M ndez.fm Page 383 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Apuntes sobre las fuentes del *Sermón estoico de censura moral* de Quevedo y la fusión barroca de las tradiciones grecolatina y hebraico-cristiana

Sigmund Méndez
Universidad de Salamanca

La noción de Occidente como una unidad cultural descansa en la idea de tradición, es decir, en un conjunto continuado de códigos, creencias y manifestaciones vitales y del pensamiento. La gran fundación griega fue enriquecida y reelaborada por Roma, que incorporó una parte substancial de sus modelos, a su vez recreados y difundidos en su expansión imperial. Sobre esa estructura política y cultural, y a través de las lenguas clásicas, el griego y luego el latín, el cristianismo se desarrolló y edificó su templo con materiales tomados tanto de la Acrópolis como del Capitolio. Esta continuidad sostenida durante siglos, con todas las tensiones que suponen los procesos de supervivencia y reactualización del pasado en cada uno de los momentos del desarrollo de una cultura, encuentra en el Barroco el período de cierre para muchas de sus prácticas y aspiraciones, con el progresivo agotamiento y transformación del espíritu que las animó y colmó de sentido. No es extraño que, anunciando una etapa de muertes y transfiguraciones, suceda un enérgico afirmamiento y, en cierto modo, un ejercicio de recapitulación del pasado. Así, si el Barroco puede ser visto, según señaló Gadamer, como el último momento de la tradición grecolatina y hebraico-cristiana en Occidente como marco ideológico general, es justamente en este período donde hallamos algunas de sus más complejas y tensas síntesis.

A lo largo de la obra de Francisco de Quevedo se hace visible la búsqueda constante de coordinar sus trabajos sobre la Antigüedad clásica con los escritos de temática cristiana. Incluso en sus textos finales podemos hallar, al lado de *La caída para levantarse… vida de San Pablo Apóstol,* su versión comentada de la *Vida de Marco Bruto* de Plutarco, obras que ponen de manifiesto esta convivencia de temas de ambas tradiciones. En un título híbrido como el de la problemática colección de poemas que constituye el *Heráclito cristiano, o segunda arpa a imitación de la*

La Perinola, 10, 2006.

M ndez.fm Page 384 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

de David, queda expresada una antigua vocación sintética que se remonta a las primeras manifestaciones de la entonces nueva religiosidad (piénsese en el propio san Pablo), prolongada durante la Edad Media y el Renacimiento y que se hace también presente en el siglo XVII español, según muestran otras cumbres barrocas como *El Criticón* de Gracián, con la fusión de motivos antiguos y cristianos, o las comedias y autos sacramentales de Calderón, en los que, prolongando la práctica milenaria de la alegoría, se echa mano de los modelos mitológicos clásicos para ilustrar la redención del hombre a través del sacrificio de Cristo, cifrado simbólicamente en el misterio de la Eucaristía como gran catalizador metahistórico.

El *Sermón estoico de censura moral* es uno de los poemas más extensos de Quevedo; es también un buen ejemplo de los intentos del poeta español por construir sus propias creaciones verbales como expresiones autoconscientes de una continuidad histórica en la cual se anudan elementos diversos de una larga corriente conceptual y literaria. Algunas de las fuentes del *Sermón* fueron anotadas por su primer editor, Jusepe Antonio González de Salas, aportación, como toda su labor, valiosa, aunque en este caso, por desgracia, irregular y escasa, algo de lamentar dada la erudición de quien, como dijera Menéndez Pelayo, llegó a «ser el español que en su tiempo conocía mejor las letras clásicas»[1]. En fechas recientes, el quevedista Alfonso Rey ha señalado un copioso número de ellas tanto en un artículo que dedicó al asunto como en dos ediciones de la poesía moral de Quevedo[2], que cuentan, sobre todo en su segunda versión, con prolijas anotaciones. Sin embargo, el *Sermón* es tan rico en alusiones y ecos diversos, que no es fácil agotar las vinculaciones posibles con otros textos clásicos y cristianos. En este trabajo se intentarán hacer algunas aportaciones al respecto, asumiendo que el estudio de las fuentes posee una notable importancia, como ha señalado Lía Schwartz, para comprender «los complejos juegos de *contaminatio* que generaban textos poéticos en el siglo XVII»[3]. En este sentido, la decimonónica *Quellenforschung* debe desempeñar una función que trascienda las relaciones de causalidad mecánica entre el texto estudiado y sus modelos y volverse así un camino privilegiado para penetrar en el laboratorio retórico y compositivo de los autores barrocos, que realizaban sus ensayos

[1] Menéndez Pelayo, 1884, p. 377. Bien puede secundarse del moderno editor de *Polimnia,* Alfonso Rey, el siguiente comentario vertido a partir de las anotaciones de González de Salas: «Sus menciones de fuentes suponen una ayuda inestimable, pero el estudioso de Quevedo no puede dejar de recordar con nostalgia la labor realizada por los comentaristas de Garcilaso y Góngora». Quevedo, *Poesía moral,* 1999, p. 35.

[2] Rey, 1987, pp. 235-51. Y su edición de la *Poesía moral (Polimnia),* 1992, que ha sido reeditada en 1999, con numerosas ampliaciones, sobre todo en lo que se refiere al aparato de notas a los poemas. Asimismo, ha introducido algunas nuevas anotaciones en un par de textos posteriores: Rey, 2003, p. 443 y 2005, pp. 310-11, como anticipo de una tercera edición de *Polimnia.* En este trabajo se evita la repetición de los datos aportados por el profesor Rey.

[3] Schwartz, 1999, p. 298.

M ndez.fm Page 385 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

de alquimia inventiva a partir de los materiales formales y temáticos proporcionados por la tradición.

Antes de inquirir algunos elementos que provienen de los grandes acervos textuales y doctrinales de Occidente, el del mundo antiguo y el cristiano, es indispensable reconocer el modo particular en que se da su mixtura en el *Sermón estoico*. Bien ha advertido Ignacio Arellano que «es frecuente en los poemas morales sobre todo la fusión de tradiciones y fuentes grecolatinas con la de la Biblia y la Patrística», confirmando que el *Sermón* es ejemplo de este proceso «en mayores dimensiones»[4]. Esta conjunción es indudable y en tales términos debe ser comprendido el origen de la *inventio* de los textos de *Polimnia;* pero, como ha mostrado de tiempo atrás la crítica, en el orbe todo de la poesía moral[5] y de manera particular en el *Sermón,* hay un predominio de la temática y las fuentes clásicas. En primer lugar, y según insistiera ya González de Salas, el poema es una *aemulatio* del modelo latino de la *satura* o *sermo*. De hecho, debe señalarse que en el texto prevalece una posición emisora mimética de la de un autor antiguo. Es decir: la máscara retórica de Quevedo es en este caso, efectivamente, la de un poeta que se autocoloca en un horizonte doctrinal, digamos, precristiano. Esto lo evidencia el hecho de no haber una sola referencia explícita a Cristo y sus enseñanzas como medio salvador de los hombres. La arqueología verbal del poema se mantiene dentro de esos límites saturándose de figuras y conocimientos antiguos, entre los que debe incluirse la propia Biblia en su parte hebrea. Ambos orbes, el del pueblo «elegido» y el gentil, no resultaban incompatibles, pues eran antecedentes de la gran *renovatio* del cristianismo y comprendían en su conjunto el período precedente a la llegada de la Gracia. Recuérdese además que, de acuerdo con esa práctica hermenéutica medieval y del Renacimiento, heredada de los judíos helenizados de Alejandría y ejercitada por un Pico della Mirandola o un Leone Ebreo, los pasadizos entre el mundo hebreo y el gentil aparecen como histórica y conceptualmente «evidentes». Quevedo, como muestra su pequeño tratado *Nombre, origen, intento y recomendación de la doctrina estoica,* era entusiasta partícipe de esa creencia. Ahora bien, los preceptos y enfoques cristianos resultan, de cualquier forma, inevitables, porque ellos constituyen el tamiz ideológico maestro que, desde la Edad Media y hasta el Barroco, sirvió para verter los contenidos de la Antigüedad clásica (y del Antiguo Testamento, como prefiguración del Nuevo), que eran válidos únicamente en tanto que no contradecían los preceptos de la verdad revelada. Las historias y los pensamientos de la Escritura y las obras grecolatinas eran frecuentemente leídos a través del lente exegético de la Patrística, como sucede, en el caso del *Sermón,* con el comentario sobre la envidia destructora de la progenie de Abraham y el

[4] Arellano, 2004, pp. 23 y 25.

[5] En efecto, esto conlleva que en el *Sermón* y la poesía moral los componentes bíblicos «no son temas centrales», pero no deja asimismo de ser manifiesto que «la intertextualidad bíblica es omnipresente». Arellano, 2004, pp. 26 y 28.

M ndez.fm Page 386 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

episodio de Caín y Abel que ofrece el *Sermo* IV de san Pedro Crisólogo. Por ello, aunque el *Sermón* esté dictado desde una posición discursiva imitada de los antiguos, a través de esa máscara se filtran también, ineludiblemente y de manera natural, diversos matices propios del poeta y humanista cristiano. En este sentido, su por necesidad conjeturable presencia resulta mucho más sutil que en el caso de sus contrapartes clásicas, pero en ocasiones, como veremos, no evita imprimir su huella. Debe asimismo decirse que la evocación moral del hombre en un ámbito que precede al cristianismo adquiere un sentido particular para la España del XVII; vale, quizás, como una especie de alegoría de un entorno cada vez más secularizado y, en lo profundo, desentendido de la fe (como mostrarán después algunas obras de Calderón), con un efecto que potencia la condena de la miseria ética del presente. En tal estrategia compositiva se justifica que, como «anterior a la Gracia», tenga el tono desesperanzado que le es característico y que, junto con otros textos del poeta y anticipando a futuras desolaciones del arte verbal europeo, el *Sermón* pueda también confirmar a Quevedo, según dijera Octavio Paz, como uno de los anunciadores de la modernidad poética[6].

En primer término, debemos atender al sentido del epígrafe que transmiten los manuscritos, en particular el más amplio de ellos, que integra el *Cancionero de 1628,* y que reproduce la edición de Blecua: *Kerasbolos. Sermón estoico a la desorden de los apetitos. De don Francisco de Quevedo y Villegas. Año 1625.* Salta a la vista el uso del término griego κερασβόλος. Al final del manuscrito B, según transcribe Blecua, «se lee»:

> Por qué se intitula este sermón κερασβόλος. Esta voz griega se dice de los hombres incorregibles, que ni admiten razón ni obedecen ley, por semejanza de las semillas, que antes de echarlas en la tierra, si caen en cuerno de buey, nacen más duras. Theophrasto, lib. 4, cap. 14, *De las causas de las plantas,* y Plutarco, en el lib. 7.°, *De los problemas,* problema 2°, disputa en qué sentido usurpaba Platón esta propria voz[7].

[6] Ver Paz, 1994, p. 126: «Sería exagerado decir que Quevedo es el contemporáneo de Baudelaire; no lo es advertir que, en ciertos momentos y ciertos versos, lo anticipa. Su poesía es una prefiguración de lo que vino después y que puede definirse así: a medida que se ha vuelto más intenso el sentimiento de estar mal (y de estar en el mal), se ha atenuado también, hasta casi desvanecerse del todo, la visión de la trascendencia […] Quevedo es uno de los primeros poetas europeos en que comienza a hacerse visible esta escisión». La esfera trascendente que conserva el *Sermón estoico* es la del infierno. Es cierto que podría esgrimirse, a pesar de este fondo metafísico mutilado, la implacable sentencia tomista: «*si malum est, Deus est*». Cabe admitir, sin embargo, que el sentido abismal del poema evoca una atmósfera en la que reina la *desperatio,* donde el cielo parece desvanecerse. También es posible enfatizar que el ejercicio de arqueología del espíritu de su composición implicaría una distanciada reconstrucción histórica; pero sabemos también que la idea barroca de la «historicidad» barroca no es la del siglo XIX o el XX, y suele estar cargada, de manera menos encubierta, de su propia inmediatez. Desde esta posición hermenéutica, el *Sermón,* con toda su compleja y trabajada escenificación antigua, puede ser leído como una alegoría de la caída irremisible de la conciencia moderna en el vacío de la inmanencia.

[7] Quevedo, *Obra poética,* vol. 1, p. 293.

M ndez.fm Page 387 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

En efecto, en *Quaestionum convivalium* de Plutarco (VII, II, 700d) se debate el uso del término en Platón:

> Ἐν ταῖς Πλατωνικαῖς συναναγνώσεσιν ὁ λεγόμενος «κερασβόλος» καὶ «ἀτεράμων» ζήτησιν ἀεὶ παρεῖχεν· οὐχ ὅστις εἴη, δῆλον γὰρ ἦν ὅτι τῶν σπερμάτων τὰ προσπίπτοντα τοῖς τῶν βοῶν κέρασιν ἀτεράμονα τὸν καρπὸν ἐκφύειν νομίζοντες οὕτως τὸν αὐθάδη καὶ σκληρὸν ἄνθρωπον ἐκ μεταφορᾶς κερασβόλον καὶ ἀτεράμονα προσηγόρευον·
>
> 'En las lecturas conjuntas de los textos platónicos, el llamado «corneado» [κερασβόλος] y «endurecido» mueve siempre a investigar; no quién sea, pues es claro que se tiene por costumbre creer que las semillas que golpean contra los cuernos de los bueyes generan un fruto duro, y de tal forma es común que sea llamado el hombre obstinado y duro en metáfora «corneado» y «endurecido»'.

Plutarco pasa a discutir el problema de la creencia misma de las semillas endurecidas al chocar con el cuerno, cuya más que dudosa veracidad fue denunciada por Teofrasto (*De causis plantarum,* IV, XII, 13)[8]. La aplicación platónica del término al ámbito moral aparece en las *Leyes.* El Ateniense explica que legislar sobre faltas serias es ya en sí mismo vergonzoso; pero se debe admitir la diferencia que existe entre los hombres antiguos y los actuales; y dado que no somos, como aquéllos, hijos de los dioses:

> ἀλλ' ἄνθρωποί τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασιν νομοθετοῦμεν τὰ νῦν, ἀνεμέσητον δὴ φοβεῖσθαι μή τις ἐγγίγνηται τῶν πολιτῶν ἡμῖν οἷον κερασβόλος, ὃς ἀτεράμων εἰς τοσοῦτον φύσει γίγνοιτ' ἂν ὥστε μὴ τήκεσθαι· καθάπερ ἐκεῖνα τὰ σπέρματα πυρί, νόμοις οὗτοι καίπερ οὕτως ἰσχυροῖς οὖσιν ἄτηκτοι γίγνονται. (*Leyes* IX, 853c-d)
>
> 'sino hombres que legislamos ahora para las semillas de los hombres, no mereciendo reprobación debe temerse que alguno aparezca entre nuestros ciudadanos como un «corneado», que se vuelve duro en su naturaleza al punto de no poder ser ablandado; así como aquellas semillas [no lo son] en el fuego, aun con severas leyes siendo éstos así llegan a ser no suavizables'.

