

Quevedo dentro del pensamiento político hispánico del Barroco

Jorge García López
Universidad de Girona
Departament de Filologia i Comunicació
Pl. Ferrater Mora, 1
Campus Barri Vell
17071 Girona
jorge.garcia@udg.edu

[*La Perinola*, (ISSN: 1138-6363), 21, 2017, pp. 207-220]
DOI: 10.15581/017.21.207-220

El siglo XIX tuvo a Quevedo por un hombre de estado y pensador político, mientras que la centuria pasada, arremolinada en torno al ensayo que le procuró Jorge Luis Borges en *Otras inquisiciones*, ha pensado más en nuestro hombre como escritor total en una multitud de géneros literarios, pero menos como pensador o filósofo. Se trata sin duda de una de las lecturas dominantes en la pasada centuria, si bien actualmente subrayamos también su faceta de filósofo y de humanista, mientras que en cuanto pensador político nos muestra unas complejidades no siempre valoradas en su justa medida en el pasado y que atienden a concretar una particular idiosincrasia, pero también a delinear una evolución compleja y diversa. Y lo cierto es que todas estas lecturas tienen algún fundamento en una obra tan múltiple como la de Quevedo y que considerarlo en las coordenadas de su tiempo y en relación con los escritores políticos del momento nos permitirá perfilar mejor su singularidad.

Y el carácter más marcadamente diferenciador de Quevedo como pensador político es el hecho mismo de la multiplicidad de su obra (Arellano, 2008; Rey, 2012). Quevedo es pensador político a tiempo parcial, por así decirlo, y este hecho marca de forma fundamental su obra política. Si separamos sus obras políticas de las filosóficas y descontamos el carácter polémico de escritos de circunstancias pensados al albur de la coyuntura política, nos quedamos fundamentalmente con unas cinco o seis obras que delimitan una trayectoria y nos permiten compararlo con los escritores políticos de la época. Estas obras son en prosa el *Discurso de las privanzas* (1606-1608), la primera parte de la *Política de Dios* (1617-1626), el *Rómulo* (1630-1632), la *Primera Parte de la Vida de Marco Bruto* (1633-1640) y la segunda parte de *Política de*

Dios (1636), a las que habría que sumar la pieza dramática *Cómo ha de ser el privado* (de 1629). Seis obras que deslindan un camino y marcan una pauta muy concreta.

Acaso el *Discurso de las privanzas* debemos considerarlo muy cercano a la primera parte de *Política de Dios*. Escrito en los años 1606-1608, nos muestra la primera incursión seria de Quevedo en la reflexión política y también cuál será el tema que dominará durante los años 1606-1629, es decir, este *Discurso* y la pieza dramática dedicada a dilucidar el comportamiento del privado constituyen un ciclo con identidad propia. Pieza teórica de este ciclo de obras políticas lo es la primera parte de la *Política de Dios*, cuyo tema central es también el privado (Fernández Mosquera, 2013). Es curioso cómo Quevedo se centra en esta figura política, quizá por su novedad en ese momento concreto en que la persona del rey se debilita en beneficio de su círculo más íntimo: Quevedo vive la conversión de los *secretarios* de Felipe II en la figura del privado del rey con su hijo Felipe III. El caso es que entre los años 1606 y finales de los años treinta, se centra en considerar la naturaleza de esta nueva figura y de cómo ha de comportarse en la corte. De esta forma el *Discurso* constituye un tratado, más de una vez apostillado como escolástico, que se centra en realizar una tipología de las privaturas, su naturaleza y finalmente su comportamiento. Aquí y allí el tratadillo desciende a los comportamientos cotidianos de la corte y esgrime ‘pruebas’ para descubrir este o aquel comportamiento y por ahí el discurso se inclina más de una vez a manual de comportamiento cortesano e incluso a manual para la conservación de la privatura. Pero quizá lo más atractivo del *Discurso* es cómo termina planteando el problema del comportamiento del privado y citando varias obras de Maquiavelo, tales como los *Discorsi e Il principe* y afirmando que a su refutación quiere dedicar su vida (Quevedo, *Discurso*, ed. Díaz Martínez, p. 148).

