

## Quevedo y la lectura política

William H. Clamurro  
Emporia State University

Considerar la vida y obra de Quevedo es darse cuenta de que en el caso de este singular genio de la palabra no se pueden separar los elementos biográficos y literarios. Para Quevedo la actividad de escribir era orgánica por el simple hecho de existir: no podía vivir sin escribir, pero sin la intencionalidad de hacer de ello una profesión como en el caso de Cervantes con sus varios asedios a la fama literaria, o aún más egregiamente, el de Lope de Vega. Quisiera sugerir que, al contrario de otros escritores, a quienes es posible definir como «novelista», «poeta» o «dramaturgo», con Quevedo no existe tal voluntad de vivir como autor<sup>1</sup>. Al contrario, Quevedo, más que autor, fue siempre de naturaleza escritor, pero escritor sin necesidad profesional. Al mismo tiempo, esta independencia quevediana del oficio autorial quizás ayuda a explicar la diversidad de género y tonalidad que se encuentra en las obras en prosa producidas por Quevedo.

Pero Quevedo es también el escritor-lector, es decir, el escritor que lee y relee. Se percibe en su obra la inclinación a incorporar otros textos, a citar un pasaje para ofrecer un análisis del texto citado y plantear un argumento ulterior<sup>2</sup>. Este artificio tan frecuente en su obra, esta suerte de crítica literaria, se halla casi siempre gobernada por una fuerte motivación ideológica cuyos presupuestos, derivados de la relación entre el texto citado y su interpretación, revelan los conflictos entre una ideología conservadora y la eficacia de la agudeza<sup>3</sup>. Desde las obras más tempranas hasta las últimas expresiones de su peculiar síntesis conflictiva de un apoyo patriótico y de una crítica aguda e impaciente, se ve manifestada

<sup>1</sup> Con respecto a la cuestión de Quevedo como escritor político comprometido, ver Riandière La Roche, 1994.

<sup>2</sup> Para una discusión de este artificio en Quevedo, ver Bravo, 1995.

<sup>3</sup> Ver Roncero López, 1991, y Clamurro, 1991.

esta estrategia de argumento y documentación que en el fondo es un arte de lectura. En el breve comentario que sigue, quisiera considerar dos instancias, dos tipos y dos momentos de «lecturas fuertes» o tal vez «forzadas» que revelan una consistencia subyacente, a pesar de la existencia de una contradicción evidente en cuanto a la disonancia entre los valores políticos prácticos y una profesada y necesaria ortodoxia religiosa. Para ilustrar la simultánea consistencia de una actitud y técnica estructural y el antagonismo superficial de la postura ideológica, es útil yuxtaponer un texto breve del Quevedo renacentista tardío y otro, un tanto posterior, de una obra ejemplar del estilo y visión barrocos: primero, la lectura quevediana de una carta del Rey Fernando el Católico y, después, el tratado político ejemplo de un espíritu conservador y postridentino, la *Política de Dios*<sup>4</sup>.

Empecemos con el comentario breve en el que Quevedo enmarca un documento histórico y quizás de poco valor intrínseco como fuente de autoridad político-teórica. A pesar de la breve extensión de este texto, la yuxtaposición de la carta del Rey Fernando el Católico al virrey de Nápoles (1508) con el comentario del tratadista moralista-satírico es una muestra ejemplar de dicho talento de la lectura quevediana<sup>5</sup>. En ella no sólo se aprecia una agudeza casi maquiavélica para racionalizar ciertos principios de gobierno, sino además una gran sutileza en ofrecer interpretaciones del texto citado, esa sutileza compositiva y hermenéutica que aparece también, como veremos, en obras más extensas como *La Política de Dios* o *El Buscón*. Para Quevedo, el escribir casi siempre sugiere invocar un complejo conjunto de lecturas, a veces presentes como textos citados cuyo sentido original importa menos que el nuevo significado sorprendente que adquieren en sus manos, pero en otras instancias sólo presentes implícitamente, detrás de una ostensible ausencia textual, es decir, al nivel de una intertextualidad esencial.