Platón utiliza el término antes de formular leyes contra delitos graves (robo a los templos, faltas contra la constitución, traición, etcétera); se refiere a hombres que parecen estar corrompidos desde su nacimiento. La metáfora que ofrece esta curiosa creencia agrícola del κερασβόλος muestra ser efectiva tanto para lo que Platón trató de ilustrar, como para las propias intenciones autorales de Quevedo en el *Sermón,* donde se propone con sostenida energía el fustigamiento de una dureza radical en el hombre que reclama, por parte del poeta, también duras palabras.

[8] «ὃ δὲ λέγουσιν οἱ πολλοὶ ὅτι τὸ κερασβόλον ἀτεράμον γίνεται μή ποτ' ἄγαν εὐηθὲς ἦ· σκληρότερος γὰρ ὁ λίθος πρὸς ὃν πολλάκις προσπίπτει τὰ σπέρματα. Κἂν μὴ προσκόψῃ μηδὲ βουσὶν ἀροτριᾷ τις οὐδὲν ἧττον ἀτεράμον γίνεται·» ('Lo que muchos dicen sobre que la [semilla] «corneada» se vuelve dura es, a su vez, bastante absurdo. Pues más dura es la roca contra la que muchas veces golpean las semillas. E incluso si no choca, no usándose ganado alguno en la labor, no menos se vuelve dura').

M ndez.fm Page 388 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Resulta, por tanto, oportuno que el poema de Quevedo reciba en una de sus versiones manuscritas esta marca griega. Todo él hace referencia a la extremada corrupción de los hombres, que se remonta al propio origen de la especie, narrado por mitos clásicos como el de Deucalión y Pirra («El hombre, de las piedras descendiente, / ¡dura generación, duro linaje!», vv. 48-49)[9]; o bien, a través del recuerdo del pecado original y, particularmente, del asesinato de Abel por Caín (vv. 274-76), y el «pueblo endurecido» de Israel (v. 261), a cuya condición se alude en varios pasajes bíblicos (así en *Ezequiel,* 3, 7 «*omnis quippe domus Israel attrita fronte est, et duro corde*», o cuando Cristo fustiga «la dureza de vuestro corazón» «*ad duritiam cordis vestri*», *Mateo,* 19, 8). Esta σκληροκαρδία tiene un significado de ignorancia, egoísmo, obstinación e impiedad.

En los ejemplos citados arriba es patente la mezcla de conceptos e imágenes clásicos y hebraico-cristianos. De esta forma, la interpenetración de contenidos de ambos orbes se vuelve inevitable. A ello nos remite ya el título mismo del poema: «sermón». Ténganse en cuenta los comentarios de González de Salas:

> que, a no pocos visos de nuestra habla y de la latina, propriamente llamaremos *sermón;* y por el género y sabor de la doctrina con que en él se discurre, añadimos *estoico*. Pero ansí tan parecido en común a los también llamados *sermones* en los libros de Horacio, y con singularidad y ventaja al primero del primer libro, que confiriendo a los dos en todas las partes principales suyas (en que según su cualidad pueden convenir entre sí dos poesías de una misma forma o especie) son estas dos una misma[10].

Por una parte, el análisis del editor contempla el *sermo* latino, como son llamadas las sátiras (*saturae*) de Lucilio y Horacio. Aunque también hay que pensar, dentro de la naturaleza polisemántica del término, que, como apunta Covarrubias, «Comúnmente tomamos esta palabra sermón, por los razonamientos santos que la Iglesia Católica acostumbra en los oficios divinos»[11]. Algo por lo demás bastante claro e incluso sugerido por una de las fuentes del poema: el *Sermón* IV de san Pedro Crisólogo. Así, el título podría aludir tanto al género de la sátira latina, que sirve de modelo formal y arsenal de tópicos, como al discurso religioso (o, figuradamente, como «amonestación o reprensión insistente»)[12], que orienta asimismo sus formas elocutivas y su sesgo ideológico; ambos paradigmas discursivos entrarían en la consideración de un lector de la época y comunican manifiestamente al poema con la robusta vertiente del Quevedo «predicador» en sus prosas satíricas y doctrinales.

González de Salas opinaba que el influjo de Horacio sobre esta obra de Quevedo es decisivo, llegando a sostener que «lo que el auctor latino

[9] Se cita el *Sermón* por la edición de Rey: Quevedo, *Poesía moral,* 1999.
[10] Quevedo, *Poesía moral,* 1999, pp. 321-22.
[11] *Tesoro de la lengua castellana o española,* 1979, *s.v.*
[12] Según la entrada del *DRAE.* Ver Fernández Mosquera, 1998, pp. 64-65.

M ndez.fm Page 389 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

esparció en algunos otros sermones, el castellano lo continuó en uno artificiosamente». Sin embargo, como ha apuntado Rey, no son muchas las similitudes entre el *Sermón* de Quevedo y las *Sátiras* horacianas, excepto ciertos temas comunes, como la crítica de la riqueza y resaltar las ventajas de quien vive conforme a la naturaleza (*Satura,* I, I, vv. 49-50; «*quid referat intra / naturae finis viventi*»); más cercano se encuentra, en varios pasajes relacionados, a algunas de las *Odas,* en particular I, III, sobre la cual ya Menéndez Pelayo había indicado un paralelismo. En cuanto a textos propiamente satíricos manejados por Quevedo, su modelo principal es Juvenal, a quien imita en diversos lugares del *Sermón,* particularmente varias secuencias de la *Sátira* X, y, si se quiere, en su temática general, la «vanidad de las aspiraciones humanas». También pueden encontrase ecos de otros textos de Juvenal; así, los versos sobre la gula, que se aplica insaciable a sustraer los bienes del mar, («ni en los golfos del mar, ni en las riberas, / el callado nadar del pez de plata, / les puede defender del apetito», vv. 23-25), que se corresponden no sólo con un pasaje de Plinio (*Historia natural,* IX, 34)[13], anotado por Rey, sino también con algunos versos de la *Sátira* V de Juvenal: «*quando omne peractum est / et iam defecit nostrum mare, dum gula saeuit, / retibus adsiduis penitus scrutante macello / proxima*» (vv. 93-96; 'cuando todo ha sido agotado / y ya nuestro mar expiró, mientras enloquece la gula, / con constantes redes escruta hasta el fondo el mercado / las cercanías'). En cuanto a características generales, debe señalarse que el tono empleado por Quevedo se aproxima más al «*facit indignatio uersum*» de Juvenal (I, v. 79), que a la más suave ironía horaciana. O bien, si se quiere, podemos ver al poeta español aplicando esta prescripción de Horacio:

> *eradenda cupidinis*
> *pravi sunt elementa et tenerae nimis*
> *mentes asperioribus*
> *firmandae studiis.* (*Odas,* III, XXIV, vv. 51-54)

'Han de erradicarse los gérmenes / de la perversa ambición, y fortalecer las mentes / demasiado blandas / en más rigurosos estudios'.

Sin embargo, hay que destacar que Quevedo se distingue de los satíricos latinos en varios puntos. Por ejemplo, en el hecho de que su poema carece de cualquier guiño de humor; no hay en todo el texto un momento de ligereza, de reposo lúdicro, pues siempre está sostenido por la misma severidad del moralista que alterna la condena a las conductas viciosas con los escuetos señalamientos en los apóstrofes a Clito, que, a la manera de las sátiras de Horacio, es presentado como receptor intratextual para la voz emisora del poema. En este sentido, su espíritu se aleja de los poemas satírico-burlescos, y muestra otra faceta quevediana, cuando, al decir de Raimundo Lida, «el poeta se quita la máscara del predicador juglar y se ciñe la del predicador estoico-bíblico»[14]. La

[13] Quevedo, *Poesía moral,* 1999, p. 326, n. a vv. 21-29.
[14] Lida, 1981, p. 218.

M ndez.fm Page 390 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

dureza del texto es anunciada por la anotación griega del manuscrito, por el carácter retórico-religioso y satírico de la voz *sermo,* y por el calificativo que lleva, como *Sermón estoico.*

Conocida y estudiada es la presencia del estoicismo en la obra de Quevedo. El *Sermón* ostenta su filiación a esta corriente filosófica, una de las más influyentes en la España de los siglos XVI y XVII, en particular a través de Séneca. El poema se estructura con la alternancia entre el señalamiento de las conductas viciosas y los segmentos dirigidos al receptor interno, Clito, en los cuales se sugieren, en oposición a aquellas acciones corruptoras con las que el hombre edifica su perdición, actitudes más prudentes, que evidencian su estirpe estoica. Así, el llamado a la pobreza, en oposición a los vicios más fustigados en el poema (la codicia, la ambición, la envidia), aparece en varios de los apóstrofes a Clito:

> Tú, Clito, entretenida mas no llena,
> honesta vida gastarás contigo (vv. 38-39).

Y más adelante:

> Tú, Clito, en bien compuesta
> pobreza, en paz honesta,
> cuanto menos tuvieres,
> dasarmarás la mano a los placeres (vv. 157-60).

Líneas que pueden relacionarse con varias de las lecciones de Séneca a Lucilio; así, por ejemplo, cuando recuerda una frase de Epicuro: «*"honesta" inquit "res est laeta paupertas". Illa vero non est paupertas, si laeta est; non qui paruum habet, sed qui plus cupit, pauper est*» (*Ad Lucilium,* 2, 5-6; '«honesta cosa» dice «es la feliz pobreza». Ésta en verdad no es pobreza si es feliz; no el que tiene poco, sino el que desea más, es pobre'); o bien, cuando advierte en sus recomendaciones sobre el deber: «*incipe cum paupertate habere commercium*» (18, 12; 'empieza por tener trato con la pobreza'). La noción estoica descansa en que el exceso de posesiones pervierte el orden de la naturaleza; el hombre debe eliminar lo innecesario: «*Ad supervacua sudatur*» (4, 11; 'se trabaja arduamente por cosas superfluas'); son los deseos incontrolados los que hunden en la desgracia, un mal que no tiene fin («*nullus enim terminus falso est*»; 16, 9), pues nace del hombre y se vuelve, en esa incontrolable insatisfacción, insaciable. El apetito desordenado violenta las leyes de la naturaleza, que es, para los estoicos, maestra universal; recuérdese el precepto de Zenón sobre τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (Diógenes Laercio VII, 87; *SVF* I, 179: «vivir de acuerdo a la naturaleza»; evocado también por Séneca: «*secundum naturam vivere*», 5, 4; o bien: «*Cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem*», 3, 6). De principio a fin, como veremos, Quevedo desarrolla su lección moral con ejemplos «de la naturaleza», aunque tomados por él, como cabe suponerse de un poeta docto, de fuentes literarias diversas. El contenido de las líneas de Séneca que pudo Quevedo tener presente, por supuesto, está en sintonía con el de la tónica doctrinal de la ética cristiana. Pues no hay que perder de vista

M ndez.fm Page 391 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

que, como se muestra en *Nombre, origen, intento y recomendación de la doctrina estoica,* para él, como para otros humanistas cristianos, existe un vínculo «evidente» entre aquélla y el cristianismo (que sirve como confirmación de su verdad).

De acuerdo con la anotación realizada por González de Salas en la *princeps,* el primer verso («¡Oh corvas almas, oh facinorosos / espíritus furiosos!») deriva de la *Sátira* II de Persio: «*O curuae in terris animae et caelestium inanes*» (v. 61, '¡Oh almas encorvadas hacia la tierra y vacías de las cosas celestes!'). La temática de ambos textos tiene varios elementos comunes, pues los excesos sensuales, la ambición y el sacrificio a los dioses por motivos egoístas e impíos son blancos para el ataque del latino; acaso pudiere pensarse además en una cierta semejanza, por su simetría bimembre, entre el verso inicial del *Sermón* y el primero de la *Sátira* I: «*O curas hominum! o quantum est in rebus inane!*». Sobre esta misma línea, el primer editor de Quevedo señaló también un vínculo con Pacuvio: «*Incurvi cervicum pecus*», que, según Rey, no corresponde a ninguno de los fragmentos conservados del trágico latino[15]. La razón está del lado de González de Salas: Quintiliano (*Institutionis oratoriae,* I, 5, 67) cita el texto apuntado: «*Nerei repandirostrum incurvicervicum pecus*»[16] ('El ganado de Nereo, con el hocico levantado y el cuello encorvado'), que se cuenta entre los fragmentos dudosos de Pacuvio, tal vez perteneciente a su *Teucer*[17]. Tal imagen la vemos evocada al inicio del *De coniuratione Catilinae* de Salustio, donde se contrasta la condición de las fieras, inclinadas hacia abajo, y la vocación superior de los hombres: «*Omnis homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit*» (I, 1; 'A todos los hombres que trabajan por alzarse sobre los demás seres, les es conveniente hacer el mayor esfuerzo por no pasar la vida en silencio al modo del ganado, que la naturaleza ha dispuesto hacia abajo y con obediencia al vientre'). Para comprenderla a cabalidad, es necesario relacionar la idea de las *curvae animae* con su contraparte luminosa, sugerida en el texto de Salustio, que clarifica su sentido y constituye de hecho la otra cara del tópico: la condición erguida del hombre como señal de su dignidad y su potencia ascensional; recuérdese el célebre pasaje de Platón:

> τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν

[15] Quevedo, *Poesía moral,* 1999, p. 325, n. 1: «El tercer fragmento no concuerda con los que se conservan de Pacuvio».

[16] Cabe recordar que la palabra *pecus* tiene un valor alegórico negativo para el cristianismo; según las *Distinctiones dictionum theologicalium* de Alain de Lille: « *"Pecus". Dicitur aliquis carnalibus voluptatibus deditus, unde David: "Omnia subjecisti sub pedibus ejes", etc., "insuper et pecora campi". Dicitur etiam gentilis populus pecudi propter spurcitias idololatriae comparatus, unde apud Isaiam vocatur pecus Cedar, aries Nabaioth*». *Opera omnia,* col. 896B (*PL,* 210).

[17] Número XLIV de los fragmentos inciertos en la edición de Argenio de M. Pacuvio, *I frammenti dei drammi,* p. 79.

