzo intelectual de la virtud. Buscó, como otros neoestoicos, la fusión de la Stoa con un

34 Con cuyo fin elaboró una lista de autores entre los que figuraban apóstoles, evangelistas, un pagano como Séneca, un judío como Josefo (capítulos 12 y 13, respectivamente) y un admirador de Virgilio y Cicerón como Lactancio.

35 «Al docto don Francisco de Quevedo / llama, por luz de tu ribera hermosa, / "Lipsio de España en prosa" / y "Juvenal" en verso» (*Laurel de Apolo,* silva séptima, edición de A. Carreño, vv. 364-365).

36 «Parece, q˜ Epitecto se nos ha buelto español; que Crisipo claro; que Zenon tratable, q˜ Antipatro breve; que Cleanthes vivo; que Seneca Christiano», escribió Juan Eusebio Nieremberg en su aprobación de *La cuna y la sepultura,* con fecha de 19 de junio de 1633.

legado cristiano constituido, esencialmente, por comentarios bíblicos, lecturas patrísticas y reflexiones escolásticas. Ese proceder no desembocó en resultados conceptualmente originales, pero muestra claramente el perfil intelectual de quien pretendió destacar como humanista y como filósofo moral.[37]

En 1612 Quevedo dedicó a Tamayo de Vargas una obra que, según Ettinghausen [1971a:161-66], es *Doctrina estoica* y, según otros investigadores, *Doctrina moral.* Aunque ambas posibilidades son inicialmente plausibles, pues Quevedo estaba tan interesado en la moral estoica en 1612 como en 1630, los datos conocidos, especialmente tras la nueva investigación que lleva a cabo Alonso Veloso en el presente volumen, pp. 5-12 y 31-38, dan más fuerza a la segunda de las mencionadas hipótesis. En 1630 se imprime *Doctrina moral*, obra predominantemente estoica que persigue la armonización con el cristianismo. De 1634 data la primera edición de *La cuna y la sepultura,* cuyos últimos capítulos encaminan en una dirección claramente cristiana lo publicado en 1630. En 1635 se publica *Epicteto y Phocilides en español con consonantes, con el Origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro,* libro que, entre otros asertos, sostiene el carácter precristiano de Epicteto y Focílides. También en 1635 escribe Quevedo *Las cuatro fantasmas*, y hacia 1637 culmina *Virtud militante*, el más cristiano de los títulos aquí mencionados. En 1638 aparece la traducción de *De los remedios de cualquiera fortuna,* cuya redacción hay que situar en el año 1633. No es posible ignorar, por otra parte, el nutrido corpus de la poesía moral, donde no faltan elementos cristianos, aunque prevalecen acusadamente los clásicos y estoicos. La historia de algunos poemas pone de manifiesto la facilidad con que Quevedo pasaba de uno a otro ámbito: sonetos que en 1613 formaban parte de *Heráclito cristiano* aparecen en 1648 dentro de *Polimnia*, desprovistos de los acentos cristianos que habían tenido en el manuscrito; en sentido contrario, el *Sermón estoico de censura moral* intensifica el carácter cristiano con respecto a la versión manuscrita de 1625.[38]

37 Las circunstancias culturales que rodean el neoestoicismo de Quevedo fueron puestas de relieve, fundamentalmente, por Blüher [1983] y Ettinghausen [1972]. Jauralde [1998] señaló otras relacionadas con la biografía.

38 En sus últimos años Quevedo siguió interesado en mostrar la cercanía de Séneca al cristianismo: en *Providencia de Dios* comparó sus ideas con las del *Libro de Job* y el *Eclesiástico* («Algunos pasos dio en este camino la consideración de mi Séneca en la epístola XXX a Lucilio», edición de F. Buendía, p. 1408b) y en *La caída para levantarse* insistió en la comunicación entre el apóstol y el filósofo: «Empero en sus obras muchas proposiciones que centellean luzes católicas, y no pocas consideraciones que se llegan a lo místico, y dotrinas, que rescatadas del humo de la idolatría, que apartándose, aunque con temor recatado, de sus delirios, se ladean al conocimiento de un solo Dios me persuaden le oyó atento y le trató reverente» (edición de V. Nider, p. 233).

Catolicismo, patrística y escolástica en Quevedo

Una parte importante de la obra de Petrarca es de carácter religioso, y lo mismo sucede con el llamado «humanismo del norte», que dedicó mucha atención a las reflexiones religiosas, más o menos inducido por el ejemplo de Erasmo. A la luz de este hecho tal vez se explica la relativa frecuencia con la que tratadistas de diversa índole deciden enriquecer su bibliografía, muchas veces hacia el final de su vida, con obras centradas en cuestiones religiosas: Pérez de Moya, Alejo de Venegas, Torquemada, Gracián, etc.

Quevedo no fue una excepción, pues no permaneció ajeno a las variadas implicaciones de la Reforma, problema que afectó tan hondamente a, por ejemplo, Erasmo y Lipsio. En el *Sueño del Juicio Final* (anterior a 1608) dedicó unas líneas a poner a Lutero junto a Mahoma y Judas, tal vez estimando que un trazo satírico era suficiente para retratar a un enemigo de cuya perfidia no cabía dudar. Años después, en escritos históricos y políticos como *Mundo caduco*, *Visita y anatomía de la cabeza de Richelieu*, *Carta a Luis XIII*, *Panegírico del duque de Lerma* y otros, tuvo ocasión de comprobar las consecuencias políticas y militares del protestantismo, y tal vez esa experiencia le llevó a interesarse más por sus dimensiones conceptuales. No hay constancia de que hubiese estudiado con detenimiento las tesis de Lutero o Calvino, pero un somero conocimiento de las mismas le habría convencido de que eran incompatibles con su personal celo satírico, basado en un principio de autoexigencia moral. Ese talante moralizador, además de su condición de español católico, lo hacía incompatible con la doctrina luterana de la condición pecaminosa del hombre, el determinismo calvinista acerca de la predestinación y la consiguiente indiferencia de nuestros actos.[39] Si Quevedo hubiese estado de acuerdo con un libro como *De servo arbitrio*, de Lutero, no habría sido el escritor que fue. En este contexto, la escolástica reforzaba su estoicismo, a la vez que le proporcionaba un bagaje teológico[40] para luchar contra lo que denominó en *Virtud militante* «tósigos de Alemania y Francia».[41] Puesto que las doctrinas de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio, más éticas que religiosas, se basan en un esquema conceptual de otra naturaleza, la doctrina escolástica le permitía a Quevedo actualizar su visión estoica en el contexto religioso de la Guerra de

39 «Esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi», Carta de 1 de agosto de 1521 a Melanchton, que cito por L. F. Mateo [1978:159, nota 32].

40 Al comienzo de *Essais* II, XXXII, Montaigne, refiriéndose a Séneca, alude a «une miliasse de petits livrets que ceux de la Religion pretendue reformée font courir pour la deffence de leur cause» (edición de A. Thibaudet y M. Rat, p. 699).

41 Edición de A. Rey, en este volumen, p. 503.

los Treinta Años. Pues si Lutero consideraba que la razón era ignorante de Dios y del bien, e incapaz de dictar nada a una voluntad igualmente corrompida, el racionalismo de carácter tomista y aristotélico le permitía a Quevedo fortalecer su estoicismo a la hora de contrarrestar tal pesimismo antropológico.

La presencia de la patrística en la obra moral de Quevedo debe considerarse como un hecho poco menos que inevitable en quien, familiarizado con el quehacer de Erasmo, Lipsio, Caussin y Juan Eusebio Nieremberg, vivió en un ambiente contrarreformista y fue amigo del duque de Medinaceli. Los humanistas mostraron muy pronto interés por la patrística, en parte como medio de renovación de la escolástica medieval. Alonso de Cartagena, humanista temprano para algunos, trató de armonizar en su *Oracional* la elocuencia pagana y la verdad cristiana, ofreciendo una versión simplificada de la patrística. El franciscano Jean Vitrier, tras haber descubierto la novedad de los padres de la Iglesia, contagió su entusiasmo a Erasmo, que tanto contribuiría a difundirlos. Humanistas como Ambrosio Montesinos, Luis Vives, Francisco de Monzón o Cervantes de Salazar dieron muestras de su interés por la patrística, sobre todo a la hora de recuperar y cristianizar el saber pagano.[42] En su *Diálogo de Mercurio y Carón,* Alfonso de Valdés reprocha al mal teólogo que no hubiese asimilado suficientemente «los Testamentos Viejo y Nuevo, san Jerónimo, san Joan Crisóstomo, sanct Ambrosio y sanct Agustín y los otros sanctos doctores»,[43] y en parecidos términos se expresaron Cristóbal de Villalón y el autor de *Viaje de Turquía*, cuyo Pedro de Urdemalas lamenta que en los púlpitos se oigan demasiadas sutilezas escolásticas y poco la doctrina de «Crisóstomo, Agustino, Ambrosio, Gerónimo».[44] Lipsio, en la *Manuductio*, consideró a los Padres como garantes de la rectitud filosófica y a las letras divinas como hogar de fuerza y virtud. Un moralista cristiano, como Quevedo, no podía permanecer indiferente a tal entorno. Por otro lado, hay que tener presente, como señaló Spanneut [1969], la existencia de un pensamiento estoico en buena parte de la patrística, en la cual subyace la creencia de que la cultura de los gentiles deriva de la hebrea y que los estoicos se inspiraron en las Escrituras. Autores como san Jerónimo tuvieron por verídico

42 La tendencia no fue exclusiva de España. Como señaló B. Neveu [1994:476], «Les études philologiques, qui suivirent au XVI^{e} siècle le déplacement du centre de l'édition savante de Venise vers Genève, Lyon, les Pays-Bas du Sud et du Nord, Anvers, Leyde, Amsterdam, s'appliquèrent avec ardeur aux écrits patristiques et conciliaires des six premiers siècles de l'Église, grecs et surtout latins, et les publications de textes avec commentaires enracinèrent dans les esprits et dans les consciences un culte tout nouveau pour le passé».

43 Edición de R. Navarro Durán, p. 181.

44 Referencia señalada por López Poza [1992:23-24].

el intercambio epistolar entre Séneca y san Pablo, entre los cuales existió algún tipo de relación no del todo aclarada. Quevedo partió de tales premisas, que reiteró en diversos lugares, especialmente en *Doctrina estoica*, donde sostuvo que las ideas centrales de los estoicos derivan del *Libro de Job*, afirmación que arrancó un irónico comentario de Lida de Malkiel.[45]

Se ha señalado repetidamente que el humanismo surgió como oposición a la escolástica,[46] y que, para contrarrestarla, echó mano, entre otros elementos, de la patrística. Ciertamente, Petrarca reaccionó contra el verbalismo dialéctico en que habían caído los nominalistas del siglo XIII, pero en la época de Quevedo, cuando Tomás de Aquino había reemplazado a Pedro Lombardo en las enseñanzas universitarias, la escolástica conoció un brillante renacer. Era factible conciliar Biblia, patrística, literatura profana y escolástica.[47] Quevedo fue más estoico que escolástico, entre otros motivos por su escasa afición a la metafísica, la dogmática, los silogismos y la metodología sistemática, pero asimiló algunos principios del tomismo, tal vez en su contacto con los jesuitas más que en su estancia en la Universidad de Alcalá de Henares. Como expuso Garrigou-Lagrange [1946], la pedagogía escolástica de condición universitaria se llevaba a cabo sobre textos, a partir de los cuales se iba acumulando el saber aportado por la Biblia, los padres de la Iglesia, los autores eclesiásticos y los escritores de la antigüedad clásica. La *lectio* permitía, tras asimilar la herencia doctrinal antigua, su adaptación al modelo cristiano, y en ella se distinguían, como mostró Chenu [1974] a propósito de santo Tomás, tres estratos: *litera*, que atiende a la simple explicación; *sensus*, que ordena el análisis del texto en sus partes y *sententia*, que busca una exégesis más profunda. No es difícil ver en las glosas de Quevedo ese método, especialmente perceptible en su búsqueda de interpretaciones originales de tal o cual pasaje evangélico.

45 «No satisfecho con erigir el Libro de Job en el arquetipo de la filosofía estoica, su sistema moral predilecto, lo concibe también como modelo de Sófocles y de Aristóteles para la práctica de la tragedia griega» [1952:352].

46 «Por escolástica entiendo especialmente el complejo movimiento nominalista que, a partir del XIV, se propaga por toda Europa. Atenderé a su unión con la ciencia y con la llamada *logica modernorum*», escribió Muñoz Delgado [1986:109] al comienzo de un rico trabajo sobre esa corriente y sus relaciones con el humanismo.

47 De hecho, los escolásticos podían acogerse a la autoridad de san Agustín, para quien no había que temer el empleo de los filósofos paganos en defensa del evangelio, porque eran meros detentadores de verdades extraídas del tesoro de la divina Providencia. Véase *De doctrina christiana* II, 40 (*PL* 34, 63). Más allá de estos esfuerzos teóricos, hay que tener en cuenta que hubo una generalizada tendencia a cristianizar y popularizar el legado moral clásico. Sirva de muestra, por citar un solo ejemplo, la *Declaración magistral sobre los emblemas de Andrés Alciato*, a cargo de Diego López, figura muy representativa de una erudición moral que buscó el sincretismo de doctrinas.

Si, más allá de declaraciones aisladas, reparamos en las premisas conceptuales de Quevedo y en la marcha de su argumentación, podemos observar que su programa ético se basa en el esfuerzo personal. Puede ser ilustrativa la comparación con fray Luis de Granada, quien, persuadido de la pecaminosidad esencial del hombre, señala la «necesidad que tenemos de buscar la divina gracia para guardar los mandamientos de Dios y huir de los pecados [a causa de la] inhabilidad que hay de nuestra parte para cumplir esta ley».[48] En sus páginas más acendradamente religiosas Quevedo deposita la última esperanza en la divinidad, pero no duda de la capacidad del hombre para, con la recta inteligencia y voluntad, superar los obstáculos: no escribió *Virtud militante* para pedir a Dios ayuda contra la envidia, la ingratitud, la soberbia y la avaricia, sino para amonestar a quien no sabe imitarlo, siguiendo su razón.

En repetidas ocasiones puso de relieve Kristeller que la cultura del Renacimiento se basó en una convivencia de letras clásicas, patrística, platonismo y escolástica, que cada escritor ensambló de un modo personal.[49] La vieja oposición entre humanismo y escolástica, tal como se cree que la habían manifestado Petrarca o Erasmo, estaba superada en la España de Quevedo,[50] que se formó en un ambiente proclive a la síntesis de métodos y tradiciones. A ello le empujaban su gusto por las letras clásicas, la influencia de los jesuitas,[51] el prestigio recuperado por la neoescolástica, la difusión de la patrística, la amplitud ganada por la literatura religiosa y otros factores análogos. Su

48 Fray Luis de Granada, *Compendio de doctrina cristiana* II (traducción de J. Cuervo, p. 13).

49 Como señaló Boulnois [2000:38-39], recordando a Kristeller, «les humanistes son certes agressifs envers les scolastiques d'autres disciplines, mais ils restent incapables de fournir un enseignemet et une réflexion qui puissent remplacer les matiéres enseignées par la tradition scolaire (médiévale), notamment la philosophie et la théologie». Petrarca pudo desdeñar a Aristóteles y tacharlo de hereje (*De sui ipsius* 2, 14), pero en tiempos de Quevedo no se podría confiar en que los *studia humanitatis* abarcarían todos los ámbitos del saber.

50 Según Kristeller [1982:124] «debido a los últimos avances y a la influencia de la aversión hoy día manifestada contra el escolasticismo, se ha dado la tendencia a exagerar la oposición de los humanistas a aquél, y a adjudicarles una importancia en la historia del pensamiento científico y filosófico que ni podían lograr ni lograron. Fue inevitable la reacción contra tal tendencia pero ha resultado igualmente equivocada [...] los humanistas italianos no eran ni buenos ni malos como filósofos; simplemente no eran filósofos». Un ejemplo de esa aversión hacia el aristotelismo y el escolasticismo puede verse en Rodríguez de la Flor [2000], y un punto de vista más comprensivo, en Guy [1985].

51 «Los jesuitas prolongaron gran parte del movimiento humanista dentro y más allá de la Contrarreforma, no sólo al dar a España una larga sucesión de eruditos casi en todos los campos, sino también al incorporar en sus escuelas los estudios clásicos a la educación religiosa católica», señaló A. A. Parker [1980:67].

compromiso con la escolástica fue limitado,[52] y su estoicismo, moldeado por la flexibilidad de Séneca, la tendencia cristianizadora del estoicismo español y la flexibilidad de los neoestoicos europeos, era muy maleable. Su interés por la patrística fue el propio de humanistas cristianos, que espigaban libérrimamente dentro de un corpus vasto y heterogéneo. Su catolicismo, perfectamente ortodoxo, se canalizó preferentemente hacia una especie de doctrina social del estado, y su aceptación, implícita más que explícita, del espíritu de Trento no fue incompatible con un temperamento anticlerical cercano al de Erasmo.[53] A ello debe añadirse que su singular epistemología le permitía hacer cambios de rumbo sin necesidad de una revisión de sus premisas. Con todos estos datos se explica la variedad de matices que recogen los tratados morales reunidos en este volumen.[54]

Sátira y sermón

El estoicismo contiene una apreciable dosis de escepticismo porque sus primeros seguidores tendían a creer que los sentidos no trasmiten una interpretación correcta del mundo exterior, por lo cual pusieron más énfasis en el desenmascaramiento del engaño que en el descubrimiento de la verdad. Esta actitud encajaba con el talante de Quevedo, siempre predispuesto a desmentir las apariencias, motivo por el cual su obra moral es más debeladora que asertiva: cuatro quintas partes de *Doctrina moral* van dedicadas a combatir falsas opiniones, mientras que *Virtud militante* y *Las cuatro fantasmas* encierran varios alegatos contra otras tantas actitudes nocivas y creencias erradas. Sus tratados morales comparten el componente satírico de sus poemas morales, inspirados en buena medida en Horacio, Persio y Juvenal, y, por lo tanto, encierran frecuentes reminiscencias de la sátira latina, la cual es más explícita denunciando vicios que afirmando virtudes.

52 Quevedo entraría en el grupo de «penseurs laïques qui se sont montrés prêts à adopter ses idées sur certains points tout en le critiquant ou en l'ignorant sur bien d'autres», como escribió Kristeller [1967:123-24]. No obstante, no podía prescindir completamente de ella.

53 Quevedo escribe cuando neoescolásticos e iusnaturalistas tratan de enriquecer la dialéctica con un mayor contenido humanístico. «Unos, los neoescolásticos, apoyándose especialmente en la ética aristotélica, si bien manteniendo el estilo argumentativo de las *quaestiones* y *sententias*, y los otros, los iusnaturalistas, centrados en Cicerón, y argumentando más bien a la manera gramatical de los humanistas» [Vericat, 1992:1].

54 Cuevas [1979] señaló una oscilación por parte de Quevedo entre el escepticismo y la sofística, y, en una línea similar, M. Blanco [1998:169] indicó la presencia de un componente cínico en el pensamiento quevediano.

En los mencionados tratados existe, junto a la denuncia satírica, la imprecación sermonaria, actividades de muy difícil delimitación. En 1504 había afirmado Badius Ascensius que «satyrici eum officium idem est quod predicantium in ecclesia christiana», y Alfonso de Carvallo hizo suyas tales palabras.[55] En la Edad Media el sermón se disfrazó ocasionalmente de sátira o teatro[56] y a partir del Renacimiento transmitió sus recursos a diversas obras literarias, entre las que se cuentan algunos tratados de Quevedo. «El método y la técnica de la *Política* son claramente los del predicador», señaló Pérez Carnero [2007:XLIX]. De *La cuna y la sepultura* dijo Balcells [1981:15] que «el tratado se deja incluir en la órbita de la oratoria, y conecta con el subgénero del sermón suasorio y moralizador». Esas palabras son de mayor aplicación a *Virtud militante,* donde, además de repetirse técnicas vinculadas a la literatura de púlpito (diálogo directo con el destinatario, proposición y comentario del texto evangélico, aplicación a los oyentes), cada una de las cuatro *pestes* sigue una disposición próxima a la de un sermón. Tratado y sermón fueron modalidades ocasionalmente próximas, y así ocurre en Quevedo, siempre dispuesto a combinar recursos de diferentes géneros literarios, factor que contribuye a explicar esa mezcla de cambio y repetición de casi toda su prosa.