Si Quevedo quería dedicar su vida a contradecir la obra del Secretario florentino, debemos suponer que ello define la primera parte de *Política de Dios*. Estamos en 1617, con un Felipe III ya entrado en años y que morirá en apenas algo más de tres años después y ante una obra publicada finalmente en 1626. Poco sabemos acerca de si los diez años transcurridos entre 1617, año de la escritura, según Quevedo, y 1626, año de su publicación, significaron también la ocasión para apurar la redacción de una obra, si bien la singularidad de algunos capítulos que comienzan sin cita evangélica o repiten el contenido del capítulo anterior, ampliando su contenido y su intencionalidad, nos incline por pensar en esa posibilidad. Su contenido ya nos coloca a Quevedo en una posición específica dentro del horizonte de los escritores políticos de su tiempo. Como he observado en alguna ocasión, las referencias bíblicas implican, con alguna excepción, la filiación ideológica de los tratadistas y sus posicionamientos políticos (García López, 2008). Si bien no sea una regla que se cumpla al cien por cien, en general —aunque sí suele ser así a partir de los años veinte— quienes se inclinan por

utilizar el Antiguo Testamento se aproximan a posicionamientos que identificamos con el realismo político, mientras que quienes optan por las historias evangélicas suelen estar próximos a posiciones providencialistas. Y la explicación es sencilla. La Biblia, como sabemos, no es un libro, sino una colección que ha crecido con los siglos y al albur de las coyunturas históricas y de las diferentes religiones o concilios que han ido añadiendo o suprimiendo libros. Es capaz de fundamentar casi cualquier opinión según el libro que el autor escoja. Si elegimos, por ejemplo, el *Pentateuco*, nos encontramos con un líder providencial, Moisés, y ése será el camino de Juan Márquez; si escogemos los libros históricos, nos topamos con un golpe de estado que encumbra a David y depone a Saúl. Si, por el contrario, vamos a las históricas evangélicas, estamos ante una personalidad excepcional en la figura de Cristo. Mientras que el libro de *Samuel* nos presenta una historia muy parecida a la de Rómulo y Remo, la de Cristo nos narra la vida excepcional de un líder carismático que no se apoya en ninguna estructura estatal o política. Si los libros históricos nos relatan luchas por el poder político y la dirección del estado, el Evangelio nos presenta un líder moral que predica una doctrina exenta de relación con una estructura política y basaba tan sólo en su virtualidad axiológica. Eso explica que los escritores tacitistas se inclinaron por lo general por el Antiguo Testamento, donde encontraban historias muy paralelas a las de Tito Livio o Tácito, mientras que los providencialistas se fijan de forma mayoritaria, aunque no única, en la figura de Jesús. De ahí que el Antiguo Testamento sea la lectura básica de un Saavedra o un Malvezzi, mientras que un tratadista como Quevedo se centre en la figura de Cristo.

Junto a ella, otra característica singulariza el tratadillo quevediano frente a otros tratadistas políticos y es su tono moralizador, más cercano al seguimiento estilístico de Séneca en sus obras filosóficas (Ettinghausen, 2009). Los capítulos comienzan con una cita bíblica que es comentada en tono homilético, incidiendo en el calor simbólico de determinadas expresiones y terminando o concluyendo con una llamada a su lector («Señor...»), más probablemente el propio rey. Más de una vez asistimos a pura exégesis bíblica de una escena o a la aclaración etimológica de un término griego o latino del evangelio y en ambos casos el autor descubre un sentido político. Por ello si bien casi todos los tratadistas son también cortesanos, Quevedo lo es más si cabe. Malvezzi escribe parte de sus obras como complementación de su carrera diplomática, incluso como apología del propio privado de Felipe IV, lo que culmina con su nombramiento como embajador extraordinario en Londres. Saavedra hace lo propio o altera sus obras al ritmo de las indicaciones de la corte o el monarca, mientras que Gracián, ajeno a ese mundo de cortesanos o diplomáticos, escribe su primera obra, *El héroe*, en seguimiento de las modas de la corte y en una obra dirigida a Felipe IV. Pero en el caso de Quevedo estamos ante un tratadista cortesano en un sentido muy concreto. En efecto, como advierte su amigo y censor,