M ndez.fm Page 392 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

ἐπ᾽ ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, το᾽ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. (*Timeo,* 90a2-90b1)

'En efecto, acerca de la más soberana especie de alma en nosotros es necesario pensar de este modo. Así entonces, un mismo *dáimon* para cada uno el dios ha concedido, ése que antes dijimos que habita en lo alto de nuestro cuerpo. Muy rectamente se afirma que hacia el linaje en el Cielo sobre la Tierra nos levanta, en tanto que somos una planta no terrestre sino celeste. Pues, en consecuencia, de donde se ha dado la primera génesis del alma, lo divino suspende la cabeza y raíz de nosotros y yergue todo el cuerpo'.

Unas líneas de Ovidio nos ofrecen conjuntamente el contraste dialéctico entre lo bajo y lo alto:

Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit caelumque tueri
Iussit et erectos ad sidera tollere uultus.
(*Metamorphoses,* I, vv. 84-85)

'y mientras inclinados miren los demás animales la tierra, / faz sublime dio [el creador] al hombre, y que el cielo contemplase / dispuso, y erguidos hacia las estrellas alzar los rostros'.

El motivo, ya entera o parcialmente, aparecerá en muchos otros sitios[18], así en la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre[19], en el *Enchiridion* de Erasmo[20], en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva[21], o en el *De veritate Fidei* de Vives[22], y lo evoca Gracián al inicio de *El Criticón.* En el *Sermón* (muestra de su inflexible tónica de desencanto y condena) no está presente la faceta celeste del tópico, que sí es en cambio evocada en otro poema quevediano, «A una mina», que ataca de modo semejante a la codicia, y donde amonesta: «Deja oficio bestial que inclina al suelo / ojos nacidos para ver el cielo»[23]. Según la *intentio*

[18] Una de sus expresiones más antiguas, de carácter aristocrático, es un fragmento de Heráclito donde se compara a la multitud con el ganado (fr. B 29): «αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὥκωσπερ κτήνεα».

[19] *Microcosmus* XI, 9: «*Primum igitur hominem, quem pagina designabat ab occipitis regione, longa longis hystoriis fatorum series sequebatur*».

[20] «*Si tibi corpus additum non fuisset, Numen eras: si mens ista non fuisset indita, pecus eras […] Et divinae quidem animae, hoc est, rationi, tamquam Regi in cerebro, velut in arce civitatis nostrae sedem statuit, corporis, videlicet, parte editissima, coeloque proxima, tum minime bruta*» Erasmo, *Opera omnia,* vol. 5, cols. 11-12F y 14B.

[21] «Así que tal compostura y proporción, cual no se halla en los otros animales, nos muestra, ser el cuerpo humano compuesto por razón más alta: el cual puso Dios enhiesto sobre pies y piernas de hechura hermosa y conveniente, porque pudiese contemplar el hombre la morada del cielo, para donde fue criado. A los otros animales puso bajos y inclinados a la tierra, para buscar sus pastos, y cumplir con un solo cuidado que del vientre tienen» *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Córdoba,* fol. 17 v.

[22] «*Iam homo erectus super res conditas transcendit coelos, & universitatem mundi, usque ad authorem omnium Deum* […] *Adstipulatur huic nostrae sententiae corporis nostri status rectus, et spectans in coelum, tanquam in patriam ex peregrinatione aut exilio*». *Opera,* vol. 2, p. 307. Vives también considera cómo el hombre, «*princeps mundi sublunaris*», ocupa su vida en cosas nimias o viles.

M ndez.fm Page 393 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

sostenida a lo largo del poema, resulta coherente resaltar su mitad obscura, para la cual la fuente más directa en el *Sermón* es Persio. Hay que ponderar cómo emplea Quevedo la imagen de la sátira latina, dotándola de ese poder dinamizador que caracteriza a su poesía, y la gran efectividad que reviste para su discurso censorio; las almas vueltas hacia abajo, desentendidas de lo celeste (su verdadero destino), y que se adentran en la tierra, dirigidas por el impulso de una incontrolable codicia, movimiento que —según aclara la línea complementaria de Pacuvio— implica para el hombre un proceso de bestialización.

Según ha advertido Lía Schwartz, el sintagma inicial de la *Sátira* I ha sido recordado también por Quevedo en el *Sueño del infierno,* y sirve como ejemplo de «transposición de un motivo pagano [el de las "plegarias ilícitas"] a contextos cristianos»[24]. Por ello, no será inoportuno revisar algunos textos que se vinculan directamente con el mismo verso de Persio y que muestran sus *applicationes* cristianas, pues son antecedentes del propio modo quevediano de utilizar la imagen que, desde el comienzo del poema, dirige el sentido de su condena moral. Hay, en efecto, muestras bastante tempranas; así en Lactancio, que señala cómo el Padre eterno ha hecho al hombre un «animal que comprende y capaz de razón», y «*eum vero ex humo sublevatum ad contemplationem sui artificis erexit*» (*Divinarum institutionum,* II, I, col. 257A; 'lo ha levantado de la tierra elevado a la contemplación de su artífice'); Lactancio transcribe luego los versos ovidianos de las *Metamorfosis* sobre el mismo tópico y afirma: «*Hinc utique ἄνθρωπον Graeci appellarunt, quod sursum spectet. Ipsi ergo sibi renuntiant, seque hominum nomine abdicant, qui non sursum aspiciunt, sed deorsum*» (col. 257B, 'De aquí seguramente los griegos lo nombraron *ἄνθρωπον*, porque «observe hacia arriba». Luego, a sí mismos se niegan y renuncian a su nombre de hombres quienes no miran hacia lo alto, sino hacia abajo'). Poco después cita el verso de Persio, que apuntala su comentario sobre la bajeza que profana la condición celeste connatural al hombre: «*Coelum potius intuemini, ad cujus spectaculum vos excitavit ille artifex vester Deus. Ille vobis sublimem vultum dedit; vos in terram curvamini*» (II, II, col. 261A; 'Preferentemente sed contempladores del cielo, a cuyo espectáculo os ha alzado aquel artífice vuestro, Dios. Él os ha dado sublime rostro; vosotros sois inclinados hacia la tierra').

El motivo pasó pronto a la poesía cristiana, según testimonia uno de sus más tempranos exponentes, Prudencio, que en la *Amartigenia* («Origen del pecado») sigue la misma dialéctica, señalando el olvido del hombre de lo celeste y su preferencia errada por las cosas mortales:

> *Sed mentem grauidis contentam stertere curis*
> *indigno subdit domino perituraque pronus*
> *diligit et curuo quaerit terrestria sensu.*
> (*Amartigenia,* vv. 382-84)

[23] «Diste crédito a un pino», núm. 136 en la edición de Blecua, p. 259.
[24] Schwartz, 2003, pp. 385-86.

M ndez.fm Page 394 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

'Pero a la mente satisfecha, durmiendo en gravosos cuidados, / somete a indigno señor, e, inclinado, lo que ha de perecer / elige y con corvo sentido busca las cosas terrestres'.

Cabe notar cómo los autores cristianos encauzan el modelo de Persio, por sí mismo bastante sugerente, a sus propios intereses ideológicos; el *curvus sensus* define la fallida trayectoria del alma, de nacimiento encaminada al cielo, que se hunde en la tierra y el infierno, hacia la morada del *indignus dominus:* el diablo (no otro podía ser, para un cristiano, el término de tal caída). Por otro lado, Humbertus Silvae Candidae lo utilizó, según facilita la propia sátira de Persio, para fustigar la avaricia (tema reiterado en el *Sermón*), comparable con el error idólatra, que confunde lo material con lo espiritual (*Adversus Simoniacos,* I, XV, col. 1040A-B)[25]. Quevedo mismo no olvida en la *Virtud militante* que «la avaricia es gravísimo pecado, es idolatría»[26]; y, en la *Providencia de Dios,* condena el error de los que niegan la inmortalidad del alma: «destos arrepentidos de ser hombres, y convertidos en fieras»[27], tal y como censurara, en torno al tópico estudiado, Lactancio.

Hay que añadir que la literatura homilética medieval también sacó provecho del motivo como ejemplo de reprensión moral de conductas torcidas; así lo muestra san Bernardo de Clairvaux:

Quamquam et corporis staturam dedit homini Deus rectam, forsan ut ista corporea exterioris viliorisque rectitudo figmenti hominem interiorem illum, qui ad imaginem Dei factus est, spiritualis suae rectitudinis servandae admoneret, et decor limi deformitatem argueret animi. Quid enim indecentius, quam curvum recto corpore gerere animum? (*Sermones super Cantica canticorum XXIV,* 6)

'Sin embargo, Dios ha dado al hombre la estatura del cuerpo recta, tal vez porque esta rectitud corpórea de su más externa y vil imagen recordaría a aquel hombre interior, que ha sido hecho a imagen de Dios, que su rectitud espiritual ha de cuidar, y su decoro denunciaría la deformidad del alma torcida. Pues, ¿qué es más indecente que en cuerpo recto llevar un alma corva?'

[25] «*Nonne gloriantur in simulacris suis qui praedicant ratas consecrationes fieri a Simoniacis? Unde necesse est confundantur, quia, quod constat non acceptum, nec pretio poterit conferri cuiquam hominum. Et quia quod unusquisque colit, hoc fit, simulacrum fit qui simulacrum colit, sicut Deus fit qui Deum colit, gratia, tamen non natura, ut ait Psalmista: Ego dixi: Dii estis (Psal LXXXI, 6). Unde avarissimi homines, pecuniam tanquam deum colentes alienum, omnipotentem eam, sicut pagani quoscunque deos suos, aestimant, in tantum ut Spiritum sanctum sibi subjicere praevaleat. Et sese majestatem immensam metiri conantes, qui, viso nummo, ipsi pallent, et ad ejus nutum fasque nefasque exercent, omnino credunt Deo placere quae ipsis non potest non placere; quorum insaniam Satiricus etiam redarguit sic: "Curvae in terris animae, et coelestium inanes. / Quid juvat hoc templis nostros immittere mores, / Et bona diis ex hac scelerata ducere culpa?" Quod si ethnicus, ratione abusus, crederet idola deos esse omnipotentes, et totius boni auctores, tamen, tanquam rationale animal, ratione ad hoc tractus est ut quos credebat summe bonos, consequenter quoque crederet non posse eis placere vitiosas hominum affectiones sive passiones; summa enim virtus necesse est totius vitii sit Express*».

[26] Cito las obras en prosa por la edición de F. Buendía: Quevedo, *Obras completas, I: Obras en prosa,* 1958, p. 1270a.

[27] Quevedo, *Obras completas, I: Obras en prosa,* p. 1390a.

M ndez.fm Page 395 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Lo más significativo es quizás este énfasis (a través del cual, como hiciere san Agustín, se deslindaba al cristianismo de la doctrina platónica) sobre la perversidad, alimentada contra toda razón, en la que se hunde el alma con el apetito mundano y su contraste con la dignidad natural del cuerpo; es ella, en su extravío, la causante de su propia ruina. Por ello, san Bernardo da voz al cuerpo para que reproche al alma su vileza («*Erubesce, anima mea […] volutari in caeno, quae de caelo es*»). Seguidamente, vuelve a hablar de las «corvas almas»:

> *Istiusmodi ergo curvae animae non possunt diligere sponsum, quoniam non sunt amicae sponsi, cum sint mundi. "Qui vult", inquit, "amicus esse huius mundi, inimicus Dei constituitur". Ergo quaerere et sapere quae sunt super terram, curvitas animae est et, e regione, meditari aut desiderare quae sursum sunt, rectitudo*» (*Sermo,* XXIV, 7).
>
> 'De tal manera, entonces, las corvas almas no pueden elegir al esposo, puesto que no son amigas del esposo como lo son del mundo. «Quien quiere», dice, «ser amigo de este mundo, se constituye en enemigo de Dios». Luego, buscar y saber de las cosas sobre la tierra es 'curvidad' del alma, y, en forma recta, meditar y desear las que están arriba, rectitud'.

Éste es justamente el tema central del *Sermón estoico:* la *curvitas animae,* el torcimiento del alma del hombre que se rebaja y se pierde en los bienes terrestres y finitos. No es imposible que, a través de un poeta, un tratado o un sermonario, Quevedo haya conocido los matices con los cuales la teología medieval coloreó el verso del satírico latino; en cualquier caso, debe ubicársele en esta misma línea, dentro de la corriente ideológica de sus continuadores cristianos.

Quizás cierto sesgo cristiano en el inicio del *Sermón* pueda resultar un poco más nítido a través de la segunda estructura que acompaña, en los dos versos iniciales, a las «corvas almas»: «oh facinerosos / espíritus furiosos!» Ciertamente el adjetivo latino «*facinorosus*», que vale por 'criminal, delincuente, atroz, vicioso' (es decir, aplicable a los κερασβόλοι de Platón), tiene ya una carga semántica contundente desde su origen, aunque su uso es poco habitual en el período clásico. Fuera de algunas apariciones en Cicerón y el período tardío (sugestivo, por ejemplo, el «*inpium et facinorosum animum*» de Justino: *Epitoma historiarum Philippicarum,* XXIV, 2, 1, 8), se vuelve un vocablo más utilizado en el orbe cristiano. Por ejemplo, san Ambrosio lo emplea para designar a los pecadores incapaces de seguir el camino de la virtud: «*Ideo melius est viam rectam tenere, in qua facinorosi ambulare non possunt*» (*Enarrationes in XII Psalmos Davidicos. In Psalmum XLIII,* vers. 14, PL, 14, col. 114A; 'Por ello mejor mantener la vía recta, en la que los facinerosos no pueden andar')[28]. Ya en este ejemplo se esboza un rasgo de los *facinorosi,* implícito

[28] De esta forma, sirve, según ejemplifica el mismo san Ambrosio, para designar a los pecadores, haciéndose acompañar, como en el ejemplo arriba citado de Justino, por la palabra *impii:* «*Unde autem posset probari quod ad evacuandum originale peccatum nulla idonea esset industria, nisi et impii et facinorosi per lavacrum Christi assumerentur in regnum*» (*Libri duo de vocatione gentium,* I, V, *PL,* 17, col. 1090D).

M ndez.fm Page 396 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

en el *Sermón estoico:* su condición casi irremisible; para ilustrarla, pueden servir mejor unas líneas de san Agustín sobre el versículo 28 del *Salmo* 68 de la Vulgata («*Appone iniquitatem super iniquitatem ipsorum*»):

> *Et hoc fecit Deus, apponens iniquitatem super iniquitatem ipsorum, non uulnerando, sed non sanando. Quomodo enim auges febrem, auges morbum, non morbum adhibendo, sed non succurrendo, sic quia tales fuerunt ut curari non mererentur, in ipsa malitia quodammodo profecerunt, sicut dictum est: «mali autem et facinorosi proficiunt in peius»; et apposita est iniquitas super iniquitatem ipsorum. «Et non intrent in iustitia tua»*[29]. (*Enarrationes in Psalmos, Psalmus LXVIII,* 2, 12, 23-30).
>
> 'Y esto hizo Dios, que añade iniquidad sobre la iniquidad de los mismos, no dañando, sino no sanando. En efecto, de igual modo en que aumentas la fiebre y aumentas la enfermedad, no llevando la enfermedad, sino no socorriendo, así, porque han sido tales que no serían merecedores de ser curados, en cierto modo en la misma maldad han avanzado, como está dicho: «pues los malos y facinerosos avanzan en lo peor»; y se ha añadido iniquidad sobre su iniquidad. «Y no entren en tu justicia»'.