La poesía y la prosa morales de Quevedo tienen numerosas coincidencias de tema, estilo y tono, consecuencia de su común dependencia de la literatura latina; la diferencia más apreciable entre ellas reside en la superior presencia de elementos religiosos dentro de la prosa.

Difusión de los tratados morales

Doctrina moral se imprimió dos veces en 1630, después de una difusión manuscrita tal vez temprana.[57] *La cuna y la sepultura* se imprimió tres veces en 1634 y otras cinco entre 1635 y 1653, siendo el tratado moral quevediano de más éxito,[58] y, a juzgar por la invectiva que le dedicó Jáuregui en *El retraído*, el más comentado. *Epicteto y Focílides* (donde aparece *Doctrina estoica*) se imprimió tres veces en 1635 y una en 1636. Menos popularidad alcanzó *Virtud*

55 La cita latina pertenece a Ascensius, *In Terentium Praenotamenta* (París, 1504), f. 6r, como ya apuntó A. Porqueras [1997:287, nota 68] en su edición de *Cisne de Apolo*.

56 Véase E. Asensio [1971:81].

57 A juzgar por la pervivencia de cinco manuscritos, con numerosas variantes redaccionales, según han expuesto López Grigera [1969:XXII-XXXII] y, con más detalle, Alonso Veloso, pp. 5-15 y 43-66 del presente volumen.

58 Inferior, sin embargo, a *Política de Dios*, cuya primera parte conoció 17 ediciones entre 1626 y 1650.

militante:[59] no parece haber existido más edición suelta que la *princeps,* lo que sitúa la demanda editorial de esta obra por debajo de la que en su momento obtuvieron piezas eruditas como *Política de Dios, Carta a Luis XIII, De los remedios de cualquiera fortuna, Marco Bruto, Vida de San Pablo Apóstol, Epicteto y Focilides.* Tampoco parece haber conocido una tradición manuscrita importante. *Virtud militante* y *Las cuatro fantamas* no motivaron polémicas, ni fueron objeto de especiales referencias y menciones. La alusión a las *Pestes* en el cuadro de Juan Francisco Carrión, pintado al parecer entre 1670 y l677, no es, necesariamente, indicio de celebridad.[60] Después de la *princeps, Virtud militante,* siempre acompañada de *Las cuatro fantamas,* se imprimió trece veces, todas ellas en colección. La posibilidad de dos ediciones sueltas durante el siglo XVII reposa en noticias muy imprecisas.[61]

Pasado el momento de las ediciones sueltas, estos tratados morales se publicaron en colección, juntamente con otras obras graves. Casi siempre *La cuna y la sepultura, Virtud militante* y *De los remedios de cualquiera fortuna* fueron en el mismo volumen (así en Bruselas, 1661; Madrid, 1664; Bruselas, 1670; Amberes, 1699; Barcelona, 1702; Madrid, 1713; Madrid, 1724; Madrid, Juan de Ariztia, 1729; Amberes, 1726; Madrid, 1772), que, generalmente, era el segundo de la colección de obras en prosa. En ninguno de esos casos aparece *Doctrina moral,* y sólo esporádicamente *Doctrina estoica* (Madrid, 1772; Madrid, 1790). Estas agrupaciones de títulos responden en parte al azar y a ajustes de paginación, pero también reflejan una coherente agrupación basada en la afinidad temática. Los lectores de esos segundos tomos tenían al alcance de la mano una fidedigna pintura del Quevedo neoestoico.

Los datos anteriores indican que las mencionadas obras alcanzaron un éxito editorial menos parco de lo que podría creerse. Decayó su difusión en el siglo XIX, época que consideraba «pénible»[62] la labor didáctico-moral de Quevedo («trabajos perdidos, que en su mayor parte ya no se leen», en opinión de Manuel José Quintana [1817:cii]). En dicho siglo se perdió de vista la obra completa de Quevedo y ganó terreno otra más restringida, centrada en la ficción, con predominio de lo satírico y burlesco. Las *Obras escogidas* que editó Eugenio de Ochoa (París, 1842) con el subtítulo de *Obras serias. Obras jo-*

59 Obviamente, todas estas observaciones acerca de la difusión de *Virtud militante* son aplicables a *Las cuatro fantasmas*, siempre impresas conjuntamente.

60 Sobre tal información, véase Angulo Íñiguez [1959:261].

61 Remito aquí a los datos ofrecidos en el «Prólogo» de *Virtud militante*, pp. 448-55.

62 Así calificó Merimée [1886:287] las «oeuvres philosophiques et morales de Quevedo». Lo que sorprende en él es su pretensión de buscar en la obra moral confesiones directas: «Dans l'expression des sentiments d'un ordre si intime et si grave, un style sans naturel est pour nous plus qu'une faute de goût: il paraît trahir des convictions mal affermies, et ferait suspecter la sincérité du sentiment lui-même».

cosas. Obras poéticas, sólo incluyen *La cuna y la sepultura,* fragmentos de *Introducción a la vida devota,* de *Providencia de Dios* y de *Marco Bruto.* Más rico, pero no exhaustivo, es el tomo de *Obras serias* (París, 1881), que contiene una muestra variada de la prosa erudita y moral de Quevedo.[63] Es cierto que a mediados de ese siglo publicó Fernández-Guerra su edición de la prosa completa, pero no debe dejar de señalarse el desinterés que mostró Menéndez Pelayo por la obra moral de Quevedo, en su opinión, escritor arrebatado, «por genialidad irresistible», hacia «oscuras moralidades sentenciosas, a rasgos de la familia de los de Séneca, a tétricas agudezas, que convierten su estilo en una perenne danza de los muertos».[64]

Doctrina moral del conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas

En 1600 el Brocense publicó su traducción comentada del *Enquiridion* de Epicteto con el título de *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*, la cual se reimprimió tres veces en 1612, año en el que Melio de Sande publicó *Doctrina moral de las epístolas que Lucio Aneo Séneca escribió a Lucilio.*[65] Varios testimonios manuscritos sugieren que la redacción de *Doctrina moral* se remontaría a 1612, con lo cual su impresión se habría pospuesto durante dieciocho años. No es la única obra de Quevedo que se cree escrita con notable anterioridad a su impresión, pero, análogamente a lo que ocurre con el *Buscón*, los *Sueños* o *La Fortuna con seso,* permanecen varios aspectos por aclarar. Es obvio que *Doctrina moral* participa de ese ambiente neoestoico que el año de 1612 contribuyó a recalcar,[66] pero también lo es que el tono religioso del capítulo quinto guarda estrecha similitud con el que Quevedo dio a sus tratados morales de los años treinta.

Doctrina moral del conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas se imprimió en 1630, y *La cuna y la sepultura. Para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*, en 1634. Aunque la segunda obra es una ampliación de la primera, la

63 Como pequeña contrapartida hay que señalar la aparición en 1885 de un libro que ofrecía conjuntamente *Virtud militante* y *La cuna y la sepultura.* Posiblemente con un propósito preferentemente piadoso, a juzgar por las características de la casa editorial.

64 *Historia de las ideas estéticas en España*, I, p. 824.

65 En cuyo prólogo se lee lo siguiente: «Este libro contiene vna excelente *Dotrina* moral, disposicion de la verdadera sabiduría. El dessengaño de las cosas humanas. La ley de la vida, que las ajusta y endereça. El sufrimiento de las aduersidades y contrarios sucesos. El conocimiento de las falsas opiniones, y la justa estimación de cada cosa». En opinión de Rothe [1965b:15], Quevedo tituló *Doctrina moral* siguiendo a Melio de Sande, aunque tal vez el mencionado crítico no prestó suficiente atención al restrictivo matiz quevediano.

66 López Grigera [1969:151] y Blüher [1983:429-30] han relacionado *Doctrina moral* con esos libros de 1612.

edición separada de ambas (que ningún editor de los siglos XIX y XX llevó a cabo, al haber optado en exclusiva por la segunda) permite su necesaria lectura independiente y garantiza una mejor comprensión del itinerario creador. Ante un escritor como Quevedo, cuyas obras constituyeron muchas veces complejos procesos de escritura y publicación, se hace necesario un tipo de edición que dé cumplida cuenta de la diacronía redaccional. «Una unidad en dinámica transformación», subtituló Alessandro Martinengo [1998a] su estudio del *Marco Bruto*, libro de redacción dilatada en el tiempo, compuesto de tres agregados autónomos y condicionado por el proyecto de una segunda parte que Quevedo ya no tuvo tiempo de escribir. Con relativa frecuencia éste amplió a partir de una culminación previa, fuese un malogrado proyecto de impresión (los *Sueños*) o una edición (*Política de Dios*, el *Buscón*). Lo acaecido con *Doctrina moral* y *La cuna y la sepultura* forma parte de su tendencia a insistir sobre lo escrito o publicado con el fin de aportar nueva ideas, y obliga a editar y estudiar separadamente las dos obras. Tan ilógico es reducirse a *La cuna y la sepultura* descuidando *Doctrina moral* como, en sentido inverso, limitarse a *Heráclito cristiano* y olvidar su desenlace posterior en *Lágrimas de un penitente*.

Entre 1626 y 1630 Roberto Duport editó siete obras de Quevedo, casi siempre impresas en el taller de Pedro Vergés: *Política de Dios* (1626), el *Buscón* (1626), *Desvelos soñolientos* (1627),[67] *El peor escondrijo de la muerte* (1629),[68] *Memorial por el patronato de Santiago* (1629), *Cuento de cuentos* (1630) y *Doctrina moral* (1630). Son libros de escasa calidad tipográfica, textualmente reprochables pero de contenido auténticamente quevediano, de gran interés por la singularidad de las versiones que ofrecen (y ello pese a las dudas que arroja la príncipe de *Política de Dios* y las sospechas que se han vertido sobre la del *Buscón*). Algún tipo de acuerdo entre editor y autor permitió a éste dar salida a obras que podrían parecer problemáticas en el reino de Castilla o de difícil comercialización, y, tal vez, la contrapartida fue la existencia de diversos pasajes censurados, como acreditan el *Buscón* y *El peor escondrijo de la muerte*. *Doctrina moral* no se aparta del patrón de los libros de Quevedo impresos en el taller de Pedro Vergés: poco esmero tipográfico, papel de pobre calidad e impresión descuidada. Llama la atención la frecuencia de las erratas y la ausencia de algo habitual en Quevedo: un prólogo (cuando menos) y epígrafes ante cada capítulo. Probablemente Duport llevó a la imprenta un manuscrito imperfecto y pendiente de los retoques del autor.[69]

67 Esa edición posee variantes redaccionales que pasarán a la edición de *Los Sueños* de 1628, que se anuncia como revisada por Quevedo.

68 En este caso en el taller de Juan de Larumbe.

69 Sobre la relación entre Quevedo y Duport, véase Rey [1994-1995]; y Jauralde [1998:516-20] para impresiones de libros quevedianos durante los años 1625-1629.

«En la Europa de los siglos XIV a XVI la dedicación absorbente al estudio del mundo pagano no podía darse sin una sincera justificación desde el punto de vista religioso, y mal podía encontrársela en otra parte que en el reconocimiento de los valores éticos de los clásicos: si como religión eran nefandos, había que subrayar su vigencia como moral», escribió F. Rico [1987:509]. Pero Séneca o Epicteto eran poco nefastos desde el punto de vista religioso, dada la relativa facilidad con que sus doctrinas podían ser acomodadas a la cristiana.[70] Por este sendero neoestoico se adentró Quevedo. No menciona a Cicerón en *Doctrina moral*, pero este tratado guarda una notable semejanza con el libro primero de las *Disputaciones Tusculanas*, en donde Cicerón rechaza el temor de la muerte, menosprecia los bienes terrenos, señala la brevedad de la vida y defiende el principio de la inmortalidad del alma, que, emparentada con lo divino, está destinada a ocupar una morada celestial.

El título, como tantos otros suyos, sintetiza admirablemente el contenido, que en este caso ensambla el socratismo con el estoicismo: reconocimiento de las propias limitaciones y recta inteligencia de lo externo al yo.[71] Un pasaje puede servir de síntesis del neoestoicismo quevediano: «procurar persuadirte a amar la muerte, a despreciar la vida, a conocer su flaqueza y la vanidad de las cosas que, fuera de aquel solo Señor, son, pues sólo el buen uso de todas, ordenado a aquel fin, está a tu cargo» (p. 149). Junto a esa tesis general, cada capítulo se extiende en alguna especificación de la misma: 1) fugacidad de la vida; 2) recto uso de las potencias del alma; 3) advertencia contra las opiniones erróneas; 4) exhortación a la sabiduría, identificada con «el ejercicio de las virtudes» y el «dios verdadero».[72]

De manera diferente, el capítulo quinto se encamina hacia «lo espiritual» (pp. 162-78) más que a lo moral, y en él se recomienda la lectura de Mateo y

70 En la *Carta al señor Pedro de Mendoça* Santillana afirmó respecto a las epístolas senequistas: «quanto a moralidad, dexando las cosas de Sacra Escritura, ciertamente vos non podedes estudiar ninguna mejor cosa nin de mayor utilidad a la vida presente» (edición de M. A. Pérez Priego, II, p. 342). Como testimonio más tardío puede recordarse el *Enchiridion de Epicteto gentil con ensayos de cristiano*, publicado en 1659 dentro de la obra titulada *Theatro moral de toda la philosophia de los antiguos y modernos*.

71 Como mostró Courcelle [1974:I, 13], el famoso precepto délfico, inicialmente de sentido religioso, recibió en Sócrates otro de carácter filosófico. El propio Courcelle [1974:I, 49-67] analiza la modificación moral que introdujo la *recognitio sui* de Séneca, así como otros matices aportados por Persio, Juvenal y Marco Aurelio. Sobre el socratismo en la tradición española del Renacimiento, véanse Ricard [1964:22-147] y Green [1969:II,140-44].

72 En el esbozo titulado *Lo que pretendió el Espíritu Santo con el «Libro de la Sabiduría»* (tal vez escrito entre 1637 y 1641), Quevedo pone el libro de Salomón como modelo de «doctrina de la verdad y desengaño de la mentira», al tiempo que define la verdadera sabiduría como «Amar la justicia, sentir de Dios la bondad y buscarle en la simplicidad del corazón» (edición de F. Buendía, pp. 1321 y 1322).

Pablo, a la vez que se enseñan los requisitos de la buena oración —sinceridad, humildad, esperanza en Dios—, ejemplificada en una glosa del Padrenuestro. Conviene, por ello, llamar la atención sobre el siguiente juicio acerca de los libros religiosos:

> son infinitos los discursos que España debe en pocos años a la religión de sus hijos. Bien sea verdad que algunos son más piadosos que doctos, y consiente la devoción muchos que condenara el buen juicio (p. 164).

Aunque el comentario es precavidamente vago, parece que contempla, además de la religiosidad vulgar, corrientes o expresiones poco gratas a Quevedo (platonismo religioso, misticismo, reformismo heterodoxo y similares), dado que éste basa su actitud moral y religiosa en un raciocinio estoico y en un catolicismo de impregnación moderadamente aristotélica.[73] Debe añadirse que en las palabras finales del capítulo, Quevedo, como si quisiera conciliar el espíritu erasmista con la ortodoxia católica, insta a interpretar el mensaje de Cristo huyendo por igual de dos extremos que le parecen perniciosos:

> No te dejes llevar de populares aficiones y de invencioneros acreditados para el vulgo, cosa trabajosa y que distrae. No admitas otra declaración a las palabras de Cristo que la de la Iglesia romana, que es sola y verdadera Iglesia (p. 175).

Hay en *Doctrina moral* otros dos temas, algo apartados de su tesis central, que merecen un comentario específico. El primero atañe a la mujer; el segundo, de más enjundia, al saber moral y científico.

Comenzando por el primero de los mencionados, hay que decir que en sus obras graves Quevedo apenas se ocupó del amor y el matrimonio, asuntos que prefirió encaminar hacia los géneros burlesco y satírico, por lo que *Doctrina moral* constituye en este aspecto un caso singular. En su capítulo II contrapone el amor casto y el ilícito, en términos que guardan algún parecido con pasajes del *Manual* de Epicteto y el *Commonitorio* de Focílides.[74] Tras advertir que sólo pretende reprender «la concupiscencia y el apetito», añade:

73 «Es increíble el número de obras tituladas *Teología mística*, o algo similar, que circularon en la época de Felipe III y Felipe IV, a menudo en formato de libros de bolsillo. La inmensa boga de esta literatura refleja un ardiente fervor en muchos, y en otros un espíritu gregario, permeable al clima de entusiasmo y teatralidad espectacular que envuelve las grandes manifestaciones religiosas. Muchos de esos escritos, hoy destruidos o extraviadas, gozaron su hora de fama, siendo traducidos y exportados a Italia, Francia, y hasta Inglaterra» [Asensio, 2005:213].

74 «A su halago y blandura / opondrás la pureza a la hermosura, / y al favor atractivo, / triunfante corazón, nunca cautivo» (cito Epicteto por la traducción de Quevedo,

> Querer a las mujeres permite la naturaleza, y la ley de gracia enseña cómo sea sin delito, pero adorarlas y sujetar a ellas el alma no lo aconseja sino el deleite y vicio, que es tan poderoso que persuade tales cosas; y no sé si lo atribuya tanto a sus fuerzas como a nuestra flaqueza (pp. 103-04).

Este pasaje encierra una desconfianza que hace más visible un comentario ya famoso: «De la mujer, como de las otras cosas, usa, pero no te fíes» (p. 104). Tal valoración ha sido puesta en relación, tal vez inadecuadamente, con el párrafo inicial de *Marco Bruto*: «Mujeres dieron a Roma los reyes y los quitaron [...] A este sexo ha debido siempre el mundo la pérdida y la restauración, las quejas y el agradecimiento. Es la mujer compañía forzosa que se ha de guardar con recato, se ha de gozar con amor, y se ha de comunicar con sospecha. [...] Aquél es avisado, que usa de sus caricias y no se fía de ellas».[75] Parece innegable que se identificó con la tradición misógina clásica y medieval (Juvenal, Marcial, Martínez de Toledo, Íñigo de Mendoza, Ambrosio Montesinos, etc.)[76] más que con la corriente renacentista (Erasmo, Vives o fray Luis de León) que elogió a la mujer, bien que adjudicándole un papel subordinado. Del silencio de Quevedo acerca de la institución de la familia y el matrimonio sólo cabe deducir desinterés.[77] Del sexo, parece preocuparle menos su carácter pecaminoso que el descontrol que acarrea al varón incauto. Probablemente le pareció una pasión (en el sentido estoico) menor, más digna de la risa satírica que de la condena abierta; algo así como los hurtos de los sastres o las socaliñas de los alguaciles.[78] En sus escritos no encontramos las condenas de los moralistas a los lascivos libros pastoriles y caballerescos, y en sus narraciones la pasión amorosa nunca adquiere tintes trágicos, como en las *novelle*, en *La Celestina* y en algunos relatos picarescos. Al mismo tiempo, su extensísima producción amorosa en verso, fundada en tradiciones muy variadas, impide solventar el problema tachando a Quevedo de misógino temperamental o divagando por los predios del psicoanálisis. Probablemente bastaría con decir

---

XL, vv. 34-37). En la de Focílides se lee: «Amar la virtud es cosa honesta; / mas la Venus lasciva es muerte al cuerpo, / afrenta del honor, mancha del alma (vv. 191-193).

75 Edición de F. Buendía, p. 824b. Tiene una evidente similaridad con estas palabras de Malvezzi: «Son las mujeres instrumentos de hacer perder reinos». Así lo tradujo Quevedo en *El Rómulo del marqués Virgilio Malvezzi* (edición de F. Buendía, p. 1545a). Véase el comentario al respecto de M. Blanco [2004:96].

76 Deben tenerse en cuenta, sin embargo, las reservas que expuso Green [1960] a la conocida teoría de A. Mas acerca de la recalcitrante misoginia de Quevedo.