El comentario quevediano de la carta fue compuesto durante el período crucial de transición de los años 1620 a 1621; es decir hacia el final del régimen de Felipe III y en el umbral del de su hijo, Felipe IV<sup>6</sup>. Por esta razón, este breve «ensayo» o ejercicio de glosa quevediano pertenece al momento en que los regímenes están cambiando y en que los hombres involucrados en los asuntos del estado se encuentran buscando puestos (en el sentido literal de la palabra), solicitando conexiones y procurando ganar influencia. Así, Quevedo vislumbra una oportunidad de expresarse de modo más directo, con el fin de reiterar el conocido tema de la

<sup>4</sup> Para un resumen y comentario muy útil de los problemas de forma genérica y las duras críticas sufridas por esta obra, ver Fernández Mosquera, 1998.

<sup>5</sup> *Obras completas*, ed. Buendía, 1981, pp. 784-91.

<sup>6</sup> Ver Peraita, 1994.

importancia de un ejercicio del poder más decisivo y enérgico por parte del monarca. Hay que recordar que en este momento de su vida política Quevedo trata de distanciarse de su antiguo protector, el Duque de Osuna, tras la caída en desgracia de éste. Dentro de la complicada motivación de Quevedo, se puede intuir un deseo de criticar una vez más lo que él percibe como la flaqueza e indecisión de acción política de Felipe III, al mismo tiempo que procura cultivar las buenas relaciones, confianza e influencia con los personajes que van a encabezar el nuevo régimen. En este momento, Quevedo puede complacerse (o engañarse) con la ilusión optimista de una nueva política, un nuevo estilo de gobierno que sería, en efecto, una decisiva vuelta a los valores heroicos del pasado<sup>7</sup>.

El texto de Quevedo representa un ejercicio de glosa o de análisis textual cuya finalidad parece ser el de ofrecer consejos políticos matizados por cierta postura ideológica. La carta del rey Fernando a su virrey es breve y tiene el carácter de un memorial enfáticamente pragmático, desprovisto de renuencias escrupulosas en cuanto a cualquier lealtad o respeto debido a la dignidad del Sumo Pontífice. Por eso, el comentario de Quevedo parece ser, a primera vista, un ejercicio de justificación y racionalización severamente limitado por lealtades encontradas y conflictivas. El Quevedo patriota (en el sentido nostálgico) se encuentra en conflicto con el Quevedo católico. Más aún, esos dos sentimientos se ven distanciados de las exigencias operativas en la complicada política de los Habsburgos hacia la segunda década del siglo XVII, situación tan distinta de la del siglo anterior. La carta del rey contiene instrucciones enérgicas y enfáticas a su virrey para el desempeño de asuntos políticos y militares en la Península italiana durante la primera década del siglo XVI. Así, aunque la evidente falta de respeto o temor del rey español hacia el Papa puede parecernos un tanto desconcertante, de hecho refleja una postura políticamente razonada y fácilmente defendible. Además, como veremos, tanto la actitud como el lenguaje reflejan las realidades históricas de la época. Con la ventaja de que ya ha transcurrido un siglo, el autor puede escribir patrióticamente en favor de la actitud decisiva del Rey, ya que Quevedo tiene pleno conocimiento del hecho de que (al menos en esta primera ocasión) no hubo que cumplir la amenaza.

Lo interesante de este texto doble es su tono y su peculiar naturaleza como una muestra ejemplar de índole renacentista humanista. El breve texto de Quevedo nos revela las tensiones interiores de cierta retórica, la retórica del nuevo estilo de un «imperialismo» o una clase de acción política que Fernando el Católico represen-

<sup>7</sup> Ver Elliott, 1982.

ta, en particular según Maquiavelo, como se ve en un notable pasaje de *El príncipe*. Se podría suponer que el Quevedo anti-maquiavélico de la *Política de Dios* se escandalizaría al darse cuenta de que estaba apoyando al Rey Fernando por el mismo tipo de acción atrevida e irrespetuosa que había impresionado al notorio teórico florentino. Pero tanto Maquiavelo como Quevedo muestran una similar manera renacentista de entender y explicar sus respectivos mundos políticos. Los dos son, hasta cierto punto y de maneras distintas, humanistas del Renacimiento, y la retórica humanista nunca fue incompatible con la proyección de poder político y las grandes empresas imperiales, es decir, con los proyectos políticos ensayados por los nuevos estados nacionales incipientes del tardío siglo XV. Dentro del mundo y de los lenguajes de esta nueva política, la España de los Reyes Católicos —y después, aún más enfáticamente, la de los Habsburgos— se encontraba en la vanguardia, como bien veía y entendía Maquiavelo.

