

Quevedo y la cuestión de las emociones

Quevedo and the Question of Emotions

Jorge Checa
University of California Santa Barbara
Department of Spanish and Portuguese
Phelps Hall 4206
Santa Barbara CA 93106-4150
U.S.A.
checa@spanport.ucsb.edu

[*La Perinola*, (ISSN: 1138-6363), 24, 2020, pp. 25-48]
DOI: 10.15581/017.24.25-48

RESUMEN:

Este artículo compara y contrasta distintas actitudes de Quevedo con respecto a la dimensión emocional de los seres humanos, concentrándose en varios poemas y en algunos tratados filosóficos y morales. El principal punto de referencia será la intensa y problemática relación del autor y el estoicismo clásico, en la que la admiración hacia figuras como Séneca y Epicteto debe coexistir con el rechazo agustiniano de la apatía estoica. Tal coexistencia produce evidentes tensiones en la obra de Quevedo, cuya defensa de la distancia y el autodomínio afectivos entra en fricción con la exhortación a usar virtuosamente las emociones susceptibles de contribuir a nuestra salvación eterna. La poesía devocional de Quevedo va más allá de las perspectivas estoicas y neoestoicas sobre las emociones. Aquí Quevedo propone lo que podría calificarse como una inversión económica de las pasiones pecaminosas, con la esperanza de obtener sabiduría moral y arrepentimiento a través de la dolorosa experiencia del desencanto.

ABSTRACT:

By concentrating on a selected group of poems and moral treatises, this article seeks to compare and contrast Quevedo's different attitudes toward the emotional dimension of human beings. The main point of reference will be the intense and problematic relation of the author with classical Stoicism —a relation in which Quevedo's admiration toward figures such as Seneca and Epictetus must coexist with Augustine's rejection of Stoic apathy. Such coexistence produces evident tensions in the oeuvre of Quevedo, insofar as his advocacy of detachment and self-control collides with his encouragement to use in virtuous ways those affects that may help our eternal salvation. Quevedo's devotional poetry goes beyond the stoical and neo-stoical outlooks on emotions. Here he proposes what can be described as an economic investment of sinful passions with the hope of attaining moral knowledge and repentance through the painful experience of desencanto.

PALABRAS CLAVE: FRANCISCO DE QUEVEDO, EMOCIONES, ESTOICISMO, SAN AGUSTÍN, POESÍA DEVOCIONAL

KEYWORDS: FRANCISCO DE QUEVEDO, EMOTIONS, STOICISM, ST. AUGUSTINE, DEVOTIONAL POETRY

Resultaría imposible hablar de la huella del estoicismo en Francisco de Quevedo sin considerar la gran importancia que para él asumen diversas cuestiones pertenecientes al ámbito de las emociones, pasiones o afectos¹. No es raro que la lírica amorosa de Quevedo represente, por ejemplo, estados anímicos presididos por un descontrol emocional equivalente a la *acrasia* de la filosofía antigua, como tampoco lo es que sus textos morales y satíricos incorporen o discutan el principio que une las emociones a juicios erróneos. En el estoicismo greco-romano, tal vínculo acarrea la reivindicación de la *apatía* (o libertad interior lograda a base de erradicar las emociones), un ideal expresamente condenado por Quevedo en línea con la tradición cristiana, pero que a la vez no deja de informar sus críticas de las apariencias engañosas.

El neoestoicismo de nuestro autor trata de hacerse cargo de este tipo de tensiones, desde la premisa de que, tras la caída de Adán y Eva y la pérdida del estado paradisíaco, las emociones no solo son un componente inevitable de la naturaleza humana; debemos además cultivar algunas, especialmente si conciernen a nuestra relación caritativa con el prójimo. En una dirección complementaria, Quevedo propone en varios textos una forma de moderación afectiva basada no tanto en la extirpación como en el uso de ciertas emociones; entre ellas destaca el miedo a la muerte, objeto de sostenido interés en la obra quevediana. La noción de uso se ubica, de otro lado, en un esquema trascendente y teleológico de la existencia individual, dirigido a la salvación del alma. Así se patentiza sobre todo en la poesía devocional del *Heráclito cristiano*, aunque aquí el foco no suele situarse en llamadas preventivas a la moderación. Más bien se parte del supuesto de que el exceso pasional ya ha degradado moralmente al poeta, quien sin embargo espera valerse del dolor resultante del pecado para lograr el arrepentimiento y el perdón, dando lugar a una suerte de transacción expresada en términos económicos. Es ya un planteamiento definitivamente alejado del estoicismo clásico, por mucho que el vocabulario de la vieja Stoa sea aún reconocible.

ERRADICACIÓN Y MODERACIÓN

La doctrina toda de los estoicos se cierra en este principio: que las cosas se dividen en propias y ajenas; que las propias están en nuestra mano, y las ajenas en la mano ajena; que aquéllas nos tocan, que estotras no nos pertenecen, y que por esto no nos han de perturbar ni afligir; que no hemos de procurar que en las cosas se haga nuestro deseo, sino ajustar nuestro deseo con los sucesos de las cosas, que así tendremos libertad, paz y quietud... (*Doctrina estoica*, pp. 1085 b-1086 a)².

1. En las siguientes páginas estos tres términos tendrán un valor prácticamente sinonímico, con la salvedad de que la voz «pasión» suele connotar una mayor intensidad afectiva y tiene más fuertes resonancias morales.

2. Cito la *Doctrina estoica* por la edición de Buendía de las *Obras completas: Prosa* de Quevedo.

En *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (opúsculo publicado en 1635), Quevedo ofrece una sucinta descripción del estoicismo antiguo caracterizada por su precisión y equilibrio, seguramente para con ello resaltar mejor las objeciones del autor madrileño a algunos postulados de esa filosofía. Casi tan incompatible con el cristianismo como la justificación del suicidio en varias circunstancias («escándalo» de la «secta» estoica), es según Quevedo el ideal de *apatía* o liberación completa de las emociones en la medida en que estas atañen a asuntos que deben considerarse indiferentes o ajenos a la voluntad humana –la salud, la riqueza, el prestigio social y demás elementos imponderables de la vida. La búsqueda de la *apatía* se explica, en primer lugar, porque, según ya argumentó Crisipo en el siglo III antes de Cristo modificando el pensamiento de Zenón, las emociones llevan necesariamente consigo juicios de valor y sancionan con ello opiniones erróneas³. Además las emociones se condenan por atentar contra la *eudaimonía*, estado de bienestar y florecimiento humano que se liga a un sabio ejercicio de la virtud exento de angustias y preocupaciones.

En la apelación a erradicar las emociones, la gran mayoría de los estoicos griegos y romanos discrepan de Aristóteles y sus seguidores, un desacuerdo que Lucio Anneo Séneca, tan admirado por Quevedo y otras figuras del neostoicismo moderno, trata de justificar en la número 85 de sus *Epístolas morales a Lucilio*⁴. Aquí la condena peripatética de los extremos y su apología del «justo medio» provoca del lado de Séneca un intento por refutar el principio de moderación de las emociones como alternativa a su eliminación, para lo cual el filósofo romano reduce al absurdo la opción moderadora; en caso de abrazarla con todas sus consecuencias, afirma Séneca, deberíamos por ejemplo sostener que hay que «enloquecer con moderación» o «estar enfermos con moderación» (*Epístolas*, XI, 85, 9)⁵. De otro lado, cualquier emoción puede terminar siendo incontrolable por inofensiva o frágil que parezca al principio. La posibilidad de expansión radica en estar «fuera de

3. Para una explicación clara y rigurosa de la identificación y simultaneidad en Crisipo entre juicio y emoción, frente a la postura de Zenón, fundador de la escuela del Pórtico, véase Sorabji, 2000, pp. 29-30. Nussbaum, 1994, se detuvo en las propiedades cognitivas de las emociones, y observa cómo según los estoicos tanto los juicios erróneos como las falsas creencias asociados a ellos «encarnan modos de interpretar el mundo» (p. 368); por eso nota antes Nussbaum que los estoicos se valen de la filosofía para criticar las respuestas que habitualmente suscitan las convenciones culturales de la sociedad (p. 328).

4. Para un acercamiento preciso de la huella y el alcance del estoicismo senequista en Quevedo con particular atención a los principales tratados morales y ascéticos del escritor barroco, continúa siendo fundamental Ettinghausen, 1972, quien también nos recuerda las biografías de Séneca por Mártir Rizo y por Fernández de Heredia, así como las traducciones de Carrillo y Sotomayor y González de Salas (p. 23). Para una visión general del impacto de Séneca en España, véase Blüher, 1983. En su artículo de 1979, Blüher se ocupa de la importancia del autor latino en la configuración del tema del *desengaño* en la poesía de Quevedo.