Cabe igualmente traer a la memoria otro apunte de san Agustín donde se prolonga esta visión de impiedad, muerte espiritual y, como una pincelada añadida, adecuada para el *Sermón,* de la vanidad de las riquezas: «*Multi mortui ambulant, et multi facinorosi de vanis divitiis exsultant*» (*Sermonis,* VIII, VII; 'Muchos muertos andan, y muchos facinerosos se regodean de vanas riquezas').

«Proseguir en lo peor» es, en efecto, característica de los espíritus blanco de la invectiva quevediana; su inmersión en el mal, señalada por la estructura inicial, en la trayectoria de las «corvas almas», parece completarse pertinentemente con esta obstinada impiedad propia de los «facinerosos» «que engañan y son engañados» (πλανῶντες καὶ πλανώμενοι); un hombre juicioso debe apartarse de ellos, como propone la voz emisora del poema, huir de su loco impulso de perdición. Esta locura es precisamente adonde apunta la expresión «espíritus furiosos», que sin mucho esfuerzo adquiere, dentro del cristianismo, una connotación demoníaca[30], que, para el caso del *Sermón,* y sin ser enunciada en forma explícita, posee posible pertinencia semántica al implicar *la caída* del alma humana en sus formas más bajas terrestres que antecede su *descensus* final al infierno y su «furor eterno» (vv. 251 y ss). A un tiempo, es quizás pertinente reparar en la diferencia semántica entre *alma* y *espíritu.* Aunque fueron, en muchos casos, utilizados casi como sinónimos[31], debe recordarse su no plena identidad teológica en la división

[29] Cabe advertir que la frase donde aparece el término «*facinorosi*» corresponde a una epístola paulina: 2 *Timoteo,* 3, 13; la versión citada por san Agustín traslada de manera libérrima γόητες, «hechiceros» y «engañadores», del original griego, traducido por *seductores* en la Vulgata.

[30] Según explica Thomas de Chobham: «*Secundum opus diaboli est quod facit hominem furiosum. Omnes enim demoniaci furiosi sunt*» (*Sermo,* XVI, 188-89).

[31] De acuerdo con san Jerónimo: «*spiritus enim pro anima frequenter accipitur*» (*In Zachariam,* III, 12, 37).

M ndez.fm Page 397 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

tripartita del hombre como un compuesto de cuerpo, alma y espíritu (1 *Tesalonicenses,* 5, 23). No es necesario referir aquí las complejas reflexiones filosófico-teológicas que la distinción entre alma y espíritu supuso para neoplatónicos o cristianos en la Antigüedad tardía y la Edad Media. Cabe advertir solamente que *spiritus* suele nombrar la parte superior e inmaterial del hombre, el νοῦς (*intellectus*)[32]; y aunque conservaba un cierto valor material a través de πνεῦμα (*flatus*), que también vertía, ambos casos implicaban una condición incorpórea; por ello el reino del *spiritus* pudo incluir, por ejemplo, las abstracciones (como sucedía en la filosofía tomista). *Anima* no era palabra utilizada para hablar de Dios o las criaturas desprovistas de cuerpo, como ángeles y demonios. Que este fondo teológico de alguna manera moldeó el uso corriente que conserva, en el XVII, el castellano, lo corrobora el *Tesoro* de Covarrubias; no hay en las varias acepciones consignadas por el lexicógrafo una equivalencia directa con «alma»; en cambio, las dos primeras se refieren al Espíritu Santo y a los ángeles, y en tercer lugar recuerda que «*Espíritus,* en número plural, algunas veces significa los demonios que se han apoderado del cuerpo de algún hombre». Ello da espacio para justificar una distinción de contenido entre *animae* y *spiritus,* las unas referidas a los hombres; los otros, a los seres incorpóreos, es decir, a los demonios que toman posesión de ellas (o, si se quiere, a una *contaminatio* del vicio condenada por el poeta que alcanza en este caso a la parte superior, racional, del hombre). Sea como fuere, es de notar que esa contextura de «corporeidad» que, como señala Schwartz, confiere a las «almas» como «objetos inmateriales» el adjetivo «corvas»[33], es justificable conceptualmente –y, quizás, tolerable imaginariamente para la lengua, como no lo sería, o con muchas más dificultades, en el caso de «espíritus»– a través de la propia dualidad del alma, intermediaria de lo físico y lo espiritual incorpóreo; los adjetivos, «facinorosos» y «furiosos», de carácter moral, psicológico o teológico, se avienen mejor a la inmaterialidad inherente a los «espíritus».

No muy lejano temáticamente al motivo de las «*curvae animae*», cabe hacer un breve apunte sobre otro más famoso y antiguo en la filosofía y la teología de Occidente, que aparece mencionado más adelante en el *Sermón,* cuando se pide a Clito que recuerde que «en cárceles tan frágiles y breves / hospedas alma eterna» (vv. 226-27). Del orfismo proviene la enseñanza del cuerpo como una cárcel para el alma, que fue avalada y difundida por los textos platónicos y que se vincula estrechamente con una imagen muy próxima, cara a los barrocos: la del cuerpo como un

[32] Valga a manera de ejemplo la siguiente explicación de san Agustín, que aclara que el *spiritus* es la parte racional y superior exclusiva de los seres humanos: «*Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est; deinde vita qua conjungimur corpori, anima dicitur, postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est*» (*De fide et simbolo* X, *PL,* 40, cols. 193-94).

[33] Schwartz, 2003, p. 386.

M ndez.fm Page 398 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

sepulcro. Así en el *Gorgias,* Sócrates dice que «ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα» (493a2-3, 'he escuchado de los sabios que ahora nosotros estamos muertos y el cuerpo nos es una tumba'); por su parte, en el *Crátilo* (400c), al comentar el mismo nexo «etimológico» entre «cuerpo» (σῶμα) y «tumba» (σῆμα), evoca la creencia órfica sobre la punición que padece el alma en el cuerpo, al cual aquélla tiene como una «envoltura» (περίβολον) que es «imagen de una prisión» (δεσμωτηρίου εἰκόνα). A través de Platón, el tópico pasó a la poesía latina, como muestra el célebre pasaje acerca del influjo negativo del cuerpo sobre las almas en el libro VI de la *Eneida,* donde se refiere que aquéllas están «encerradas en tinieblas en ciega cárcel» (v. 734, «*clausae tenebris et carcere caeco*»). También los estoicos profesaron una concepción semejante, según testimonia Séneca: «*Nam corpus hoc animi pondus ac poena est*» (*Ad Lucilium,* 65, 16; 'Pues este cuerpo es carga y también pena del alma'). En el cristianismo, la autoridad de san Pablo y sus declaraciones acerca del primado del espíritu sobre la carne facilitará su pervivencia: «*Infoelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?*» (*Romanos,* 7, 24; 'Infeliz de mí, ¿quién me liberará de este cuerpo de muerte?'); es cierto que tendrá que ser armonizada en los comentaristas cristianos con la noción paralela del cuerpo como «*templum Dei*» (1 *Corintios,* 3, 16-17)[34]. Por ello san Agustín, al recoger la idea, suele matizarla para establecer una diferencia entre la doctrina cristiana y las creencias gentiles:

> *Posset dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est quod fecit deus, sed quia poenale et mortale […] ergo si caro tibi carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui* (*Enarrationes in Psalmos,* CXLI, 18, 15-27).
>
> 'Se puede decir que nuestro cuerpo es cárcel, no porque es cárcel lo que hizo Dios, sino porque es atormentado y mortal… luego si la carne te es cárcel, no es que el cuerpo sea tu cárcel, sino la corrupción de tu cuerpo'.

Asimismo, refuta en otro texto que las almas hayan pecado en otra vida superior para precipitarse «*in carceres carneos*» (*Epistola,* CLXVI, IX, 27, col. 732, PL, 33). O bien, desmiente que el cuerpo sea el origen del mal: «*nam corruptio corporis, quae adgrauat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem*» (*De civitate Dei,* XIV, III, 34; 'pues la corrupción del cuerpo, que pesa al alma, no es causa del pecado primero, sino pena; ni la carne corruptible hizo ser al alma pecadora, sino el alma pecadora a la carne corruptible'). En sus tratados ascéticos, Que-

[34] Por ejemplo, Tertuliano comenta al respecto: «*Si enim corpus istud platonica sententia carcer, ceterum apostolica Dei templum, cum in Christo est, sed interim animam consepto suo obstruit et obscurat et concretione carnis infaecat, unde illi, uelut per corneum specular, obsoletior lux rerum est*» (*De anima,* 53, 45-47); también Arnobio el Joven: «*Nec, ut quidam putant, corpus humanum carcerem audemus dicere, quod templum dei Paulus apostolus esse testatur. Sed carcerem patimur, quando orare non delectat, quando fastidimur in spiritalibus cibis et nunc necessitatum terrenarum claustris nunc delectationum ostiis conclusi deficimus*» (*Commentarii in Psalmos,* CXLI, 37-41).

M ndez.fm Page 399 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

vedo suele asumir una actitud más bien desdeñosa hacia la vestidura terrena del hombre, postura a veces mediada por algunos apuntes más generosos, según manifiesta en *La cuna y la sepultura:* «Bien permite la razón que vivas en el cuerpo, y lo ama»[35]. Ciertamente, el empleo de esta figura en el *Sermón* lo comunica con las manifestaciones más severas del ascetismo quevediano, como la que expresa «El escarmiento»:

> aguardo que desate de mis venas
> la muerte prevenida
> la alma, que anudada está en la vida,
> disimulando horrores
> a esta prisión de miedos y dolores,
> a este polvo soberbio y presumido,
> ambiciosa ceniza, sepultura
> portátil, que conmigo la he traído (vv. 102-109)[36].

No es de extrañar que Quevedo aproveche también en el *Sermón* estas imágenes de tan antigua tradición en el pensamiento europeo para desplegar su mensaje doctrinal.

Que todo el *Sermón estoico* está saturado de referencias clásicas, es algo que puede apreciarse no sólo en líneas enteras o pasajes, sino en pinceladas aquí y allá. En las «velas cóncavas» del verso 65 se repite un uso clásico según muestra Ovidio: «*ventus concava vela tenet*» (*Heroides,* VI, 66), que tiene aplicaciones modernas; así en Camões:

> Os ventos brandamente respiravam,
> Das naus as velas côncavas inchando
> (*Os Lusíadas* I, 19c-d).

Ciertamente, la figura remite a su vez sin gran dificultad a una expresión tópica en Homero, las «κοῖλαι νῆες», las «cóncavas naves» (tal vez la llamativa metáfora, tres líneas arriba, «De metal fue el primero / que al mar hizo guadaña de la muerte»[37], vv. 61-62, fue facilitada imaginariamente por las «cóncavas naves»; constituye, coincidentemente, una figura material de *curvitas* que en cierto modo aprovecha y prolonga ese motivo central del *Sermón*). En ese mismo pasaje hay que señalar que los versos «y, rotos de la tierra / los sagrados confines, / nos enseñó con máquinas tan fieras / a juntar las riberas» (vv. 68-71), tal vez hacen alusión culta, no sólo a todos los enlaces posibles de la navegación –de manera particularmente significativa el viaje transatlántico hacia América, ejemplo notorio de travesía movida por la codicia, como se fustiga en

[35] Quevedo, *Obras completas, I: Obras en prosa,* p. 1193b. En la *Providencia de Dios,* expresa una opinión más despectiva y próxima a las doctrinas platónica o estoica o al cristianismo ascético más estricto, al señalarlo como componente bestial del hombre: «Es el cuerpo con los apetitos, inclinaciones y vicios, el que tiene igual con las bestias»; Quevedo, *Obras completas, I: Obras en prosa,* p. 1390a.

[36] «¡Oh tú, que, inadvertido, peregrinas»; núm. 12 en la edición de Blecua, p. 159.

[37] Ver el poema «Al inventor de la pieza de artillería»: «De hierro fue el primero / que violentó la llama / en cóncavo metal, máquina inmensa», vv. 59-61; Quevedo, *Obra poética,* vol. 1, p. 281.

M ndez.fm Page 400 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

los *Sueños* o en las *Soledades* de Góngora–, sino también a la conocida hazaña de los ejércitos de Jerjes, que cruzaron el Helesponto por un puente de barcas, hecho referido por Heródoto (VII, 35), y que aparece mencionado en una de las fuentes del *Sermón:* la *Sátira* X de Juvenal, donde se recuerda:

> *creditur olim*
> *uelificatus Athos et quidquid Graecia mendax*
> *audet in historia, constratum classibus isdem*
> *suppositumque rotis solidum mare* (vv. 173-76).

'Un tiempo fue creído / que el Athos se llenó de velas, y aquello que la Grecia mentirosa / se atreve [a contar] en la historia; que el mar tuvo un suelo en las mismas naves, / y sólido soporte para las ruedas'.

De esta forma, se van tejiendo las referencias eruditas que cargan semánticamente el texto del poeta barroco.

Para explicar la dureza del alma de los hombres, rudeza y crueldad que contradice la verdadera esencia de la *humanitas* («con tres cercos de acero / el corazón humano desmentía», vv. 63-64) se recurre al mito de Deucalión y Pirra: «El hombre, de las piedras descendiente, / ¡dura generación, duro linaje!» (vv. 48-49). Se trata de un recuerdo de las *Metamorfosis* de Ovidio, a quien servía también tal historia para sacar algunas conclusiones sobre la condición humana:

> *Inde genus durum sumus experienseque laborum*
> *Et documenta damus qua simus origine nati.* (I, vv. 414-15)

'De ahí somos una raza dura, experta en trabajos / y pruebas damos del origen del que hemos nacido'.

Sobre este mito, el comentador Sánchez de Viana señala: «De donde colige el poeta la razón de la obstinación y dureza humana, pues es cosa conforme a ella, que sean duros los que tienen origen de piedras duras»[38]. O bien, puede Quevedo pensar en un antecedente en las *Geórgicas* de Virgilio:

> *quo tempore primum*
> *Deucalion uacuum lapides iactauit in orbem,*
> *unde homines nati, durum genus.* (*Georgicon,* I, vv. 61-63)

'desde el tiempo primero / en que Deucalión arrojó las piedras en el orbe vacío / de donde nacieron los hombres, dura raza'.