77 El artículo de Graullera [1985] puede bastar para una visión de los usos y costumbres en torno a la mujer.

78 Téngase en cuenta, también, que la virginidad no figura entre las virtudes loadas por Quevedo, si hemos de basarnos en la lectura del soneto «Cuando tuvo, Floralba, tu hermosura» o en la burla de las «doncellas fiambres» de los *Sueños*.

que no concedió ningún papel de relieve a la mujer, y que los pecados de la carne no constituyeron para él un motivo de especial preocupación.[79]

Doctrina moral es un buen documento para conocer el alcance y características de la actitud de Quevedo ante el saber de su tiempo.[80] Hacia el final del capítulo IV se pronuncia, bien que lacónicamente, sobre contenidos relacionados con 1-2) artes liberales, 3) filología, 4) escolástica, 5) autoridad de los antiguos y 6) astrología. Extraigo lo más representativo:

1. ¡Qué ocupadas están las universidades en enseñar Retórica, Dialéctica y Lógica, todas artes para saber decir bien! ¡Y qué cosa tan culpable es que no haya cátedras de saber hacer bien, y donde se enseñe! (p. 152).
2. Quién te ve fatigar en silogismos y demostraciones, no pudiendo, si no eres matemático,[81] hacer ninguna; fatigarte en lógicas mal dispuestas y menos importantes y en filosofía natural —que así la llaman ellos, siendo fantástica y soñada— (p. 140).
3. Qué soberbio está el gramático con la inteligencia literal de las voces, que ni sabe qué significan ni conoce el uso propio de ellas en las lenguas peregrinas. Con qué ceño y desprecio mira a los demás el que dice que no hay cosa dificultosa para él en la lengua hebrea y griega, siendo verdad que la propria que naturaleza le enseñó no la sabe y que ni puede hablar ni escribir en ella sin reprehensión (pp. 142-43).
4. Sea que estés versado en todos los libros de generación, alma y cielo y meteoros, y que sabes defender todas las cuestiones problemáticamente. Dime de qué te puede aprovechar a ti saber si la generación es alteración; y si la alteración, toda movimiento; si la materia prima puede estar sin forma o no y qué es y cuál; y toda la confusa cuestión de los indivisibles y entes de razón y universales, siendo cosas imaginarias y fuera del uso de las cosas, no tocantes a la costumbre ni república interior ni exterior, universal ni particular, y que, cuando la sepas, no sabes nada que a ti ni a otro importe (pp. 154-55).

79 Al decir esto me limito al estricto ámbito de la literatura moral y satírica de Quevedo. Probablemente se necesita un estudio que, yendo más allá de la indicación de las tradiciones y tópicos, integre su «ideología erótica» en su visión general del ser humano.

80 Otros aspectos han sido estudiados por Alatorre [1953], del Piero [1958a], Ettinghausen [1972], Cuevas [1979], Gendreau-Massaloux [1979], Martinengo [1983], Roncero [2000] y Nider [2004]. López Poza [1995:94-104] comentó la definición de *humanista* ofrecida por Baltasar de Céspedes para mostrar su adecuación a Quevedo.

81 En este contexto, deben entenderse por *Matemáticas* dos disciplinas del quadrivium: Aritmética y Geometría. Aquí Quevedo no incluye la astronomía o la filosofía natural, saberes en ocasiones englobados bajo el rótulo de «matemáticas», como se comprueba en Pérez de Moya, *Obra intitulada fragmentos matemáticos en que se tratan cosas de geometría y astronomía y geografía y filosofía natural y esfera y astrolabio y navegación y relojes* (Salamanca: Juan de Cánova, 1567).

5. Pocos son los que hoy estudian algo por sí y por la razón y deben a la esperiencia alguna verdad, que, cautivos de la autoridad de los griegos y latinos, no nos preciamos sino de creer lo que dijeron; y así merecen los modernos nombre de creyentes, como los antiguos de doctos. Contentámonos con que ellos hayan sido diligentes, sin procurar ser nosotros más que unos testigos de lo que ellos estudiaron: cualquier cosa que Aristóteles y Platón dijeron en filosofía defendemos, no porque sabemos que es así, sino porque ellos lo dijeron; y aun los más no saben eso, sino que oyeron decir, o leen en otros, que lo dijeron ellos (pp. 153-54).
6. Qué locura mayor que verte tratar de la adivinación y presumir de llegar con la esciencia a los días, antes que ellos lleguen, y de salir a recibir los sucesos y determinación del cielo, siendo imposible saberlos y cosa justamente negada a todos. Las estrellas piensas que te han de parlar lo que no saben, y, dando crédito a las complesiones y humores, olvidas la razón y la fuerza que todo lo puede mudar. No echan menos la adivinación los sabios, que saben despreciar lo próspero y sufrir lo adverso, usar de lo presente y aguardar lo por venir. Nada de lo que le conviene ignora el virtuoso, en salvo tiene su paz y sin miedo su libertad; y el ignorante sabe sólo lo que no le aprovecha ni pertenece (pp. 150-52).

Siempre partidario de «pocos pero doctos libros»,[82] Quevedo antepone a todos esos saberes el moral, más normativo que empírico, el del sabio que desprecia lo próspero y resiste lo adverso. Por eso aconseja las siguientes lecturas:

> No dejes de la mano los *Sapienciales* de Salomón, la *Doctrina* de Epiteto, el *Comonitorio* de Focílides y Teocnis, los escritos de Séneca; y, particularmente, pon cuidado en leer los libros de Job, que, aunque te parece que te sobra tiempo por ser pequeños volúmenes, yo te digo que, si repartes tu vida en leerlos y entenderlos y en obrarlos, imitando los unos y obedeciendo los otros, que la has de haber gastado bien y lográdola mejor, y que no te ha de sobrar tiempo (pp. 159-61).

Aunque tales afirmaciones no sorprenden por su novedad, merece destacarse su equilibrio. Quevedo rechaza varias actitudes extremas, tales como la desmedida admiración por los antiguos (tal vez porque «el ciceronianismo extremo tiende a asociarse con la idolatría del pasado»),[83] la escolástica «verbosista»,[84] la especulación sin base matemática, la trivialización de la física

82 Además del muy conocido soneto «Retirado en la paz de estos desiertos», debe recordarse aquí el prólogo «Al que leyere» de la traducción del *Rómulo* de V. Malvezzi.

83 Como señaló E. Asensio [2005:231] al analizar las polémicas entre ciceronianos y erasmistas.

84 Véase Melquiades Andrés [1986:76-77].

aristotélica o la pseudociencia de la astrología. Debemos pensar que al hacer estas afirmaciones tenía presente el programa de estudios universitarios que conoció en Alcalá, es decir, con buenas dosis de súmulas, lógica, cosmología y sofística, impartidas por profesores donde no faltarían los rutinarios.[85] Sin duda, su objetivo no era la formulación de alternativas específicas en cada campo del saber, sino realzar el viejo *nosce te ipsum*, posiblemente recordando el consejo de Séneca acerca de la prioridad del vivir rectamente sobre cualquier erudición.[86] Petrarca dudaba de la utilidad del conocimiento de la naturaleza[87] para alcanzar la bienaventuranza, y Montaigne, dando preeminencia a la filosofía moral sobre «las sutilezas espinosas de la dialéctica», afirmó:

> Si nous sçavions restraindre les appartenances de nostre vie à leurs justes et naturels limites, nous trouverions que la meilleure part des sciences qui sont en usage est hors de notre usage; et en celles-mesmes qui le sont, qu'il y a des estendues et enfonceures très-inútiles, que nous ferions mieux de laisser là, et, suivant l' institution de Socrates, borner le cours de nostre estude en icelles, où faut l'utilité (*Essais* I, XXVI, p. 158).

«On nous apprent à vivre quand la vie est passée», lamentó pocas líneas después (p. 162).

Tal vez no sea aconsejable reiterar los habituales juicios acerca de la hostilidad de Quevedo hacia el progreso y la ciencia. Escribió Mérimée [1886: 267], a propósito de este capítulo (en la versión de *La cuna y la sepultura*), lo siguiente: «Un an avant que ces lignes décourageantes fussent écrites, Galilée publiait ses *Quatre Dialogues sur le système du monde;* un an après, Képler donnait

85 Urriza [1941] describió con cierto detalle el plan de estudios de la Complutense.

86 «Non in verbis sed in rebus est [philosophia]» (*Epístola* 16, 3, edición de L. D. Reynolds). Como recordó Ricard [1964], desde Sócrates los moralistas tendieron a dudar de la utilidad del saber científico cuando no iba acompañado de un conocimiento de sí mismo, y esta actitud tuvo notable arraigo en la literatura cristiana. Por lo demás, conviene recordar que la duda en torno a la fiabilidad de los datos sensibles es una constante en el pensamiento científico y filosófico de la edad moderna. Al adherirse a una tradición socrática que pone el fundamento del saber en el autoconocimiento Quevedo opta por una vía esencialmente filosófica e intelectual, a diferencia de fray Luis de León, otra figura egregia del «socratismo cristiano», quien, encomienda a la divinidad la operación de conocerse a sí mismo: «[es] obra de Dios más que del hombre. La gracia es, pues, requerida desde el primer momento de la ascensión espiritual», como señaló A. Guy [1960:207-08].

87 *De sui ipsius et multorum ignorantia* 2, 12, donde se burla de un contemporáneo (tal vez Guido de Bagnolo) que posee conocimientos «de beluis deque avibus ac piscibus» (p. 20) y otros detalles técnicos, pero tales saberes, incluso si son exactos, «no son de utilidad para la felicidad» («quamvis vera essent, nichil penitus ad beatam viam», p. 22).

son *Astronomia Nova*». Pero también podría recordarse que la filosofía moderna nace con Descartes, quien, tratando de construir un nuevo sistema de pensamiento al margen del humanismo antiescolástico, partió de una actitud de duda, de desconfianza hacia el pasado filosófico, hacia los sentidos y hacia las ciencias (a excepción de la matemática y la lógica). Quevedo no figura entre los precursores españoles de Bacon y Descartes destacados por Bullón [1905].[88] Sería vano leer *Doctrina moral* como un tratado filosófico que prefigura la metafísica europea del XVII, pero no lo es encontrar en ella la intuición de quien, sin poseer un conocimiento detallado del saber de su tiempo, fue capaz de adivinar algunas de las direcciones por donde transitaría el futuro.[89] Podrían recordarse a este propósito las palabras iniciales de *Doctrina moral*:

> Dos cosas traes encargadas, hombre, cuando naces: de la naturaleza, la vida, y de la razón, buena vida [...] Debes, según esto, lo primero considerar —antes que uses destas dos cosas— para qué te fueron dadas y tomar firmemente la opinión que dellas conviene. Y, si lo miras, tú no eres sino el alma, que el cuerpo se te dio para navío desta navegación, en que vas sujeto a que el viento dé con él en el bajío de la muerte. Y dántele como instrumento que sigue la condición de los demás que sirven a algún ministerio (pp. 79-80).

Son propias del siglo XX afirmaciones tales como que el hombre es arrojado al mundo (Sartre), su vida es un hacerse en el tiempo (Heidegger) o un proyecto vital (Ortega y Gasset). Quevedo se limita a decir, con palabras e ideas de su época, que la vida es un préstamo concedido por Dios y la exis-

88 Sobre la alquimia, no abordada aquí por Quevedo, pero ridiculizada en otras obras suyas, interesa recoger el siguiente comentario de Westfall [1990:278-79]: «Newton se separó finalmente de la alquimia [...] que constituyó parte integrante de la intensa actividad intelectual de comienzos de los 1690. [...] La propia alquimia le invitó a rechazar la escoria como sustancia muerta e inerte». Por otro conducto, Quevedo había llegado a la misma conclusión unos ochenta años antes.

89 Refiriéndose al siglo XVI, señaló Melquiades Andrés [1977:II, 386]: «El renacimiento italiano entraña un culto casi supersticioso a la antigüedad. En España, nuestros autores no dudaron en analizar a antiguos y modernos y presentar frente a ellos un pensamiento propio. Desgraciadamente, faltó a algunos humanistas y teólogos una visión clara de las ciencias modernas». En Quevedo debe destacarse su desconfianza hacia la pseudociencia de la astrología y su elogio de las matemáticas, en actitud propia de quien barrunta un cambio en la filosofía natural, que no se produjo hasta la publicación en 1687 de la gran obra de Newton. Para más datos, véase el mesurado criterio que expone Quevedo en *Marco Bruto*, p. 827a, así como el comentario al mismo de Gendreau-Massaloux [1979], quien señaló ciertas convergencias entre el pensamiento de Quevedo y el de Descartes a propósito de la Aritmética y la Geometría.

tencia, una navegación; pero sus connotaciones sugieren intuiciones que serían desarrolladas por épocas posteriores, por ejemplo, la vida como un hacerse.[90]

La cuna y la sepultura. Para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas

Desde su redacción inicial, tal vez temprana, *Doctrina moral* fue revisada en sucesivas fases redaccionales, de las que son testigos cinco manuscritos que, en algún caso, parecen contener una versión posterior a la que refleja la *princeps* de 1630, quizá no supervisada por Quevedo. El proceso de reescritura señalado se culmina en 1634, con la publicación de *La cuna y la sepultura,*[91] libro formado por la mencionada versión revisada de *Doctrina moral* y la adición de los siguientes elementos: 1) epígrafes y añadidos breves; 2) una prolongación del capítulo quinto, con el título «Modo de resignarse en la voluntad de Dios nuestro señor»; 3) un capítulo nuevo, no numerado, «Doctrina para morir». Así pues, *La cuna y la sepultura* constituye, además de una revisión, una amplificación cristiana de *Doctrina moral,*[92] tal como resumió Fernández-Guerra [1859: 75]: «hizo [Quevedo] de esta obra moral y filosófica una cristiana y ascética, perfeccionando y vistiendo aquellos áridos consejos de humana filosofía con el bálsamo dulce y suave de la religión del Hijo de Dios».

Lo peculiar de *La cuna y la sepultura* se encuentra, pues, en sus dos adiciones mayores, ambas de marcado carácter religioso, las cuales intensifican un componente cristiano que, en rigor, estaba ya desarrollado en el capítulo quinto. La primera, «Modo de resignarse en la voluntad de Dios nuestro señor», es un acto de atrición y súplica; la segunda, «Dotrina para morir», encierra una especie de epístola, «Muerte y sepultura», y la oración del Padre

90 Lázaro Carreter [1982:22-23] explicó de modo diferente esta peculiaridad de Quevedo: «Piensa y siente con extraordinaria potencia; pero siempre aliado con el sistema lingüístico en que su pueblo ha ido decantando durante siglos y siglos sus juicios y prejuicios, la visión española del mundo condensada en la lengua. Esta se le presenta como una red colocada ante la verdad; permite verla a trozos, pero, a trozos, la obstruye o la equivoca. Quevedo trabaja primordial y fanáticamente en el lenguaje, para que de él emerja el mundo de dentro tal como es [...] De ahí esa apariencia fantasmagórica de una gran parte de la obra quevedesca; cuando perseguimos en ella un pensamiento que apunta, una doctrina que empieza a subyugarnos, ocurre muchas veces que, como desenlace, nos quedamos con un deslumbrante alarde idiomático».

91 López Grigera [1969:XXVII-XXX y LIV-LIX] apuntó la posibilidad de tres revisiones por parte de Quevedo, anteriores a *La cuna y la sepultura.* Nuevos datos en Alonso Veloso, pp. 5-15 y 43-66 del presente volumen.

92 Rothe [1982:458] comentó los rasgos binarios y antitéticos del título, señalando también que «el título adicional subraya la diferencia entre lo que somos nosotros mismos y lo que solamente viene de fuera, es decir, la diferencia entre autenticidad e inautenticidad».

nuestro. En estas páginas de 1634, así como en varios pasajes de *Virtud militante*, encontramos al Quevedo más deseoso de hacer ostentación de literatura piadosa.

En el «Proemio», también novedad de 1634, Quevedo explica el curso de su razonamiento: se sirve de los estoicos para extraer una doctrina de desengaño («siendo verdad que la cuna empieza a ser sepultura», p. 202), y del mensaje cristiano para proponer la esperanza en otra vida («la sepultura, [es] cuna a la postrera vida», p. 202). En tales paradojas se sintetiza un ideario moral fundado en la constatación de la fragilidad de la existencia. Por lo tanto, sigue viendo *La cuna y la sepultura* en los mismos términos de *Doctrina moral*: una obra neoestoica que, entre otros propósitos, trata de enaltecer la cultura pagana haciendo ver que el Espíritu Santo, de quien emana toda verdad, la proyectó también sobre ella. «Y por que los filósofos no usurpen con sus estudios la gloria de alguna verdad que escribieron [...] afirmo que Zenón y Epicteto la mendigaron del libro sagrado de Job», se lee en otro momento del «Proemio» (pp. 205-06).

En 1632, cuando Pérez de Montalbán se ocupó de Quevedo en su «Relación de ingenios que hoy escriben en Madrid» del *Para todos*, mencionó, por un lado, *Doctrina del conocimiento propio* y, por otro, *Doctrina para morir*. Tal información sugiere que eran dos obras independientes que Quevedo terminó ensamblando en *La cuna y la sepultura*. De hecho, «Doctrina para morir» se puede considerar como una pieza doblemente autónoma: tipográficamente, porque se publica tras un folio en blanco y con nueva indicación del autor; estructuralmente, porque va dirigida a otro destinatario, un moribundo a quien insta a afrontar la muerte con lucidez y valentía. Debemos suponer que el realce tipográfico, más propio de una obra independiente que de un capítulo, otorgado a «Doctrina para morir» por las ediciones de 1634, y posteriores, no fue una decisión arbitraria de los impresores, sino un acto de respeto a lo proporcionado por Quevedo. Nosotros debemos conceder prioridad en nuestro estudio de Quevedo a *La cuna y la sepultura* porque recoge su última voluntad, pero ello no impide verla como una amplificación de un texto previo coherente y acabado.[93]

«Muerte y sepultura» se dirige a un no precisado «vuestra merced», un moribundo a quien Quevedo invita a afrontar cristianamente la muerte, de modo similar a lo que ocurre en la *Epístola a Antonio de Mendoza,* que Astrana

93 Cabe volver a recordar las palabras del «Proemio» en las que Quevedo sintetiza el contenido de *Doctrina moral*: «hallé calificada la dotrina estoica para gastar en ella los cuatro capítulos que, con el quinto y postrero, perfeciono en la verdad cristiana con la poquedad y mengua de mi dotrina» (p. 208). Desde un punto de vista conceptual, poco quedaba por añadir.

Marín [1946:253-60] fecha en el año 1632. Dentro de esa aparente carta hay otras unidades menores: en primer lugar, una oración de confesión; en segundo lugar, una ficción de diálogo entre el demonio y el moribundo, el cual se defiende de sus asechanzas con una combinación de argumentos estoicos (hay ciertas similitudes con *De los remedios de cualquiera fortuna*) y citas bíblicas y evangélicas; en tercer lugar, recuperada la comunicación con «vuestra merced», una invitación a la buena oración, ejemplificada en el Padre nuestro, del que se ofrece una glosa que pone fin a *La cuna y la sepultura*. El conjunto que forma «Muerte y sepultura» debe entenderse como la contribución de Quevedo a la rica tradición de las *artes moriendi*, que cobró auge con los debates en torno a la Reforma, tal como señaló Bataillon [1979:558].

A parecida tradición piadosa y erasmista, más específicamente, debe remontarse la glosa del Padrenuestro,[94] que no se libró del tipo de críticas que Jáuregui vertió contra el resto de *La cuna y la sepultura*: «Si no dijere más que la letra del *Paternóster* no había que perder; pero pónese a comentarle [...] como han hecho otros muchos, y con ellos Santo Tomás».[95] La observación hubiera sido completamente atinada de no omitir que, precisamente, el retraído[96] Quevedo pretendió vincularse, aun sin nombrarlos, a especialistas en literatura devocionaria.[97]

Según Bataillon [1979:775], Erasmo se habría identificado con varios aspectos de *La cuna y la sepultura*, singularmente «la dura crítica del farisaísmo», el «comentario de la oración dominical», la «exaltación de la gracia» como único bien a pedir y la «invitación a meditar en el Sermón de la Montaña». Esas coincidencias no ocultan el diferente papel que en ambos escritores desempeñó la religión. Quevedo ha sido descrito en más de una ocasión como un humanista cristiano, pero en él la vivencia de la religión fue más li-

94 Me refiero a la obra de Erasmo *Modus orandi Deum* y a escritores como Juan de Ávila y Luis de Granada, autor cuya elegancia prosística elogió Quevedo en *España defendida* (edición de R. Selden Rose, p. 68-69). No hay que olvidar, por otra parte, la tradición griega y latina de oraciones, entre cuyos cultivadores figuran Juvenal y Persio, con tanta influencia en Quevedo. Sobre dicha tradición clásica, véase *Corpus de priéres grecques*.