5. Sigo la traducción de las *Epístolas morales a Lucilio* por Roca Meliá, mencionando el Libro, el número de la epístola y el párrafo donde se encuentran las citas.

nosotros» los objetos causantes de nuestros «afectos desordenados», de forma que estos «se acrecentarán en proporción a las causas, mayores o menores, que los provocan». Añade Séneca precisando el último punto: «Mayor será el temor, si es más poderoso el estímulo que a uno lo atemoriza o si lo contempla más de cerca; más intensa será la ambición, en la medida en que la haya provocado la esperanza de un provecho mayor» (*Epístolas*, XI, 85, 10). De ahí viene el imperativo de atajar el peligro de raíz, antes de que la razón se ciegue a semejanza del ojo por una «catarata» cada vez más grande o sea arrastrada igual que un «torrente» formado por un «tropol» de pasiones (*Epístolas*, XI, 85, 5 y 6).

En su libro *The Therapy of Desire*, Martha Nussbaum se ocupó con gran brillantez del asunto de la proliferación pasional y sus efectos destructivos. Justamente a propósito de Séneca, Nussbaum se detiene en una dicotomía que ha llamado la atención entre los estudiosos del autor latino: a saber, la coexistencia en sus escritos de la reivindicación doctrinal de la *apatía* (evidente en la epístola 85) con intensísimas expresiones dramáticas de las pasiones más desmedidas, violentas y crueles. Nussbaum ilustra esta dicotomía con un excelente comentario de la tragedia *Medea*, proponiendo cómo los textos teatrales de Séneca ofrecen, por así decirlo, la cara oculta de su discurso filosófico, cuyos límites e insuficiencias en la representación plena de las emociones serían así indirectamente puestos de relieve⁶. Saco ahora a colación este aspecto de la producción senequista porque, salvando todas las diferencias, también cabe observar en Quevedo una bipolaridad hasta cierto punto similar y en el fondo asimismo explicable bajo el telón de fondo de la vieja rivalidad entre filosofía y creación poética; su fricción da lugar a que, en varios poemas amorosos, nuestro escritor dé la vuelta a los presupuestos normativos del estoicismo que él mismo elogia en otros momentos.

El tema merecería sin duda mayor atención, mas ahora debo ceñirme a mencionar de pasada algunos célebres textos quevedianos donde la entrega desmesurada a un amor no correspondido se acompaña de una dinámica sacrificial y autodestructiva, sugiriendo la *acrasia* opuesta a la tranquilidad de ánimo. Es el caso del soneto que comienza «A todas partes que me vuelvo veo» (poema 297 en la edición de José Manuel Blecua), así como de los sonetos 485 y 486 («En los claustros de l'alma la herida», «Amor me ocupa el seso y los sentidos»), los dos últimos incluidos en la colección *Canta sola a Lisi*⁷. En ellos, las imágenes ígneas, infernales, bélicas y en general alusivas a torturas espirituales y físicas denotan estados de sufrimiento extremo, consunción, cautiverio y locura —originados, en la fórmula de Séneca, por la fijación en un objeto externo. Aun así, el hecho de que, como ocurre al final del poema 486,

6. Para la lectura de *Medea* desde este punto de vista y las tensiones en Séneca entre poesía y filosofía, véase Nussbaum, 1994, pp. 448 y ss.

7. El texto, la puntuación y la numeración de estos y otros poemas que no pertenecen al *Heráclito cristiano* corresponden a la edición de Blecua. Para el *Heráclito cristiano* seguiré la edición de Arellano y Schwartz.

el poeta presume de suscitar con su tormento la emulación y la envidia de otros amantes sancionaría una suerte de ejemplaridad transgresiva, que escandalizaría a cualquier estoico⁸.

Pero no hay que perder vista que nuestra argumentación se enfoca de momento en la polémica entre los partidarios de erradicar las emociones frente a quienes propugnan moderarlas, así como en la incidencia de este debate en Quevedo. A tal fin, conviene observar cómo, si bien se plantea en la cultura pagana, la vieja discusión se va situando en un contexto diferente con el asentamiento del cristianismo y el ajuste de la ética estoica a los fundamentos dogmáticos de la religión hegemónica. De un lado, las doctrinas complementarias de la caída y del pecado original de Adán y Eva repercuten con gran fuerza en la noción de la extendida incapacidad de los seres humanos para eliminar o incluso gobernar adecuadamente las pasiones; este presupuesto, de otro lado, supedita la fortaleza y la serenidad predicadas desde siglos antes por los estoicos a una conciencia de la futilidad de los afanes terrenales y a una atención correlativa a la recompensa eterna —desplazamientos que serían esenciales en el neoestoicismo moderno de un Justo Lipsio⁹. En el marco escatológico de la doctrina cristiana se impone, pues, lo que llamaríamos una teleología trascendente, donde las consecuencias de practicar la virtud no se limitan a nuestro breve paso por la tierra. La perspectiva del más allá conduce a revisar la valoración y el papel de las emociones, y san Agustín es uno de los protagonistas principales en la tarea.

En el Libro IX de *La ciudad de Dios* san Agustín retoma, en efecto, la cuestión que trató de dilucidar la epístola 85 de Séneca acerca de la disyuntiva entre erradicar o moderar las emociones. El autor patristico afirma que en puridad el debate se produce a partir de un malentendido terminológico, esto es, de una confusión basada en las palabras y no en sus contenidos reales. Lo cierto, sostiene san Agustín, es que, pese a no manifestarlo con claridad, los filósofos estoicos están en el fondo de acuerdo con los aristotélicos e igualmente con los platónicos cuando las dos últimas escuelas afirman que el sabio también se ve afectado por «perturbaciones, disposiciones y pasiones». La diferencia entre el sabio y el ignorante no es, pues, que el primero logre eliminar las emociones; más bien consiste en su capacidad de moderarlas y someterlas a la razón (*La ciudad de Dios*, IX, 4), y, en apoyo de la supuesta coincidencia entre los estoicos y otras escuelas, san Agustín resume un relato incluido en las *Noches áticas* de Aulio Gelio (quien a su vez lo parafrasea de

8. Concluye así el poema 486: «Los [amantes] que han de ser, y los que fueron antes, / estudien su salud en mis sollozos, / y envidien mi dolor, si son constantes». Estas aproximaciones a la pasión amorosa subvierten los principios del estoicismo, cuya importancia en la lírica de Quevedo no se corresponde solo con la glosa de una serie de temas morales o con la presencia de ciertos rasgos de dicción o estilo (según apunta Ettinghausen, 1972, p. 126); el estoicismo puede también manifestarse negativamente, es decir, a través de la subversión de sus postulados filosóficos.

9. Llama la atención sobre estos puntos James, 1997, pp. 13 y 24.

Epicteto)¹⁰. El protagonista de la historia es un estoico cuya fama de sabio estaría hipotéticamente en contradicción con la visible palidez que experimenta al confrontar una fuerte tormenta durante una travesía marítima. Ya superado el peligro, ese aparente síntoma de perturbación emocional motiva la burla de un compañero de viaje, pero el filósofo justifica su reacción recordando la diferencia entre padecer un afecto surgido de causas «terribles y formidables» y aprobarlo o consentirlo mentalmente:

En ello se distinguen el espíritu del sabio y el del necio, en que el espíritu del necio cede ante las mismas pasiones y aplica a ello el asentimiento de su mente, y en cambio el del sabio, aunque las soporta inevitablemente, sin embargo conserva una opinión verdadera y estable con mente inquebrantable sobre aquello que debe desear o rechazar racionalmente (*La ciudad de Dios*, IX, 4).

El asentimiento interno es ciertamente un elemento clave en el estoicismo para determinar la presencia de las emociones. Pero, como demuestra Richard Sorabji en un perceptivo análisis de la anécdota, san Agustín (arrastrado en parte por un desliz filológico de su fuente) comete lo que muchos estoicos considerarían un craso error: confundir una mera reacción involuntaria y primaria (o un «primer movimiento» en la expresión de Crisipo luego elaborada en el tratado de Séneca *De la cólera*) con una emoción propiamente dicha. Para constituirse, las emociones requieren una aprobación racional, y solo bajo semejante condición la mayoría de los antiguos seguidores de la Stoa identificaron aquellas con juicios erróneos distinguiéndolas de las reacciones espontáneas que se manifiestan en la fase previa. Por ello, no es que el personaje de Aulio Gelio vea confirmada su sabiduría al «rechazar racionalmente» la emoción del miedo y lograr así moderarla. Es que, al menos en el sentido ortodoxamente estoico de la palabra, tal emoción aún no existe, de forma que la sabiduría del viajero más bien radica en impedir que un estímulo inicial origine una creencia consentida. San Agustín no tiene en cuenta esta importante diferencia, y al atribuir a los «primeros movimientos» un estatuto ya emocional, viene a descartar de paso que sea factible erradicar todas las emociones, cuya irrupción sería con frecuencia involuntaria según el autor cristiano¹¹. De ahí la

10. Sigo la traducción de *La ciudad de Dios* por Marina Sáez, mencionando el Libro y el epígrafe donde se encuentran las citas.