Pero volvamos al texto de Quevedo, esta peculiar acotación que en efecto es un acto de lectura. Al filtrar e interpretar el texto anterior (del Rey), Quevedo hace de los intereses imperiales de España la lógica subyacente tanto del contenido (las acciones ordenadas y recomendadas por el Rey) como del lenguaje. A Quevedo este supuesto básico le permite explicar la ostensible deslealtad del monarca hacia el Papa. En el comentario de la orden real al virrey (el mandato de castigar al emisario del Papa con la horca), Quevedo justifica este atroz y atrevido mandato por medio de una ingeniosa yuxtaposición aforística:

Mandó el Rey Católico ahorcar el cursor del Papa; cláusula escandalosa para los encogimientos religiosos de príncipes que solamente saben temer la ley y no la entienden<sup>8</sup>.

Así justifica y defiende Quevedo las acciones del rey mediante la táctica de imputarle (en un gesto claramente sicofántico) una sabiduría más alta y trascendente. La ostensible falta de respeto a la «autoridad» moral y espiritual es, en el fondo, una comprensión más profunda e informada de la ley misma. Pero lo que también se revela en este momento y a lo largo de todo el texto quevediano es la relación entre el poder y el lenguaje. Es decir, la posesión de la palabra, la «palabra» respaldada por un eficaz poder político y militar. Como se ve en las palabras del mismo Quevedo:

Es verdad que les faltó jurisdicción; pero, como les sobró causa, hizo-se juez de quien se arrojó a no temer su enojo. Y hay muchas cosas, como estas de mandar ahorcar estos ministros, que las dicen los reyes

<sup>8</sup> Ver Quevedo, *Obras completas*, ed. Buendía, 1981, p. 788.

por no nec[es]itar hacellas, pues suele prevenir el espanto del lenguaje, y es una providencia, si temeraria, provechosa. No querría que pareciese juzgo yo el ánimo y intento del rey, que sin duda, siendo digno de su grandeza, no puede ser capaz dél mi discurso<sup>9</sup>.

Esta alabanza de la sabiduría del rey determina y define una estructura de argumento que abre la cuestión de un conflicto entre una consistencia ética y una coherente justificación política basada en un ejercicio de poder. Para imponer cierta coherencia tanto lógica como ética al argumento, Quevedo dota al rey de tanta sabiduría y virtud (tanto en el sentido maquiavélico y renacentista como en el sentido de la ética moral) que las acciones del monarca serían necesariamente, y por definición, virtuosas. Quevedo se protege —y defiende sus inconsistencias— a base de una postura de cierta humildad, afirmando su propia incapacidad, como se ve en el pasaje anterior y como se sugiere más sutilmente en el siguiente:

Confieso que tienen desabrimiento aquellas palabras que yo querría olvidar:

«Y estamos muy determinados, si Su Santidad no revoca luego el breve y los autos por virtud dél fechos, de le quitar la obediencia de todos los reinos de las coronas de Castilla y Aragón».

Si esto no lo disculpa el decirlo un rey tan católico, ¿para qué podrá bastar mi diligencia?

Confieso que las palabras tienen bizarria peligrosa, y más si las oyen ministros que todo lo que no es miedo lo tienen por herejía. Estas razones distóselas al rey la ocasión y escribiólas el enojo; fué una galantería bien lograda, pues, haciendo oficio de amenaza, se estorbó así el tener ejecución<sup>10</sup>.