la obra trata de las relaciones entre el rey y su privado¹. Es decir, el tema central de esta primera parte no son las relaciones de poder o una visión compleja del estado de la monarquía o de sus necesidades económicas o su contemplación dentro del juego de fuerzas políticas en la Europa del periodo, que solían ser los temas típicos de los tratadistas de la época. Lo que parece inquietar casi únicamente a Quevedo son las relaciones personales del Rey en su ámbito cortesano y con la figura del privado. Es decir, estamos ante un tratado escrito por una persona que recorre cada día los pasillos de la corte: su contexto personal le marca y le limita de forma inexorable su reflexión política. De ahí que la prosa de Quevedo tenga un carácter tan personal de vivencia cortesana: los que rodean al rey, cómo se ha de presentar la majestad real, cómo hay que dirigirse al rey, a quién ha de hacer caso el rey, etc. Se trata en todos los casos de vivencias cortesanas, de escenas de la corte de los Austrias allá por los años 1610-1625. Incluso nos da la impresión en ocasiones que leyendo la prosa de *Política de Dios*, como asimismo su pieza dramática de idéntico tema de 1629 (editada por Arellano-García Valdés, 2011), asistimos a una suerte de *crónica cortesana* de carácter normativo donde vemos desfilar el día a día de la corte y al futuro secretario real hablando con el rey, aconsejándole sobre la fauna que le rodea o dejándole caer una confidencia. Sin embargo, en el tratado de Quevedo no encontraremos esas reflexiones tan habituales en los tratadistas de la época sobre la necesidad de un ejército propio, el peligro de las armas auxiliares, la dispersión territorial de la monarquía Habsburgo, las formas de afianzar los lazos comerciales, la necesidad de alianzas políticas, etc. Su prosa nos describe la vida cortesana de la monarquía y la voz narrativa es la del secretario real: el tratado pocas veces parece superar el ámbito palaciego.

Finalmente, dos elementos más singularizan la obra quevediana: en primer lugar, el tono homilético y teológico; en segundo lugar su naturaleza farragosa. Si, por principio, puede afirmarse que gran parte de los autores providencialistas son en el fondo siempre teólogos, esto puede afirmarse especialmente de Quevedo por la forma en que encauza sus materiales. El tono de su tratado político imprime un juego homilético donde el autor va sacando provecho doctrinal de darle vueltas a las palabras y de traducir su sentido literario en el texto evangélico en el ámbito de la vida cortesana. Quevedo secciona la cita bíblica por segmentos y a cada uno le asigna un significado político tal como haría un predicador siguiendo los consejos de las *artes praedicandi*, para cerrar el discurso de cada capítulo con una admonición al monarca para que actúe de acuerdo con el sentido que el teólogo de la corte ha señalado en el texto evangélico. Así, la obra de Quevedo viene a ser una

1. En efecto, como advierte don Lorenzo Van Der Hammen en su aprobación, «el argumento está seguido con felicidad y fortuna y representados a los ojos los dos estados de príncipe y ministro» (Quevedo, *Discurso*, ed. Díaz Martínez, p. 203)

suerte de teología política, de tratadillo teológico con tono homilético al que se le asigna una derivación política y que implica de entrada un planteamiento cerradamente providencialista sin fisuras. Esto convierte su prosa en un laberinto de afirmaciones arbitrarias difícil de seguir. El lector se pierde en un laberinto de consejos que no aciertan a presentarse como doctrina útil para la acción política, excepto en su fundamentación evangélica, sentida a priori por el autor al margen de cualquier polémica posible. Se trata de un tratamiento muy alejado de esas obras atractivas que escribirán apenas años después los tratadistas tacitistas, donde la pedagogía del discurso literario no está reñida con la exposición doctrinal: Quevedo está aquí más cerca de los mamotretos antimaquiavélicos de principios de siglo.