Es de señalar que Quevedo no ha recurrido a otras versiones de la antropogénesis, como la hebraico-cristiana, o algún otro relato de la mitología clásica (Prometeo creador), sino que se vale de aquel que permite ejemplificar de mejor manera la temática general del *Sermón,* su insistente señalamiento de la condición endurecida de los hombres (y que, casi paradójicamente para su intento moral, parece quedar denunciada como su esencia misma). La presencia de tales elementos contri-

[38] Sánchez de Viana, *Anotaciones sobre los quince libros de las «Transformaciones» de Ovidio,* fol. 31.

M ndez.fm Page 401 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

buye a dar ese tono desencantado, esa contextura severa, inflexible, que impera a lo largo de todo el poema; parece no haber solución para tal estado abyecto, sino vivir al margen de las torcidas inclinaciones que mueven a la sociedad y a los individuos. Pero tampoco se desarrolla más ampliamente la contraposición entre el mundo como mansión del pecado y la huida beatífica hacia la naturaleza, la «retirada senda» de fray Luis, en la dialéctica tópica del «desprecio de corte y alabanza de aldea». Lo que Quevedo subraya en este texto, con severo tono admonitorio y martillante insistencia, es la necesidad de abandonar las falsas aspiraciones y los desordenados apetitos para adoptar una vida reposada y más acorde con la condición limitada y finita del ser humano.

Siguiendo inmediatamente a la mención de Deucalión y Pirra, Quevedo echa mano de la figura tópica del atrevido Ícaro; el hombre

> osó vestir las plumas
> osó tratar ardiente
> las líquidas veredas, hizo ultraje
> al gobierno de Eolo.
> Desvaneció su presunción Apolo,
> y en teatro de espumas,
> su vuelo desatado,
> yace el nombre y el cuerpo justiciado,
> y navegan sus plumas. (vv. 50-58)

Como es bien sabido, Ícaro es seguramente el *exemplum* mitológico de las desmesuradas ambiciones de los hombres más usado por la poesía del Renacimiento. De nuevo, Quevedo aprovecha el relato de Ovidio sobre Dédalo e Ícaro (*Metamorfosis,* VIII, vv. 183 y ss.), donde se refiere «*Cum puer audaci coepit gaudere volati*» (223, 'cuando el muchacho comenzó a gozar del vuelo audaz'), y su fin, cuando Dédalo

> *pennas aspexit in undis*
> *Deouuitque suas artes corpusque sepulcro*
> *Condidit; et tellus a nomine dicta sepulti.* (vv. 233-35)
>
> 'observó las plumas en las olas / y execró sus artes, y al cuerpo en un sepulcro colocó / y la tierra fue llamada con el nombre del sepultado'.

Que Quevedo sintetiza «yace el nombre y el cuerpo justiciado», en la isla Icaria, concentrando al máximo los valores referenciales y significativos de su poema. A un tiempo, vale la pena reparar en el fuerte carácter antitético de esta parte del *Sermón,* dado a partir de las referencias mitológicas tomadas de Ovidio. El vuelo de Ícaro, la falsa ligereza que le prestan las alas de cera, se opone al peso de su soberbia y al «duro linaje» de los hombres, lo que refuerza el carácter insensato de sus vanos proyectos.

Como una de las más llamativas metáforas del poema se destaca la que aplica a las montañas: «con el horror de puntas desiguales / que se oponen, erizo bronco, al cielo» (vv. 190-191). Es posible que Quevedo piense en una imagen homérica: «ἔφριξεν δὲ μάχη», 'se erizó la batalla'

M ndez.fm Page 402 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

(*Ilíada,* XIII, 339), que aparece en el comentario de un retórico frecuentado por él, Demetrio («Faléreo»), quien la pone como ejemplo de «metáfora por animación»:

> Τὸν γὰρ ἐκ τῶν δοράτων κλόνον <καὶ τὸν> γινόμενον τούτοις ἠρέμα ἦχον συνεχῶς φρίσσουσαν μάχην πορσηγόρευσεν, καὶ ἅμα ἐπείληπταί πως τῆς κατ' ἐνέργειαν μεταφορᾶς τῆς προειρημένης, τὴν μάχην φρίσσειν εἰπὼν ὥσπερ ζῶον (*Sobre el estilo,* I, 82, 4-8).
>
> 'Pues al tumulto de las lanzas y al suave ruido sostenidamente producido por ellas llamó «batalla erizada»; asimismo, echa mano en cierto modo de la metáfora por animación mencionada antes, al decir que la batalla se erizaba como un ser vivo'.

Tendríamos en tal caso un buen ejemplo de, según la *Eloquentia* de Nicolas Caussin, «la erudición como nodriza de la invención»[39]. En la *Ilíada,* las lanzas de los guerreros en batalla aparecen con la condición de un ser viviente; en el *Sermón,* son los «montes invencibles» los que adquieren esta condición dinámica a través del empleo de la metáfora por animación. Tanto el verbo *oponen* como el adjetivo *bronco* le confieren un carácter agonístico a la imagen, que refuerza el eco homérico, y que, en su enfrentamiento al cielo —más allá del valor puramente descriptivo de la imagen—, obliga a recordar otro motivo clásico: la escala de montañas que los gigantes hicieron en su rebelión contra Zeus, que aparece en Hesíodo, y, de manera más próxima, por ejemplo, en la oda «No siempre es poderosa» de fray Luis («Testigo es manifiesto / el parto de la Tierra mal osado»); o bien, en la «Dedicatoria» de la primera *Soledad* («los montes que, de nieve armados, / gigantes de cristal los teme el cielo», vv. 7-8)[40]. Pueden evocarse también unas líneas de las *Dionisíacas* de Nono de Panópolis al respecto: «εὖτε κολῶναι / φοιτάδες ἀρρήκτοιο πύλας ἤρασσον᾽ Ολύμπου» (I, vv. 140-41; 'cuando las cumbres / frenéticas golpeaban las puertas del invulnerable Olimpo'), donde encontramos, en una imagen similar, el uso tanto de un adjetivo (φοιτάδες) como de un verbo (ἀράσσω) con efectos animadores al modo de las líneas del *Sermón.*

Con su dominio poético y retórico, Quevedo se aplica a explotar las vetas conceptuales a partir de las que se construye el texto, y abundar una y otra vez en el tema de la perversidad humana, que usa de los metales que los montes guardan para devastarlos; y así, aquellos soberbios, que soportaron vientos y ríos, son sometidos por el hierro «ya erudito» (otro ejemplo en el que dinamiza lo inanimado) blandido por la codicia y la industria de los hombres, que trabaja la piedra y la vuelve en espejo de su condición originaria: «Y el rústico linaje / que fue de piedra dura / vuelve otra vez, viviente en escultura», vv. 220-22). Tal idea, para sig-

[39] Ver López Poza, 1999.

[40] Tópico frecuente en la literatura de la edad áurea. Por ejemplo, en la lamentación de Aristeo en el auto sacramental *El divino Orfeo* de Calderón (versión de 1634): «Altos montes que al cielo, / gigantes de esmeralda, alzáis con saña / esa arrugada frente, / ajando el azul velo» (vv. 293-96), texto presente también en el auto *El veneno y la triaca.* Calderón, *El divino Orfeo,* p. 327.

M ndez.fm Page 403 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

nificar algo distinto, la encontramos en fuentes clásicas; así, Horacio dice «*incisa notis marmora publicis, / per quae spiritus et vita redit bonis / post mortem ducibus*» (*Odas,* IV, 8, vv. 13-15: 'los mármoles grabados con inscripciones públicas / por los cuales vuelve alma y vida, / después de la muerte, a los valerosos jefes'). Pero en el *Sermón* no se trata de exaltar a los hombres, sino volver la mirada, de nuevo, a su dureza raigal, que se acerca más al sentido expresado, dentro de un contexto erótico, en el poema a Lisi que inicia «Un famoso escultor, Lisis esquiva», imitación de Luigi Groto, y que termina: «Y él, que vuelta te advierte en piedra ingrata, / de lo que tú te hiciste te retrata», con ecos, si se quiere, del fin de Anaxárete (*Metamorfosis,* XIV, vv. 698 y ss.), o, más lejanamente, de la soberbia Níobe (según refiere, Cicerón en las *Tusculanae Disputationes,* III, 63, vv. 13-14: «*et Nioba fingitur lapidea propter aeternum, credo, in luctu silentium*», y Ovidio en *Metamorfosis,* VI, vv. 146 y ss.) En relación con el mármol que vuelve a la vida, la vida de la fama, al que apuntan los versos de Horacio, vemos en Quevedo que la flecha retórica señala una dirección inversa: la memoria negativa, amonedada en el mito clásico del origen del hombre. El *Sermón* va en dirección inversa al laudo, y supera en la amplitud de la censura a un caso específico, como el de la amada desdeñosa, al dirigirse a todo el género humano, en cuya elaboración retórica se articulan procedimientos característicos de la escritura quevediana. Los montes se animan, los hombres se petrifican, en el doble entrecruzamiento de personificación-cosificación, que aparece, por ejemplo, de manera sistemática en los *Sueños* como un potente recurso retórico que intensifica el efecto de la condena moral.

Muchos *loci* pueden ser convocados a partir de la crítica del *Sermón* contra la codicia. La fuente de tales líneas en Quevedo es probablemente, como ya indicara González de Salas, Plinio, la parte inicial del libro XXXIII de la *Historia natural,* así como la idea de la perversión radical que el oro supuso para la vida humana («*Pessimum vitae scelus fecit qui primus induit digitis, nec hoc quis fecerit traditur*»; XXXIII, 8), y que conduce a acciones inicuas, como el asesinato de Siqueo, esposo de Dido, a manos de su cuñado Pigmalión, «*auri caecus amore*» (*Eneida,* I, v. 349). El fustigamiento de la insensata ambición, relacionada con las expediciones náuticas, aparece repetidamente en los poetas latinos, por ejemplo, en Tibulo: «*Lucra petituras freta per parentia ventis / Ducunt instabiles sidera certa rates*» (I, IX, 9-10; 'por la demanda de lucros, a través de corrientes sujetas a los vientos / conducen las ciertas estrellas las inestables naves'); o bien: «*Praeda vago iussit geminare pericula ponto, / Bellica cum dubiis rostra dedit ratibus*» (II, III, vv. 39-40; 'El botín ordenó duplicar peligros en el vago ponto, / rostros bélicos entregó a las dudosas naves'); y también suele establecerse el contraste entre la avidez y el vivir contento con poco (I, I, vv. 25-26: «*Iam mihi, iam possim contentus vivere parvo / Nec semper longae deditos esse viae*», que recuerda el tópico horaciano del «*vivitur parvo bene*» de *Odas,* II, XVI, v. 13). Asimismo, puede pensarse en unas líneas de Lucano (*De bello civili,* IV, vv. 96-97): «*pro*

M ndez.fm Page 404 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

lucri pallida tabes! / non dest prolato ieiunus venditor auro» ('¡Pálida corrupción de la codicia! / No falta el hambriento vendedor por el oro extraído'). Junto a la censura de la avaricia, Quevedo ataca a la enloquecida gula (vv. 21-37) que, en hipérbole barroca, pretende hacer entrar al orbe todo en las «angustias» de su vientre (en Cicerón existe, por cierto, la expresión «*angustiae pectoris*»: *In Pisonem,* 24, 4; y en la *Rhetorica ad Herennium,* IV, 43: «*cuius animus tantis angustiis invidiae continetur*»); de igual forma, Lucano ofrece, poco después de los versos citados, una condenación de la gula, convencional en la poesía latina, particularmente en su búsqueda de alimentos exquisitos:

> *o prodiga rerum*
> *luxuries numquam parvo contenta paratis*
> *et quaesitorum terra pelagoque ciborum*
> *ambitiosa fames et lautae gloria mensae,*
> *discite quam parvo liceat producere vitam*
> *et quam natura petat.* (*De bello civili,* IV, vv. 373-78)

'Oh despilfarrador de las cosas, / exceso, nunca satisfecho con lo adquirido con poco, / y de los alimentos en tierra y mar hallados / ambiciosa hambre, y vanagloria de la mesa exquisita, / aprende que con poco se puede prolongar la vida / y que es lo que naturaleza pide'.

En Boecio, autor que constituye una bisagra fundamental entre la cultura pagana y el cristianismo, encontramos también, en la nostálgica evocación de la Edad de Oro, un lamento por los viajes marinos movidos por la búsqueda de mercancías y las varias formas de codicia, que lleva a preguntar por el inventor de la minería (otro blanco de denostación al modo de la que motivan la navegación o la artillería en Quevedo):

> *nondum maris alta secabat*
> *nec mercibus undique lectis*
> *noua litora uiderat hospes*
> [...]
> *utinam modo nostra redirent*
> *in mores tempora priscos!*
> *sed saeuior ignibus aetnae*
> *feruens amor ardet habendi,*
> *heu, primus quis fuit ille*
> *auri qui pondera tecti*
> *gemmasque latere uolentes*
> *pretiosa pericula fodit?*
> (*Philosophiae consolatio,* II, 5, vv. 13-15, 23-30)

'Aún no lo remoto del mar hendía, / ni en todas partes por mercancías selectas / nuevas orillas había contemplado el viajero [...] / ¡Ojalá ahora tornasen los tiempos / nuestros a las costumbres antiguas! / Pero más furiosa que las llamas del Etna arde la hirviente pasión de tener. / ¡Ah!, ¿quién fue el primero / que la carga del oro escondido / y las gemas que desean ocultarse / a costosos peligros ha extraído?'.

M ndez.fm Page 405 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Esta temática, como es sabido, fue de interés para los renacentistas y barrocos, que tuvieron como uno de sus asuntos predilectos las empresas colonizadoras del siglo XVI, que motivaron enérgicos ejercicios de *deprecatio navigationis*. El antiguo tópico de la condena contra el inventor de la navegación (que encontramos en el *Sermón* en vv. 61 y ss.) reaparece en el famoso discurso del *Velho do Restelo* de *Os Lusíadas* (IV, 94-104), cuya reprobación enfatiza el vano anhelo de la fama y la *hybris* de las ambiciones que alientan las nuevas proezas náuticas, y se fustiga así:

> Oh! Maldito o primeiro que no mundo
> Nas ondas vela pôs em seco lenho!
> (*Os Lusíadas* IV, 102a-b)

El texto de Camões es antecedente directo del discurso del «político serrano» de la *Soledad* primera (vv. 364-502), donde se destaca, como en el *Sermón*, la condena a la codicia. Igualmente, el tópico motivó el emblema III, 89 de Sebastián de Covarrubias Horozco (con el lema «*Pudeat tanto bona velle caduca*»):

> Buscáis las perlas en el mar profundo
> El oro y plata, abriendo las entrañas
> De vuestra madre, rodeando el mundo,
> Por mil naciones bárbaras, y extrañas
> Nuevos Jasones, que el vellón segundo
> De riqueza inquirís con tantas mañas,
> Mirad que es bien caduco, y vil escoria,
> El tesoro buscad de eterna gloria[41].