La índole del análisis y la base de la justificación quevedianas revelan la conciencia de que aún las amenazas más impías son o pueden ser defendibles precisamente porque, si son bastante amenazantes, tienden a obviar la necesidad de la ejecución. La postura del católico leal es que, en el fondo, el rey es un buen católico a pesar de desafiar al Pontífice, ya que aquel lanzando unas amenazas tan severas, no tendrá que ponerlas en práctica. Pero la obvia ironía surge del hecho de que la verificación de la sabiduría de cualquier juicio o procedimiento político es el éxito —visto *a posteriori*— como casi toda historia política parece demostrar. La solución sugerida por Quevedo al dilema de acción ética *versus* el éxito práctico, claro está, no puede parecer muy convincente a nadie que se encuentre fuera de la comunidad ideológica del leal monárquico español. Pero el elemento fundamental de este pasaje, así

<sup>9</sup> Ver Quevedo, *Obras completas*, ed. Buendía, 1981, p. 788.

<sup>10</sup> Ver Quevedo, *Obras completas*, ed. Buendía, 1981, p. 788.

como el de todo el texto, es que el mismo autor de la *Política de Dios* (quien de manera tan audaz explica pasajes del Evangelio para presentarlos como modelos de la acción práctica y políticamente eficaz de un monarca, como veremos más abajo) puede compartir ciertos elementos de la perspectiva tan penetrantes y en cierto modo retóricos del quitaesencial humanista y teórico de la «Realpolitik», Maquiavelo<sup>11</sup>.

Al nivel más superficial, el argumento quevediano surge de una predecible lealtad basada en lo que hoy en día se llamaría un patriotismo nacionalista. Sin embargo, lo que se encuentra en este ejercicio textual, es decir, lo que surge en 1508 y dentro (o detrás) de la carta del Rey Fernando el Católico— no es simplemente el perseguir los intereses políticos de la corona española dentro y fuera de la Península Ibérica. Al contrario, el contexto histórico tanto del mensaje como del estilo incluye la nueva realidad de la cual escribe Maquiavelo explícitamente en *El príncipe*. Como se recordará, en el capítulo XXI de este notorio texto («Quod principem deceat ut egregius habeatur») Maquiavelo empieza con la declaración de que «Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grandi imprese e dare di sé rari esempi. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando de Aragona, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché di uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani; e, se considerrete le azioni sua, le troverete tutte grandissime, e qualcuna straordinaria»<sup>12</sup>. En efecto, Maquiavelo dedica todo el primer párrafo del capítulo XXI a una breve mención del Rey que, en realidad, es un elogio del monarca español.

Aunque tanto Maquiavelo como Quevedo alaban la sabiduría y virtud (en el sentido renacentista) del Rey, las diferencias de tono y de perspectiva son dramáticas y reveladoras. Para Quevedo, el Rey Fernando es magnífico ya que era el legendario Rey Católico. Una lealtad patriótica define la perspectiva quevediana y, así, guía el argumento básico que subyace a su comentario. Para Maquiavelo, en contraste, el elogio de Fernando surge de una combinación de una evaluación más o menos objetiva de la acción política audaz y eficaz, por un lado, y cierta envidia y amargura, por el otro. El motivo subtextual del teórico florentino al escoger al rey Fernando para dedicarle unas alabanzas especiales no sólo se centra en un deseo de proponer un ejemplo del «príncipe nuevo», sino también en el de criticar implícitamente la timidez e incapacidad de las figuras políticas contemporáneas de su propia Florencia en las primeras décadas del siglo XVI. Al mismo tiempo, empero, la sutil y compleja perspectiva de Maquiavelo —a pesar de las coinci-

<sup>11</sup> Ver Lord, 1997.

<sup>12</sup> Machiavelli, *Il Principe*, ed. Janni, 1975, p. 176.

dencias y similitudes con la postura quevediana— no sufre de las tensiones implícitas de conflicto ético ocasionadas por la necesidad de equilibrar o racionalizar un apoyo patriótico a la «política del poder» y, en el otro extremo, la exigencia de disculpar lo que parece ser cierta rebeldía o insubordinación ante la suprema autoridad religiosa, el Papa.