95 *El retraído* (edición de Astrana Marín, p. 1098).

96 *Autoridades* define el sustantivo *retraído* como: «el refugiado al lugar sagrado o inmune». Al titular de ese modo la invectiva en forma teatral contra *La cuna y la sepultura,* Jáuregui, maliciosamente, insinúa que el contenido religioso de esa y otras obras de Quevedo (por ejemplo, *Política de Dios*) es un disfraz que oculta la intención satírica de su autor, motejado, además, de advenedizo en escritura piadosa. Jáuregui percibió las alusiones de carácter político que Quevedo prodiga por doquier, pero no reconoció que el componente cristiano de *La cuna y la sepultura* es consecuente con el de otras obras suyas.

97 Tradición posiblemente viva en los ambientes religiosos de hoy. Puede servir de muestra el *Padre Nuestro,* publicado por la Escola de teología de Tàrrega Ferrán Manresa [1989].

mitada. No llegó a decir, con Petrarca, que «ser un verdadero filósofo no es sino ser un verdadero cristiano» (*Epístolas familiares* 6, 2), ni llegó a escribir una obra como *Secretum meum* para narrar el modo en que sometió sus sentimientos al escrutinio religioso. Se limitó a dar consejos a sus lectores acerca de la manera de aprovechar la religión en beneficio del alma.

Las cuatro fantasmas de la vida: muerte, pobreza, desprecio y enfermedad

Tres de las cuatro partes de que se compone esta obra llevan la fecha de 1635, año intenso en la vida y obra de su autor. Es el momento de la declaración de guerra por parte de Francia, a quien replica Quevedo con *Carta a Luis XIII*, obra representativa de lo que Jover ha llamado «la generación de 1635». En este año Quevedo parece haber estado trabajando en *Virtud militante*, la segunda parte de *Política de Dios*[98] y *La Fortuna con seso*,[99] mientras publica *Epicteto y Focílides en español* y continúan las impresiones de *La cuna y la sepultura*. También en ese año se difunden tres ataques contra obras suyas: el *Memorial al Rey nuestro señor,* por Juan de Jáuregui, la comedia *El retraído*, del mismo autor, y *El Tribunal de la Justa Venganza,* del licenciado Franco-Furt, escritos que vienen a sumarse a ataques y libelos dirigidos contra Quevedo, desde distintos frentes, en años anteriores, cuando aún no se ha apagado el recuerdo de tropiezos con la Inquisición y del ruidoso debate en torno al patronato de Santiago. No hay datos para reconstruir los sentimientos de Quevedo ante esa campaña hostil, pero se puede adivinar la inquietud que le produciría cierta sorna sobre su erudición bíblica o sobre sus dotes de intelectual católico. Ya en 1626, al replicar a las críticas dirigidas por el padre Pineda a *Política de Dios*, Quevedo dejaba entrever su temor a ser motejado de mal conocedor de los textos sagrados,[100] de manera que tuvo que interpretar

98 Consúltese Crosby [1959:72-75].

99 Para la fecha de redacción de esta obra deben verse las observaciones de Jean Bourg, Pierre Dupont y Pierre Geneste [1987:98-119], junto con las matizaciones de Elliott [1982:242-43, nota 48].

100 Por ejemplo, cuando Pineda critica «la animosa gallardía de entrarse de rondón en trato de materia sagrada quien no la profesa», así como el hecho de que «el tratado no iguala con muchas leguas a la grandeza del título». Para ridiculizar a «Pineda Jimenites» Quevedo se sirvió del ingenio («Harto estrujó en vuestra paternidad la palabra *rondón,* que gustó medio la palabra *de rondón;* sólo faltó *traque barraque* y *troche moche*») y recordó sus estudios: «Yo profesé en la Universidad de Alcalá teología y filosofía, y estoy graduado; fueron mis maestros el doctor Montesinos y el doctor Thenas y el padre Lorca» (*Respuesta al padre Juan de Pineda*, edición de F. Buendía, p. 379b). López Aranguren [1950] sostuvo que en algunos aspectos de la controversia Pineda tenía razón, y Raimundo Lida [1981:172] opuso objeciones a la orientación general

las tres sátiras de 1635 como una nueva amenaza a un prestigio afanosamente perseguido. Tal vez esta circunstancia explica su afán erudito y la proliferación de citas bíblicas y patrísticas.[101]

El término φαντασια, habitual en Epicteto, fue traducido por el Brocense como 'fantasía', 'fantasma' o 'imaginación' y explicado así por Quevedo: «Lo que se llama fantasma o fantasía es la imaginación. Su oficio es juntar las cosas sensatas, quiere decir sensibles entre sí [...] Las fantasmas no son otra cosa sino formas sin materia; no son las mismas cosas sensibles, sino sus simulacros» (*Providencia de Dios,* pp. 1409b-10b). También afirmó Epicteto que, en ocasiones, la φαντασια no da a conocer la realidad, sino sólo una apariencia engañosa, eventualidad igualmente contemplada por el Brocense, de modo que el tecnicismo *phantasma* podía significar algo más pernicioso, tal como recoge la segunda acepción de *Autoridades*: «Dícese también de cualquiera figura extraña y que pone miedo». A ella parece referirse Quevedo cuando trata de armar psicológica y moralmente frente a cuatro terrores —muerte, pobreza, desprecio y enfermedad—,[102] es decir, apariencias engañosas que asustan a quien no es sabio. En suma, las *fantasmas* son lo que el propio Quevedo llama en el capítulo tercero de *La cuna y la sepultura* «miedos de la opinión vulgar» y «amenazas de la credulidad ignorante».

Quizás convenga decir algunas palabras sobre el número cuatro. Si los estoicos previenen contra cuatro afectos fundamentales (con algunas variaciones, amor, odio, esperanza y miedo), Cicerón, en *Tusculanas* 4, hace lo propio contra miedo, alegría, pasión amorosa y cólera. De manera similar, Petrarca enumera al inicio del primer diálogo de *Secretum* cuatro males que abaten a los hombres (pobreza, ignominia, enfermedad y muerte) y en *De los remedios contra próspera y adversa fortuna* previene contra cuatro afectos que deben ser evitados: gozo, dolor, esperanza y temor, los mismos (*cupiditas, gaudium, metus, dolor*) que señala Lipsio en *De constantia.* Especialmente llamativo

---

de *Politica de Dios*: «Si ya no es fácil para el teólogo Quevedo situar con precisión a Cristo Rey en el cuadro general de una cristología coherente, lo es aún menos combinar los rasgos del rey con los del Rey, los de Su Majestad Católica con los de Cristo». No hay que olvidar el opúsculo donde Francisco Morovelli de Puebla trató de desprestigiar a Quevedo por posibles deficiencias en el manejo de los evangelios y por mezclar citas de autores profanos y de evangelistas. Para ello, véase *Anotaciones a Política de Dios* (edición de L. Astrana Marín, pp. 985-93).

101 Acerca de la influencia erasmiana en la proliferación de citas, véase López Poza [1992:37-51].

102 A pobreza, enfermedad, vejez y muerte se refiere en *Providencia de Dios,* pp. 1407b-08b, cuando comenta la actitud de Job ante las adversidades. En el capítulo V de la traducción de Epicteto, Quevedo escribió: «Mas si, a naturaleza / inobediente, huyes la pobreza, / la enfermedad y muerte, de ignorante / cairás en lo que huyes cada instante» (vv. 25-28).

es el siguiente pasaje de Montaigne: «Je voy jusques à quels limites va la necessité naturelle; et, considerant le pauvre mendiant à ma porte souvent plus enjoué et plus sain que moy, je me plante en sa place, j'essaye de chausser mon ame à son biaiz. Et, courant ainsi par les autres exemples, quoy que je pense la mort, la pauvreté, le mespris et la maladie à mes talons, je me resous aisément de n'entrer en effroy de ce qu'un moindre que moy prend avec telle patience».[103] Debemos suponer, en consecuencia, que cuando Quevedo trata sobre cuatro fantasmas lo hace bajo la incitación de ejemplos como los citados.[104] Es posible, también, que haya una afinidad similar con las cuatro pestes de *Virtud militante*, porque entre estas dos obras existe más de un paralelismo, como ponen de relieve «Desprecio» y «Pobreza», contrapunto de «Soberbia» y «Avaricia».[105]

A diferencia de Séneca, Cicerón, Petrarca, Lipsio o Nieremberg, modelos suyos en tantos aspectos, Quevedo no utilizó el marco de la epístola,[106] por lo que *Las cuatro fantasmas* constituye una excepción en su prosa moral. Se trata de cuatro cartas dirigidas a otros tantos personajes a quienes el autor transmite sus reflexiones, aunque el carácter epistolar de las mismas está mitigado, porque el destinatario sólo es tenido en cuenta esporádicamente. Tras la invocación inicial de cada una, Quevedo abandona el contexto comunicativo con un amigo y se orienta hacia un ámbito más impersonal y teórico; no actúa como un interlocutor que hace confidencias, sino como un tratadista que se expresa con un lenguaje más abstracto y un método más escolar. Desde el punto de vista del contenido hay que decir que, en líneas generales, en *Las cuatro fantasmas* se percibe la voluntad de armonizar estoicismo y cristianismo de una manera probablemente más acusada que en *Virtud militante*, lo cual es especialmente perceptible en el último capítulo, en el cual Quevedo elogia al «grande Platón», a los gentiles que, como Juvenal, Menandro o Anaxágoras, alumbraron verdades excelsas, y a Séneca, que aprendió de Job y conoció a san Pablo. Llamativo es el pasaje de «Enfermedad» donde corrige a Tertuliano por haber acusado a Séneca y Epicuro de ateos: «No coligió bien Tertuliano contra nuestro Séneca» (p. 419).

103 *Essais* I, XXXIX, p. 238.

104 *Prudentia, magnanimitas, continentia y iustitia* son las virtudes que destaca Martín de Braga en su *Formula de vitae honestae*.

105 En otro orden, deben recordarse los cuatro *capitoli* compuestos por Maquiavelo entre 1508 y 1511 sobre *Ingratitudine*, *Fortuna*, *Ambizione y Occasione*. Ni en su forma ni en su contenido se asemejan a los capítulos de *Virtud militante*, si bien es de notar la presencia de similares pestes (Invidia, Avarizia, Accidia, Odio), palabra ésta también presente en Maquiavelo.

106 En el volumen correspondiente me detendré a comentar las dudas que plantean las *Epístolas a imitación de las de Séneca*, así como las traducciones de las de éste.

Quevedo escribió *Las cuatro fantasmas* para enseñar a vencerlas, adoptando un punto de partida similar al que se lee en dos pasajes de su traducción de *Epicteto* (epígrafe y primeros versos del capítulo IV):

> Que se ha de tener sospecha de las fantasías o imaginaciones que se nos representan. Por cuál regla se ha de examinar su verdad; qué se ha de responder a su engaño.
>
> Si turbulenta alguna fantasía,
> o ya sea de temor o de alegría,
> de provecho o de daño,
> solicita tu engaño,
> con advertencia ejercitada y prompta,
> dirás tú: «En lo aparente que me ofreces
> eres fantasma, y no lo que pareces».[107]

El primer capítulo, en el que no aparece la palabra *fantasma*, posee un título más largo que los otros: «Carta en razón de la miseria humana. Declara cómo es loable el temor de la muerte y cómo puede ser necio y reprehensible». En esencia, Quevedo propone sustituir la heroica entereza del sabio por la valentía del cristiano que vence el miedo con su esperanza en Cristo, tesis similar a la desarrollada en la epístola a Antonio de Mendoza, mencionada antes a propósito del capítulo «Muerte y sepultura» de *La cuna y la sepultura*.[108] A lo largo de su vida Quevedo abordó algunos temas desde diferentes enfoques, no sólo formales, sino también ideológicos y emocionales. Uno de ellos fue, precisamente, el de la muerte, que planteó desde actitudes diversas: desafío, aceptación serena, temor, indiferencia y esperanza en otra vida. Esa variedad de matices se percibe comparando sus poemas sobre la muerte, el capítulo tercero de *La cuna y la sepultura*,[109] *De los remedios de cualquiera fortuna* e, incluso, la cuarta de las *fantasmas*. La que ahora comento, la primera, es uno de los testimonios menos cercanos a los estoicos y Cicerón,[110] tan influyentes en otros lugares.

El segundo capítulo, «Pobreza», constituye un elogio de la misma y, en mayor medida, de la caridad. Sirviéndose del texto evangélico, Quevedo dedica varias páginas a zaherir a los ricos, motivo frecuente en sus tratados morales, y a ensalzar al mendigo, por medio del cual pide limosna Dios; en

107 *Obra poética* (IV, edición de J. M. Blecua).

108 Véase *Epistolario completo*, pp. 253-60.

109 «Descifra los miedos de la opinión vulgar y desarma las amenaza de la credulidad ignorante [...] Desembaraza de espantos la muerte: no sólo prueba que no es fea, sino que es hermosa», reza el epígrafe del capítulo III.

110 Por ejemplo, *Tusculanas*. El propio Quevedo expresó en varios poemas morales esa misma idea que aquí parece combatir.

segundo plano parece haber dejado la alabanza de la pobreza como fuente de sabiduría y paz, tal como hace Séneca en sus *Epístolas* 17 y 20, por ejemplo. En este capítulo dominan acusadamente las glosas bíblicas, singularmente de Habacuc, el libro de Job y san Mateo, en tanto que la literatura clásica o los razonamientos estoicos tienen un papel secundario. Pero, sobre todo, este capítulo (como la «Avaricia» de *Virtud militante*) debe ser visto como un resumen de lo que se ha dado en llamar «la doctrina social de los padres de la Iglesia»,[111] es decir, esa moralización consistente en someter las relaciones sociales y económicas a los dictados de la justicia y la caridad, partiendo de la base de que Dios quiere que la riqueza cumpla una función niveladora. En ese contexto hay que entender las glosas acerca del rico que vestía púrpura y banqueteaba (*Lucas* 16, 22), la dificultad de salvación de los ricos (*Mateo* 19, 24), la conveniencia de dejarlo todo por Cristo (*Mateo* 10, 29; *Lucas* 14, 26) y la necesidad que tiene el rico del pobre.

El tercer capítulo, «Desprecio», trata de reconfortar a quien, careciendo de cualquier tipo de preeminencia, está expuesto al menosprecio de quienes la ostentan. Prevalecen las citas de carácter religioso, pero la inspiración parece encontrarse en la *Epístola* 105 de Séneca, donde éste expone que el *contemptum* por parte de los demás no sólo es menos grave que *spes, odium, invidia y metum,* sino que puede servir de protección contra tales males.[112] Este hecho vuelve a confirmar la impresión, tal como señaló Ettinghausen [1972:98-108], de que en *Las cuatro fantasmas* prevalece un soporte conceptual senequista al que se superponen citas bíblicas y eclesiásticas. Por lo demás, hay que decir que Quevedo comienza elogiando a quien se retira de uno de los enemigos del alma, el mundo, pero, cuando el lector podría esperar una doctrina del ocio religioso, Quevedo se encamina hacia otro objetivo: desenmascarar a los despreciadores que triunfan, a quienes practican el «desprecio político», a quien se convierte en «artífice de aduladores y fabricador de tiranos» (p. 376). Merece destacarse el brillante párrafo satírico dedicado a los pretendientes, pp. 378-79, que desemboca en una breve doctrina sobre los peligros del valimiento desleal:

> Verifícase en los tramposos del valimiento con sus señores. Éstos tienen la vida de los sueños, que dura en tanto que duerme la cabeza de que se apoderan, y, en cerrando los ojos, empiezan a fabricar apariciones, ya medrosas, ya entretenidas, sirviendo de juguete y embeleco a su ociosidad. Hácenlos el cerebro teatro de ilusiones, y autor de comedias la fantasía, don-

111 Véase al respecto la antología de textos, con comentarios, a cargo de Sierra Bravo [1967].

112 «Ex omnibus istis adeo levissimum est contemptus ut multi in illo remedii causa delituerint» (105, 2).

> de representan los sentidos fábulas y marañas. Para adormecerlos en letargo, se valen del desprecio propio que afectan, en que disimulan operaciones de beleño; y, advirtiendo que el trabajo es enemigo del sueño, los persuaden que es indigno de su grandeza y que toca a la servil condición y bajeza del que sirve. Con esto se apoderan de los negocios y cuiidados, y les encaminan por el descanso el sueño. Desnúdanlos y acuéstanlos para que a escuras empiece la farsa de sus embelecos a apoderarse de su modorra. Si se desprecian o le desprecian, pregúntenlo a los sucesos, que no callan la verdad ni la disfrazan (pp. 379-80).

Es relativamente usual que los críticos busquen en las adaptaciones del *beatus ille* una confesión más o menos velada de los sinsabores personales que sufrió el escritor, a riesgo de convertir un tópico en documento. Parece obvio que Quevedo fracasó en su pretensión de ser una especie de alto asesor político, y es posible que algunas de sus páginas acusen el impacto de tal decepción. Si sucedió así, no es fácil aseverarlo, dada la contención con que se habría expresado al respecto. Quizá en este capítulo de *Las cuatro fantasmas* existe un implícito lamento por los méritos no reconocidos cuando el autor, apartándose momentáneamente de su destinatario, Manuel Sarmiento de Mendoza, apostrofa a quienes, pese a merecerlo, no recibieron el generalato, el obispado, la cátedra o la presidencia (pp. 386-88). También interesa señalar que el consuelo que brinda Quevedo al principio del capítulo a quienes no ven reconocidos sus méritos se funda en la promesa del Espíritu Santo de levantar al pobre del estiércol, pero luego parece cobrar más realce el recuerdo de Scipión ensalzado por Séneca. Tal vez éste fue el modelo que mejor confortó a Quevedo, si llegó a pensar que sus servicios no fueron debidamente pagados.

El cuarto capítulo, «Enfermedad», es una sostenida glosa de unas palabras de Séneca acerca de los tres inconvenientes que acarrean las enfermedades: *metus mortis*, *dolor corporis, intermissio voluptatum*. Quevedo los comenta por su orden, a las que añade un cuarto, «la necesidad de la medicina», que convierte en un alegato, con tintes jocosos, contra los médicos. El episodio parece inadecuado en este contexto, pero debe recordarse que la tradición folclórica que se burlaba de los médicos ignorantes y codiciosos (tan cultivada por Quevedo en varios poemas) corrió paralela a otra vertiente literaria menos risible, representada, entre otros, por Plinio, los padres de la Iglesia, Petrarca,[113] Erasmo, Torquemada o Antonio de Guevara; y que, por debajo

113 Según B. Martinelli [1978:205], «vicende personali e una ben definita tradizione culturale lo portavano [a Petrarca] a vedere nell'esercizio della medicina e insieme anche del diritto —giusta un'antica tradizione setenziaria che vedeva accoppiate queste due arti— attività di tipo lucrativo». El propio Bortolo Martinelli menciona

de tales creaciones literarias, existió un cuerpo de disposiciones legales que trataban de prevenir las deficiencias en la actividad de médicos y boticarios.[114] En conjunto, el capítulo constituye una suerte de consolación de la enfermedad y de la muerte, en paralelismo con las páginas dedicadas a ésta en la primera *fantasma*. Puede decirse que la muerte es el eje de las *fantasmas* primera y última, en tanto que la riqueza domina en las dos restantes, de manera que el tratado se reparte entre un problema personal y un aspecto de la vida social. Para el primero de ellos Quevedo encontró suficiente apoyo en el senequismo, que quiso enriquecer con el cristianismo; para el segundo, invirtió el peso de sus fuentes.