11. Como precisa Sorabji, 2000, p. 45, en buena parte del pensamiento estoico desarrollado a partir de Crisipo las emociones son controlables y erradicables en la medida en que implican el asentimiento de la voluntad. No se corresponden, pues, con los *primeros movimientos* que no son mentales sino físicos e involuntarios, revelándose a través de manifestaciones somáticas (en forma de palidez, lágrimas, brillo en los ojos, excitación sexual, etc.), según lo discierne Séneca a propósito de la cólera (pp. 66 y ss.). Para la distorsionada versión agustiniana de la idea de *primeros movimientos*, véase también Sorabji, 2000, pp. 375 y ss., donde se estudia cómo la interpretación de san Agustín proviene a su vez de un probable error de Aulio Gelio al parafrasear a Epicteto.

necesidad de «soportar» las emociones aunque sometiéndolas a una rigurosa discriminación racional que, prosigue san Agustín, adicionalmente comporta no solo la ponderación de los aspectos circunstanciales de nuestros afectos, sino también el examen de su carácter censurable o virtuoso a tenor de las enseñanzas de las Sagradas Escrituras:

En nuestra doctrina no se cuestiona tanto si el espíritu piadoso se enoja, sino por qué se enoja, ni si está triste, sino por qué está triste, ni si teme, sino por qué teme. En efecto, el enojarse con el pecador a fin de que se corrija, el entristecerse por el afligido para que se libere, el sentir temor por el que se pone a prueba para que no perezca, no sé si alguien en su sano juicio puede censurarlo (*La ciudad de Dios*, IX, 4).

En resumidas cuentas, san Agustín incluye las emociones en el ámbito, para otros autores «pre-emocional», de los «primeros movimientos» al tiempo que elogia la bondad aneja a una gama de manifestaciones afectivas. Ambos factores confluyen en el repudio del principio de *apatía*, contra el cual Quevedo, asiduo lector de la Patrística y gran admirador de san Agustín, tampoco deja de manifestarse¹². Este rechazo se expresa con contundencia en la *Doctrina estoica*:

Ellos dicen que no se han de sentir algunos afectos, y esto enseñan y esto mandan. Persuádome que algunos, por la palabra sentir, entendieron dejar vencer de los afectos, puesto que de sentirlos nacen las virtudes, como la clemencia, piedad y conmiseración, y de vencerse de ellos procede la pusilanimidad para poder producir las virtudes (*Doctrina estoica*, p. 1092b).

En proximidad con el razonamiento de san Agustín en *La ciudad de Dios*, Quevedo, no habla aquí tanto de un error en los filósofos paganos como de la interpretación ocasionalmente inexacta de su uso del término «sentir» (una propuesta tendente a minimizar las fricciones entre el estoicismo moderno y sus fuentes grecorromanas)¹³. Y si por otro lado es muy cierto que las discusiones en torno a afectos como «la clemencia, piedad y conmiseración» están a la orden del día en el estoicismo clásico¹⁴, también lo es que Quevedo insistirá en reavivar la consideración

12. Sobre la amplia incidencia de la literatura patrística en Quevedo, véase López Poza, 1992, pp. 219-220, quien documenta cómo san Agustín es la figura de esa corriente más citada por el escritor madrileño.

13. Según resume Ettinghausen, 1972, la continuidad que dice apreciar Quevedo entre Séneca y san Pablo haría del cordobés un filósofo cripto-cristiano, imagen particularmente enfatizada en la *Providencia de Dios*. En este sentido, afirma Ettinghausen que Quevedo no se sintió muy inclinado a «reconstruir objetivamente la filosofía de la Stoa», frente al mayor rigor intelectual de Lipsio o de Scioppius (p. 127).

14. Sorabji, 2000, nos recuerda que muchos estoicos se refirieron a los «buenos sentimientos» (*eupatheiai*) del sabio; aunque no incluidos dentro de la categoría de emociones, tales estados parecen sin embargo cuestionar el ideal de *apatía* (pp. 58-49). Dicho cuestionamiento se intensifica con el cristianismo debido a su énfasis en el amor y en la conmiseración hacia al prójimo, si bien, como indica también Sorabji, ya Séneca alabó la

virtuosa de ciertas emociones abiertamente desprestigiadas en el mundo antiguo. Sobre todo el miedo, y en particular el referido a la muerte, ocupa un lugar ciertamente destacable dentro de este proceso reevaluativo.

EL MIEDO A LA MUERTE

En las filosofías helenísticas ni siquiera las imágenes presuntamente objetivas del universo estudiadas por la física constituyen saberes moralmente neutros; mantienen más bien distintos grados de correspondencia y proximidad con prácticas terapéuticas encaminadas al logro de la vida plena y feliz, entre las cuales destacan las que se dedican a confrontar el miedo a la muerte. Para los epicúreos esta emoción está en la base de muchas de las tribulaciones y ansias que nos aquejan; a ella se le asocian las supersticiones religiosas condenadas por los filósofos junto a la insensata persecución de riquezas, poder y honores —deseos cuyo común denominador es el fútil intento de ignorar nuestra finitud¹⁵. Pese a sus diferencias con el epicureísmo, los estoicos de la Antigüedad transitan por coordenadas en varios sentidos análogas; identifican en el miedo a la muerte una fuente de angustias y preocupaciones innecesarias, cuando en realidad se trata de una opinión que el sabio (o el aspirante a serlo) debe erradicar con diligencia.

Es bien sabido que muy a menudo Quevedo se hace eco en sus textos de argumentaciones e imágenes estoicas en torno a la mortalidad y al paso irreversible del tiempo, incorporando a menudo la lectura de autores clásicos muy apreciados en la tradición cristiana (en particular Séneca y Epicteto). Por recordar un ejemplo significativo, la huella de ambos maestros del estoicismo se percibe en el capítulo 3 de *La cuna y la sepultura* (1634), donde la reflexión sobre la muerte ilustra cómo «la opinión hace medrosos muchos casos que no lo son»¹⁶. Un examen libre de prejuicios, continúa Quevedo, revela más bien que la muerte parece «fea» y «espantosa», pero «en sí no es nada de eso», pues «hace mucho por hacerse amable, y aun digna de desprecio, antes que de miedo» (*La cuna y la sepultura*, p. 97)¹⁷. Con todo, Quevedo se cuida de advertirnos sobre las dificultades de asimilar en profundidad este dictamen; podemos en teoría aceptarlo, pero su interiorización requiere un entrena-

miser cordia, a la que no consideraba una emoción distinguiéndola de la simple *pena* ante el dolor ajeno (pp. 388-391).

15. Nussbaum, 1994, pp. 194 y ss., presenta un buen tratamiento de las doctrinas epicúreas sobre el miedo a la muerte, con especial atención a *De rerum natura* de Lucrecio. Es además muy útil el resumen de Hadot, 2002, pp. 117-120.

16. Para el influjo en Quevedo de Séneca y Epicteto, véase fundamentalmente Ettinghausen, 1972, el cual demuestra por ejemplo cómo incluso en la traducción quevediana en verso del *Manual* de Epicteto (publicada en 1635) este filósofo es objeto de una “senequización” (pp. 63 y ss.). Ettinghausen se ocupa asimismo del impacto de Séneca y Epicteto en *Doctrina moral del conocimiento propio y del desengaño de las cosas ajenas* (1630) y en su versión revisada de 1634 *La cuna y la sepultura* (pp. 73-76).

17. Cito *La cuna y la sepultura* por la edición de García Valdés, 2008, donde también se incluye la *Doctrina moral*.

miento, o *ascetis*, continuo y deliberado. Así la «conversación» cotidiana con la muerte —su presencia ininterrumpida en la memoria— terminará por disolver nuestras aprensiones:

Dime, ¿para qué guardas tu memoria, o de qué te puede servir mejor que de acordarte de ti mismo? Si a ti te olvidas, eres como si no fueras, y ninguna memoria, sino la de la muerte, acuerda al hombre juntamente lo que es y lo que ha de ser. Si tomas mi consejo y el del Sabio, que dice «Mejor es ir a la casa donde hay lágrimas que a la del convite, y mejor es el día de la muerte que el del nacimiento», tú oirás de buena gana y buscarás las conversaciones donde se tratare de la muerte y, a solas, no te acompañarás de otra cosa que de su memoria: y así verás que la mucha conversación en ella, como en otras cosas, será causa de menosprecio (*La cuna y la sepultura*, p. 100).

Son, por otra parte, avisos concordantes en sustancia con varias recomendaciones de Séneca. Baste con sacar a colación una cita de la epístola 4 a Lucilio:

Así lo afirmo: desde que naciste eres llevado a la muerte. Estos y otros pensamientos similares deben ser ponderados en nuestro espíritu, si deseamos aguardar serenos aquella última hora cuyo temor provoca la inquietud en todas las demás (*Epístolas*, I, 4, 9).