No sería superfluo considerar brevemente la interacción de lenguajes, metas (o agendas veladas) y épocas históricas abarcadas por el texto de Quevedo y por el curioso triángulo de las tres personalidades tan distintas pero tan ejemplares del hombre renacentista: Fernando de Aragón, Maquiavelo y Quevedo. El monarca español ejecutó acciones concretas de política imperial. Maquiavelo entendía a su manera la política, tanto en general como en términos de las nuevas realidades y estructuras del imperialismo europeo —es decir, la incipiente práctica de los estados-naciones de la Europa moderna; el italiano escribió sobre la cuestión con agudeza y con cierta intencionalidad ulterior. La mentalidad de Quevedo, empero, es de una índole bien distinta. El español se encuentra históricamente a una distancia de más de un siglo y a la luz (o la sombra) de los egregios éxitos, fracasos y los cargos al parecer interminables e inevitables del auténtico imperialismo (no previsto ni por Fernando el Católico ni por Maquiavelo) de los Habsburgos sucesores de Fernando. En esta situación Quevedo se encuentra ante un desafío ideológico y retórico de otro tipo. Aun cuando unos elementos del estilo humanista tardío y las tendencias del pensamiento neo-estoico siguen manifestándose en sus escritos, Quevedo vive dentro de esa época incómoda de transición, entre las cumbres algo ilusorias del régimen de Felipe II y las frustraciones y pérdidas demasiado evidentes e insoslayables de los dos monarcas sucesores Habsburgos, el hijo y el nieto del segundo Felipe<sup>13</sup>. La España de 1620 ha experimentado cien años de interacción problemática con las corrientes más progresistas y críticas del humanismo renacentista, como las ideologías representadas, respectivamente, por Erasmo y Maquiavelo. En gran medida, la ideología dominante había rechazado una gran parte de los principios de los dos.

El momento culminante para Quevedo en su consideración de las cuestiones fundamentales de la ética y «el discurso» (retórica) determinados y exigidos por el imperialismo y la política del siglo XVII ocurre un poco más tarde. Me refiero a su gran obra satírico-política, *La hora de todos* (1636-39)<sup>14</sup>. Como hemos comentado en

<sup>13</sup> Como Quevedo mismo indica al final del texto, esta carta-glosa casi sirve de prefacio al *Mundo caduco* y así a los *Grandes anales de Quince Días*; de esta manera se puede considerar un vínculo orgánico de los dos. Sobre la estrategia de los *Grandes anales*, ver Peraita, 1994.

<sup>14</sup> Ver Clamurro, 1991, pp. 154-80.

otro lugar, los 40 episodios que componen esta sátira tienen una peculiar estructura asimétrica que surge de la combinación de las críticas de estereotipos y figuras bien conocidos, por un lado, y la cadena de escenas más largas y complicadas que tratan asuntos de la política mundial de la época, por otro. En éstas el propósito parece ser la revelación de lo malvado e hipócrita de las acciones, intenciones y valores de los enemigos internacionales de la España de los Habsburgos. Pero la lógica interna de estos episodios políticos refleja un modo de argumento y análisis que es esencialmente retórico. Lo que nunca se cuestiona, sin embargo, es la posición favorecida de España misma como nación virtuosa y privilegiada. O al menos, esta parece ser la regla. Sin embargo, como se ha observado, varios episodios de *La hora de todos* tienen que leerse como críticas e inclusive como ataques poco velados contra ciertos personajes de importancia y sus políticas (*i. e.*, el más notorio, el ataque lanzado contra Olivares en la «Isla de los Monopantos»).

La obra que proporciona el máximo contraste al breve texto examinado anteriormente y que más sugerentemente refleja una sensibilidad ideológica más barroca que renacentista es la *Política de Dios*<sup>15</sup>. Sin embargo, por debajo de la superficie establecida por la dominante presencia de alusiones bíblicas y un estilo de análisis ingeniosamente sermonístico, la visión fundamental e implícita con respecto al asunto central, el ejercicio del poder por parte del monarca, es coherente con la del comentario a la carta del rey Fernando. Aunque las dos partes de este tratado político-moral corresponden a dos épocas distintas en la vida y visión de Quevedo, la estrategia esencial de ambas partes es muy semejante. Si la concepción misma de la obra no es de por sí radicalmente original, las tácticas de argumento y organización sí son de un ingenio e invención impresionantes y profundamente quevedianos. A un nivel mucho más complicado que el proceso seguido en el comentario y análisis de la carta del rey Fernando, en la *Política de Dios* se ensaya una estrategia o principio de composición que se podría calificar como una hermenéutica de ideología y agudeza, apoyada e investida por la «autoridad» que la invocación de Cristo y la cita bíblica le pueden prestar.<sup>16</sup> El argumento que procura plantear Quevedo, en cada caso, se aprovecha de la cita y explicación del texto bíblico tanto para fortalecer el argumento a base de la aso-