En efecto, si ahora ensayamos una primera comparación con los principales tratadistas de la época, surge una distancia muy evidente. Quevedo es un autor evangélico y de una farragosa teología en comparación con los tratadistas que comienzan a publicar o escribir en los años treinta. Por una parte, en estas tres primeras piezas estamos ante un Quevedo cercano a planteamientos que identificamos con autores como Juan Márquez o el padre Rivadeneyra; incluso el planteamiento de Giovanni Botero y el término *razón de estado* le es ajeno. Quevedo parece ignorar los entresijos del realismo político y se dedica a la articulación doctrinal evangélica que quiere ser una explícita apuesta contra el mundo de Maquiavelo, tal como había anunciado en su *Discurso de las privanzas*. Por ese motivo nos parece tan diferente a los tratadistas de los años treinta que solemos asociar más fácilmente con su nombre. Pero mayor es la diferencia en cuanto a la presentación literaria. La prosa de Quevedo se pierde en una selva de consejos para la vida en la Corte, pero parece desconocer la eficacia de la buena pedagogía del consejero de estado. Por el contrario, los tratadistas que comienza inmediatamente después, construyen discursos políticos muy atentos a condensar y hacer visible, entendido literalmente, el contenido de su doctrina. Tal es el caso especialmente de las *Empresas políticas* de Saavedra, que junto al despliegue teórico, se procura otro visual de igual importancia para que la mnemotecnica impulse la efectividad del discurso político, para que el núcleo que el autor juzga central de su discurso no se diluya en un torrente sinfín de consejos sobre esto y aquello. Lo mismo podríamos decir de las obras de Baltasar Gracián, en especial en *El político*, que deja adivinar un emblema que constituye el corazón de la obra y el armazón que comunica unidad a toda ella y al mensaje doctrinal que pretende. Esta obra, además, que fluye naturalmente dentro del minimalismo lacónico, subraya con acierto el punto central sobre el que pivota todo su discurso, aunque lo mismo se podría enfatizar en *El héroe*, siempre dispuesto a tantear los límites del discurso emblemático o a dejarse plasmar en una fórmula eficaz en su virtualidad y limitada en su naturaleza lingüística o literaria, lo que potencia su contenido doctrinal.

Y por ello la pregunta que surge ahora con fuerza es cómo un traductor que se ha adentrado en los años 1606-1626 por los vericuetos de un cerrado providencialismo evangélico se lanza a la traducción de uno de los más conocidos comentadores de Tácito en la Italia de los años veinte y cuyas simpatías maquiavelianas eran de sobra conocidas. El hecho no deja de tener su intríngulis y nos habla directamente de la compleja personalidad y de los contrapuestos intereses estéticos de Quevedo, pero también del completo acierto literario y doctrinal que significaba *Il Romulo* dentro de las tendencias y las modalidades de la prosa culta a principios del siglo xvii e incluso dentro de la cultura europea de esos años. No es posible aquí realizar un detallado recorrido y tan sólo remarcamos la relación entre las tres primeras biografías malvezzianas para relacionarlas con el último Quevedo (Ferrari, 1945; Brandli, 1964; Saavedra, *República*, ed. García López, pp. 64-67; 2009). Después de unos brillantes *Commentarii sopra Cornelio Tacito* (1622), Virgilio Malvezzi dio un memorable salto cualitativo con *Il Romulo* (1629), una obra capaz de arremolinar el comentario político de la actuación de un personaje histórico con una actuación política que conduce al corazón del pensamiento maquiaveliano: el crimen de Estado y el golpe de Estado (Gómez Rodríguez, 2011). El tratadillo además estaba ejecutado en una prosa marcadamente tacitista que podía percibirse como una profundización estética en el senequismo estilístico de principios de la centuria. A todo ello podrían añadirse otras características que hacen de la prosa de Malvezzi un prodigio literario, desde las referencias a Galileo —e incluso el emblema que abre la obra, con un sabio contemplando las manchas solares en una charca, tal como se aconsejaba en la época— o a las artes plásticas y a la música de la época. Se trataba, pues, de una poética de la prosa que aunaba la tradición clásica con las novedades del momento y que quería pisar fuerte como alternativa estética, como así realmente fue. Los datos que tenemos nos permiten sospechar que, en efecto, la obra de Malvezzi causó sensación en 1630, apenas unos meses después de salir de las prensas boloñesas de Clemente Ferroni.