El tratado culmina con la glosa de las siete palabras que dijo Cristo en la cruz. Desde finales del siglo XVI estaba muy extendida la meditación sobre la Pasión, tal vez por influjo de san Ignacio, como se observa, por ejemplo, en Juan de Ávila, santa Teresa y diversos místicos y predicadores, en quienes es frecuente la recreación de la humanidad de Cristo y su muerte. Quevedo ensambla esa tradición[115] con la de la *praeparatio mortem*, a la vez que establece una recapitulación que garantiza la unidad de los cuatro capítulos precedentes:

> Y pues veo que mueres, siendo vida, ¿por qué temeré morir, siendo muerte? Si te veo desnudo y pobre, siendo señor de todo, ¿por qué temeré la pobreza, siendo nada? Si te veo despreciado, siendo hijo de Dios, ¿por qué yo, concebido en pecado, temeré el desprecio? Si te veo herido por muchas partes, y que desde la planta del pie hasta la cima de la cabeza no hay sanidad en tu cuerpo, y que no hay dolor como tu dolor, ¿por qué yo, gusano vilísimo, temeré el dolor de la enfermedad? (p. 442).

En resumen, Quevedo organizó sus materiales con relativa libertad, variando diversos detalles dentro de cada *fantasma*, hecho que se percibe incluso en las pequeñas diferencias de los cuatro epígrafes o en las denominaciones aplicadas a cada uno de los capítulos: «carta», el primero; «tratado» y «discurso», el segundo; «tratado», también, el cuarto. Tal vez buscando una pauta para su exposición prefirió la arquitectura escolástica a la libertad expositiva de Séneca, aunque sería más exacto decir que cada *fantasma* com-

---

en nota a pie pasajes análogos de *Familiaria* 5, 19, a la vez que evoca como antedentes, a Plinio, *Historia natural* 29, 4, 11, y la tradición patrística y monástica, en la que prevaleció una visión desfavorable del ejercicio de la medicina.

114 Información sobre todos estos aspectos ofrece Rodríguez Cacho [1989:59-101].

115 Vinculada también a la tradición jesuítica, según parecer de Rodríguez de la Flor [1996:111-22].

bina en diferente proporción la epístola, el sermón y la división escolástica de la materia, sin que quepa olvidar que en tres ocasiones aparecen intercaladas pequeñas narraciones que, más que ejemplos al servicio de la argumentación, tienen el carácter de historias personales y desenfadadas.

Tampoco sigue Quevedo un patrón argumentativo único: en «Temor de la muerte» discurre libremente por la materia propuesta, pero en «Desprecio» comienza con la definición y división de este concepto, y en «Enfermedad» glosa ordenadamente el comentario de Séneca acerca de sus males. Hay también diferencias de matiz en lo que atañe a las citas,[116] porque se concentran de manera irregular, variando la proporción de bíblicas, patrísticas y clásicas. El papel del destinatario en cada capítulo es reducido, como ha quedado dicho, aunque la relativa frecuencia de apóstrofes mantiene viva la fórmula epistolar. La misma versatilidad se manifiesta ocasionalmente en el plano del estilo, debido a la presencia de breves narraciones jocosas[117] y semblanzas satíricas que se dirían salidas de los *Sueños* o el *Buscón*.[118]

Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo

Aunque el prólogo de esta obra lleva la fecha de 1634, Quevedo estaba lejos de haberla concluido en tal año, pues en carta al duque de Medinaceli de febrero de 1636 le comunica que, tras haber escrito «Invidia», estaba iniciando «Ingratitud».

Tal como he indicado a propósito de *Las cuatro fantasmas*, en el momento de redactar *Virtud militante* Quevedo tenía presentes críticas que ponían en tela de juicio su conocimiento de la Biblia y su erudición católica, y tal vez esta circunstancia explica su ostentación en tales materias. Un indicio de la inquietud con que emprendió su redacción se detecta en la carta al duque de Medinaceli, donde confiesa que el tratado «lo he de pasar por la censura de universidades» (*Epistolario completo*, p. 376). También llaman la atención sus dedicatorias: una, comprensiva de toda la obra, dirigida a don Pedro Pacheco, consejero en el Supremo de Castilla y de la General Inquisición; otras, parciales, dirigidas, respectivamente a Pedro Pimentel, de la Compañía de

116 Tiende a citar en latín, ofreciendo a continuación su traducción, aunque en otras ocasiones se limita a esto último. Predominan acusadamente las citas en estilo directo.

117 Tales como la del avaro en «Pobreza» o la de los médicos en «Enfermedad». En este último caso Quevedo se ve en la necesidad de justificar la falta de decoro: «Algo he desenfadado el estilo, mas no sin causa he serenado el ceño al discurso, todo funesto. Sirva esta cláusula de juglar a la pesadumbre de las veras» (p. 401).

118 Así sucede con la descripción de los pretendientes en «Desprecio», pp. 378-80.

Jesús y predicador de su Majestad; a Diego García, dignidad de la catedral de Palencia e inquisidor en Sicilia, y a Juan Martínez, catedrático de Teología. Podría pensarse tanto en un deseo de tutela como en un afán por destacar en medios eclesiásticos quien ya había triunfado en los literarios.

Así como *Las cuatro fantasmas* propugna una resistencia estoica con aditamentos cristianos frente a las adversidades, *Virtud militante* propone el ejercicio activo de las virtudes frente a los vicios capitales. Tal como señalo en la correspondiente nota al texto, la virtud propuesta por Quevedo en el título podría considerarse una síntesis de las cuatro cardinales,[119] con elementos adicionales cristianos y senequistas.[120] Por otra parte, el adjetivo *militante* podría leerse como una disidencia frente a la *constantia*, basada en la *patientia*, con que Lipsio pretendía consolarse de las calamidades públicas. En lo que se refiere a las *pestes*, hay que decir que la reflexión sobre vicios y virtudes, habitual en la poesía medieval española de carácter didáctico (*Libro de Alexandre, Libro de buen amor*, *Libro rimado de palacio*, *Decir de las siete virtudes*, *Laberinto de Fortuna*, *Coplas de los pecados mortales*, *Libro de los cien tratados*, etc.), suele reflejar la batalla espiritual que se libra en el interior del hombre, de manera que el precepto moral actúa también como un medio de conocimiento psicológico. Quevedo estaba familiarizado con esa corriente medieval, pero sólo en pequeña medida utilizó los procedimientos alegóricos de la tradición dantesca. Tampoco se limitó a la acumulación de citas y ejemplos, a la manera de Pero Mexía, ni escribió *disputas* como santo Tomás: trenzó esos y otros recursos en un razonamiento sostenido de principio a fin en cada capítulo. En esas páginas de moral existe también la voluntad de penetrar en la conciencia personal, tal vez con más hondura de lo que lo hicieron sus predecesores. Cuando Juan de Mena, al final de su carrera literaria, escribe las *Coplas de los pecados mortales*, presenta la consabida disputa entre la razón virtuosa y la voluntad pecadora (con «siete caras y bocas, / todas feas»),[121] debate de desenlace esperable; cuando Quevedo muestra la perversión que la envidia puede provocar en las tres potencias del alma, se entrega a una exploración de la discordia en el interior del hombre que supone una visión más compleja de sus contradicciones.

Aunque Quevedo escribió acerca de la virtud, no se preocupó por definirla. Tuvo en cuenta a Aristóteles, pero no se interesó por la virtud como *medium inter passiones*, sino, precisamente, por los extremos entre los cuales estaría el

119 Es decir, la tradición de Platón, Cicerón y santo Tomás de Aquino, con un especial recuerdo a *De officiis*, aunque Quevedo no hubiese tenido especialmente presente esta obra de Cicerón.

120 En cierto modo coincide con la noción de virtud moral que ofrece Plutarco: «difiere principalmente de la virtud contemplativa por tener la pasión como materia y la razón como forma» (*Sobre la virtud moral, Moralia* VIII, 440d, traducción de R. M.ª Aguilar).

121 Edición de M. Á. Pérez Priego, XIX, vv. 150-151.

medio ejemplar: no la liberalidad sino la prodigalidad, y la tacañería; no la indolencia sino la mansedumbre y la ira.[122] También se apoyó en santo Tomás, pero no parece haber seguido su definición de virtud (*Suma teológica* 1-2, q. 55, a. 1) como un hábito más que como un acto. A juzgar por *Virtud militante,* se diría que se sintió más cerca de san Agustín, para quien la virtud consiste en el buen uso del libre albedrío, pero no es posible demostrarlo. También pudo haber conocido la opinión de Luis de Granada,[123] quien, más cerca de Plutarco estimó que en la virtud concurren «naturaleza, razón y costumbre» (*Sobre la educación de los hijos, Moralia* I, 2a-c), pero tampoco encontramos un pronunciamiento concreto al respecto. En la práctica, Quevedo prefirió seguir el poco especulativo ejemplo de Séneca, para quien la virtud consistió en vivir de acuerdo con la naturaleza, noción flexible en los estoicos, a menudo identificada con la razón.[124]

Las referencias a lo que llamamos pecados capitales son relativamente frecuentes en el Nuevo Testamento (particularmente en las *Epístolas* de san Pablo)[125] y en los Padres de la Iglesia. Se conoce un extracto griego de Evagrio Póntico titulado *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*, colección de cien sentencias procedentes del *Antirrhetikos*, obra conservada íntegramente en la versión siríaca.[126] A lo largo de ocho capítulos, Evagrio proporciona un manual para el monje que está luchando contra otros tantos espíritus malos: los de la gula, el adulterio, la avaricia, el desaliento, la irritabilidad, el fastidio de ser monje, la pereza y la arrogancia. La doctrina de los ocho vicios, cuyo pionero no parece haber sido Evagrio, fue precursora de la de los siete pecados capitales, sobre los cuales escribieron Casiano, Gregorio Magno, Juan Clímaco, Juan Damasceno y otros.[127] En Basilio el Grande se encuentra un grupo de sermones sobre diversos pecados (*De avaritia*, *De invidia*, *Adversus eos qui irascuntur*, *In ebriosos*), y en la *Divina Comedia* Dante los presenta siguiendo un

122 Véase *Ética Eufemia*, 1221a-b, para una relación de virtudes entre dos extremos opuestos.

123 *Colectánea de filosofía moral,* (edición de A. L. Soriano Venzal y A. Huerga, p. 89).

124 A juzgar por el siguiente fragmento de *Doctrina moral*: «Solas aquellas cosas debemos llamar naturales que son para la conservación de la compostura y orden deste compuesto de cuerpo y alma, y contranaturales, las que procuran lo contrario. Claro está que las ponzoñas y venenos no son naturales para el hombre, pues le acaban; lo mismo, la ira, pues su efecto no es otro que la alteración de todos los sentidos, perturbación y fealdad de todos los miembros, inobediencia del alma a la razón y al entendimiento» (p. 131).

125 Como recordó M. Morreale [1958b:149], en dichos textos «hallamos a menudo unas listas de virtudes y vicios que, por estar agrupados en cadenas, se destacan del resto del texto».

126 Véase Migne, *PG* 40, 1272-1276.

127 Más información en Quasten [1962:II, 179].

orden que recuerda el de Basilio Magno. Dentro de la literatura española pueden recordarse las disertaciones del *Libro de buen amor* contra los pecados capitales (estrofas 217 y ss., y 1583 y ss.); las del *Libro de Alexandre*; las del *Rimado de Palacio* (estrofas 64-127); las de C*oplas de los pecados mortales, Coronación del marqués de Santillana* y *Laberinto de Fortuna*, de Juan de Mena; y las de *Libro de los cien tratados*, de Melchor de Santa Cruz. Algunos poemas del Marqués de Santillana podrían añadirse a la lista.

Más cercano a Quevedo, Melchor Cano siguió un metódico análisis de pecados en *Tratado de vitoria de sí mismo*. Quevedo se centró en tres de ellos, con algunas referencias a la ira, y puso a su nivel la ingratitud. Sólo dedicó esporádicas alusiones a la lujuria, la pereza y la gula, menos idóneas para analizar la relación del hombre con el prójimo, elemento constante en *Virtud militante*. Envidia, soberbia y avaricia son también objeto de reiteradas referencias en *Las cuatro fantasmas*, *La cuna y la sepultura*, *Política de Dios* y varios poemas morales. Como es sabido, en el caso de Quevedo la lujuria y la glotonería fueron tratados, preferentemente, en el apartado de lo cómico.

Las glosas evangélicas, las interpretaciones alegóricas de pasajes clásicos y la abundancia de citas,[128] incluidas las de los propios Padres, delatan la vinculación de *Virtud Militante* con la literatura patrística. En su carta al duque de Medinaceli anuncia Quevedo el propósito de concluir la obra sin valerse de «otra cosa que de las Sagradas Escrituras y santos padres, y teología escolástica» (*Epistolario completo*, p. 376), después de haberse enorgullecido de su acervo patrístico: «en ella [«Soberbia»] relucen con oficio de joyas las palabras de nuestro San Pedro Crisólogo, que a vuecelencia le han de llenar y enriquecer los oídos y la atención con oro bien razonado» (p. 376). El comienzo de la obra es significativo:

> La Iglesia católica nos ha enriquecido con la dotrina de tantos sanctos padres y doctores que no tenemos ocasión de mendigar enseñanza de los filósofos. Mejor y más segura escuela es la de los sanctos (p. 462).[129]

128 Incluso la glosa de algún pasaje en siríaco, lengua no ajena a la tradición patrística.

129 Tal premisa es reiterada en otras *Pestes*: «Escribió contra la ingratitud Joan Antonio Campano tres libros doctos y de sólida erudición; empero, arrimándome en todo lo substancial a los sanctos y Sagradas Escrituras, seguiré más seguro camino» (p. 482). «Por esto me recuso a mí y, teniendo por sospechosa toda la doctrina de los filósofos, me valdré de las sacrosanctas Escrituras y de los sanctos Padres» (p. 512). «Yo, empero, seguiré la doctrina del gran Crisólogo en desconfiar de los filósofos y obedeceré a sancto Tomás en no escrebir lo que no hallare en los sanctos» (p. 514). «Discurramos del avariento en los infiernos y de su dañada condición en la otra vida. Para salir bien de todo conviene no salir del evangelio sacrosancto» (p. 548).

Señaló Francisco Rico [1987:513] que en *Rerum memorandarum* (1343) Petrarca prescindía de cuanto no viniese de las letras clásicas y en *Familiares* (1359) «calificaba la 'sapientia humana' de Cicerón como 'verdadera' por referencia explícita al 'Dios de la verdad'». En el caso de Quevedo este proceso fue menos marcado porque partía del punto alcanzado por Petrarca en su madurez, dado que desde siempre había sostenido que los paganos —concretamente, los estoicos— transmitían enseñanzas cercanas a la Verdad Revelada. Por lo tanto, lo que ocurre a partir de 1634 (último capítulo de *La cuna y la sepultura*, *Las cuatro fantasmas* y *Virtud militante*) es una intensificación más visible del componente católico. Nunca había llegado Quevedo a someterse al rigor conceptual del estoicismo, y ahora, sirviéndose de sus versiones más flexibles, lo mitiga sin renunciar a él. Por un lado, se esmera en dilucidar pasajes evangélicos, satisfacer los requisitos del dogma y reforzar, con erudición clásica y agudeza conceptista, diversos pronunciamientos escolásticos y católicos; por otro, se esfuerza en defender las doctrinas estoica y epicúrea, y traducir el pseudo Focílides y Epicteto, todo ello en 1635. Por eso, en *Virtud militante* y *Las cuatro fantamas* la exaltación evangélica y patrística no cierra la puerta a la cultura clásica, como demuestran los juicios favorables que siguen recibiendo los aparentemente preteridos autores paganos, especialmente los estoicos.[130] En «Ingratitud» Quevedo menciona elogiosamente *De beneficiis*. Hacia el comienzo de «Soberbia», indica que Séneca y Epicteto, que vivieron en el tiempo de los apóstoles y fueron testigos del martirio de los primeros cristianos, elaboraron una doctrina que «con resabios de aquella atención, es en muchas cosas bien parecida a nuestra verdad» (p. 514). La vacilación entre desconfiar de los pensadores gentiles y «escusar de reprehensión su nombre» (p. 514), pone de relieve los límites de una ortodoxia que parece no querer llegar excesivamente lejos. De análoga manera cabe interpretar —líneas después— la glosa de las opiniones de Séneca en torno a la ira, así como la cita, ya en «Avaricia», de su *Epístola* 115, con la anécdota del avaro Bellorofontes. Tampoco son intrascendentes las dispersas menciones de Horacio, Plutarco, Virgilio o Juvenal. Aunque todos ellos ocupan un puesto mucho menos destacado que san Agustín o Pedro Crisólogo, su simple mención indica que Quevedo no se desprendió de la tradición clásica, por mucho que hubiese acentuado su subordinación a la Iglesia. En cierta ocasión mencionó un pasaje en el que san Pablo se burla del sabio presuntuoso,[131] pero no se deci-

130 Blüher [1983:472-76] y Ettinghausen [1972:92-108] han indicado la presencia de numerosos rasgos estoicos y senequistas en esta obra, aunque sus interpretaciones no coinciden plenamente.

131 «Sapientia enim huius mundi, stultitia est apud Deum. Scriptum est enim: Comprehendam sapientes in astutia eorum. Et iterum: Dominus novit cogitations sa-

dió a afirmar, con el Apóstol, «que la única esperanza está en Cristo resucitado, que será sólida la construcción emanada de tal cimiento y endeble la que se base en la ciencia humana y la elocuencia».

La estructura general es simple: un capítulo por «peste». Cada uno de los cuatro, a su vez, sigue un esquema similar al del «sermón de un tema o materia», utilizando términos de Terrones del Caño,[132] sin que quepa olvidar que la descripción de la técnica de Pedro Crisólogo por parte de Luis de Granada es parcialmente aplicable a Quevedo: «Hay un cuarto modo de predicar, mezclado de los que dijimos, y muy frecuente en san Crisóstomo, el cual tiene dos partes principales: la una contiene la declaración de la letra del evangelio; la otra se versa en este género suasorio o disuasorio, en el cual suele tratar el santo los lugares comunes de virtudes y vicios, con que anima a una virtud o aparta de algún vicio, refiriendo y amplificando los bienes y males, conveniencias y desconveniencias de ambas cosas».[133] En suma, un esquema argumentativo claro, compatible con ciertas digresiones y la acumulación de citas, en este caso sobre motivos usuales en la literatura ascética: los sentidos corporales, las potencias del alma, las virtudes teologales, los mandamientos de Dios y las miserias de la vida, cuyas principales fuentes fueron los evangelios, algunos padres de la Iglesia y Séneca. Podría parecer *Virtud militante* una nueva guía de pecadores, pero no se restringe al ámbito meramente religioso, pues con frecuencia el autor se extiende por los dominios de la ética civil.

El primer capítulo versa sobre la envidia, palabra que en Quevedo suele desbordar la acepción usual de 'dolor causado por la prosperidad ajena' para abarcar también las nociones de 'hostilidad' y 'odio', tal como ocurre en diversos textos latinos y barrocos.[134] Arranca Quevedo con una definición de Pedro Crisólogo —la misma que fue objeto de glosa en los versos 237-276 de la versión final de *Sermón estoico de censura moral*—,[135] a partir de la cual lleva a cabo una división de carácter tomista para, seguidamente, analizar esta pes-

---

pientium quoniam vanae sunt. Nemo itaque glorietur in hominibus. Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cepheas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive future: omnia enim vestra sunt: vos autem Xhristi: Christus autem Dei» (*1 Corintios* 3, 19-23).

132 *Instrucción de predicadores* (edición de F. Olmedo, pp. 99-103). Para un comentario de esas páginas, Hillary D. Smith [1978:46-52].

133 *Retórica eclesiástica* (II, 4, 5, traducción de J. Climent, p. 85).

134 En Lope, por ejemplo, existen abundantes referencias a la envidia que ataca obras literarias, y lo mismo se comprueba en varios prólogos de Quevedo. Éste, sin embargo, aludió con más frecuencia al odio y la envidia que provocan la desgracia en el plano político, que afecta especialmente a los privados, como se comprueba leyendo *Discurso de las privanzas*, *Política de Dios* o *Epístola satírica y censoria*.