<sup>15</sup> El texto empleado es la edición de J. O. Crosby.

<sup>16</sup> Como Fernández Mosquera, 1998, p. 70, ha observado, la «*Política de Dios* / se asienta sobre la analogía de Cristo-Príncipe cristiano y sobre esta base Quevedo establece los sentidos políticos de los textos sagrados, incluso con interpretaciones fácilmente detectables como circunstanciales y *ad hoc* que en los años de primera parte de la obra se dirigen claramente hacia el reinado de Felipe III y sus validos, como en la segunda están destinados a ilustrar el valimiento de Olivares y el reinado de Felipe IV».

ciación con la autoridad incuestionable de la Biblia, como para presentar al lector una ilustración eficaz o un modelo convincente de cómo un monarca debe comportarse y ejercer el poder. Los consejos y avisos ofrecidos son, en su mayor parte, de un pragmatismo bien seglar y a veces frío.

Un ejemplo tanto del método como de la perspectiva teórica se encuentra en el capítulo IX de la Primera Parte («Castigar a los ministros malos públicamente es dar ejemplo, a imitación de Cristo, y consentirlos es dar escándalo, a imitación de Satanás, y es introducción para vivir sin temor»). Quevedo no pierde la oportunidad, dentro de la primera oración, de criticar la actitud o concepto de la «razón de estado»:

Christo nuestro Señor en público castigó y reprehendió a sus ministros, no siguió la materia de estado que tienen hoy los Príncipes, persuadidos de los ministros propios, que les aconsejan, que es desautoridad del tribunal, y del Rey, y escándalo castigar públicamente al ministro, aunque él haya despreciado en sus delitos la publicidad que apoya y autoriza, y defiende para su castigo<sup>17</sup>.

Acto seguido, se presenta el modelo de Judas («Judas era ministro de Cristo»), para fortalecer la razón del argumento por medio de la asociación negativa y descalificante. Pero Quevedo aduce también el ejemplo de la crítica de Cristo a San Pedro<sup>18</sup>. Lo crucial es que, en ambos casos y por todo el capítulo, Quevedo presenta los momentos y episodios pertinentes a fin de realzar el aspecto decisivo de las acciones y palabras de Cristo y, de esta manera, de proveer la autoridad y precedentes, al parecer, doctrinales a la misma acción que se podría defender desde otras bases ideológicas, incluso aquellas que Quevedo parece rechazar.

Así como se desarrolla el argumento de este capítulo, Quevedo emplea otra vez con una táctica retórica y alusiva la poderosa yuxtaposición de Cristo y Judas, Dios y los ángeles caídos, Herodes y otros personajes emblemáticos de la Biblia para establecer el fundamento, no tanto de una ética sistemática, sino más bien de una plena conciencia (por parte del rey ideal) de la obligación y el eficaz ejercicio del poder. Se alternan los ejemplos y alusiones con el oportuno apóstrofe o pregunta retórica al hipotético «rey» lector. Por ejemplo, después del comentario del episodio de la reprensión de Cristo a San Pedro, la voz del texto se vuelve directamente al real lector así:

¿Qué podrán alegar en su fauor los que son de parecer, que lo que vna vez se hizo, o dixo, se ha de sustentar, y que no se ha de castigar en

<sup>17</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, p. 72.

<sup>18</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, pp. 72-73.

público el ministro que yerra, viendo la severidad y despego, y rigor con que Christo trató al primero de su Apostolado, no por culpa contra su persona, porque se lastimó de su vida y de sus trabajos? Mire V. Magestad qué se debe hacer con el ministro que los busca, y los compra para su señor, y que quiere para sí el descanso, y las afrentas para su Rey<sup>19</sup>.