Vayamos con uno. Recordemos de nuevo a Saavedra. Diplomático de carrera, en septiembre de 1630 llega a Madrid para tomar el relevo de nuevos destinos, pero sólo cuatro meses después presenta al Conde Duque una obrita sobre literatura política que en realidad son dos: *Introducciones a la política* y *Razón de Estado del rey católico don Fernando*, dos obras en un manuscrito fechado el 1 de febrero de 1631. Don Diego no había perdido el tiempo en esos días que van de septiembre de 1630 hasta finales de enero de 1631. Había escrito una biografía política en estilo lacónico, la *Razón de Estado*, en unas formas literarias que captó al vuelo como la moda de la corte. ¿Ignoraba don Diego que seguramente Quevedo ya estaba puesto en una traducción de *Il Romulo* que se publicará sin su permiso en Pamplona en 1632? De seguro que no, antes al contrario, pero el dato nos permite valorar con rigor cuál

era el ambiente cortesano a finales del año 1630: *Il Romulo* hacía furor en la corte de Madrid. Sin embargo, para el caso de don Diego consideramos natural que Malvezzi llamara su atención, puesto que el diplomático se encuentra en la línea del boloñés, pero no sucede lo mismo con Quevedo, que debemos suponer enemigo declarado del tacitismo de *Il Romulo*. Así, pues, ¿qué vio Quevedo en *Il Romulo* para lanzarse de forma casi inmediata a su traducción?

Indudablemente la relación entre Quevedo e *Il Romulo* fue compleja y el hecho nos lleva a comentar aspectos de su obra que desbordan el marco estrictamente político y recuerdan su subrayado liderazgo en muchos de los cambios literarios del momento, pero también la realidad de una evolución doctrinal e ideológica. En primer lugar, recordemos que de la novela picaresca hasta quizá el entremés, pasando por géneros como el romancero de germanía o la propia poesía en múltiples facetas y tonos —por no recordar el muy probable seguimiento de Montaigne (Acosta, 2008)—, Quevedo se nos muestra extremadamente innovador en casi todos los géneros literarios que cultiva, y deja su huella por doquier en toda suerte de planteamientos estéticos. Podemos pensar, pues, que la evolución de la prosa senequista en tacitista que se opera a partir del seguimiento de Virgilio Malvezzi tuvo también un origen quevediano. Contemplar cómo las obras primerizas de Diego de Saavedra y las primerizas obras de Baltasar Gracián constituyen el desarrollo de este aspecto de la madurez estética de Quevedo. Es decir, que Quevedo vio en *Il Romulo* un acierto estético de primera magnitud, como así era en efecto, y se adelantó casi una década a las principales traducciones de Malvezzi a otras lenguas europeas. Esto si no fue mera presión cortesana, porque parece evidente que *Il Romulo* gustó en la corte de Madrid, probablemente en el círculo del Conde Duque, más inclinado que el propio Quevedo a degustar productos cercanos a Cornelio Tácito, tales como Philippe de Commines, asociado al historiador romano desde los días de Lipsio (García López, 2013). Discípulo de Lipsio y seguidor estilístico de Séneca, eso es lo que a mi parecer debió ver Quevedo en la prosa malvezziana: una acertada vuelta de tuerca en la estética de la prosa.

Pero la cosa no es tan sencilla. Junto a estas observaciones de carácter estilístico, es evidente que hay en Quevedo una nueva recepción del realismo político. El Quevedo posterior a 1632 se niega a seguir sin más los pasos del realismo malvezziano, pero tampoco se limitará a reproducir todos los aspectos de la Primera Parte de su *Política de Dios*. Las obras posteriores nos hablan de una evolución que si bien no abandona nunca el terreno de la ortodoxia, pone de manifiesto la necesidad de una respuesta más compleja que el simple rechazo o la demonización del secretario florentino. Como en su vertiente estilística, esta opción, más compleja y elaborada, abre el camino a los tratadistas posteriores. Y este es el sendero que nos permite entender mejor muchos de los aspectos posteriores de sus últimas obras políticas, donde se aúnan una compleja serie de motivos, desde una aproximación al realismo político,

hasta una profundización en planteamientos ortodoxos. De hecho, el Quevedo propiamente político sería la traducción de Malvezzi, junto con el *Marco Bruto* y la segunda parte de *Política de Dios*. El Quevedo realmente político es posterior a la lectura de *Il Romulo*. De hecho, si en la primera parte de *Política de Dios* Quevedo se nos muestra como teólogo de la doctrina política, ahora relee con más cuidado la prosa tacitista de Virgilio Malvezzi, e incluso es dable sospechar una atenta relectura de Maquiavelo, siendo perfectamente consciente de su alcance y su fundamento.