135 Véanse Rey [1999:111-30] sobre el proceso de redacción y Méndez [2006] sobre la convivencia de tradiciones cristiana y grecolatina en el citado poema.

te como un impulso poderoso y constante que condiciona la actuación de los sentidos y las potencias del alma, desvirtúa las buenas obras y perturba el gobierno del príncipe.[136] Algunas citas finales prestan la conclusión a este primer capítulo, el más corto de la obra y, tal vez por ello, el de estructura más clara dentro de esa manera de escribir basada en un cierto alarde de conocimientos librescos y de modos escolásticos de razonamiento.

El segundo capítulo comienza con una invectiva contra la ingratitud del hombre hacia Dios y continúa con la que existe entre los humanos, tras lo cual, pp. 479-86, Quevedo formula una reflexión genuinamente senequista sobre los beneficios. Siguen luego una digresión[137] sobre la Purísima Concepción y otras dos sobre las bodas de Caná y la virginidad de María, entre las que se intercalan consideraciones sobre la incredulidad de los judíos, los privados y los reyes. Este capítulo, más largo y menos unitario que el anterior, es una amalgama de glosas sobre el evangelio que sólo indirectamente guardan relación con el tema de la ingratitud. Esta *peste* no forma parte de los pecados capitales, ni aparece tratada en la *Suma teológica,* pero ocupa un lugar destacado en una obra de Séneca (*De beneficiis*) y es el tema del *capítulo* titulado «Ingratitudine», que Maquiavelo dedicó a Giovanni Folchi, epístola en verso con características de sermón monologante. Probablemente fue el tratado senequista, con su reflexión acerca de la ingratitud hacia los favores recibidos, el punto de partida de Quevedo, que luego se orientó por digresiones de carácter acentuadamente religioso.[138]

En las palabras iniciales de la tercera *peste,* «Soberbia», se pone de relieve el eclecticismo neoestoico de Quevedo:

> Yo tal vez referiré algo que dijeron los autores de la gentilidad, no para enseñar al cristiano, sino para avergonzar al mal cristiano con hacer que lea más honesto conocimiento en los gentiles, sin verdadera luz y fe, que en él, que nació en tiempo que la una alumbra y la otra reina. No con soberbia desprecio para este tratado los grandes filósofos, a quien frecuentemente citan los sanctos Padres y doctores católicos [...] Las sentencias que de la muerte refiere en este sermón el doctísimo y elegante con soberano sabor san Pedro Crisólogo son literales de Séneca; y no excluyendo en él lo sólido de la doctrina moral, lo excluye en los demás, porque Séneca y Epicteto —que

136 A la hora de indicar otras sugerencias posibles puede mencionarse, por ejemplo, que la disertación acerca de la luchas de los sentidos recuerda la de Aristóteles en *De anima* 418b-424b.

137 «Yo mostraré que no ha sido digresión ésta y que no me he apartado del discurso de la ingratitud», escribió, sin embargo, Quevedo (p. 492).

138 Otro indicio de la influencia de Séneca en las reflexiones quevedianas sobre los beneficios se encuentra en algunos pasajes de *Marco Bruto*, que fueron objeto de estudio por Martinengo [1998b].

> vivieron en tiempo de los apóstoles y vían las hazañas de la fe de los cristianos y la perfección de la vida, y que la daban al fuego y al cuchillo, no sólo con valentía sino con gozo enamorado—, confacionaron con lo que vían lo que escribieron, de tal manera que su doctrina, con resabios de aquella atención, es en muchas cosas bien parecida a nuestra verdad. Tuvieron por maestros en la primitiva Iglesia a los mártires y oyeron la dotrina de sus triunfos. Debo al ejemplo piadoso el ponderar que, refutando el sancto a Séneca, no le nombra, y por perdonar mejor al crédito del autor idólatra habla de muchos antes, de todos los antiguos, por escusar de reprehensión su nombre (pp. 513-14).

A partir de una definición y división de la soberbia, Quevedo, sin apartarse esencialmente de su tema central, comenta pasajes evangélicos, glosa citas eclesiásticas, zahiere a los judíos, recrea el tópico de la vida como comedia, lanza advertencias a los magistrados, critica a Erasmo, comenta el despotismo de Nerón, reflexiona sobre la pobreza romana citando a Juvenal o se extiende en consideraciones sobre la ira siguiendo a Séneca. Ante este capítulo, y en general, ante toda la obra, viene a la mente *Política de Dios*, porque Quevedo conduce constantemente hacia cuestiones sociales textos de procedencia religiosa. Es interesante la lectura de las páginas 529-36, porque muestran su irrefrenable tendencia a apartarse de las consideraciones religiosas para centrarse en otras de índole social.

El cuarto y último capítulo, «Avaricia», tiene, sustancialmente, los mismos componentes de los tres anteriores y en parecido orden: definición y división, alguna anécdota, comentarios sobre el evangelio y exaltación de la virtud opuesta al vicio, con especial atención a la limosna y la caridad.[139] En su alegato contra el que denomina «disparate de los pecados», Quevedo no desdeña la posibilidad de hacer alguna consideración de tipo político y social, como la advertencia a quienes «para tan grande robo y para tan inorme delito se confían en sus riquezas y desprecian la miseria de los pobres» (p. 554), y, de hecho, se sirve del evangelio de Lucas y de una homilía de Pedro Crisólogo para llegar a las mismas conclusiones alcanzadas en otro lugar con la ayuda de Juvenal. Buena parte del fundamento conceptual de esta cuarta *peste* reside en la escolástica, ya que, en *Suma teológica* 2-2, q. 66, a. 2, santo Tomás cita a san Pablo (*1 Timoteo* 6, 17) para distinguir entre la posesión y el disfrute de los bienes exteriores, y para afirmar que el segundo no es exclusivo del propietario, quien lo debe comunicar a los demás.[140] De ahí arranca

139 Materia ejemplificada en diversos lugares de la hagiografía que dedicó Quevedo a Tomás de Villanueva, especialmente en su capítulo IV.

140 Sobre el pensamiento antiguo en torno al origen de la propiedad privada, recuérdese a Aristóteles, *Política* 2, 5 y *Suma teológica* 1, q. 98, a. 1.

un apoyo adicional a la creencia[141] de que el rico está obligado a los pobres porque Cristo pide por medio de ellos.

En resumen, la peculiaridad de *Virtud militante* reside en su estructura más o menos sermonaria y en la ostentación de autoridades bíblicas y patrísticas. Ambos rasgos parecen responder por igual al afán de novedad literaria y al propósito de abordar desde un prisma más decididamente cristiano las preocupaciones usuales en Quevedo.

Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica

En 1635 Quevedo dio a la imprenta[142] un libro misceláneo: *Epicteto y Focílides en español, con el origen de los estoicos y la defensa de Epicuro contra la común opinión*. El volumen se formó agrupando dos traducciones en verso (respectivamente, del *Manual* de Epicteto y del *Commonitorio* de Focílides) y una obra en prosa que, a su vez, fue resultado de la agregación de otras dos: la primera, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, es un breve recorrido por la historia de la escuela; la segunda, una defensa de Epicuro. Aunque estas dos últimas son independientes en su origen, Quevedo las convirtió en una sola pieza, como pone de relieve la invocación al juez de testamentos Rodrigo Caro (conocido hoy por su *Canción a las ruinas de Itálica*) al comienzo de la primera y al final de la segunda.

La dedicatoria de *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares* –que en adelante denominaré *Doctrina estoica*, en aras de la brevedad– tiene la fecha de 12 de enero de 1634. Influido por la *Manuductio* de Lipsio, Quevedo ofrece en este breve tratado una exégesis de la Stoa encaminada a vincularla al Antiguo Testamento, especialmente al libro de Job. «En recoger esto [la doctrina de Job] gasta Epicteto el capítulo primero y segundo, tercero y cuarto hasta el nono» (p. 600). Tal afirmación podría considerarse su tesis, varias veces argumentada a lo largo del tratado y reforzada con una relación de escritores que, desde

141 De tanta importancia, por otro lado, en Calvino, bien que con matices distintos a los de Quevedo. Sobre ello, puede verse Biéler [2005].

142 Según Crosby [1967:180], «todas las erratas registradas en la Fe de la primera edición se corrigen en la segunda, la cual, por otra parte, ostenta numerosas variantes en los títulos y epígrafes de las distintas secciones del libro. Delatan estas variantes la mano del autor, pues siempre mejoran los títulos, bien aclarando o precisando el contenido de la sección correspondiente, bien separando una sección de la que precede o sigue».

Zenón a Montaigne y El Brocense, aceptaron diversos postulados estoicos.[143] Cuando Quevedo insinúa o afirma que Sócrates había aprendido de Job la doctrina de la muerte ejemplar, que el chipriota Zenón, natural de tierras confines a Judea, había tenido conocimiento de los libros sagrados, y que Séneca, Juvenal y Persio habían logrado cierto conocimiento del concepto cristiano de la gracia, pretende, a la vez que cristianizar el estoicismo, dotar al cristianismo de una aureola literaria clásica y de una pátina de doctrina virtuosa y exigente: «La secta de los estoicos, que entre todas las demás miró con mejor vista a la virtud y por esto mereció ser llamada seria, varonil y robusta; que tanta vecindad tiene con la valentía cristiana y pudiera blasonar parentesco calificado con ella» (pp. 596-97). Este intento de reforzar el cristianismo se hace especialmente perceptible en el siguiente pasaje de *Providencia de Dios,* en el cual, reiterando ideas expuestas en *Doctrina estoica*, las canaliza hacia la actualidad del siglo XVII:

> Por estas y otras cláusulas me persuado que Séneca comunicó a San Pablo; no por las cartas que del uno al otro se leen con sus nombres sin su estilo. En el libro segundo de las *Cuestiones naturales*, 37, como en el lugar precedente mostró semblantes de teólogo místico, los muestra de escolástico; y se arroja a tratar de la predestinación de Dios, y cómo, siendo infalible, no quita el libre albedrío al hombre. Reconozco que estropeó con los términos profanos algo que o leyó o oyó de San Pablo, llamando *hado* la *predestinación*, y que no fue capaz de tan alta doctrina. Empero sin el baptismo, defendió el libre albedrío, que niega Martín Lutero con él, y después de tantos padres y doctores de la Iglesia y concilios (*Providencia de Dios*, p. 428).

Partiendo del presupuesto de que los pensadores estoicos se inspiraron en el Antiguo Testamento, Quevedo tiende a presentarlos como enteramente aceptables para un cristiano, excepción hecha de sus ideas sobre el suicidio, «escándalo de esta secta», y la apatía, condenada por santo Tomás.[144] Ya quedó dicho páginas atrás que los estoicos romanos y los neoestoicos europeos se interesaron sólo por la dimensión ética de la Stoa, dejando en el olvido los restantes aspectos de su sistema filosófico, y esta reducción facilitaba la aproximación al cristianismo. En su rápida síntesis del estoicismo Quevedo

143 Como señaló Ettinghausen [1971b:97], en el grabado de la portada de la primera edición de *Epicteto y Focílides* (1635) «Epictetus, receiving inspiration from Job, occupies the central position», sugiriendo así la tesis central del libro. Más información acerca de esa y otras portadas en libros de Quevedo ofrece Medina Barco [2007].

144 «que tanta vecindad tiene [la escuela estoica] con la valentía cristiana y pudiera blasonar parentesco calificado con ella si no pecara en lo demasiado de la insensibilidad, en que santo Tomás la reprehende y convence con las acciones de la vida de Cristo» (pp. 596-97).

distingue, como Epicteto, entre cosas propias y ajenas, al mismo tiempo que, como Lipsio y Zenón, mantiene claramente separadas las nociones de alma y cuerpo. Frente a los cínicos, que propugnaban una radical negación del cuerpo, Quevedo propone una especie de compromiso con el mismo, al que el hombre debe saber dominar, tal como enseñaron los sabios y los mártires.

Quevedo hace una breve historia de la escuela estoica y concluye sumándose a la lista de seguidores: «Yo no tengo suficiencia de estoico, mas tengo afición a los estoicos. Hame asistido su doctrina por guía en las dudas, por consuelo en los trabajos, por defensa en las persecuciones, que tanta parte han poseído de mi vida. Yo he tenido su doctrina por estudio continuo» (p. 644). La cristianización de Epicuro, tal vez propiciada en la propia Edad Media, fue auspiciada en variable medida por diversos escritores, entre los que podemos contar al Brocense y Correas, probablemente recogiendo el sentir de Lipsio, quien había indicado que la filosofía estoica provenía de la sabiduría divina esparcida por tierras próximas a Grecia. Quevedo insistió en dicha idea, como en este pasaje de *Virtud militante*:

> Séneca y Epicteto –que vivieron en tiempo de los apóstoles y vían las hazañas de la fe de los cristianos y la perfección de la vida, y que la daban al fuego y al cuchillo, no sólo con valentía sino con gozo enamorado,– confacionaron con lo que vían lo que escribieron, de tal manera que su doctrina, con resabios de aquella atención, es en muchas cosas bien parecida a nuestra verdad. Tuvieron por maestros en la primitiva Iglesia a los mártires y oyeron la dotrina de sus triunfos» (p. 513-14).[145]

En la mayor parte de las obras morales de Quevedo hay referencias a la esfera política, y la que ahora nos ocupa no constituye una excepción. En uno de los párrafos iniciales cita un pasaje de la *Epístola* 74 en el que Séneca niega que los filósofos menosprecien los asuntos públicos, y pocas líneas después lamenta que los príncipes no favorezcan a los estudiosos. El lacónico comentario obliga a recordar las páginas de *Discurso de todos los diablos* que se ocupan de las complejas relaciones entre filósofos y gobernantes, a la vez que hace sospechar que Quevedo desliza, una vez más, su anhelo de ser considerado algo así como un consejero del rey.

145 Más muestras en el proemio de *La cuna y la sepultura*, *Lo que pretendió el Espíritu Santo con «El libro de la Sabiduría»* (edición de F. Buendía, p. 1322), *La constancia y paciencia del santo Job*, p. 1364, y *La caída para levantarse*, p. 233.

DEFENSA DE EPICURO CONTRA LA VULGAR OPINIÓN

La división del estudio filosófico en Lógica, Física y Ética, tradicional en la época helenística, también se cumple en el caso del epicureísmo, con la particularidad que explica Séneca en *Epístola* 89,11: «los epicúreos pensaron que las partes de la filosofía eran dos: la natural y la moral; la lógica la excluyeron. Luego al verse obligados en la práctica a distinguir los equívocos, a descubrir la falsedad que se encubre bajo la apariencia de la verdad, también ellos introdujeron el capítulo que titulan "Del juicio y de la regla", que es la lógica bajo otro nombre».[146] Esto quiere decir que el pensamiento de Epicuro es sistemático, al igual que el de los primeros estoicos. Cicerón, por ejemplo, se interesó por la teoría general de Epicuro, que incluía también la física y la teoría del conocimiento, pero Séneca sólo prestó atención a la doctrina moral, condensada en forma de máximas susceptibles de ser intercaladas en sus propios textos. Las historias de la filosofía enseñan con toda claridad que las escuelas estoicas y epicúreas se opusieron en prácticamente todos los aspectos (Ética, Física, Lógica), pero ello no impidió que la versión más conocida de Epicuro hubiese terminado gozando del favor de pensadores de raigambre estoica. El humanismo europeo (Valla, Erasmo, Montaigne) sólo tomó en consideración los aspectos éticos, desgajados en cierto modo de su contexto conceptual, lo cual explica el relativo fervor dispensado a Epicuro entre los moralistas renacentistas.

No es preciso resumir aquí el pensamiento físico y lógico de Epicuro, sin incidencia en Quevedo.[147] Sus textos más importantes en materia de ética, en los que identifica la virtud con el placer (contrario a las pasiones violentas y ajeno a los deleites sensuales) son *Carta a Meneceo* y *Máximas capitales*. En éstas Epicuro expone las condiciones necesarias para una vida feliz (1-4), la relación entre virtudes y placeres (5-21), criterios de conducta moral (22-26), la amistad, la justicia y la vida del sabio (27-40). En *Carta a Meneceo* defiende la existencia de los dioses, exhorta a despreciar la muerte, invita a alcanzar la suficiencia y expone su teoría del placer en cuanto principio y fin del vivir feliz:

146 Traducción de I. Roca Meliá.

147 Lo más notable en la teoría física, tal como se lee en *Carta a Herodoto*, es la constitución atómica del universo, las relaciones entre átomos y cuerpos y la afirmación de que el alma es corpórea y mortal. En lo que respecta a la teoría del conocimiento, sostiene Diógenes Laercio que Epicuro afirma en su *Canon* que el criterio de verdad se basa en las sensaciones que recogen los sentidos, las afecciones con que el sujeto responde a los datos sensibles y las preconcepciones basadas en el recuerdo de las impresiones.

> Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres [...] sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.[148]

Según refiere Diógenes Laercio, uno de los primeros discípulos de Epicuro fue Metrodoro; paradójicamente, su hermano Timócrates, en su obra *Delicias*, acusó a Diógenes de ignorante, plagiario, glotón y disoluto, propiciando así la opinión, acaso inducida también por algunas escuelas filosóficas rivales,[149] según la cual el placer elogiado por Epicuro iba asociado a alguna suerte de orgía. Entre sus primeros detractores están los estoicos y los cristianos, por lo cual sorprende que un neoestoico como Quevedo hubiese emprendido una encendida defensa de Epicuro en su breve escrito incluido dentro del volumen misceláneo de 1635. Pero dado que en este filósofo la apología de la naturaleza va unida a la crítica de las necesidades superfluas que la sociedad promueve, Quevedo, como se observa en varios poemas morales, compartió con el epicureísmo las alegrías de la vida sencilla y defendió un moderado ascetismo compatible con una prudente administración del placer.

La polémica con los estoicos marcó el destino del epicureísmo. Como señala Innocenti [1975:23], «a la *ataraxía*, principio epicúreo según el cual el hombre, desplegando la fuerza del conocimiento sobre bases sensibles puede limitar al máximo las fuentes del daño y turbación, el estoicismo contrapone la *apatía* (indiferencia), es decir, la paciente y subalterna resignación hacia los hechos del mundo exterior a la conciencia». No obstante, los estoicos medios y tardíos se mostraron más receptivos a las doctrinas epicúreas, como se percibe en Marco Aurelio y, sobre todo, Séneca, quien lo elogia en varias de sus cartas a Lucilio. Algunos padres de la Iglesia aprobaron «tanto los planteamientos de carácter ético, como incluso ciertos aspectos de la física y de la teoría de la sensación epicúreas» [Acosta, 1986:XXIII-IV]. La rehabilitación de Epicuro frente a la tradición medieval, mayoritariamente hostil, se produ-

148 Edición de García Gual, pp. 137-38.

149 Véase García Gual [1981:241]. Según Quevedo, quien cita a Diógenes Laercio, «Diótimo, estoico, de envidia fingió muchos escritos torpes y blasfemos y le achacó otros a Epicuro y los publicó para disfamarle y desacreditar su escuela [...] Esto sucedió a Epicuro con los demás filósofos, con intervención de las ruindades de la envidia» (p. 646).

jo en el Renacimiento,[150] gracias, singularmente, a Lorenzo Valla[151] y Erasmo,[152] quienes dieron un tinte cristiano a su pensamiento.[153] En esa dirección se inscribe la quevediana *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. En la medida en que el ideal epicúreo se basa en la suficiencia e imperturbabilidad, tiene elementos en común con el estoicismo, lo que explica que Quevedo se hubiese sentido igualmente atraído por ambos sistemas morales,[154] que cifran su ideal en el hombre sereno que se rige por la templanza.

Según Ettinghausen [1972:45-46], Quevedo inició la redacción de *Defensa de Epicuro* con sus notas a los comentarios de Séneca sobre Epicuro, a las que agregó luego las observaciones de otros pensadores, entre ellos algunos padres de la Iglesia, con el fin de hacer de Epicuro un estoico[155] y, tras resaltar sus coincidencias con ellos y mitigar los aspectos más controvertidos de su doctrina, acomodarlo al pensamiento cristiano.