¿Cuál es el sentido de que Quevedo module con insistencia las reflexiones de Séneca, y quizás más significativamente, que uno y otro autor acumulen en sus respectivas obras mensajes parecidos? En el caso de la exhortación a asumir el carácter ineludible de la muerte como *ley* de la que nadie está exento (tópico común en Séneca y en Quevedo), estamos ante una expresión textual, o por menos ante una reminiscencia escrita, de un amplio conjunto de «prácticas personales encaminadas a la propia transformación», muy difundidas en el mundo antiguo y que persisten, si bien con importantes variaciones, en la Edad Media y en siglos posteriores. El clasicista Pierre Hadot englobó semejantes prácticas bajo la categoría extensa de *ejercicios espirituales*, observando su estrechísima asociación originaria con el llamado por él «modo filosófico de vida» predominante en la Antigüedad (cuando la filosofía habitualmente se consideraba más una opción vital que una disciplina fundamentalmente especulativa y apenas vinculada a un compromiso ético). En el modo filosófico de vida importaba actualizar repetidamente los principios que distinguían al aspirante a la sabiduría del individuo vulgar. De ahí la necesidad de asimilar una serie de actividades preestablecidas y reguladas (casi siempre bajo la guía de un maestro), cuyo aprendizaje y ejecución eran tanto más imperiosos si el objetivo del ejercicio era prepararse para la muerte y combatir el temor hacia ella. No es así extraño que las meditaciones concernientes a los afectos inducidos por la mortalidad recurran en la obra de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio (por ceñirnos únicamente a las principales figuras de la etapa final del

estoicismo pagano), ni tampoco que más adelante diversas corrientes neoestoicas adapten a su perspectiva escatológica la misma tradición¹⁸.

En esta línea, las tensiones entre continuidad y cambio en las prácticas espirituales para responder al miedo a la muerte pueden incluso producirse dentro de un solo autor, y ello mediante la reformulación, la matización o la corrección de lo expresado en otros momentos. Es un fenómeno nada raro en Quevedo, y sin duda tiene en parte que ver con la variedad de influjos que absorbe su escritura. Con respecto al tema ahora puesto sobre la mesa, el tildar sin más el temor a la muerte de «opinión» errónea y vulgar, según manifiesta Quevedo a la zaga del acerado radicalismo de Epicteto, da paso luego a reflexiones más matizadas en la primera de las epístolas reunidas en *Las cuatro fantasmas de la vida*¹⁹. En la obra, fechada en 1635, Quevedo vuelve a desmentir el ideal de *apatía* que abrazaron los estoicos «gentiles» apoyándose ahora en el ejemplo de Cristo:

Entre los gentiles, pretensiones tuvo más que de hombre quien pretendió que no se temiese la muerte ni los trabajos: entonces fue pretensión vana; hoy fuera más, pues la temió Cristo, que siendo hombre, fue Dios y hombre.

Las angustias espirituales de Cristo antes de padecer los suplicios culminantes en su crucifixión sirven «para que en la naturaleza se viese era verdadero y naturalmente hombre» y que como tal «temía la

18. Véase en general Hadot, 2002, quien a partir de otros autores define la noción de *ejercicios espirituales* en las pp. 179-180 de su libro, dentro de un capítulo donde se ocupa primero de las diferencias entre la filosofía como «modo de vida» y como actividad especializada o profesional dedicada a elaborar «discursos filosóficos» (pp. 172-179). Hadot engloba los *ejercicios espirituales* en dos categorías básicas. Mientras la primera categoría se enfoca en la identidad o el «yo» del ejercitante a través de prácticas de concentración y examen de conciencia, la segunda subraya la relación entre el ejercitante y el cosmos para mejor comprender la totalidad del universo, así como nuestro lugar en el mismo (pp. 199-211). Un grupo susceptible de conectarse con ambas categorías es el formado por los ejercicios asociados de diversas maneras a la mortalidad humana (pp. 190-198). Quizás porque, desde san Ignacio de Loyola, el término *ejercicios espirituales* suele circunscribirse a la cultura católica, Sorabji, 2000, prefiere simplemente hablar, en un sentido cercano al de Hadot, de *ejercicios*, y dedica dos capítulos a su diversidad y su vigencia en las filosofías greco-romanas (pp. 211-252). Tanto Hadot como Sorabji prestan atención a la continuidad de estas prácticas en ámbitos cristianos (en principio fundamentalmente monásticos) y a las adaptaciones que allí experimentan.

19. En su edición de *Virtud militante*, Alfonso Rey, 1985, p. 260, mostró que *Las cuatro fantasmas* constituyen una obra independiente de aquella, y no su segunda parte según se ha venido considerando erróneamente. En cuanto al término *fantasma*, Ettinghausen, 1972, p. 98, observa que Quevedo lo tomó posiblemente de la traducción de Epicteto por el Brocense, quien usa indistintamente «fantasma» e «imaginación» para referirse a la palabra estoica «fantasía» (en cuanto imagen o *representación* que suele transmitir *opiniones* falsas y vulgares). En varios textos, Quevedo insiste en cómo la existencia de percepciones engañosas unidas a juicios distorsionados sobre el mundo no implica que el acceso a la verdad nos esté vedado, ya que todavía podemos acceder a ella; sobre esta importante cuestión, véase Robbins, 2007, pp. 53-60.

muerte» (*Cuatro fantasmas*, p. 1424b)²⁰. Esta reacción natural y humana, añade Quevedo, es además extrapolable a cualquier persona y tiene en algunas circunstancias un carácter involuntario, equiparable a los movimientos somáticos e instintivos: «No puede alguna dialéctica persuadir al ojo que no se cierre al polvo que le ciega, ni a la cabeza que no se aparte del golpe que la busca» (*Cuatro fantasmas*, p. 1425 a).

A la mente del lector habrá acudido seguramente el relato de Aulio Gelio parafraseado en *La ciudad de Dios*, donde san Agustín interpreta cómo los síntomas corporales del viajero durante la tempestad no menoscaban por fuerza el estoicismo de ese personaje. También se apuntó que, en su comentario de la misma anécdota, san Agustín pasa por alto la posibilidad de excluir tales síntomas del campo de las emociones debido a su carencia de deliberación y juicio, descartando así considerarlos lo que Séneca llama «primeros movimientos». Pero, ¿cuáles son los antecedentes de la posición agustiniana? Con su rigor acostumbrado, Sorabji demuestra que resulta de una larga y compleja trayectoria exegetica, dedicada entre otras cosas a precisar en qué consiste y hasta dónde llega la dimensión emocional de Cristo evidenciada en las Sagradas Escrituras. De esta forma, cuando Quevedo se hace eco de la atribución del temor (o de sus síntomas) al hijo de Dios, el escritor se basa en una tradición que, culminando en san Agustín, se remonta a Filón de Alejandría, y se renueva luego en Orígenes, san Jerónimo y Dídimo el Ciego. En proximidad con Séneca, dichas autoridades suelen valerse del término estoico pre-pasión para evitar, en la medida de lo posible, que los lectores de varios pasajes evangélicos interpreten como emociones o pasiones plenas y consentidas ciertos movimientos anímicos. Pero ya Orígenes introdujo un cambio importante a propósito justamente del temor y la tristeza de Cristo, afectos que ciertamente experimentó en cuanto hombre, aunque no en cuanto Dios. San Jerónimo matizaría luego la postura de Orígenes al argüir que la vulnerabilidad de Cristo a la tristeza humana no significa que se dejara dominar por ella²¹.

Del examen de Sorabji se deduce que los predecesores de san Agustín tienden ya a amalgamar pre-emoción y emoción —fases claramente diferenciadas por Séneca, pero reducidas por el gran maestro de la patrística a una sola categoría conceptual. Esta suerte de simplificación es en parte consecuencia de las doctrinas de la caída y del pecado original, pues, si bien en su estado paradisiaco Adán y Eva «no se veían agitados por ninguna perturbación del espíritu, ni sufrían ninguna incomodidad del cuerpo» (*La ciudad de Dios*, xiv, 10), la situación de nuestros primeros padres y de toda su descendencia a lo largo de los siglos cambia radicalmente después de la primera desobediencia a Dios y la

20. Cito *Las cuatro fantasmas de la vida* por la edición de Buendía de las *Obras completas: Prosa* de Quevedo.

21. Para una explicación detallada de esta trayectoria con especial atención a las aportaciones de Orígenes y de san Jerónimo, véase Sorabji, 2000, pp. 343-353. Entre las pp. 372-382, Sorabji se ocupa del tratamiento por san Agustín de la misma línea de discusión.

consiguiente sujeción humana al imperio de las emociones. Al encararse, Cristo también comparte este aspecto de la naturaleza humana; pero no a la manera de un defecto o imperfección, sino ejemplificando paradigmáticamente un punto fundamental de la doctrina agustiniana muy influido por san Pablo: el que las emociones «procedentes del amor al bien y la santa caridad» nunca deben llamarse «vicios», ni tampoco «enfermedades o pasiones depravadas». Es por esto que san Agustín insiste en que, tras la caída de Adán y Eva, el ejercicio de la virtud es imposible sin emociones, y que estas «son rectas en una vida recta» (y en consecuencia feliz) y «perversas en una [vida] perversa» (*La ciudad de Dios*, xiv, 9). Por encima de la antigua cuestión filosófica del asentimiento mental previamente tratada en el Libro ix de *La ciudad de Dios*, tal parece ser ahora el principal sentido teológico del principio de *moderación* emocional. Sus practicantes son para san Agustín quienes supeditan sus emociones a la guía de la caridad, y no quienes intentan refrenar todas ellas de manera indiscriminada.