Con la figura de Jasón —uno más, tal vez, de los «locos mancebos» a los que señala el v. 370— como modelo del navegante ambicioso, al que se sumaban otros viajeros como Odiseo o Alejandro —evocado también en el *Sermón*—. Según apunta el verso final de la octava, es necesaria la reconducción de la nave mundana a una meta espiritual; así lo han mostrado autores diversos, como Clemente de Alejandría o Dante en la *Commedia,* al reescribir los antiguos modelos narrativos de acuerdo con

[41] Covarrubias Horozco, *Emblemas morales,* fol. 289r.-v. El comentario: «Locura es grande, y embriaguez de muchos hombres que aventuran sus vidas, y aun a veces sus conciencias, por adquirir oro, plata, perlas, piedras preciosas, y los demás bienes temporales, habiéndose de quedar acá todo: busquemos el tesoro celestial, escondido en el campo, y el que le hallare venda todo lo que tiene, renunciando lo caduco, y perecedero, por lo que ha de ser perdurable, y eterno. El emblema está claro pintada la Isla de Colcos, y la nave Argos, con los caballeros de la conquista del vellocino de oro. La letra es de Manilio, lib. 4. Astronomi. *Pudeat tanto bona velle caduca* [IV, 403]». El *locus* en la *Astronomica* de Manilio es el siguiente: «*at nisi perfossis fugiet te montibus aurum, / obstabitque suis opibus super addita tellus. / ut veniant gemmae, totus transibitur orbis, / nec lapidum pretio pelagus cepisse pigebit. / annua solliciti consumet vota coloni, / et quantae mercedis erunt fallacia rura! / quaeremus lucrum ventis Martemque sequemur / in praedas. pudeat tanto bona velle caduca. / luxuriae quoque militia est, vigilatque ruinis / venter, et, ut pereant, suspirant saepe nepotes*» (IV, vv. 396-405).

M ndez.fm Page 406 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

la exigencias de la enseñanza cristiana o convertirlos (así el caso de Ulises en el *Inferno*) en *exempla* negativos.

Pues hay que insistir en que, si bien el poema de Quevedo está embebido de tradición clásica, la corriente cristiana se hace también presente. Cabe recordar que la condena de la ambición aparece en la Biblia, por ejemplo, en el muy frecuentado por Quevedo libro de *Job,* 28, 1-11:

Habet argentum venarum suarum principia,
Et auro locus est in quo conflatur.
Ferrum de terra tollitur,
Et lapis solutus calore in aes vertitur.
Tempus posuit tenebris,
Et universorum finem ipse considerat,
Lapidem quoque caliginis et umbram mortis.
Dividit torrens a populo peregrinante,
Eos quos oblitus est pes egentis hominis et invios.
Terra, de qua oriebatur panis,
in loco suo igni subversa est.
Locus sapphiri lapides eius,
Et glebae illius aurum.
Semitam ignoravit avis,
Nec intuitus est eam oculus vulturis.
Non calcaverunt eam filii institorum,
Nec pertransivit per eam leaena.
Ad silicem extendit manum suam,
Subvertit a radicibus montes.
In petris rivos excidit,
Et omne pretiosum vidit oculus eius.
Profunda quoque fluviorum scrutatus est,
Et abscondita in lucem produxit[42].

La proximidad de las imágenes con las de sus correspondientes clásicos es notoria; en el libro de Job (padre, según Quevedo, de la doctrina estoica), el punto de contraste es la sabiduría como verdadero bien, que no está en ningún lugar de la Tierra que escruta y perturba la codicia humana. Aunque no pase de ser un tópico común a las dos grandes raíces de la cultura occidental, el tono general del *Sermón* resulta ciertamente más próximo al de la más severa y amarga tradición hebraico-cristiana que al de los propios modelos latinos.

[42] 'Tiene la plata principio en sus venas, / y para el oro un sitio en que es fundido. / Hierro de la tierra se extrae, / y la piedra por el calor en cobre se convierte. / Límite se pone a las tinieblas / y el fin de todas las cosas por sí considera, / también a la piedra de la obscuridad y la sombra de la muerte. / Torrente separa del pueblo que peregrina / estos parajes intransitables, que ha olvidado el pie del hombre necesitado. / Tierra de la que nacía el pan, / en su sitio es trastocada por el fuego. / Lugar cuyas piedras son zafiro / y trozos de ella oro. / Senda que ignoró el ave, / ni ha sido vislumbrada por el ojo del buitre. / No la pisaron los hijos de los mercaderes, / ni la atravesó la leona. / Al pedernal extendió su mano, / ha removido desde sus raíces las montañas. / Abrió en las rocas canales / y todo lo precioso ha visto su ojo. / Las fuentes de los ríos ha escrutado / y lo escondido trajo a la luz'.

M ndez.fm Page 407 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

De manera destacada, en los versos 237-76 del *Sermón* se desarrolla el tema de la envidia como origen del pecado, a través de tópicos bíblicos. La fuente directa de este texto es, sin duda, el *Sermón* IV de san Pedro Crisólogo, que Quevedo tradujo y glosó en la *Virtud militante,* tal y como ya lo apuntara Alfonso Rey[43]. A pesar de ello, es posible señalar su semejanza con algunos *loci* de la *Amartigenia* de Prudencio. Hay varios pasajes de ese poema (que ya ha sido citado como ejemplo de utilización de la imagen de las *curvae animae* de Persio) que hacen pensar en el *Sermón estoico* de Quevedo. Por supuesto, el poema de Prudencio está orientado por el carácter apologético y polémico característico de los primeros textos cristianos (en este caso, tiene como oponente a la herejía dualista de Marción, cuya figura, en el discurso alegórico, es la de Caín, quebrantador de la paz y la unidad divinas). Junto con ello corre el tema ético-religioso de la existencia mundana bajo el imperio del mal y del demonio. El asunto de la *Praefatio* es la historia de los «dos jóvenes hermanos», Caín y Abel; el poema inicia con una increpación contra aquél («*Quo te praecipitat rabies tua, perfide Cain*»), y se señala así como origen del pecado en el mundo. En el *Sermón,* la «Invidia, sin color y sin consuelo» (243) alude a la caída primera de Luzbel; como se dice en la Biblia, «*Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*» (*Sabiduría,* 2, 24-25; 'mas por la envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la Tierra, y lo imitan los que están de su lado'); Quevedo lo recuerda en la *Virtud militante:* «La invidia fue vientre de los pecados, el pecado fue parto primogénito de la invidia»[44]. En las disputaciones teológicas cristianas, el objeto de la envidia luciférica no sólo es Dios, sino también los hombres, y el alto destino que Él les tenía señalado. Quevedo no olvida tales contenidos al señalar la «invidia mortal» que destruyó a los hijos de Adán (vv. 274-76); fue ella, según comenta en la *Virtud militante* (siguiendo a san Pedro Crisólogo), la que «hizo a Caín fratricida, y dio la muerte a Abel, cuya sangre fue la primera mancha de la tierra»[45]. El modelo de Caín y Abel es útil para reforzar el carácter agonístico de la existencia humana que recorre todo su poema. Prudencio por su parte buscaba, como hemos apuntado, oponerse a un desvío teológico particular; para ello le es mas útil la lucha fratricida que la caída de la pareja primera. Así, dentro de un marco semejante al del *Sermón,* hallamos también en la *Amartigenia* la siguiente condena:

> *Nec mirum si membra orbis concussa rotantur,*
> *si uitiis agitata suis mundana laborat*
> *machina, si terras luis incentiua fatigat.*
> *Exemplum dat uita hominum quo cetera peccent,*
> *vita hominum cui quidquid agit uaesania et error*
> *subpeditant, ut bella fremant, ut fluxa uoluptas*

[43] Ver Rey, 1987, p. 243.
[44] Quevedo, *Obras completas, I: Obras en prosa,* p. 1228a.
[45] Quevedo, *Obras completas, I: Obras en prosa,* p. 1228a.

M ndez.fm Page 408 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

diffluat, inpuro feruescat ut igne libido,
sorbeat ut cumulos nummorum faucibus amplis
gurges auaritiae, finis quam nullus habendi
temperat aggestis addentem uota talentis.
Auri namque fames parto fit maior ab auro.
Inde seges scelerum radix et sola malorum,
dum scatebras fluuiorum omnes et operta metalla
eliquat ornatus soluendi leno pudoris,
dum uenas squalentis humi scrutatur inepta
ambitio scalpens naturae occulta latentis,
si quibus in foueis radiantes forte lapillos
rimata inueniat (vv. 247-64)[46].

'Ni es sorprendente, si los miembros del orbe, estremecidos, son revueltos / si agitada por sus vicios padece la máquina / mundana, si las tierras fatiga una plaga que las incita. / Da ejemplo la vida de los hombres a que las demás cosas pequen, / la vida de los hombres, que todo cuanto la mueve, locura y error / sustentan, y así las guerras braman, el torrencial placer / se extiende, hierve el deseo en fuego impuro, / y sorbe montones de monedas en sus amplias fauces / el torbellino de la avaricia, al cual ningún fin / atempera, sino que añade deseos a los montones de dinero. / Pues el hambre de oro renace mayor con el oro. / De ahí surge el fruto de maldades, raíz de los males / cuando todas las fuentes de los ríos y las minas abiertas / examina el adorno seductor, que el pudor pierde / y así las venas de la sucia tierra escruta una inepta / ambición, que escarba las profundidades ocultas de la naturaleza, / por si en aquellas fosas que examina, por suerte, piedras radiantes / encuentra'.

El propio texto de Prudencio aprovecha los modelos clásicos, y puede verse, con respecto a ellos, un énfasis en el tono admonitorio que les es propio a muchos moralistas cristianos (como al mismo Quevedo). Cabe evocar otro pasaje, en el que, después de señalar acusadoramente a los hombres que siguen a Mammón, aparecen los versos siguientes:

Mox faciles ad uincla rapi iuga dura uolentes
addictis subeunt ceruicibus et nebulonum
spirituum iussis seruire ferocibus optant. (vv. 429-31)

'Pronto, ya dóciles a las cadenas sujetos, complacientes / a duros yugos acercan propicios cuellos, y de los viles / espíritus los mandatos feroces optan servir'.

[46] Por supuesto que se trata de metáforas y contenidos tópicos, que pueden encontrase en numerosos lugares. Ver, por ejemplo, un párrafo de *El Criticón* que recuerda al poema de Quevedo en muchos puntos: «Corta le parece la superficie de la tierra, y así, penetra y mina sus entrañas en busca del oro y de la plata para satisfacer en algo su codicia; ocupa y embaraza el aire con lo empinado de sus edificios, dando algún desahogo a su soberbia; surca los mares y sonda sus más profundos senos, solicitando las perlas, los ámbares y los corales para adorno de su bizarro desvanecimiento; obliga todos los elementos a que le tributen cuanto abarcan; el aire sus aves, el mar sus peces, la tierra sus cazas, el fuego la sazón (para entretener, que no satisfazer, su gula); y aun se quexa de que todo es poco. ¡Oh monstruosa codicia de los hombres!» (I, II). Gracián, *El Criticón,* pp. 74-75.

M ndez.fm Page 409 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Los cuales, en su mención a los «mandatos feroces de los viles espíritus» y en el ámbito temático en que se encuentran, pueden hacer pensar en los «facinorosos / espíritus furiosos» del potente inicio del *Sermón*. Tal vez no pasen de ser semejanzas facilitadas por su temática próxima; pero ejemplifican la asimilación de fuentes clásicas y el uso de figuraciones similares por parte de autores cristianos mostrando la repetición de asuntos e imágenes dentro de la corriente de continuidad de una tradición.

En el señalamiento sobre el mal fin de la vida mortal de los poderosos y su desdichado descenso al Hades, sin duda la expresión «los reinos vanos» (v. 313, repetida en el «Poema heroico a Cristo resucitado», vv. 62 y 227 y el soneto 294, v. 2), como ha recordado Lía Schwartz[47], evoca el verso 269 del libro sexto de la *Eneida:* «*perque domos Ditis vacuas et inania regna*» ('y por las moradas vacías de Dite y los vanos reinos'). *Vacuus* e *inanis,* en efecto, fueron entendidos como términos especialmente usados para referir las realidades inmateriales del inframundo[48]. Aunque verter *inania* como *vana* no suponga sino una adaptación adecuada a la lengua receptora (común en las versiones italianas), puede especularse también acerca de la pertinencia semántica que tiene la palabra en términos morales para el cristianismo y uno de los hilos conceptuales de relevancia central en el *Sermón:* el tema de la *vanitas*. En efecto, el adjetivo *vanus* posee una connotación de engaño y futilidad que adquiere en la teología medieval tintes demoníacos. De hecho, como recuerda Pedro Lomabardo, se llegó a enunciar la identidad *daemonia = vani sunt = vanitates* (*Collatio in Psalmum,* XCV, *PL,* 191, col. 884B). También remite, en este mismo orbe conceptual, a la idea de la tierra como «*inanes et vacua*», según enunciaba el segundo versículo del capítulo primero del *Génesis,* y que daba lugar a interpretaciones alegóricas como la expuesta por san Isidoro: « *Terra autem erat inanes et vacua. Terra scilicet carnis nostrae inanes erat et vacua, priusquam doctrinae acciperet formam*» (*Quaestiones in Vetus Testamentum. In Genesin,* I, 2, *PL,* 83, col. 209B; 'Y la tierra era vana y vacía. Es decir, la tierra de nuestra carne era vana y vacía, antes de que recibiese de la doctrina la forma'). La forma insufla de sentido a la materia, vacua como el vacío del *abyssus* originario, proceso cuyo valor tropológico figura el propio desarrollo espiritual del hombre. Por supuesto, este estado abyecto se vincula con la historia humana anterior a la venida del Salvador, por lo que santa Hildegarda explicó el mismo versículo como válido para el pueblo judío y los gentiles que vivían sobre el abismo, es decir, la tierra, alejados del proyecto ascensional de la doctrina de Cristo: «*Omnis populus, scilicet Judaicus et gentilis, qui super faciem abyssi, id est terram habitabat, per irritationem spiritus sui inanis fidei, et caecus et surdus in agnitione Dei fuit, et*

[47] Ver Schwartz, 2003, p. 373.

[48] Como recuerda aún Morhof en su breve léxico poético: « *"Vacuus" perpetuum inferorum epitheton, qui ibi non nisi vacuae umbrae. "Inane" vulgus propterea Manes vocat Statius*». Morhof, *Polyhistor,* vol. 1, p. 656a-b.