Como hemos observado en otro lugar<sup>20</sup>, la eficacia del argumento surge no tanto de la lógica o pertinencia práctica del ejemplo bíblico como de la resonancia proveída por la contextualización bíblica y el efecto de un estilo ingenioso y aforístico. Como en cualquier situación de predicador y «público» de feligreses, el sermón puede criticar, instruir o reprender a los que lo escuchan, pero por el mero hecho de escuchar y de estar presente, el lector o público se afirma como miembro de cierta comunidad privilegiada.

El lenguaje de la *Política* es en gran parte de una sorprendente sencillez y claridad. Ejemplo conveniente de tal tendencia se ve en el breve párrafo que sigue al pasaje citado arriba:

Quedò desta reprehension san Pedro tan bien aduertido como castigado; pues luego que empeçò a ser Vicario, despues de la muerte de Christo, porque Zafira y su marido, que ya eran fieles, ocultaron vna particilla de sus bienes, los hizo morir luego. Señor, el juez delincente merece todos los castigos de los que lo son. Y el Principe que le permite, consiente veneno en la fuente donde beben todos. Peor es permitir mal medico, que las enfermedades; menos mal hazen los delinquentes, que vn mal juez; qualquier castigo basta para vn ladron y vn homicida, y todos son pocos para el ministro, y el juez que en lugar de darles castigo les dà escandalo. El mal ministro acredita los delitos, y disculpa los malhechores; el bueno escarmienta, enfrena las demasias<sup>21</sup>.

El pasaje constituye un perfecto ejemplo de las tendencias y tácticas retóricas del texto. Más allá de la obvia autorización ideológica que se establece sobre la base del texto y contexto alusivos, se destacan la forma retórica y las normas de un lenguaje que claramente se aprovecha del estilo sermonístico. Los conceptos (y aquí se puede hablar de un «conceptismo» en el género de la prosa) —por ejemplo, del mal juez sugiriendo el concepto y la imagen del mal médico, veneno, ladrón, etc.— comparten la índole didáctica del predicador. De manera semejante, se nota que la acumulación y el orden, la interconexión y el ritmo de las frases, etc., revelan una preferencia por la repetición y el paralelismo propia de la retórica sermonística. Esta tendencia a un paralelismo de frase y a una acumulación de ejemplos afines nos recuerda el lenguaje meditativo y sobriamente argumental que pertenece al corpus «satíri-

<sup>19</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, p. 75.

<sup>20</sup> Ver Clamurro, 1991, pp. 120-53.

<sup>21</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, p. 75.

co» de Quevedo, pero que difícilmente se podría calificar de sátira; por ejemplo, los episodios más tajantes y serios de *La hora de todos*.

En efecto, llegamos a descubrir, o tal vez a reconocer, una curiosa similitud o parentesco ideológico entre el breve texto del comentario epistolar, por un lado, y la obra más grande y supuestamente más «profunda» de consejos religioso-morales y políticos contenidos en la *Política de Dios*, por otro. Ambos textos revelan una inclinación hacia el apoyo del ejercicio enfático y despiadado del poder real. Quevedo aboga en favor de un monarquismo decisivo, enérgico y en efecto fríamente brutal, sea por medio del comentario de un curioso documento histórico, o sea por medio de la invocación de una fuente de autoridad religiosa y moral de una trascendencia indiscutible pero también convencional.