En el escenario mundano en el que san Agustín contempla la moderación, siempre queda claro su tajante repudio de la *apatía* o insensibilidad, la cual solo existirá en la otra vida cuando «no haya ningún pecado en el ser humano». Fuera de ahí, san Agustín declara rotundamente que durante nuestro peregrinaje temporal la *apatía* «es el peor de todos los vicios» (*La ciudad de Dios*, xiv, 9), y acompaña esta censura con una matización del valor de las emociones según las circunstancias de su aparición y las especies a las que pertenezcan. Precisamente el temor, tan contrario en términos generales a la sabiduría estoica, le merece al padre de la iglesia especial atención hasta el punto de distinguir en él una variedad «piadosa», nacida de la voluntad de no querer incurrir en el pecado. Frente a la «preocupación de que vayamos a pecar» resultante «de nuestra debilidad» (*La ciudad de Dios*, xiv, 9), ese temor piadoso se basa por el contrario en la fortaleza anímica, y no es muy distinto del tipo de miedo a la muerte que elogia Quevedo en *Las cuatro fantasmas*. Ahora no se trata de una perturbación anímica inevitablemente acompañada de una opinión errónea, sino de un afecto que, dominado por la razón, nos incita a abandonar la senda del mal:

Bueno es temer la muerte por la mala vida, si aquel miedo atiende a enmendar la vida, por quien se teme la muerte. Este solo temor se permite a la razón, y esto porque antes es temor de la vida que de la muerte (*Cuatro fantasmas*, pp. 1425b-1426a).

Las pasadas consideraciones pueden ayudarnos a poner en contexto algunas actitudes emocionales ante la muerte presentes en la poesía de Quevedo. La parte de su producción más cercana al estoicismo greco-romano autoriza a menudo su mensaje a través de la dicción y el punto de vista de una voz poética magisterial, imbuida de la seguridad de quien ha desenmascarado ya las apariencias o «representaciones» enga-

ñosas (como ilustra, quizás mejor que nadie, Epicteto)²². En el soneto que comienza «¿Qué otra cosa es verdad sino pobreza?» (poema 4 en la edición de Blecua) esta actitud de superioridad enunciativa da lugar a la crítica de el antagonismo rutinario entre vida y muerte como conceptos intrínsecamente excluyentes, evidenciando por contra que vivir no es sino morir («Vive muerte callada y divertida / la vida misma») y que las etapas de supuesta plenitud física pueden hacernos olvidar nuestra condición finita («la salud es guerra / de su propio alimento combatida») ²³. Pero, junto al impecable rigor argumentativo del poema, me interesa resaltar cómo su tono magisterial se mantiene sin altibajos de principio a fin; así la lucidez de la voz poética se eleva siempre sobre la ignorancia vulgar de su «inadvertido» destinatario.

Comparemos esta pieza con un segundo ejemplo. El famoso soneto «Ya formidable y espantoso suena» (poema 8 en la edición de Blecua) se incluye nítidamente, igual que el texto recién mencionado, en un marco estoico de referencia, pero se caracteriza en cambio por exhibir acentos evaluativos cambiantes y discontinuos. Por un momento, parece incluso haber dos voces diferentes, como si el texto sugiriera el tipo de relación bilateral entre discípulo y maestro prescrita con frecuencia en la Antigüedad para la asimilación de la filosofía. Este efecto vendría de la yuxtaposición de perspectivas en torno a la proximidad de la muerte, un contraste patente en la transición del primer cuarteto al segundo:

Ya formidable y espantoso suena,
dentro del corazón, el postrer día;

22. La crítica implacable de las «representaciones» (o «fantasmas» en el sentido que da Quevedo al término) es central en la filosofía de Epicteto y un rasgo continuamente explotado en la literatura quevediana. En relación a Epicteto, he aquí un ejemplo característico: «Pero, en realidad, cualquier representación nos coge pasmados y sólo en la escuela, si acaso, espabilamos un poco. Pero si al salir vemos a uno de luto decimos: “Está deshecho”; si a un cónsul: “¡Feliz él!”; si a un desterrado: “¡Infeliz!”; si a un mendigo: “Pobre, no tiene qué comer”. Estas opiniones viles son las que hay que echar abajo, por esto hemos de esforzarnos. ¿Qué es el llorar y el gemir? Una opinión. ¿Qué es la desdicha? Una opinión. ¿Qué son la rivalidad, la disensión, el reproche, la acusación, la impiedad, la charlatanería? Todo eso son opiniones y nada más, y opiniones sobre cosas ajenas al albedrío como si se tratara de bienes y males. Que alguien lleve esa actitud a lo que depende del albedrío y yo le doy palabra de que se mantendrá en calma, sea como sea lo que le rodee» (*Disertaciones por Arriano*, 3, 3, 16-19).

23. Entre los textos de Quevedo que ven los conceptos de *vida* y *muerte* como términos de una falsa oposición destaca la primera epístola de *Las cuatro fantasmas*, donde encontramos pasajes como el siguiente: «La vida es toda muerte y locura; y pasamos la mayor parte de la muerte, que es toda la vida, riendo, y gemimos un solo instante della, que es postrera boqueada» (p. 1427 a). La cuarta epístola del mismo tratado somete a un criterio similar el contraste, solo aparente según Quevedo, entre *salud* y *enfermedad*, según ocurre también en nuestro soneto: «Quien en su misma vida tiene mal de muerte, ¿cómo presume que algún día ni hora de su vida tiene salud? Quien tiene salud enferma, ¿qué novedad le hace la enfermedad?» (p. 1454ab); «La enfermedad incurable es nacer; pues en naciendo, es forzoso morir. Quien de esta no se puede curar, ¿cuándo podrá decir que está sano?» (p. 1459a).

y la última hora, negra y fría,
se acerca, de temor y sombras llena.

Si agradable descanso, paz serena
la muerte, en traje de dolor, envía,
señas da su desdén de cortesía:
más tiene de caricia que de pena.

Mientras que los cuatro versos iniciales manifiestan la imagen común y pavorosa de nuestro «postrer día» y nuestra «última hora», los cuatro versos siguientes intentan corregir esa apariencia errónea aunque persuasiva (no en vano la muerte se presenta «en traje de dolor»). En este sentido, la hipótesis de que el poema de algún modo se hace eco de la respuesta tranquilizadora de un maestro a los temores de su discípulo podría también suplementarse con la ayuda de la distinción estoica (elaborada principalmente por Séneca, según hemos visto) entre primeros movimientos pre-emocionales y emociones propiamente dichas, las cuales requieren del asentimiento racional. En el texto de Quevedo, los primeros movimientos se aludirían en la apertura del soneto, presidido por el impacto anímico del poeta ante la proximidad de la muerte, al cual le sigue una reflexión más serena²⁴. Como consecuencia, y de acuerdo con las fases senequistas del proceso emocional, el primer movimiento hacia el miedo no llega a alcanzar la categoría de emoción. Falta el elemento clave de la aprobación racional, si bien creo que el mismo énfasis puesto en evitar que la turbación acabe por imponerse parece sugerir la no resolución definitiva de la lucha interna del poeta, quien trataría así de convencerse a sí mismo de lo infundado de sus reacciones espontáneas.

Más que por exponer una doctrina desde la altura olímpica del sabio (recuérdese de nuevo el poema 4), el soneto «Ya formidable y espantoso suena» denotaría entonces una experiencia de progreso filosófico aún en marcha. A esta luz, el texto constituye una soberbia plasmación artística de lo que Hadot entiende por *ejercicio espiritual*, en la medida en que representa un esfuerzo para incorporar, o «hacer propia», la sabiduría estoica sometiendo a examen las apariencias inmediatas de la muerte. El éxito de la terapia no está, empero, completamente garantizado, y tanto la interrogación retórica del primer terceto («¿Qué pretende el temor desacordado?») como las expresiones desiderativas

24. La perturbación anímica del poeta viene desencadenada en efecto por sensaciones de proximidad y peligro inmediato (*Ya ...suena... el postrer día; la última hora ... se acerca*). Muy probablemente se tiene aquí en cuenta la idea de Aristóteles de que el miedo se origina ante la cercanía de lo temido, pues nace «de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso»; de hecho, Aristóteles ejemplifica con la muerte su reflexión: «Los males demasiado lejanos no dan miedo: todo el mundo sabe que morirá; pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa» (*Retórica*, 1382a). Quevedo glosa en *Las cuatro fantasmas* estas observaciones aristotélicas aunque para mostrar su desacuerdo con ellas, ya que, contrariamente a lo que apunta el Estagirita, la muerte siempre está cerca de los seres humanos (p. 1460b).

de los tres versos finales («*Llegue rogada*»; «*hálleme agradecido*»; «mi vida *acabe*, y mi vivir *ordene*») apuntarían a una tensión latente entre consuelo y angustia.