M ndez.fm Page 410 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

vacuus a bonis operibus, quoniam ea secundum doctrinam Altissimi Filii non operabatur, donec ipse ad Patrem ascendit» (*Liber divinorum operum simplicis hominis,* II, 5: 'Cada pueblo, es decir el judío y el gentil, que habitaba sobre la faz del abismo, esto es, la tierra, por impulso de su propio espíritu vacío de fe, ha sido ciego y sordo en el reconocimiento de Dios, y vacío de buenas obras, ya que en ellas según la doctrina del altísimo Hijo no se ocupaban, mientras que Él al Padre ha ascendido'). Cabe evocar también una meditación de Juan de Salisbury, donde refuta la condición virtuosa de los héroes paganos en un supuesto vínculo de «*heron*» con «*firmum et stabile*», que viene a ser contradicho por la moral cristiana que reconoce la vanidad de las cosas del mundo y busca trascenderlas; sólo la verdad es estable, y la tierra es *vana* porque es *falsa:* «*Omnia vero vana, quatenus vana sunt, fallunt. Et cum falsitate deceptas mentes illuserint, velut phantasmata evanescunt. Unde, ob hanc rerum evanescentium disparentiam, omnia quae sub sole sunt, vana esse*» (*Metalogicus,* IV, 35, *PL,* 199, col. 937D; 'Todas las cosas en verdad vanas, en tanto son vanas, engañan. Y con falsedad a las engañadas mentes burlarán, como desaparecen los fantasmas. De donde, a causa de esta desaparición de las cosas evanescentes, todas las que hay bajo el sol son vanas').

Ciertamente resultaría excesivo afirmar una relación directa entre tales conceptos teológicos y los «reinos vanos», de nítida inspiración virgiliana; pero tal vez no sea tan aventurado considerar que, en Quevedo, el sintagma sugiere un sentido ético ausente en la *Eneida* (Servio apunta a la vacuidad de la contextura fantasmal en los *simulacra* del Hades)[49], matiz adquirido ya en los comentarios cristianos, como el atribuido a Bernardo Silvestre, que anota: «*domos: temporalia bona. Ditis quia in eis natura terrena prevalet. Vacuas ab utilitate et inania: expositio*» (a VI, 5. 268: 68, 25-69, 1; '*A las moradas:* los bienes temporales. *De Dite* porque en ellos prevalece la naturaleza terrena. *Vacías* por su utilidad *y vanas:* explicación'). De hecho, un uso del mismo adjetivo en un contexto similar dentro del *Sermón* permite conceder este sesgo moral:

> Este furor eterno
> con afrenta del sol pobló el infierno,
> y debe a sus intentos ciegos, vanos,
> la desesperación sus ciudadanos. (vv. 251-54)

Enunciado queda así el tema de la *desperatio* de los condenados[50]. Evidentemente, en un tema como el destino trasmundano de las almas, el peso de la doctrina cristiana es tal que resulta casi inevitable que deje su huella, aun en una exposición retóricamente «precristiana». Puede asimismo reconocerse la validez significativa de la sugerida concatenación temática entre los *inania regna* y la *terra inanes et vacua* como ale-

[49] «*Domos vacvas nostri mundi comparatione: simulacra enim illic sunt, quae inania esse non dubium est. inania regna inanium: per quod ostenditur vacuum*» (VI, 629).

[50] Como dice san Bernardo de Clairvaux: «*Portae inferi, caeca desperatio et dura obstinatio*» (*Sententiae,* II, 41, 11).

M ndez.fm Page 411 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

goría cristiana múltiple del orbe diabólico, la mutilación espiritual del hombre en el paganismo, la *vanitas* de la gloria mundana y la contextura irreal de sus formas, contenidos presentes en el despliegue conceptual del *Sermón*. Por otro lado, cabe advertir que, en el verso siguiente al comentado, el «silencio severo» (v. 314) tiene un antecedente antiguo en los «*severa silentia noctis*» de Lucrecio (*De rerum natura,* IV, v. 450).

La invitación a no elevarse demasiado, para no padecer después una dura caída, es repetida por Horacio en distintos pasajes, a través de imágenes diversas, así en *Odas,* I, II, donde Júpiter «*rubente / dextera sacras iaculatus arces / terruit urbem*» (vv. 2-4), y que hace imaginar la vuelta a la época de Pirra; también en la conocida *Oda* X del libro II, que se relaciona, como ya apuntara Rey, con el final del *Sermón*. Para la imagen de la cabeza altiva, pudo tener presente asimismo III, XVI:

> *crescentem sequitur cura pecuniam*
> *maiorumque fames. iure perhorrui*
> *late conspicuum tollere verticem,*
> *Maecenas, equitum decus.* (vv. 18-20)
>
> 'A la creciente riqueza sigue el afán
> y el hambre de aún mayores. Con justicia he temido
> ampliamente y notoria alzar la cabeza,
> Mecenas, gloria de los caballeros'.

También pueden recordarse unas líneas de Fray Luis de León, cuya obra poética, como es sabido, fue editada por Quevedo en 1631:

> No siempre es poderosa,
> Carrero, la maldad, ni siempre atina
> la envidia ponzoñosa,
> y la fuerza sin ley que más se empina
> al fin la frente inclina;
> que quien se opone al cielo,
> cuando más alto sube, viene al suelo[51].

O bien, de otro autor rescatado del olvido por el poeta y filólogo barroco, Francisco de la Torre (*Oda,* IV, vv. 31-35):

> Cuando Júpiter tira
> a las alturas de la humilde tierra,
> jamás alcanza su ira
> al valle, que en la sierra
> yace penando quien le armó la guerra[52].

[51] Fray L. de León, *Poesías,* p. 231. En el *Sermón estoico* están presentes otros tópicos horaciano-luisianos, como el de la arriesgada navegación confrontada con la más cuerda y segura vida en tierra firme, que implica asimismo la dialéctica crítica de la codicia / alabanza de la vida humilde y honesta. Ver también, por ejemplo, el soneto «¿Ves esa choza pobre que, en la orilla, / con bien unidas pajas, burla al Noto?» (núm. 123 de Blecua, pp. 248-49).

[52] Torre, *Poesía completa,* p. 104.

M ndez.fm Page 412 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Por su parte, Quevedo condena la necia altivez («Clito, quien no pretende levantarse / puede arrastrar, mas no precipitarse», vv. 373-74), tema que prácticamente sirve de cierre para el *Sermón.*

En esta línea conceptual, y muy cerca de la conclusión del poema, se vale de la siguiente imagen:

> Avergüénzate, ¡oh Clito!,
> con alma racional y entendimiento
> que te pueda en España
> llamar rudo discípulo una caña. (vv. 383-86)

El empleo de la «caña» parece ser sólo pertinente por la humilde condición de la planta. Sin embargo, en la entrada correspondiente del *Tesoro* de Covarrubias se consignan varios de sus valores significativos, entre los que vale la pena destacar que es «símbolo del hombre vacío y vano», y «de la fragilidad humana» [*Isaías*, 42, 3: «*Calamum quassatum non conteret*»]. También resulta útil recordar que «Escribían con cañas, y hoy día se usa en Grecia y otras partes, y son ciertas cañitas delgadas, como los cañones de patos que usamos ordinariamente»[53]. De tal forma, el uso que hace Quevedo del término se sugiere particularmente fecundo, en su alusión a la fragilidad humana, o bien, si se quiere, como una invitación a que el receptor implícito del *Sermón* se convierta en discípulo de la *canna*, el «cálamo»[54] que escribe su advertencia moral.

Aunque es más que probable que se aluda a otra cosa: en el *Diccionario de Autoridades* se recuerda que «La *caña* débil, y flexible se resiste a la fuerza del huracán, y el roble fuerte y robusto se rinde a su violencia». La fuente de tal idea es, claro está, una fábula esópica: ya sea «La caña y el olivo» (Κάλαμος καὶ ἐλαία transmitida con variantes por diversos manuscritos[55] o bien, Δρῦς καὶ κάλαμος («La encina y la caña»), que comparten la misma idea básica de que la flexible caña puede inclinarse ante los poderosos vientos, mientras que el vigoroso y altivo árbol es arrancado de raíz por oponer resistencia: «La fábula muestra que no es necesario rivalizar y contender contra los más poderosos» (Ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι οὐ δεῖ τοῖς κρείττοσιν ἐρίζειν ἢ ἀνθίστασθαι)[56]. Se trata, por supuesto, de un tópico muy conocido; por ejemplo, tras una llamada a «cualquiera maldiciente lengua» a atemperar la posible crítica a sus *Emblemas moralizadas,* Hernando de Soto lo recuerda en el «Prólogo al lec-

[53] Covarrubias, *Tesoro,* p. 291.

[54] Según recuerda san Jerónimo: «*Cane calamus. notandum quod latinum canna de lingua hebraea sumptum est*» (*Liber interpretationis hebraicorum nominum,* p. 26, 9). Y san Isidoro: «*Sciendum sane quod Latinum canna de lingua Hebraea sumpsit; apud eos enim calamus "canna" dicitur*» (*Etymologiarum* XVII, VII, 57). Ciertamente, según suele, la exégesis cristiana nos lleva, en cuanto a su valor moral alegórico, a las antítesis *in bono et in malo;* así, san Jerónimo afirma: «*calamus autem iuxta tropologiam est sermo uacuus et nihil in se solidum habens*» (*Commentarii in Isaiam,* VII, XIX, 5+, 23); e, inversamente, san Gregorio Magno: «*Per calamum quippe uerbi aeternitas designatur*» (*Moralia in Iob,* XXXIII, 3, 62).

[55] Fábula 143 en la ed. É. Chambry: Esopo, *Fables.*

[56] Fábula 70 en *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name; I: Greek and Latin Texts*, p. 348.

M ndez.fm Page 413 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

tor»: «Mas en esto, como en todo lo demás, seré humilde caña, para que cuando el furioso viento del vulgo, me quisiere vencer y derribar, halle en mí el sujeto que basta para librarme por no ser soberbio y arrogante»[57]. Por lo que respecta al *Sermón,* tanto el receptor implícito como el explícito pueden ser, en efecto, «rudo discípulo» de la caña de la fábula, cuya lección moral invita a ser flexible y a agachar la cabeza para evitar, por soberbia, ser derribado. Con este consejo se anuda y se cierra la temática del *Sermón,* señalando un movimiento descendente paralelo al de las *corvas almas* pero moralmente antitético: de la denuncia del alma furiosamente volcada a lo terrestre a la encarecida asunción de su humildad radical como vía de perfeccionamiento ascético.

Por medio de esta carga de significaciones, en las que, de nueva cuenta, se entrelazan las referencias clásicas y cristianas en los valores simbólicos de la *caña,* la palabra muestra su particular pertinencia como rima de *España.* Al término del poema, que ha hecho alusión a la «historia resumida de los locos apetitos» (o, siendo borgeano, de la infamia humana), apunta el dardo retórico quevediano hacia el tema del otro gran *sermo, La epístola satírica y censoria* que se dedica al ámbito nacional (de acuerdo con el pertinente distingo de González de Salas). Así, la España soberbia se asoma al final del *Sermón,* la nación elevada más que ninguna y ya en nublado camino de convertirse en «recuerdo de la muerte», de la finitud de la vida y el esplendor mundanos y del sometimiento inexcusable de los hombres a la acción punitiva de principios éticos universales tanto en una dimensión individual como colectiva.

A través de todos estos elementos, el poema de Quevedo resulta, sí, en su saturación de referencias, una *satura,* una compleja mixtura; o, con mayor justeza, un *sermo* como *conserta oratio eruditionis* construido a partir de numerosas fuentes de la tradición grecolatina y diversas convocaciones de la hebraico-cristiana. Tras esta ardua impregnación de referencias y alusiones, no ajena a veces al mero juego intelectual o la citación ostentosa, existe el compromiso profundo con una manera de comprender el hacer literario que buscó articular su discurso desde ese gran *corpus* poético y doctrinario; en él se encuentra un ideal estético para las creaciones barrocas que establecen desde su particular posición elocutiva un conjunto de redes semánticas que componen un tejido dialéctico que va, bidireccionalmente, de los modelos pasados al texto presente donde se prolongan y desde donde adquieren una *renovatio* formal y de sentido. Que este modo de comprender la labor creativa como producto primordialmente del saber libresco, a ojos de una postura pseudorromántica de la libertad creativa, pueda resultar contrario a ciertos principios supuestamente fundamentales del arte, es parecer que un análisis filológico e histórico no puede permitirse sin caer en una forma de pedantería del crítico que cree saber «*quomodo debuisset poeta dicere*»[58]. Este modo de concebir y ejecutar el arte verbal es algo que de varios modos Quevedo comparte con una larga cadena en la literatura

[57] Hernando de Soto, *Emblemas moralizadas.*

M ndez.fm Page 414 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

de Occidente, desde Alejandría al Renacimiento. Calímaco, Petrarca o Poliziano son algunas de esas figuras que ejercieron labores filológicas y que encontraron en la πολυμαθία (el «mucho saber» de los alejandrinos) no sólo el medio indispensable de sus indagaciones de expertos, sino también uno de los más ricos veneros para sus invenciones poéticas. Quevedo puede o no estar a la altura en cuanto a la solidez de conocimiento filológico que algunos de esos nombres, en sus distintos momentos, representaron; lo que no podrá negarse al poeta barroco español es el constante «aliento erudito» que acompañó toda su aventura artística e intelectual y que, interpenetrando profundamente al hombre, dio vida a una obra que compite en excelencia con la de los mayores *poetae docti*.