En las escasas páginas de *Defensa de Epicuro* hay «ecos valiosos del Quevedo traductor de textos clásicos y modernos; del estudioso preocupado por problemas de crítica textual; del intelectual apasionado y un tanto escéptico; del crítico contradictorio y, en ocasiones, carente de rigor al deformar cuestiones doctrinales al servicio de un objetivo polémico» [Acosta, 1986:LXX]. El propósito de Quevedo consistió, simplemente, en recuperar un ascetismo diferente del estoico y acomodarlo a la doctrina cristiana, sin pretensión de elaborar otro sistema filosófico;[156] de hecho, apenas se adentra en los escritos

150 Véanse los datos ofrecidos por Allen [1944] y Garin [1981a:263].

151 En *De voluptate* (1431), más tarde titulado *De vero bono*, Valla desarrolla un diálogo en el que tres interlocutores exponen los principios de cristianismo, estoicismo y epicureísmo. Más datos en Timmermans [1938]. No consta que Valla hubiese sido leído por Quevedo, pero debe señalarse que la conciliación de tres éticas, tal como propone *Defensa de Epicuro*, tiene en el humanista italiano un significativo precedente.

152 Su *Epicureus* se publicó en los *Colloquia* de 1533.

153 Sobre ciertos rasgos del sincretismo filosófico practicado durante el Renacimiento, puede verse el trabajo de Alain Michel, quien resume: «Cette philosophie de l' espérance, qui implique un ardent retour à Saint Paul, se trouve applique par Valla à une méditation sur la joie épicurienne, qu'il dénature d'abord quelque peu et qu'il transfigure ensuite pour la transporter au Paradis. Ficin apporte au même idéal de pureté contemplative —sur lequel tous s'accordent, les nuances de l'érudition carnéadienne et lucrétienne. Érasme accomplit la synthèse en insistant sur l'exigence radicale de conversion qu'implique le paradoxe du plaisir spirituel» [1974:382, nota 3].

154 El epicureísmo de Quevedo no tiene nada en común con el del iluminado hedonista Antonio de Medrano, a juzgar por la descripción que hizo Selke de Sánchez [1956].

155 «Más frecuente es Epicuro en las obras de Séneca que Sócrates y Platón y Aristóteles y Zenón» (p. 660).

156 Sin que quepa olvidar que otro de los propósitos de Quevedo fue el simple deseo, polémico y subjetivo, de reivindicar a un filósofo maltratado por una tradición vulgarizadora, tal como expuso Iventosch [1962:177-93].

antiepicúreos en los que Plutarco (*Moralia*) disiente en lo relativo al alma o la providencia. Iventosch [1962] señaló que en el polemista Quevedo convive, con el «great attacker», el «great defender», el rescatador de figuras marginales y polémicas, añadiendo que en su defensa del filósofo del Jardín latía un impulso análogo al que motivó la traducción de Anacreón. Tal reivindicación no armoniza plenamente ni con la doctrina estoica ni con la cristiana, pero es coherente con el talante humanista, a la vez que polémico, de Quevedo.[157]

De los remedios de cualquiera fortuna

Después de haber mostrado en *La cuna y la sepultura* y *Virtud militante*, libros nutridos de citas bíblicas y patrísticas, que poseía dotes de predicador y el saber necesario para ello, Quevedo decide publicar en 1638 *De los remedios de cualquiera fortuna*. Si en la carta al duque de Medinaceli de 4 de febrero 1636 se enorgullecía de valerse sólo de fuentes eclesiásticas, ahora, con fecha de 20 de mayo de 1637, dirige al mismo personaje el nuevo libro, en cuya dedicatoria encarece exclusivamente a Séneca, confiando en que el piadoso duque, pese a estar «entretenido seriamente en la lección sagrada», no extrañará «la docta y bien intencionada, melancólica de Séneca en este tratado». En esta corta obra Quevedo vuelve a desarrollar aspectos de la doctrina estoica, para mostrar que la razón puede corregir las percepciones equivocadas que perturban el ánimo. Su modelo fue *De remediis fortuitorum ad Gallionem*, obra atribuida a Séneca, que gozó de celebridad ya en las postrimerías de la Edad Media e inspiró a Petrarca su *De remediis utriusque fortunae*. Ambos precedentes fueron tenidos en cuenta por Quevedo, quien, presumiblemente, se basó en versiones impresas; posteriormente a 1474 en el primer caso, y a 1496 en el segundo.

Quevedo, sumándose al parecer de Lipsio, sostuvo que *De remediis fortuitorum ad Gallionem* no era de Séneca, sino de alguien más cercano en el tiempo: «ni tuviera al autor por más antiguo que el Petrarca, pues aquel estilo desde su *Próspera y adversa fortuna* se lee» (p. 730). Pese a ello, consideró que la obra se asemejaba a las de Séneca, en la doctrina y en aspectos formales: «no sólo afirmo ser de Séneca todas las sentencias y palabras, sino este mismo estilo

157 Tampoco es desdeñable la inclinación por la polémica erudita, como se desprende de las siguientes palabras: «Temo, escarmentado, que unos hombres que en estos tiempos viven de hazañeros del estudio, cuya suficiencia es gestos y ademanes, han de ladrar el haber osado yo moderar a Cicerón las alabanzas en la filosofía [...] Y si estos censores avinagrados, que apoyan lo auténtico de sus embustes en las rugas de su frente, hubieran leído al propio Cicerón [...] Conocieran, a su pesar, cuán antigua es la defensa de Epicuro y cuán grandes hombres la hicieron» (p. 689-92).

[...] de repetir una palabra muchas veces y consolarla y declararla repetidamente de diferentes maneras» (p. 729). Esta declaración resume el método quevediano, que consiste en glosar diecisiete lemas, exponentes de otras tantas desgracias, insistiendo en las sugerencias que suscitan las palabras. En este aspecto sigue al modelo de manera más cercana que Petrarca, aunque, a diferencia de ambos precedentes, se interesa exclusivamente por la prevención de las adversidades, no de la fortuna favorable, sobre cuyo peligro escribió ocasionalmente en otros lugares.

Los diecisiete capítulos de este «consuelo de todas las desdichas» (con tal título se menciona la obra en su párrafo final) repiten la misma estructura bipartita: a las palabras de «Séneca» a Galion sigue la adición de Quevedo. En uno y otro caso el pensamiento avanza por la reiteración del lema, glosado en lacónicos y yuxtapuestos comentarios. Las desdichas necesitadas de consuelo consisten, fundamentalmente, en muerte, enfermedad, pobreza y desprecio, en claro paralelismo con *Las cuatro fantasmas de la vida*, otra prueba de la tendencia de Quevedo a repetir los mismos temas con variaciones ideológicas o estilísticas. Quevedo intensifica el componente aforístico de su modelo, y se complace en juicios lacónicos, similares a los *Dictámenes* de Nieremberg, a través de los cuales propone remedios prácticos y filosóficos para sobrellevar las adversidades.

La intención y procedimientos de Quevedo se perciben con más claridad comparando texto original y glosa:

> *Caí en manos de ladrones.* Y otros en acusadores, otros en salteadores, otros en embusteros: llena está la senda de asechanzas. No te quejes de haber caído en sus manos; alégrate de haber salido de ellas. *Tengo grandes enemigos.* Como buscas defensa contra las fieras y contra las serpientes, búscala también contra los enemigos, con que o los apartes o los calles o, lo que mejor es, los reconcilies. *Tengo enemigos.* Lo peor es que no tienes amigos.

> *Caí en las manos de los ladrones.* En naciendo caíste en ellas, pues caíste en las manos del tiempo, que es el mayor ladrón de todos y el que a todos los ladrones hurta lo que hurtaron. El tiempo te hurtó la vida que tenías, te hurta la que tienes, te hurtará la que tuvieres. Poco dije en que fue tu ladrón desde que naciste; más antiguo ladrón es y más sutil: en el vientre de tu madre empezó a robarte a ti mismo en los nueve meses. Él da la niñez y la hurta; él da la mocedad y la roba; él da la vejez y la escala. Pretenderá por disculpa que hurta lo que da: por eso es peor ladrón, pues da sólo para tener qué hurtar. También nos hurta el tiempo lo que no da, como la hacienda, la salud: aquélla nos dio el negocio, la solicitud o el suceso; ésta el temperamento, la región o la templanza y abstinencia. *Caí en las manos de los ladrones.* ¿Por dónde irás, dónde estarás que no caigas en ellas? La mujer pro-

pia con su hermosura y su compañía te hurta las fuerzas y la salud; tus hijos, la quietud con el cuidado; los criados, la paciencia con sus descuidos. *Caí en las manos de los ladrones.* Si llevabas qué te robasen, tú los hiciste ladrones; si no, ellos cayeron en tus manos. *Tengo grandes enemigos.* Tres remedios tienes: uno, despreciarlos con humildad, o padecerlos con virtud, o desarmarlos con paciencia. De los grandes enemigos no te puedes guardar sino con la disimulación; no hay remedio contra la persecución de los poderosos sino dar a entender que no se entiende. Así dice Tácito lo hizo Agripina cuando entendió era su hijo quien la mandaba matar. Si al enemigo poderoso agradecieres lo que le padeces, él te padecerá. *Tengo grandes enemigos.* No puede ser grande quien persigue al menor: aprovéchate de su enemistad y te vengarás dél (pp. 767-69).

Quevedo fue un hábil glosador,[158] que brilló en el arte, tal vez aprendido en Séneca, de construir frases autónomas, unidades de pequeño espacio con cierres a corta distancia. Así ocurre en el comentario transcrito. Obsérvese, no obstante, que la autonomía sintáctica de cada glosa no impide la conexión semántica de varias. El lema *Caí en las manos de los ladrones* da paso a núcleos de ideas entrelazadas: la primera gira en torno a la metáfora del tiempo como tenaz robador de cada momento de la vida; la segunda se basa en la equivalencia, también metafórica, de nuestros allegados como ladrones que nos consumen; la tercera, más trivial, reitera el modelo pseudosenequista. Con respecto al ejemplo, la glosa aporta intensificación expresiva (plasmada en metáforas, retruécanos y políptotos) y amplitud ideológica (el poder destructor del tiempo). Otro tanto se puede decir del segundo lema, *Tengo grandes enemigos*, que propicia un breve ensayo de inspiración tacitista, con una *compositio* acomodada a una intención meditativa y docente, muy diferente de otros pasajes en los que Quevedo pretende mover los ánimos.

En el discurso 1, 7 de *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián discurre sobre la «agudeza por ponderación de dificultad», basada en la conexión de nociones alejadas cuya discordancia sabe superar satisfactoriamente el buen poeta. Como ejemplo adujo dos versos de Virgilio,[159] luego traducidos por Salinas, que ponderan «la oposición del claro día con la lluviosa noche» y el hecho de que la no interrupción de las fiestas hubiese puesto de relieve el poder compartido

158 Aunque no «fundamentalmente un glosador» como afirmó Lázaro Carreter [1982:11].

159 «Nocte pluit tota; redeunt spectacula mane, / divisum imperium cum Jove Caesar habet». En realidad, no son suyos, y la alabanza que prodiga Gracián se basa en una información incompleta acerca de un episodio de rivalidad literaria imperfectamente reconstruido. Analizo este hecho, en conexión con la «agudeza por ponderación de dificultad», en un trabajo de próxima aparición.

por César y Júpiter. «Concepto que mereció a su autor, no uno, sino muchos laureles».[160] En las glosas quevedianas a *De los remedios* hubiera encontrado Gracián una abundante muestra de agudezas por ponderación puestas al servicio de un programa ideológico sostenido con relativa consistencia.

Estructura, técnica y estilo en los tratados morales

Poco queda por añadir a las observaciones hechas sobre la estructura de cada obra. La afirmación de que Quevedo carece de capacidad constructiva ha sido desmentida tantas veces[161] que resulta ocioso insistir en la refutación. En las cuatro primeras obras de este volumen se plasma la voluntad estructuradora en títulos, divisiones en capítulos, simetrías numéricas y recapitulaciones; *De los remedios de cualquiera fortuna* es una sucesión de glosas acomodada al orden impuesto por la fuente; *Nombre, origen, intento y recomendación de la doctrina estoica* indica en su título cómo se organizan los materiales.

Entendiendo por *técnica* los procedimientos que utiliza el autor dentro de la estructura, cabe decir que Quevedo combinó recursos procedentes de diversos géneros. En el trasfondo está la sátira latina, tan decisiva en los poemas de *Polimnia*, con los cuales los tratados morales guardan estrecha relación temática y formal, según se ha indicado páginas atrás. *Doctrina moral*, *La cuna y la sepultura* y *Virtud militante* tienen que ponerse en relación con esa sátira grave cuyos representantes aparecen citados más de una vez. Sobre tal trasfondo se superponen otras influencias, clásicas y modernas. El carácter epistolar de *Las cuatro fantasmas* obliga a pensar en la correspondencia de Séneca y Lucilio, también evocada explícitamente por Quevedo, sin que quepa olvidar el rico epistolario moral de Eusebio Nieremberg, deudor, en último término, de los latinos. En cambio, en *Virtud militante* prevalece una organización del discurso más próxima a la división escolástica y a la organización sermonaria, rasgos igualmente presentes en *Doctrina moral*. Sobre la relación entre *Virtud militante* y la técnica del sermón, me permito remitir a Rey [1980; 1985: 293-300].

Procedimiento retórico usual en la literatura sermonaria es la variable configuración del destinatario. La presencia de un destinatario maleable, que adopta en cada situación una faz diferente, es un recurso retórico usual en la literatura didáctica. Quevedo, sin llegar a la variedad de situaciones que alcanza *Guzmán de Alfarache*, desarrolla las posibilidades de lo que llama

160 Cito por la edición de Correa Calderón, 1, 7, p. 99.

161 Entre otros, por García de la Concha [1982:209], Torres Nebrera [1980] y Nider [1994: 30-43; 1995:208-09].

Luis de Granada[162] *obsecración y adjuración,* cada vez que, formulando con ahínco una petición, individualiza implícitamente su destinatario. Así, en *Virtud militante* invoca alternativamente un «tú», un «hombre» o un «vosotros»,[163] formas que pueden alternar en un mismo fragmento,[164] para acomodar la lección a cada narratario:

> Atiende ahora, oh tú, cualquiera que pretendes informarte con útil verdad (p. 472).
>
> Oíd, ingratos, las palabras de vuestra sentencia (p. 510).
>
> No seas imitador de Pilatos, que preguntó a Cristo nuestro Señor «¿Qué es verdad?» y no aguardó la respuesta que a ti te ha dado (p. 540).
>
> Quítate, oh avariento, la máscara de tu hipocresía (p. 559).

Como mostró Ledda [1996], en los sermones barrocos abundan imágenes a imitación de jeroglíficos y emblemas, y Quevedo también las incluye en sus procedimientos sermonarios. Varios críticos[165] han señalado su gusto por la representación plástica, especialmente en obras como *La cuna y la sepultura*, *Virtud militante* y *Las cuatro fantasmas,* en las que encontramos, junto a descripciones a la manera de emblemas, referencias expresas a algunos de ellos. De «sermón en representable idea» calificó García de la Concha [1982:210] el *Libro de Job*, y esa descripción es extensible a otras páginas de Quevedo, quien a veces, diría fray Manuel de Guerra, «va haciendo pincel su lengua [...] pintando lo que dice con colores de varios vocablos». El gusto de Quevedo por lo visual y concreto concuerda con esa suerte de hábito mental emblemático que se percibe en tantas páginas de la época que comparten el sistema comunicativo propio del emblema,[166] en las cuales se presenta una imagen sintética con una indicación elíptica y una amplificación interpretativa.

En cualquier obra de Quevedo se encuentran rasgos estilísticos merecedores de comentario, y las morales no son una excepción. Cuando se detiene a ensalzar el misterio de la Eucaristía nada añade a lo que tantos escribieron

162 *Retórica eclesiástica* I, 3, 12, pp. 393-97.

163 He aquí algunos ejemplos: «Luego tú, que eres compuesto destas dos cosas, eres una perpetua milicia, y tu combate, continuo» (p. 466); «Persuádete, hombre, que padeces en ti más invidias» (p. 472); «¿Queréis ver cuán infame y vil pecado es el de la soberbia...?» (p. 537).

164 «Considerad a la Virgen turbada de oírse llamar llena de gracia y que es bendita entre todas las mujeres y que el Señor es con ella. Considera, ¡oh hombre!, que teme las mayores mercedes y alabanzas que vio criatura. Aprende, vilísimo gusano, desta humildad a turbarte con las alabanzas, a temer los grandes beneficios» (p. 492).

165 Ciochini [1965], Orozco [1982], Arellano [2004], López Poza [2005:62] y Candelas [2007].

166 Incluido el ideario estoico, presente en más de un emblema, como ha puesto de relieve Bouzy [2000].

al respecto (pensemos, más tarde, en *El comulgatorio* de Gracián), pero logró evidenciar como ninguno en qué consistió el fenómeno: «la ausencia perdió sus distancias y apartamiento, quedándose el mismo que se iba» (p. 481). Tampoco aportó concepciones nuevas a la inacabable casuística de las potencias del alma, pero expresó con gran claridad una de las posibles desviaciones del entendimiento cuando «se detiene en solamente la narración de la memoria» y «más se muestra memoria que entendimiento» (p. 470). En el debate en torno a la actitud de Erasmo hacia Lutero, Quevedo se pone de lado de Ambrosio Catarino, quien «con el antojo largo de la verdad, le desenvolvió ['descubrió los motivos de Erasmo']» (p. 530). Podría aportar cuantiosos ejemplos de cómo Quevedo, con un matiz estilístico, introduce una apariencia de novedad interpretativa sin poseer información nueva. Cualquier palabra le da pie para erigir un núcleo comunicativo especial, hasta el punto de que algunas citas bíblicas y patrísticas parecen dictadas por el propósito de crear luego una glosa verbalmente enriquecida, tal como se percibe en los arranques de «Envidia» e «Ingratitud».

Pero la lengua no fue sólo incitación para el ingenio sino, sobre todo, instrumento de conocimiento. Al comienzo de *Doctrina estoica* leemos esta defensa del estudio como antídoto de la tiranía:

> ¡Oh si aquella carta de nuestro Séneca a Lucilo valiese por carta de favor para los príncipes en recomendación de los estudiosos contra cuyas horas se arruga el ceño de los que mandan, teniendo su ejercicio por espía y su juicio por acusación! Bien se conoce que la escribió con este intento Séneca, mas no se conoce que haya conseguido su intento (p. 596).

Una dilogía, una comparación, una sinécdoque de la parte por el todo y dos metáforas convierten un léxico cotidiano en una precisa oposición entre dos actitudes, en las cuales queda evocada la relación entre Séneca y Nerón, susceptible de ser asociada a la de Quevedo con el monarca o su valido. Así es, en lo esencial, el estilo quevediano en su obra moral. Se basa en el uso de términos usuales, ni elevados ni humildes, que adquieren sorprendentes valores convertidos en tropos o asociados de forma inédita con otras palabras igualmente comunes; el objetivo no es otro que, por medio de un giro inesperado, presentar la realidad bajo otra luz. Otro ejemplo: el sintagma «La cuna y la sepultura» probablemente no suscitaba sorpresa a la altura de 1634, pero Quevedo, deseoso de retenerlo, le insufló nueva vida. En la portada le añadió como subtítulo, «para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas», construcción en paralelismo antitético que resume un preciso contenido estoico; en el «Proemio» dice que la vista desengañada las ve «con oficios recíprocos». Probablemente nadie expresó con semejante concisión

que desde el instante del nacimiento comienza nuestra muerte y que ésta, para el cristiano, trae nueva vida. De nuevo, una condensación de doctrinas, de interpretaciones de la realidad cotidiana.