Si el objetivo de extirpar el temor a morir define temáticamente el soneto «Ya formidable y espantoso suena», un poema anterior del *Heráclito cristiano* (23 en la edición de Arellano y Schwartz por la que cito siempre el *Heráclito*), parece dar la bienvenida a esa experiencia en el verso de apertura «Ven ya, miedo de fuertes y de sabios». Plausiblemente Arellano y Schwartz interpretan que la expresión «miedo de fuertes y de sabios» es de por sí una metáfora alusiva a la muerte (y el encabezamiento del texto avala además la suposición); pero a la vez ambos editores observan la dificultad de separar el probable sentido metafórico de la invocación inicial y el estremecimiento anímico causado por nuestro destino percedero²⁵. A tal agitación se refiere el poeta después de explicar que tanto la llamada a la muerte como la aceptación de sus terrores son inseparables de la exigencia de que aquella traiga el «fin a [sus] agravios»; luego el poeta precisa:

Esta lágrima ardiente con que miro
el negro cerco que rodea a mis ojos,
naturaleza es, no sentimiento.

Efecto de la ominosa oscuridad fúnebre que percibe a su alrededor, la «lágrima ardiente» del poeta se identifica con un fenómeno incontrolable de la «naturaleza» y no con un mero «sentimiento», o flaqueza afectiva, del que deba avergonzarse²⁶. Al menos así parece inferirse si leemos el texto desde la perspectiva ofrecida en el Libro IX de *La ciudad de Dios* (y su comentario de la historia del viajero) o desde diversas exégesis de la emocionalidad de Cristo, para quien, dice Quevedo, la «congoja» humana fue «providencia en el que era más que hombre» (*Cuatro fantasmas*, p. 1424 b). El carácter natural (o vale decir, instintivo) del miedo a morir es, por tanto, perfectamente consonante con la reprobación de la *apatía* y con la defensa de emociones susceptibles de usarse, como pedía san Agustín, en una dirección virtuosa.

25. El soneto lleva por título «Llama a la muerte». Conforme a la nota de Arellano y Schwartz, 1998, p. 35, la idea de que el primer verso interpela metafóricamente a la muerte se refuerza teniendo en cuenta que, también con el imperativo *Ven*, a ella se dirige «la famosa copla del comendador Escrivá, popularizada en el *Cancionero general* (1511) y glosada muchas veces en la época». Arellano y Schwartz agregan que los *fuertes y sabios* del verso son los mejor preparados para recibir a la muerte, cuyo «conocimiento mismo», sin embargo, «es el que les infundiría temor».

26. En un sentido no muy diferente, Quevedo observa en *Las cuatro fantasmas* que, en cuanto condicionados por la corporalidad humana, los síntomas naturales de miedo pueden servir para desarrollar las virtudes destacadas por el estoicismo, las cuales tendrían su razón de ser en la lucha contra los impedimentos del cuerpo: «No tuvieran ejercicio la constancia y la fortaleza del espíritu si no tuvieran que moderar en la flaqueza del cuerpo». Y añade enfatizando la idea apuntada en el soneto: «Naturaleza es, según esto, temer la muerte» (p. 1425a).

Dentro del soneto quevediano, semejante revalorización se introduce ya en la paradoja del primer verso, al asociarse a individuos «fuertes y sabios» un afecto casi unánimemente desacreditado en la filosofía antigua por su aparente contrariedad con los ideales de constancia, serenidad y autogobierno racional. Justamente a combatir el miedo, y en particular el de la muerte, se dirigía una variedad de *ejercicios espirituales*, algunos de carácter preventivo y consistentes en imaginar lo peor o traer a la memoria la finitud de todo para acostumbrarnos a la idea de nuestra propia desaparición²⁷. De la última técnica de erradicación emocional hay, entre numerosos ejemplos posibles, un claro vestigio en el pasaje de *La cuna y la sepultura* citado arriba, pero en el poema «Ven ya, miedo de fuertes y de sabios» la cuestión fundamental no es liberarse del temor a la muerte (una meta presente en el soneto «Ya formidable y espantoso suena»), sino más bien integrarlo en una concepción trascendente de fortaleza y sabiduría cristiana. A un fin parecido atiende el aviso tópico sobre la inanidad de las ambiciones temporales («Por tal manera Curios, Decios, Fabios / fueron; por tal ha de ir cuanto ha nacido»). Más que procurar aquí la familiaridad de los lectores con los efectos destructivos del tiempo, el poeta subordina su constatación de nuestra mortalidad al proyecto de «enmendar la vida», según propondrá luego Quevedo en *Las cuatro fantasmas*. El remate del soneto del *Heráclito cristiano* se sitúa en la misma dirección:

Con el aire primero este suspiro
empecé, y hoy le acaban mis enojos,
porque me deba todo al monumento.

Todas las penalidades de la existencia temporal desembocan en el «monumento» (o sepulcro), y son el tributo debido al descanso eterno. Pero disponerse a morir bien no lleva consigo aquí extirpar cualquier tipo de temor. Por el contrario, debe recibirse el que contribuye a hacernos fuertes y sabios para merecer la salvación del alma.

EMOCIÓN, DOLOR Y BENEFICIO ESPIRITUAL

El soneto «Ven ya, miedo de fuertes y de sabios» rectifica el tratamiento de una emoción unánimemente condenada en las escuelas del mundo antiguo por considerarse enemiga de la vida filosófica, toda vez que el poeta recibe con gratitud el miedo a morir si produce bienes

27. Acerca de la recurrencia en diversas escuelas de ejercicios centrados en la anticipación mental de la desgracia para que esta no nos encuentre desprevenidos cuando suceda realmente, véase Sorabji, 2000, particularmente pp. 235-238. Séneca describe así este tipo de técnicas: «Si quieres liberarte de toda preocupación, imagínate, sea cual fuere el acontecimiento que temes, que se ha de realizar indefectiblemente; y este mal, no importa el que sea, tú mismo sopésalo mentalmente y evalúa tu temor; comprenderás, sin duda, que o no es grave, o no es duradero lo que te asusta» (*Epístolas*, III, 24, 2). Más adelante Séneca aplica su recomendación general al temor a la muerte.

morales superiores. Discrepando de la corriente central del estoicismo antiguo, con su aprecio casi incondicional de la serenidad anímica, el poema corrige así la apelación a erradicar cualquier afecto. Para ello cuenta, junto a otras autoridades, con la de san Agustín, quien defendió el carácter natural de ciertas reacciones espontáneas sin dejar todavía de referirse a ellas como emociones (y no, al modo de Séneca, como primeros movimientos pre-emocionales). Con todo, un grupo de textos de Quevedo va todavía más allá de los planteamientos agustinianos, pues, como una especie de mal menor, lo que ahora se propone es el uso a posteriori de emociones de suyo rechazables para la inmensa mayoría de los moralistas. Considérese, en especial, el siguiente soneto (poema 47 en la edición de Blecua):

¿Cuándo seré infeliz sin mi gemido?
 ¿Cuándo sin el ajeno fortunado?
 El desprecio me sigue desdeñado;
 la envidia, en dignidad constituido.

U del bien u del mal vivo ofendido;
 y es ya tan insolente mi pecado,
 que, por no confesarme castigado,
 acusa a Dios con llanto inadvertido.

Temo la muerte, que mi miedo afea;
 amo la vida, con saber es muerte:
 tan ciega noche el seso me rodea.

Si el hombre es flaco y la ambición es fuerte,
 caudal que en desengaños no se emplea,
 cuanto se aumenta, Caridón, se vierte.

Hasta llegar al último terceto, el poema pasa revista a una serie de afectos a menudo tildados de nocivos para el logro de la *eudaimonía* y la virtud por radicar en circunstancias que escapan a nuestra voluntad. Encontramos de nuevo el miedo a la muerte y además el apego insensato a la vida, el dolor frente al infortunio propio o frente al bienestar ajeno, la amargura suscitada por el desprecio de los demás, el culpar a Dios de cualquier desgracia. Junto a resonancias bíblicas tomadas del libro de Job²⁸, la lista de males remite en general a un vocabulario estoico nada raro en Quevedo, por mucho que aquí la argumentación del poeta aboque a una conclusión muy poco coherente con las tendencias originadas en la escuela del Pórtico. Difícilmente acomodable a distintas versiones del estoicismo es sobre todo la resignada constatación final de la índole inevitable de los excesos pasionales a la luz de la congénita depravación humana («Si el hombre es flaco y la ambición es fuerte») —expresión del radical pesimismo antropológico resultante

28. Advertidas por Rey, 1999, p. 158, en su edición de la *Poesía moral (Polimnia)* de Quevedo.

de la pérdida del estado paradisiaco, y cuyas consecuencias exploraría poco después Blaise Pascal con gran profundidad²⁹. Sin embargo, este diagnóstico tan sombrío no cancela la posibilidad de llegar a un postero arrepentimiento —aunque, eso sí, un tanto sorprendentemente basado en la misma fuerza formidable de nuestras lacras e imperfecciones. En definitiva, la esperanza de regenerarse se alimenta en buena parte de la reacción ante el sufrimiento provocado por las pasiones y por los hábitos nocivos que las acompañan.