En el *Sermón* podemos ver, dentro de esa gran corriente de continuidad donde cabe insertarlo, un ejemplo extremo de algunas estrategias propias de la composición de textos poéticos en la poesía culta barroca. En este caso, el conceptismo confirma su tendencia a la saturación de modelos como recipientes de contenido, en tanto que la variante cultista prefirió avocarse a la *imitatio* léxico-sintáctica. No en balde las fechas de su hechura, entre 1625 y 1627, lo ubican en el centro de ese período de trabajo de enérgico distanciamiento de la vertiente representada por Góngora. El modo creador ejercido por Quevedo apela, en el momento de la lectura, al saber compartido del acervo literario que lo soporta, y

[58] Aunque no sea tal su intención, cabe comentar que incluso una estudiosa tan al tanto de los procesos de composición de textos en la España barroca y de la formación intelectual de Quevedo como Sagrario López Poza puede sugerir que su cultura libresca ahogó a menudo su «invención y creatividad por afán de refrendar sus asertos con argumentos de otros» (López Poza, 1995, p. 93), y que «el amplio bagaje erudito del que disponía supuso con frecuencia una rémora en su actividad de creador literario» (López Poza, 2003, p. 13). La *erudito* puede aparecer así como el veneno o la triaca para la *inventio*. Esto concuerda en cierto modo con la idea de González de Salas sobre las «afectaciones» del saber de Quevedo. Más allá de cierto peligro de desenfoque crítico hacia el que este parecer puede conducir (imaginar cómo pudo o debió escribir el poeta en otras condiciones, si hubiese decidido ser más «poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos»), especular que el conocimiento estorbó al creador es quizá un aserto tan conjetural y difícilmente demostrable como pensar lo contrario, es decir, que la erudición encubría una más honda esterilidad (pues hay, en efecto, ingenios de obras prolíficas y amplios recursos que son, sin embargo, *estériles en la invención,* es decir, cuya potencia creadora no está a la altura de su talento verbal); siguiendo por este último camino, y extremando las cosas, podría llegar a entroncarse tal perspectiva con la lectura *in malo* de la «poética de la cita» del XVII que señala Aragüés Aldaz (2003, pp. 52 y ss.), en el entorno de un enciclopedismo decadente, de segunda mano y artificial como una de las manifestaciones de la descomposición del pensamiento y el imaginario barrocos que ensombrecería también a sus mayores genios. Sin embargo, seguir este camino, para el caso de Quevedo, resulta equívoco por torcer la comprensión de la praxis de un modo de escribir de larga tradición en la literatura de Occidente, que, quizás como en muy pocos momentos, se manifiesta en él, según las palabras de Nietzsche, «*als Totenbeschwörerin*»; para bien o para mal, estas invocaciones sepulcrales son la atmósfera pneumática de respiración creativa para los *poetae docti*. Y en última instancia, no es a pesar de, sino gracias también a su varia y rica erudición que Quevedo es ese escritor único, siempre original y sorprendente, en la historia literaria de España.

M ndez.fm Page 415 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

basa una parte nada desdeñable de su eficacia comunicativa y estética, dentro de un nivel hermenéutico y retórico de importancia primordial para el XVII, en el reconocimiento de las fuentes convocadas y revitalizadas a realizar por parte de los receptores. La labor del crítico es, ciertamente, atender los modos en que estas convocaciones eruditas son animadas y transformadas por el autor y de qué forma se integran en un nuevo tejido verbal que, dentro del movimiento centrífugo de su rica contextualidad, se cierra al mismo tiempo en forma centrípeta por su profunda vocación autónoma como discurso poético. Ideológicamente, el *Sermón* muestra el empleo sistemático de los textos antiguos, su permanencia paradigmática dentro de la concepción del mundo dominante (que tiene actitudes ejemplares en el empleo de los modelos clásicos que rige los esfuerzos del humanismo cristiano), y cuyo fin no es la expresión de un pensamiento «original», sino su concentrada y brillante formalización que supone asimismo un momento más en la cadena de continuidad de una tradición asumida como literaria y doctrinalmente insuperable o, cuando menos, irrenunciable para el despliegue de sus *aemulationes* barrocas.

Bibliografía

Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name; I: Greek and Latin Texts, ed. B. E. Perry, Urbana, University of Illinois, 1952.

Agustín, San, *De civitate Dei libri XI-XXII,* ed. B. Dombart y A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955.

Agustín, San, *Enarrationes in Psalmos, CI-CL,* ed. E. Dekkers y J. Fraipont, Turnhout, Brepols, 1956.

Agustín, San, *Opera omnia, II,* ed. Monachorum ordinis sancti Benedicti, Paris, Garnier Fratres-J.-P. Migne, 1902 (*PL,* 33).

Agustín, San, *Opera omnia, IV: 1,* ed. Monachorum ordinis sancti Benedti, Paris, J.-P. Migne, 1841 (*PL,* 36).

Agustín, San, *Opera omnia,* VI, ed. Monachorum ordinis sancti Benedti, Paris, J.-P. Migne, 1841 (*PL,* 40).

Alain de Lille, *Opera omnia,* ed. C. de Wisch, Paris, J. P. Migne, 1855 (*PL,* 210).

Ambrosio, San, *Opera omnia, I: 1,* Paris, J. P. Migne, 1845 (*PL,* 14).

Aragüés Aldaz, J., «Otoño del humanismo y erudición ejemplar», *La Perinola,* 7, 2003, pp. 21-59.

Arellano, I., «La Biblia en la poesía de Quevedo. Notas sueltas», *La Perinola,* 8, 2004, pp. 17-48.

Arnobio el Joven, *Commentarii in Psalmos,* ed. K.-D. Daur, Turnhout, Brepols, 1990.

Bernardo de Clairvaux, San, *Opera, I: Sermones super «Cantica canticorum»,* ed. J. Leclercq, C. H. Talbot y H. M. Rochais, Roma, Cistercienses, 1957.

Bernardo de Clairvaux, San, *Opera, VI, 2: Sententiae,* ed. J. Leclercq y H. M. Rochais, Roma, Cistercienses, 1972.

Bernardo Silvestre, *The Commentary on the First Six Books of the «Aeneid» of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris,* ed. J. W. Jones y E. F. Jones, Lincoln-London, University of Nebraska, 1977.

M ndez.fm Page 416 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Bernardo Silvestre, *Comographia,* ed. P. Dronke, Leiden, E. J. Brill, 1978.
Biblia sacra, iuxta Vulgatam clementinam, ed. A. Colunga y L. Turrado, Madrid, BAC, 1985.
Boecio, *Philosophiae consolatio,* ed. L. Bieler, Turnhout, Brepols, 1957.
Calderón de la Barca, P., *El divino Orfeo,* ed. J. E. Duarte, Pamplona-Kassel, Universidad de Navarra-Reichenberger, 1999.
Camões, L. de, *Os Lusíadas,* ed. A. J. Saraiva, Lisboa, Figueirinhas, 1999, 2ª ed.
Cicerón, *Orationes, IV,* ed. A. C. Clark, Oxford, Clarendon, 1909.
Cicerón, *Tusculanarum disputationum,* ed. H. Drexler, Pisa, Arnoldo Mondadori, 1964.
Covarrubias Horozco, S., *Tesoro de la lengua castellana o española,* Madrid, Turner, 1979.
Covarrubias Horozco, S., *Emblemas morales,* Madrid, Luis Sánchez, 1610.
Demetrio, *Du style,* ed. P. Chiron, Paris, «Les Belles Lettres», 1993.
Diccionario de autoridades, Madrid, Gredos, 1990.
Erasmo, *Opera omnia,* Lugduni Batavorum, Petrus Vander, 1704, vol. 5.
Esopo, *Fables,* ed. É. Chambry, Paris, «Les Belles Lettres», 1927.
Fernández Mosquera, S., «El sermón, el tratado, el memorial: la escritura interesada de Quevedo», *La Perinola,* 2, 1998, pp. 63-86.
Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1934, t. I.
Góngora, L. de, *Soledades,* ed. R. Jammes, Madrid, Castalia, 1994.
Gracián, B., *El Criticón,* ed. S. Alonso, Madrid, Cátedra, 1990.
Gregorio Magno, San, *Moralia in Iob,* ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1981.
Horacio, *Opera,* ed. S. Bailey, Stuttgart, Teubner, 1985.
Hildegarda (de Bingen), Santa, *Opera omnia,* Paris, J. P. Migne, 1855 (*PL,* 197).
Humbertus Silvae Candidae, *Opera,* Paris, J. P. Migne, 1853, cols. 911-1218 (*PL,* 143).
Isidoro, San, *Etymologiarum sive originum, II: libros XI-XX continens,* ed. W. M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1991.
Isidoro, San, *Opera omnia,* ed. F. Arévalo, Turnhout, Brepols, s. a. (*PL,* 83).
Jerónimo, San, *Commentarii in Isaiam,* ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1963.
Jerónimo, San, *Commentarii in prophetas minores,* ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1970.
Jerónimo, San, *Liber interpretationis hebraicorum nominum,* ed. P. de Lagarde, Turnhout, Brepols, 1959.
Juan de Salisbury, *Opera omnia,* ed. J. A. Giles, Paris, J.-P. Migne, 1855, cols. 1-1039 (*PL,* 199).
Justino, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi,* ed. F. Rühl y O. Seel, Stuttgart, Teubner, 1985.
Lactancio, *Opera omnia, I,* ed. Lengletii-Dufresnoy… cum emendationibus, Paris, J.-P. Migne, 1844 (*PL,* 6).
León, fray L. de, *Poesías,* ed. O. Macrí, Barcelona, Crítica, 1982.
Lida, R., *Prosas de Quevedo,* Barcelona, Crítica, 1981.
López Poza, S., «La cultura de Quevedo: cala y cata», en *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios,* coord. S. Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Universidade, 1995, pp. 69-104.
López Poza, S., «La erudición como nodriza de la invención», *La Perinola,* 3, 1999, pp. 171-94.
López Poza, S., «Presentación: Quevedo y la erudición de su tiempo», *La Perinola,* 7, 2003, pp. 11-17.

M ndez.fm Page 417 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Lucano, *De bello civili,* ed. D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart, Teubner, 1988.
Lucrecio, *De rerum natura,* ed. J. Martin, Leipzig, Teubner, 1969.
Manilio, *Astronomica,* ed. G. P. Goold, Leipzig, Teubner, 1985.
Menéndez Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España, II: 2 (Siglos XVI y XVII),* Madrid, A. Pérez Dubrull, 1884.
Morhof, D. G., *Polyhistor, literarius, philosophicus et practicus,* Lübeck, Sumptibus Petri Boeckmanni, 1747, 4ª ed., vol. 1.
Nono de Panópolis, *Les dionysiaques, I: Chants 1-II,* ed. F. Vian, Paris, «Les Belles Lettres», 1976.
Novum Testamentum graece, ed. P. Buttmann, Leipzig, Teubner, 1910.
Ovidio, *Heroides,* ed. R. Ehwald, Leipzig, Teubner, 1907.
Ovidio, *Les métamorphoses, I (I-V),* ed. G. Lafaye, Paris, «Les Belles Lettres», 1928.
Ovidio, *Les métamorphoses, II (VI-X),* ed. G. Lafaye, Paris, «Les Belles Lettres», 1928.
Pacuvio, M., *I frammenti dei drammi,* ed. y trad. R. Argenio, Torino, Temporelli, 1959.
Paz, O., «Quevedo, Heráclito y algunos sonetos», en *Obras completas, III: Fundación y disidencia. Domino hispánico,* México, Círculo de Lectores-FCE, 1994, 2ª ed., pp. 125-36.
Pedro Lombardo, *Opera omnia, I,* Paris, J. P. Migne, 1854 (*PL,* 191).
Pérez de Oliva, F., *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Córdoba,* Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586.
Persio y Juvenal, ed. W. V. Clausen, Oxford, Clarendon, 1992.
Platón, *Opera, I: Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus,* ed. E. A. Duke, W. F. Hicken, *et al.,* Oxford, Clarendon, 1995.
Platón, *Opera, III,* ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon, 1968.
Platón, *Opera, IV,* ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon, 1992.
Plinio, *Historia natural,* ed. L. Ian y C. Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1986, 5 vols.
Platón, *Opera, V,* ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon, 1984.
Plutarco, *Oeuvres morales, IX: 3, Propose de table, VII-IX,* ed. F. Frazier y J. Sirinelli, Paris, «Les Belles Lettres», 1996.
Prudencio, *Carmina,* ed. Mauricius P. Cunningham, Turnhout, Brepols, 1966.
Quevedo, F. de, *Obras completas, I: Obras en prosa,* ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1958, 4ª ed.
Quevedo, F. de, *Obra poética,* ed. J. M. Blecua, Madrid, Castalia, 1969, vol. 1.
Quevedo, F. de, *Poesía moral (Polimnia),* ed. A. Rey, Madrid-Londres, Támesis, 1992.
Quevedo, F. de, *Poesía moral (Polimnia),* ed. A. Rey, Madrid, Támesis, 1999².
Quintiliano, *Institutionis oratoriae. Libri XII,* ed. L. Radermacher, Leipzig, Teubner, 1971.
Rey, A., «Tradición y originalidad en el *Sermón estoico de censura moral*», *Edad de Oro,* 6, 1987, pp. 235-51.
Rey, A, «Notas a la edición de la poesía moral de Quevedo (I)», *La Perinola,* 7, 2003, pp. 439-445.
Rey, A, «Notas a la edición de la poesía moral de Quevedo (II)», *La Perinola,* 9, 2005, pp. 299-314.
Rhétorique à Herennius, ed. G. Achard, Paris, «Les Belles Lettres», 1989.
Salustio, Catilina, *Iugurtha, Historiarum fragmenta selecta, Appendix sallustiana,* ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon, 1991.
Sánchez de Viana, P., *Anotaciones sobre los quince libros de las «Transformaciones» de Ovidio. Con la mitología de las fábulas, y otras cosas,* Valladolid, Diego Fernández de Córdova, 1589.

M ndez.fm Page 418 Thursday, November 24, 2005 12:45 PM

Schwartz, L., «Un lector áureo de los clásicos griegos: de los epigramas de la *Antología griega* a las *Anacreónticas* en la poesía de Quevedo», *La Perinola,* 3, 1999, pp. 293-324.
Schwartz, L., «Entre Propercio y Persio: Quevedo, poeta erudito», *La Perinola,* 7, 2003, pp. 367-95.
Séneca, *Ad Lucilium epistulae morales,* ed. L. D. Reynolds, Clarendon, Oxford, 1991, t. I.
Servio, *In Vergilii carmina commentarii, II: In Aeneidos VI-XII,* ed. G. Thilo, Leipzig, B. G. Teubner, 1884.
Soto, H. de, *Emblemas moralizadas,* Madrid, Por los herederos de Juan Íñiguez de Lequerica, 1599.
Stoicorum veterum fragmenta, ed. I. ab Arnim, Stuttgart, Teubner, 1979 [ed. fototípica de la 1ª ed. de 1903], vol. 1.
Teofrasto, *Opera, quae supersunt omnia,* ed. F. Wimmer, Leipzig, Teubner, 1854, t. I.
Tertuliano, *De anima,* ed. J. H. Waszink, Turnhout, Brepols, 1954.
Thomas de Chobham, *Sermones,* ed. F. Morenzoni, Turnhout, Brepols, 1993.
Tibulo, *Carmina,* ed. G. Luck, Stuttgart, Teubner, 1988.
Torre, F. de la, *Poesía completa,* ed. M. L. Cerrón Puga, Madrid, Cátedra, 1984.
Virgilio, *Opera,* ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon, 1969.
Vives, *Opera,* Basileae, 1555, 2 vols.

rese as-portada.fm Page 419 Thursday, November 24, 2005 12:46 PM

Reseñas