Para el lector de finales del siglo XX y vísperas del XXI, estas dos obras (así como muchas otras de nuestro autor) sirven para sugerir no sólo la ancha y complicada red de intereses quevedianos, sino también la función esencial que tiene el acto de leer dentro de la estrategia más extensa de proyección ideológica. El acto de leer, que se incorpora implícita o explícitamente en un breve texto de comentario o dentro de un tratado de mayor extensión, involucra al lector posterior, o sea, al lector fuera del texto y quizás bien alejado del momento histórico. La estrategia discursiva de Quevedo en la *Política de Dios*, así como en *La hora de todos* y gran número de sus otras obras en prosa no sólo puede considerarse un conjunto de tácticas retóricas, sino que abarca además un diseño cimentado en la acción de leer, como hemos dicho al principio de la presente discusión. Lo que distingue tanto la obra satírica quevediana como los textos más bien didácticos o meditativos es precisamente la dinámica de un discurso —o sea la producción de un discurso— que muestra el proceso recíproco de escribir y leer, un principio compositivo que incluye otro texto (sea una carta de instrucciones para el manejo imperial, o sea en otra ocasión, una cita bíblica) o puede ser un «discurso» de Quevedo mismo insertado (véase el *Buscón* y las cartas y premáticas incluidas). Al mismo tiempo, este artificio de composición textual sutilmente invita o enlaza al lector en un proceso autoconsciente y partidista, el acto crítico de yuxtaponer y analizar textos y autoridades.

En la nota previa a la glosa de la carta del Rey Fernando, «A un señor que pidió esta carta», Quevedo sugiere la fundamental complicidad intelectual e ideológica del supuesto lector: «El discurso pide lector cauteloso y bien advertido, y si bien en manos de vucelencia hablará este papel con la madurez, verdad y intención

que en la pluma del que supo ser rey»<sup>22</sup>; y de esta manera, se nos recuerda que el acto de leer es —o puede ser— tan interesado como el uso ingenioso de la retórica. Más aún, la dramatización del acto de leer, el enmarque y enfoque de la lectura de la manera en que se encuentran realizados por Quevedo en su procedimiento de comentario textual, superficialmente erudito pero en el fondo manipulativo, tiene la consecuencia bien intencionada de implicar al lector. El texto nos desafía a participar o al menos a considerar la posibilidad de nuestro involucramiento dentro del proyecto ideológico más amplio de un autor que en cierto sentido pretende ser algo menos (y mucho más) que un mero escritor de tratados o comentarios textuales. Llegamos a ser algo más que lectores distanciados de las redes conflictivas de un mundo ya lejano pero curiosamente vivo, y en lugar de una cómoda indiferencia propia del lector distanciado, nos encontramos partícipes, o tal vez víctimas, dentro de un debate que parece continuar todavía. Para entender mejor la mentalidad de Quevedo, así como su difícil posición ideológico-personal, es preciso tomar en cuenta la importancia tan fundamental de su empleo de la lectura, convertido ya en otro artificio retórico y en señal de complicidad ideológica.



Universidad  
de Navarra

<sup>22</sup> Ver Quevedo, *Obras completas*, ed. F. Buendía, 1981, p. 785.

### Bibliografía

- Bravo, F., «El saber del escritor: Por una teoría de la cita», en *Bulletin Hispanique*, 97, 1995, pp. 361-74.
- Clamurro, W. H., *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1991.
- Elliott, J. H., «Quevedo and the Count-Duke of Olivares», en *Quevedo in Perspective*, ed. J. Iffland, Newark, Juan de la Cuesta, 1982, pp. 227-50.
- Fernández Mosquera, S., «El sermón, el tratado, el memorial: la escritura interesada de Quevedo», *La Perinola*, 2, 1998, pp. 63-86.
- Lord, C., «Machiavelli's Realism», en *The Prince*, ed. A. M. Codevilla, New Haven & London, Yale U.P., 1997, pp. 114-23.
- Machiavelli, N., *Il Principe*, ed. E. Janni, Milano, Rizzoli Editori, 1975.
- Peraita, C., «Arte de disimulo y paradoja: la crítica a Felipe III en *Grandes anales de Quince Días* de Quevedo», en *Actas del XI Congreso de la AIH (1992)*, Irvine, University of California Press, 1994, pp. 111-20.
- Quevedo y Villegas, F. de, *Obras completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1981.
- Quevedo y Villegas, F. de, *Política de Dios*, ed. J. O. Crosby, Urbana - Valencia, University of Illinois Press - Castalia, 1966.
- Riandière La Roche, J., «Quevedo, historiador y libelista», en *Hommage à Robert Jammes*, ed. F. Cerdan, Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, 1994, pp. 977-93.
- Roncero López, V., *Historia y política en la obra de Quevedo*, Madrid, Pliegos, 1991.