Con su agudeza característica, Quevedo plantea lo que cabría llamar una economía de las emociones mediante la cual, y según explica la conclusión del soneto, la voz poética apuesta por invertir (en la acepción comercial de la palabra) un «caudal» afectivo que irrevocablemente se desperdicia o malgasta («se vierte») si el pecador no lo emplea «en desengaños». Consecuentemente, en el soneto el término «caudal» aludiría, de un lado, a lo impetuoso y arrollador de las pasiones (recuérdese la imagen senequista del «torrente»), mientras que, de otro lado, referiría a la oportunidad de obtener de ellas un rédito moral por la vía del remordimiento. La cuestión, en suma, no es ya moderar o someter a control las emociones (según prescriben Aristóteles y sus discípulos a la zaga del platonismo) y ni mucho menos erradicarlas (de acuerdo con la postura del estoicismo más estricto); tampoco se trata de establecer qué emociones deben cultivarse en conformidad con la doctrina cristiana. Más bien, ahora estamos ante una suerte de aceptación de nuestros casi irremediables desafueros pasionales, pero siempre bajo la premisa de que sus estragos quizás puedan corregirse gracias a los «desengaños» producidos por la misma intensidad de semejantes excesos³⁰.

En la inversión económica del dolor que postula el poema continúa hasta cierto punto vigente la clásica equiparación de virtud moral y conocimiento, si bien el logro de la virtud depende ahora menos de la disciplina mental y la ascesis preventiva propias de los ejercicios espirituales que de padecer hasta un grado insoportable una creciente agitación interior³¹. En cuanto criatura intrínsecamente débil y ambiciosa, solo tras ser víctima de su «caudal» de pasiones puede el hombre verse impelido a reconducir su estado de *acrasia* hacia el escarmiento. Tal

29. Para una buena exposición de este componente del pensamiento de Pascal, véase James, 1997, p. 237.

30. Cabe también distinguir este uso desengañado de las pasiones (y de las tentaciones y pecados que los cristianos asocian a ellas) del uso propuesto por el autor ascético del siglo iv Evagrio Póntico. Para contrarrestar los efectos perniciosos de los vicios luego definidos por la Iglesia como *pecados capitales*, Evagrio aconseja oponer un vicio arraigado en el ejercitante a otro que produce resultados opuestos. Sobre Evagrio y su significación en el ascetismo cristiano, véase Sorabji, 2000, pp. 356-371.

31. La dimensión cognoscitiva del dolor exaltada en muchos textos de Quevedo no deja de contrastar con su devoción hacia Epicteto, quien, como hemos apuntado, concibe el cuestionamiento de las apariencias como una disciplina rigurosamente intelectual. Sobre la distinta actitud representada al respecto por Posidonio, véase Sorabji, 2000, pp. 330-331.

es la dinámica del *desengaño* profusamente descrita en la literatura del Siglo de Oro, donde no es en absoluto extraño que se inste a abrazar zozobras o desgracias para mejor rentabilizarlas después (y sin que el proceso adolezca de un componente de cálculo). Entre los ejemplos poéticos ofrecidos por Quevedo, mencionaremos el comienzo de la silva *A la calamidad* (poema 143 en la edición de Blecua):

¡Oh tú, del cielo para mí venida,
dura mas ingeniosa,
calamidad, a Dios agradecida,
sola, desengañada y religiosa
merced, con este nombre disfamada,
de mí serás cantada,
por el conocimiento que te debo.

El elogio de la «calamidad» (noción «disfamada» y llena para el poeta de injustas resonancias negativas) es acorde con varias proclamaciones de nuestro autor, quien en varias ocasiones apunta cómo el empleo rutinario de determinados nombres entorpece la comprensión cabal y completa de las verdades subyacentes a ellos³². Por su dimensión moral, es un tipo de reinterpretación semántica en cierta forma afín a la que, según notamos, se aplica en el *Heráclito cristiano* al miedo a la muerte, y está además en línea con la consideración de «premio» que a Quevedo en ocasiones le merecen otros afectos equivalentes. Así se percibe en el cierre del soneto «¡Qué bien me parecéis, jarcias y antenas!» (número 7 en la edición de Blecua); su situación enunciativa remite al tópico del navegante que, salvado *in extremis* de los peligros del mar, ve en el «escarmiento» propio y en los «desengaños» ajenos el galardón debido a cambio de su pavorosa experiencia:

Premiad con mi escarmiento mis congojas;
usurpe al mar mi nave muchas naves;
débanme el desengaño los pilotos.

Los pasados ejemplos atestiguan cómo Quevedo no rehúsa moverse en los términos económicos de una mentalidad compensatoria, que en caso del soneto «¿Cuándo seré infeliz sin mi gemido?» se basa en la pretensión de hacer espiritualmente productivos no ya solo los temores a la muerte, sino además buena parte de los desenfrenos inherentes a la naturaleza humana. No se trata, ni mucho menos, de una actitud esporádica en la obra quevediana. Probablemente sus mejores expresiones líricas se dan ya en la colección de 1613 *Heráclito cristiano*, libro temá-

32. Esta refutación de los empleos rutinarios de los signos lingüísticos como transmisores de imágenes vulgarmente aceptadas es uno de los aspectos que unifican las epístolas reunidas en *Las cuatro fantasmas de la vida*, donde el examen de las apariencias falsas se aplica a la vida, la riqueza, el honor mundano y la salud corporal.

ticamente articulado alrededor del arrepentimiento y la penitencia de una voz poética proclive a meditar sobre el lastre que todavía suponen sus antiguas pasiones juveniles³³. La resolución de combatir las vuelve a depender aquí de la experiencia lúcida, aunque dolorosa, del desencanto. Un buen ejemplo sería el siguiente poema (número 15 en la edición de Arellano y Schwartz), cuyo texto reproduzco por entero:

Dejadme un rato, bárbaros contentos,
que al sol de la verdad tenéis por sombra
los arrepentimientos,
que la memoria misma se me asombra
de que pudiesen tanto mis deseos,
que unos gustos tan feos
hiciesen parecer hermosos tanto.
Dejadme, que me espanto,
según soñé, en mi mal adormecido,
más de haber despertado que dormido;
contentaos con la parte de los años
que deben vuestros lazos a mi vida,
que yo la quiero dar por bien perdida,
ya que abracé los santos engaños
que enturbiaron las aguas del abismo
donde me enamoraba de mí mismo.

El poema maneja algunas nociones de proveniencia vagamente estoica, específicamente la engañosa imagen atractiva de los placeres sensoriales (los «contentos» y los «gustos»), los cuales se le descubren al poeta «bárbaros» y «feos» después de iluminarlos el «sol de la verdad» (identificable en el poema con la razón auxiliada por la gracia divina). El hechizo de lo que un Epicteto llamaría «representaciones» falsas (o, en clave cristiana, males bajo la apariencia de bienes) se neutraliza, por consiguiente, gracias a una experiencia de conversión capaz de revertir largos años de letargo y autocomplacencia en el pecado (lo último apuntado en la referencia final al mito de Narciso). Pero nótese que el texto subraya cómo los «arrepentimientos» que anticipan la victoria final del poeta emergen a la manera de una «sombra» de los «bárbaros contentos», con el resultado de que esa misma «sombra» acusadora se hace ahora tanto más perceptible (y la urgencia de arrepentirse y abrazar «los santos engaños» tanto más fuerte) cuanto mayor fue en el pasado la tiranía de las pasiones. Por encima de cualquier ejercicio estrictamente filosófico dirigido al examen crítico y distante de las

33. La coherencia interna de la colección alrededor del arrepentimiento y las dificultades para alcanzarlo fue bien estudiada por Olivares, 1992, en un ensayo al que pronto volveré a referirme. Sobre este eje articulador, véase también Gallego Zarzosa, 2009, quien, entre otras cuestiones, compara el *Heráclito cristiano* con las *Rimas sacras* de Lope de Vega (pp. 254 y ss.) y defiende la unidad estructural de varios poemas de tema estoico (p. 257).

representaciones, una intensa dinámica emocional convergente en el remordimiento se encarga de promover la conversión buscada.

Otros poemas del *Heráclito cristiano* describen una movilización afectiva similar, donde, en paralelismo también con lo propuesto en el soneto «¿Cuándo seré infeliz sin mi gemido?», el poeta se refiere a la reconducción, y posterior cambio de signo, de pasiones inicialmente mal empleadas. El poema que comienza «Trabajos dulces, dulces penas mías» (17 en la edición de Arellano y Schwartz) menciona de entrada los tormentos producidos en la memoria del poeta por experiencias de índole, al parecer, amorosa, notando que, si en principio las aceptó gustoso, más tarde se le volvieron fuente de «mal derramados llantos». En la medida, sin embargo, en que estos llantos presentes se interpreten como «castigo de los cielos santos», ellos pueden ser un paradójico motivo de dicha y beneficio («con vosotros me alegre y me enriquezco»). De ahí que el poema termine con una expresión de consuelo:

Mas ya me he consolado
de ver mi bien, ¡oh gran Señor!, perdido,
y, en parte, de perderle me he holgado,
por interés de haberle conocido³⁴.