No debe quedar sin mención dentro del prólogo de *La cuna y la sepultura* la respetuosa alusión a Góngora, tal vez un gesto de paz y cortesía. Quevedo imitó algunos recursos gongorinos, y probablemente lo hizo por los años en que compuso el tratado que ahora comento. Sin duda, se sintió atraído por las bimembraciones y las brillantes metáforas gongorinas, aunque conviene recalcar que las quevedianas buscan la relación de causa a efecto entre los hechos más que la estática contraposición entre un plano real y otro imaginario. La célebre distinción de Roman Jakobson [1963:61-67] sobre los polos metafórico y metonímico del lenguaje puede ayudar a entender las diferencias técnicas entre estos dos conceptistas. El «estilo metonímico» de Quevedo (que incluye no pocas metáforas) es especialmente intenso en su literatura moral, tan atenta a las repercusiones de los actos humanos y las relaciones de contigüidad entre los planos de la experiencia. A los dos ejemplos comentados se pueden añadir muchos más: «Diógenes se burlaba de los ojos populares»; Luzbel, que tanto elevó sus plumas, ahora «escribe desconsoladas y eternas tragedias»; la avaricia, que contiene los demás vicios, «cuán populoso es este pecado, que por él se gobiernan todos los demás», siendo la soberbia «la más rica tienda de su trato»; ciertos hipócritas son «fulleros de la virtud»; el necio, «aun decrépito, muere muchacho en su deseo»; la sabiduría «amanece con el desengaño la noche de la presunción» y «desarma las amenazas de la credulidad ignorante»; el apetito desordenado se muestra «ufano con la idolatría de tu alma eterna».[167] Se observa en esta convivencia de metáforas, metonimias y personificaciones que Quevedo asocia de forma inédita nociones intelectualmente alejadas, sirviéndose de un lenguaje casi cotidiano que demanda una lectura atenta.

Al comentar algunos fragmentos del *Polifemo* y las *Soledades*, Jorge Guillén [1961:64] notó que Góngora «lucha [...] con el movimiento hasta aprisionarlo en sustantivos volúmenes de reposo». En el extremo opuesto de tal tendencia parece encontrarse Quevedo, quien, lejos de escamotear la acción, se complace en ella. En el recuerdo de todos están los fugaces personajes que aparecen en los *Sueños*, que evocan su fisonomía moral gracias a la rapidísima evocación de una acción característica, la cual exime en muchos casos de cualquier descripción física y moral. Sin llegar a ese extremo de visión dinámica, de síntesis y dinamización de la técnica de Teofrasto, en los tipos esbozados en el capítulo segundo de *Doctrina moral* o en varios lugares de *Las cuatro fantasmas*, en los diálogos ficticios que entabla el autor con sus destinatarios, se

167 *CF*, p. 375; *VM*, p. 512, p. 555; *CF*, p. 374; *RF*, p. 740; *CS*, p. 209, p. 220 y p. 214.

encuentran varios pasajes llenos de detalles concretos en los cuales vuelve a sobresalir el verbo.

Dentro de la *elocutio* hay que dedicar unas palabras a la *compositio*. «Descendiendo a los estilos en su hermosa variedad, dos son los capitales, redundante el uno, y conciso el otro, según su esencia: asiático y lacónico [...] El dilatado es propio de oradores; el ajustado, de filósofos morales». Con esta explicación Gracián[168] dibujó una oposición entre dos modalidades estilísticas cuyos representantes serían, a juzgar por sus palabras subsiguientes, Cicerón y Séneca. Quevedo elogió el estilo de Séneca, indirectamente, en *De los remedios de cualquiera fortuna* y, abiertamente, al comienzo de *Virtud militante* pero, en lo que atañe a la *compositio*, su estilo prosístico sólo puede calificarse de «senequista» en fragmentos en los que la frase corta, la ausencia de subordinación y el empleo de sentencias constituyen rasgos predominantes, lo cual sólo se cumple en *De los remedios* y en lugares sueltos de los otros cinco tratados. En realidad, su prosa moral combina, en medida que varía con cada obra y fragmento, el estilo sentencioso, destinado a hacer pensar, y el amplificador, destinado a mover el ánimo. C. Mouchel [1990:120], atendiendo especialmente a *Collectanea moralis philosophiae*, llevó a cabo una descripción del estilo de fray Luis de Granada, aplicable, *grosso modo*, a la prosa de Quevedo:

> Cela ne signifie pas que Louis de Grenade renonce à l'apport de Cicéron. Il en retient des théories aussi importantes que la convenance, les trois fonctions et les trois styles de l'éloquence, la période et le rythme oratoire. Mais Sénèque, sans eliminer le modèle cicéronien, se substitue à lui [...] De plus Sénèque permet de remédier aux insuffisances de la rhétorique cicéronienne, capable sans doute d'émouvoir mais incapable de produire certainement une réforme [...] L' intérêt du style sénéquien est qu'il allie, selon une théorie de la persuasion semblable à celle du prédicateur moderne, le pathétique de l'abondance cicéronienne au seul procédé capable de convertir, la brièveté sentencieuse.

Más visible es la presencia de un estilo que podríamos calificar de simétrico, en atención a la frecuente utilización de recursos genuinamente paralelísticos. En primer lugar, el *isocolon* (incluida la variante del *tricolon)*, que Quevedo realza cuando coordina o yuxtapone parejas de cláusulas paralelas, cada una de las cuales ya forma un isocolon:[169]

168 *Agudeza y arte de ingenio* 2, 61, pp. 235-36. También Luis de Granada en el libro 5 de su *Retórica eclesiástica* considera que lo que llama perífrasis «es más acomodada para las narraciones y amplificaciones» (III, 5, 16, p. 283).

169 Empleo en estos ejemplos las siguientes siglas: *DM: Doctrina moral*; *CS: La cuna y la sepultura*; *VM:Virtud militante*; *CF: Las cuatro fantasmas*; *DE: Doctrina estoica*; *RF: Remedios de cualquiera fortuna*.

Dos cosas traes encargadas, hombre, cuando naces: de la naturaleza, la vida, y de la razón, la buena vida. Aquella primera te solicitan y acuerdan las necesidades del cuerpo, y esta postrera, los deseos del alma (*CS*, p. 209).

Ya, señor, se acabaron todos los negocios: la hacienda se queda, la salud nos fatiga, la vida nos deja; sólo hemos de tratar de calificar el olvido para los unos y el desprecio para los otros (*CS*, pp. 248-49).

toca responder quién es pastor y quién ladrón; quién entra por la puerta, quién por la ventana. Para entrar por la puerta se usa de los pies; para subir por las ventanas o terrados, de las manos (*CF*, p. 346).

Errores tuvo Epicuro como gentil, no como bestia; aquéllos le condenan los católicos, éstos le achacaron los envidiosos (*DE*, p. 676).

El parison, que supone un paralelismo más estricto que el del *isocolon*,[170] no es menos significativo, dada su frecuencia:

y ya que no escribo lo que he obrado para el ejemplo público, escribo lo que he dejado de hacer para el escarmiento (*CS*, p. 203).

habítala su casa de la majestad de Dios hombre, deshabítala su alma de siete demonios (*VM*, p. 498).

Quiere que Abraham resucite con milagro, por su mandado, al que él mató con avaricia por su iniquitad (*VM*, p. 551).

Esto que dice de su estatua con verdad el delincuente, dice con más verdad de su cuerpo el sabio (*DE*, p. 624).

Bien se conoce que la escribió con este intento Séneca, mas no se conoce que haya conseguido su intento (*DE*, p. 596).

Son abundantes los retruécanos, en los que a la disposición paralelística invertida se suma el cambio de significado de las palabras:

Empieza el hombre a nacer y a morir; por esto cuando muere acaba a un tiempo de vivir y de morir (*CS*, p. 202).

pues si bien le es fácil no dejar que todos pasen de su oído, casi le es imposible echarlos de su oído a todos (*VM*, p. 468).

invidió a la naturaleza, con dárselo todo, los premios de la gracia; invidiote los premios de la gloria con hacer que te dieses tú a ti mismo (*VM*, p. 470).

hombres infames que han tenido en más precio infamar a los famosos que hacerse famosos siendo infames (*DE*, p. 655).

170 Sigo a Morris Croll [1916:XVI]: «*isocolon*, or equality of members (successive phrases or clauses of about the same *length*) [...] parison, or equality of sound (successive or corresponding members of the same *form*, *so* that word corresponds to word, adjective to adjective, noun to noun, verb to verb, etc.). Véanse también G. K. Hunter [1962:265], B. Vickers [1968:36] y M. Joseph [1949:297].

Con frecuencia estas figuras van asociadas a la *antítesis* y la *paradoja:*[171]

> y ya que no escribo lo que he obrado para el ejemplo público, escribo lo que he dejado de hacer para el escarmiento (*CS*, p. 203).
>
> Hay muchos que, siendo pobres, merecen ser ricos y, en siendo ricos, merecen ser pobres (*VM*, p. 485).
>
> que el que se hace rico con los pobres se haga pobre con los ricos; que quite al que le falta lo que ha menester, para dar al que le sobra lo que no ha menester y no ha menester lo que le da (*VM*, p. 554).
>
> Cúmplese en él la justicia de Dios que le sigue, y empobrece con el rico quien se hizo rico con el pobre (*VM*, p. 555).

Debe mencionarse también la anáfora, que, aunque menos frecuente que el *parison*, el *isocolon y* la *antimetabole*, contribuye a reforzar la simetría prosística, tal como se observa en el ejemplo siguiente:

> Nota en los afanes que los caprichos de tu cabeza ponen a tus ojos, a tu boca, a tus manos y a tus pies. ¿Cuántas perigrinaciones debe la curiosidad de tus ojos a tus pasos? ¿Cuántos riesgos debe tu cabeza a los pasos de tus pies? ¿Cuántos peligros todo tu cuerpo a las palabras de tu boca? ¿Cuántas enfermedades tu estómago a las demasías de tu garganta? ¿Cuántos temblores y sustos tu corazón al arrojamiento de tus manos? Si eres glotón andas desnudo por comer; si eres galán no comes por vestirte; si eres soberbio no hay miembro que no aventures por vengarte u por despreciar a los otros; si eres jugador tus manos te disipan todo; si lujurioso, tus ojos (*VM*, p. 469).

Otros recursos que suelen darse en prosas ordenadas simétricamente, tales como *similiter desinens y similiter cadens,* frecuentes en Antonio de Guevara o Gracián, lo son aquí mucho menos.[172] Sirvan de breve muestra las siguientes:

> Y no sólo le es y fue ingrata como a criador, sino aún más ensangrentada y cruelmente como a redemptor. Olvidole en la creación, despreciole en la redención (*VM*, p. 479).

171 Azaustre explica así su naturaleza y función: «la construcción del texto presenta, por un lado, unos términos semánticamente opuestos por la antítesis y, por otro, formalmente semejantes por el paralelismo. Este contraste entre identidad formal y oposición de contenido enriquece y refuerza el mensaje que el autor quiere transmitir» [1996:35-36]. A lo largo de su monografía ofrece cuantiosos ejemplos de paralelismo antitético.

172 La prosa rimada aún es relativamente frecuente en *El Criticón* (1651-1657), como refuerzo del paralelismo: «de sus joyas sólo quedó el eco en hoyas y sepulcros, las sedas y damascos fueron ascos, las piedras finas se trocaron en losas frías, las sartas de perlas en lágrimas, los cabellos tan rizados ya erizados, los olores hedores» (2, 4, edición de Romera-Navarro, I, p. 127).

de manera que la ingratitud se quitó en Cristo el remedio temporal y los medios para la salud espiritual (*VM*, p. 494).

Juntamente con las construcciones simétricas, menudean dos figuras gratas al conceptismo de la época, como son el *polyptoton y* la *figura etimológica*:

Y este rico que, para serlo, hace pobres y deshace pobres no sólo es pobre, sino la misma pobreza, pues sola la pobreza hace pobres. Éste no sólo es el más pobre, sino el más maldito pobre (*CF*, p. 338).

Conócese la vileza de la invidia en que no hay invidioso tan vil en quien no halle otro invidioso qué invidiar (*VM*, p. 465).

como Adán culpó a Eva, Cristo *ab inicio* disculpó a María quitándola la culpa. Eso es disculpar (*VM*, p. 493).

El tractado es de la pobreza, y el caudal con que le escribo es pobre, y mis estudios, la pobreza misma. No por esto me acredito acreditando la pobreza (*CF*, p. 322).

El paralelismo es el rasgo más sobresaliente de la *compositio* quevediana en sus tratados morales. Como señaló Azaustre [1996:185], «experimenta un decisivo aumento a partir de 1630, especialmente llamativo en los tratados posteriores a 1635», siendo *Marco Bruto* la obra en la que tal síntesis de paralelismo y sentenciosidad alcanza su expresión más decantada. En cambio, Quevedo no mostró la misma pericia con el período,[173] tan característico de fray Luis de León y fray Luis de Granada en sus obras mayores.

Conclusión

Las seis obras reunidas en este volumen son tan representativas de su tiempo como ajenas al actual, pero el interesado en Quevedo no puede desconocerlas. Insuficientemente estudiadas, se han visto afectadas por el prejuicio que consiste en alabar los aspectos del pasado semejantes a los de hoy y desdeñar los que no anticiparon logros que vinieron más tarde. Produce extrañeza la actitud con que algunos historiadores de la literatura abordan cuanto tiene que ver con la patrística, la escolástica, el catolicismo o la Contrarreforma, haciendo profecías del pasado y apoyando a posteriori una ido-

173 «El período [...] corre la oración como encerrada en un círculo, y, según dice Aristóteles, de tal suerte corresponde el fin al principio [...] Sirven corrientemente para semejantes períodos los conjunciones adversativas *aunque, si bien, bien que, al modo que*, etc., porque donde median estas partículas no se perfecciona el sentido de la oración hasta el fin de ella» (*Retórica eclesiástica* III, 5, 16, pp. 277-79).

latría del triunfo ideológico. El Barroco reflexionó sobre la vida, la muerte, el tiempo y la felicidad de un modo distinto al actual, pero movido por un afán similar al nuestro, que, por otra parte, tampoco ha encontrado respuesta estable a las mismas dudas.[174]

Los seis tratados comentados páginas atrás muestran dos facetas de Quevedo, la de humanista y la de filósofo moral. La primera se manifiesta en sus comentarios sobre Séneca, el pseudo Séneca, Epicteto, Persio, Juvenal, Cicerón y otros autores, a los que habría que añadir la Biblia y los padres de la Iglesia, incorporados al acervo humanístico del siglo XVII; la segunda, inseparable de la primera, consiste en una simbiosis personal de neoestoicismo y escolástica. Son libros de ideas, documentos de un itinerario intelectual cuyas implicaciones hay que estudiar. Expresan un pensamiento moral coherente aunque muy personal, constituido por aspiraciones y tendencias más que por doctrinas desarrolladas, cuyo conocimiento es imprescindible para entender la trayectoria intelectual y artística de Quevedo. Con alguna frecuencia los estudiosos dispensan una alabanza al estilo que encubre el desinterés por su contenido ideológico, pero éste debe ser valorado en sí mismo y antes de cualquier otra consideración.

El humanismo europeo, tanto en Italia como en los países del Norte, fue un movimiento que, con muchos matices individuales, se movió entre diferentes creencias y doctrinas, tal como habían hecho algunos de sus predecesores: con toda flexibilidad había actuado Séneca cuando presentó a Epicuro como un estoico, los autores eclesiásticos cuando manipularon el legado clásico, y Vives cuando combinó a Séneca, Aristóteles y la verdad cristiana. El neoestoicismo, por su parte, se acogió a una considerable libertad doctrinal, y lo mismo hizo Quevedo cuando, en su afán por situarse ante la cultura de sus días, ensambló los métodos y saberes entonces vigentes. En el específico terreno de la religión buscó un cristianismo interiorizado basado en la personal cooperación de la sabiduría clásica y el Nuevo Testamento, dos ámbitos que dejaban amplio espacio para que su ingenio pudiera moverse en diferentes direcciones. En las páginas precedentes se ha puesto de manifiesto su flexible discurrir por las materias que abordó. Resulta innecesario el esfuerzo de algunos estudiosos por mostrar sus incongruencias en este o aquel campo. Quevedo no sobresalió como filólogo ni como filósofo, pero, con una cultura nada desdeñable, luchó por dar respuesta a las mismas preguntas que se hacían sus más egregios contemporáneos en Europa.

174 Refiriéndose al pensamiento filosófico de mediados del siglo XX, afirmó MacIntyre [1982:240]: «Los filósofos morales no han logrado hasta ahora —así se interpreta— responder satisfactoriamente a las preguntas que se plantearon, porque no han llegado a poner en claro las preguntas mismas».

Quevedo vivió al final de un período en el triple ámbito de la historia política, la filosofía moral y la natural. Su madurez, en plena Guerra de los Treinta Años, coincidió con el principio del declive de la difusión de Séneca, de la obra latina de Petrarca y del neoestoicismo, es decir, con una transformación de los conceptos éticos motivada por el renacer de la metafísica y los avances científicos. Época de Bacon y Galileo, con Newton en el horizonte. En Descartes[175] ya se observa que la ética, además de perder el lugar central que tuvo en el humanismo, tomó otro rumbo. Valorar el quehacer de Quevedo exige hacerse cargo de tan ricas circunstancias.

En paralelo con lo anterior, Quevedo también vivió la fase terminal de casi todos los géneros literarios vigentes en la España del siglo XVII. Fue capaz de renovar el petrarquismo amoroso, la sátira poética, la narración lucianesca, el relato picaresco o el entremés; sus lecturas y su talento para la asociación ingeniosa le permitieron dar vida a los tópicos y renovar convenciones que otros repetían monótonamente. Sin embargo, no alcanzó los mismos resultados en el ámbito del tratado. Aunque en *La cuna y la sepultura, Virtud militante* y *Las cuatro fantasmas* hay originales metáforas, poderosas hipérboles, audaces adjetivos y novedosos latinismos semánticos, el efecto renovador del ingenio verbal es más limitado, porque la prosa didáctica no lo asimila tan fructíferamente como la literatura de ficción. En cierto modo, Quevedo se veía desprovisto de sus recursos más eficaces. Tampoco el transcurso del tiempo favoreció sus preferencias sintácticas, porque el paralelismo prosístico y el estilo periódico cedieron ante el imparable progreso de la *oratio soluta*, que se iba imponiendo en todas las modalidades de prosa culta.[176]

En sus ensayos, Montaigne defiende ideas morales y religiosas similares a las de Quevedo y, en mayor medida que él, encadena citas y ejemplos («Mais venons aux exemples, qui sont proprement du gibier des gens foibles de reins, comme moy» I, XIV, p. 58). Al mismo tiempo, sin solución de continuidad, inserta confidencias personales, anécdotas de la vida cotidiana, humor, ironía y escepticismo, mezcla que se suele asociar a la novedad literaria del ensayo.[177]

175 En la correspondencia de Descartes se percibe, precisamente, la doble atracción por la física y la metafísica, como muestran las cartas de 1637 y 1638 que comenta Garin [1989:118-23]. En 1649 Descartes escribió su *Traité des passions de l'âme* con un novedoso análisis fisiológico de los afectos que, si no dejó huella duradera (véanse las reservas de P. D'Arcy [1996:60]), contribuyó a arrinconar la ética al modo humanístico.

176 Tal vez Quevedo intuyó el desgaste de algunos procedimientos literarios, a juzgar por los que no cultivó: el diálogo renacentista, el relato didáctico al modo de Alemán o Espinel y la narración sostenidamente alegórica a la manera de Gracián.

177 «¿Qué diferencia existe entre la *Silva* [*de varia lección*, de P. Mexía] y los *Ensayos*? En los *Ensayos* hay un elemento personal que en la *Silva* falta. En los *Ensayos* se descubre, se desenvuelve, se explaya ampliadamente la personalidad del autor», señaló Azorín en *Una hora de España* (XXVII, edición de J. Montero Padilla, p. 150).

Quevedo también tiene algunos de estos rasgos, pero no en sus tratados, sino dispersos en los variados géneros que cultivó. Lo que uno concentró en un libro, otro lo esparció en una obra muy variada y extensa. Tal vez esta comparación nos permite vislumbrar los momentos finales del tratado moral, su sustitución, entre otros, por el ensayo.

En los tratados morales de Quevedo debemos valorar, ante todo, el esfuerzo por encontrar una comprensión del hombre, la búsqueda intelectual de quien tanteó las humanidades del siglo XVII para, entre otros objetivos, explicarse a sí mismo. Sin esa inquietud no habrían nacido los relatos y poemas que los lectores admiran desde hace siglos.