El conocimiento del bien perdido a través del dolor produce en contrapartida el deseo de recuperar ese don ausente, unos versos antes identificado con la paz interior o la tranquilidad de conciencia («Perdí mi libertad, mi bien con ella»). Esta suerte de oscilación entre pérdidas y ganancias (o, quizás mejor, la confianza en que a la postre lo ganado supere con creces lo perdido) aparece igualmente al final del soneto «¿Cuándo seré infeliz sin mi gemido?», y, según lo ha estudiado Olivares, se simboliza ya desde el poema inicial del *Heráclito cristiano* a través de expresiones metafóricas alusivas al mundo de los negocios económicos³⁵. En la misma dirección, también el desarrollo del poema 17 induciría a atribuir connotaciones comerciales al «interés» referido en el cierre del texto; esta interpretación subrayaría los beneficios espirituales que finalmente le rinde al pecador el apostar por el arrepentimiento.

De hecho, uno de los poemas más interesantes del *Heráclito cristiano* (20 en la edición de Arellano y Schwartz) vuelve a plantear la esperanza de que el negocio de la salvación espiritual se resuelva favorablemente. Aquí el poeta empieza oponiendo dos imágenes en apariencia contra-

34. Al menos este poema parece avalar la controvertida tesis de Walters, 1985, p. 41, sobre el carácter erótico de los pecados que suscitan el arrepentimiento del poeta. Lo sugieren sobre todo las expresiones «trabajos dulces» y «dulces penas», tópicas en la lírica amorosa renacentista. Al final del poema, el sentido paradójico de estas antítesis iniciales se desplaza no obstante desde el tema del amor al del arrepentimiento, ya que, siendo «castigo de los cielos santos», las lágrimas del pecador son a la vez motivo de consuelo en cuanto indican su voluntad de enmienda.

35. La centralidad de esta constelación metafórica en el *Heráclito cristiano* se manifiesta en varios textos clave de la colección; véase Olivares, 1992, pp. 254, 261 y 262.

dictorias que coexisten dentro de las Sagradas Escrituras —la de un Dios «airado» aunque a la vez compasivo— para intentar luego reconciliarlas, de modo que la «piedad [...] grande» del Señor sirva de amparo contra su propio «brazo y poder santo». Ya los Padres de la Iglesia trataron de hacer compatibles ambas representaciones divinas, e influido por autores como Lactancio y san Juan Crisóstomo, san Agustín arguye que la supuesta «cólera de Dios» no indica «la perturbación de su espíritu», sino más bien «el juicio por el que se impone el castigo al pecado», sin que la justicia del Creador actúe por lo tanto en detrimento de su «dulce misericordia» (*La ciudad de Dios*, xv, 25). Pero ya se enfatice el aspecto justiciero o ya el misericordioso, los textos bíblicos subrayan que Dios aparece continuamente involucrado en las cuitas humanas, contrastando en ello con influyentes ideas de la filosofía antigua; por limitarnos a dos ejemplos salientes, piénsese en el estado de *ataraxia* y ausencia de preocupaciones atribuida a los dioses en la corriente epicúrea o en la asimilación de lo divino a la despersonalizada razón universal que los estoicos identificaron con Zeus³⁶. Volviendo al poema del *Heráclito cristiano*, la implicación del Dios judeo-cristiano en los comportamientos de los hombres se extiende atrevidamente a la licencia de imaginarlo como el acreedor activo e interesado de una operación económica donde el poeta hace las veces de deudor y que será a la postre beneficiosa para ambas partes. Después, en efecto, de confesar su culpa por haber ofendido al Dios temible «de los ejércitos» y merecer el castigo correspondiente, el poeta alude a la faceta piadosa o benevolente de su juez y muestra su esperanza en la salvación eterna a través del siguiente razonamiento:

pero considerando que he nacido
su viva semejanza,
espero en su piedad cuando me acuerdo
que pierde Dios su parte si me pierdo.

La confianza en el perdón se liga aquí a una expectativa de benevolencia no ajena sin embargo al cálculo comercial, pues el poeta estima que, de castigar sus pecados y provocar entonces que su alma se condene o se pierda, Dios perdería asimismo «su parte» (es decir, rechazaría o tiraría por la borda el capital afectivo de amor invertido en una de sus criaturas). El resultado es una variante teológica de la economía de las emociones poetizada de diversas maneras en textos de Quevedo. Explotando magistralmente recursos propios de la lírica devocional (el

36. Sobre estas concepciones de la divinidad, véase Hadot, 1995, pp. 225-228, quien también se refiere a la idea de Dios en Aristóteles. Con respecto a este último caso, Hadot nota cómo en la filosofía aristotélica Dios epitomiza el ideal de vida del sabio por su dedicación constante a la contemplación intelectual. Ello es concebible porque el concepto humano de emoción no rige para Dios ni para los bienaventurados con la vida eterna; véase Sorabji, 2000, pp. 187-189.

tono deprecatorio pero fervoroso, la aparente vulgaridad casi rayana en la irreverencia ante figuras sacras en tensión con una consumada sutileza poética) esta nueva versión de la dialéctica entre pérdida y ganancia humaniza ahora a su agente divino³⁷.

Así pues, y para concluir, la sostenida atracción de Quevedo hacia el estoicismo antiguo y sus ideales de «libertad, paz y quietud» encuentra su principal reparo en el postulado estoico de la *apatía*, un objetivo filosófico que las autoridades cristianas rechazaron y tuvieron además por totalmente inviable a consecuencia de la caída de Adán y Eva. Como alternativa a la erradicación completa de las emociones, san Agustín defendió una lectura religiosa del principio de moderación, reivindicando de paso el componente emocional de la virtud y su vigencia ejemplar en la figura de Cristo hecho hombre. Quevedo asimila en parte este modo de ver las cosas. De ahí que, mientras la dicción y las ideas de algunos poemas quevedianos tienden a aproximarse a la contención magisterial de la Stoa clásica en lo referente a la crítica de las falsas representaciones, otros escritos de nuestro autor se identifican con la corriente agustiniana. Desde ella (y su horizonte escatológico hacia la vida eterna) Quevedo propone el uso virtuoso del miedo a la muerte —una emoción combatida de manera prácticamente unánime en las escuelas del mundo antiguo. Pero si, dentro de la teleología trascendente del cristianismo y de sus derivaciones neoestoicas moderar las emociones suele traer consigo el supeditarlas a un fin superior, tal planteamiento no siempre se refleja en la lírica devocional de Quevedo. Particularmente en el *Heráclito cristiano* el concepto de uso rebasa los límites del neoestoicismo, toda vez que varios textos de esta colección poetizan cómo la inevitabilidad de las pasiones da lugar a la transgresión moral y a la reincidencia en el pecado. La posibilidad de salir del error depende entonces del logro de una lucidez resultante de lo que se formula como una inversión económica del sufrimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, san, *La ciudad de Dios*, trad. Rosa María Marina Sáez, Madrid, Gredos, 2007, 2 vols.
- Aristóteles, *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 2000.
- Blüher, Karl Alfred, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.
- Blüher, Karl Alfred, “Sénèque et le desengaño néo-estoicien dans le poésie lyrique de Quevedo”, en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles*, Paris, Vrin, 1979, pp. 299-310.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 2015.

37. Para un lúcido panorama de la corriente poética devocional y meditativa del período barroco enfatizando su alcance internacional, sigue siendo muy aprovechable el libro de Warnke, 1972, pp. 130-157.

- Ettinghausen, Henry, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Callego Zarzosa, Alicia, «*Heráclito cristiano: la construcción del arrepentimiento*», *La Perinola*, 13, 2009, pp. 249-261.
- Hadot, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Case, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- James, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- López Poza, Sagrario, *Francisco de Quevedo y la patristica cristiana*, La Coruña, Universidad de La Coruña, 1992.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Olivares, Julián, «Towards the Penitential Verse of Quevedo's *Heráclito Cristiano*», *Forum for Modern Language Studies*, 28, 1992, pp. 251-267.
- Quevedo, Francisco de, *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*, ed. Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra, 2008.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas, I. Poesía original*, ed. José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta, 1963.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas. Prosa*, ed. Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1979⁶.
- Quevedo, Francisco de, *Poesía moral (Polimnia)*, ed. Alfonso Rey, Londres / Madrid, Tamesis, 1999.
- Quevedo, Francisco de, *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, ed. Ignacio Arellano y Lía Schwartz, Barcelona, Crítica, 1998.
- Quevedo, Francisco de, *Virtud militante: contra las cuatro pestes del mundo, inuidia, ingratitud, soberbia, avarizia*, ed. Alfonso Rey, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
- Robbins, Jeremy, *Arts of Perception. The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Oxford, Routledge, 2007.
- Séneca, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Cremos, 2001, 2 vols.
- Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Walters, D. Gareth, *Francisco de Quevedo. Love Poet*, Cardiff, University of Wales Press, 1985.
- Warnke, Frank J., *Versions of Baroque. European Literature in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1972.