Suele suponerse que el complejo baile de fechas que nos da Quevedo para el *Marco Bruto* se resume diciendo que comenzó a redactar o redactó la pieza en 1631, de acuerdo con declaraciones del prólogo, y que la publicó en 1644 (Quevedo, *Primera parte*, ed. Alonso Veloso, p. 643-648), fechas a las que es posible añadir alguna precisión. Quevedo, en efecto, nos dice que tenía la obra escrita ocho años antes de su encarcelamiento. Ahora bien, el hecho sucedió el 7 de diciembre de 1639 y por tanto el año 1639 debe incluirse en el recuento de años. De esta forma, la expresión de Quevedo nos lleva a finales de 1632. Y es lógico que así sea, puesto que el *Marco Bruto* se escribió con posterioridad a *Il Tarquinio superbo* (1632) del marqués de Malvezzi, obra y autor que está expresamente citado en la obra. En efecto, Quevedo nos dice que «en el segundo punto discurrió doctamente uno de los mayores ingenios de Italia» (Quevedo, *Primera parte*, p. 888) y ése segundo punto se refiere, tal como ha afirmado anteriormente a «cuáles fueron las causas por que, contrastado por Junio Bruto Tarquino, que reinaba, se siguió la libertad de la república que se pretendía; y contrastado Julio César, que aún no había empezado a reinar, por Marco Bruto, que no sólo no se continuó la libertad de que se gozaba, sino que antes se estableció el dominio que se temía» (Quevedo, *Primera parte*, pp. 886-887; Vaíllo 2001, p. 223). En resumen, que Quevedo se pregunta cómo es que Junio Bruto venció a Tarquinio y sin embargo Marco Bruto, haciendo lo mismo, fracasó en defender la república e incluso precipitó el asentamiento del principado. La referencia de Quevedo a «uno de los mayores ingenios de Italia» es, pues, como era de esperar, a uno de los escritos con más ascendente en ese momento en toda Europa y que en pocos años se convertirá también en uno de los astros políticos de la corte Habsburgo y embajador extraordinario en Londres². Pero hay más, porque en la frase siguiente, nos dice Quevedo que en lugar de traducirlo, tal como hizo con *Il Romulo*, ha preferido dar una versión personal: «Dejo de traducirle, no porque desestimo su discurso, sino porque la

2. Es difícil que la referencia sea a Traiano Boccalini (Quevedo, *Primera parte*, p. 888, n. 885), pues sería muy extraño que Quevedo apostillara de forma tan elogiosa a quien fue enemigo declarado de la monarquía Habsburgo. Sin embargo, ya Vaíllo (2000, p. 405; 2001, pp. 231 y 232-235) y Blanco (2004, pp. 92-93) habían resuelto con suficiencia la referencia y sigo sus brillantes comentarios. Vaíllo (2001, p. 223) apunta a otros seguimientos de *Il Tarquinio superbo*.

vida que escribo me dicta diferentes causas» (Quevedo, *Primera parte*, p. 888). Es decir, que Quevedo apostilla explícitamente su obra como biografía lacónica («la *vida* que escribo») y afirma que ha pasado de traducir *Il Romulo* a dar una versión personal —esperable en un creador de su talla— del biografismo político³.

Y ello lo podemos comprobar incluso en la estructura literaria de la obra, especialmente si prescindimos de las suasorias. En efecto, mientras que el Quevedo anterior escribía tratados políticos de inspiración teológica, ahora estamos ante una historia comentada al estilo de las biografías malvezianas, incluso en su disposición literaria: un texto histórico tomado de Plutarco encabeza cada sección y es comentado en términos moralistas y políticos (Blanco, 2004, p. 103). Un tal esquema no existía con anterioridad a *Il Romulo* y es una adaptación típica de los comentarios de Tácito. Pero es que además, debe tenerse en cuenta que el *Marco Bruto* nos cuenta la misma historia que *Il Tarquinio superbo* e incide en idéntico tema, absolutamente ajeno al Quevedo político anterior a 1632 y posterior a 1636: el crimen de Estado y el golpe de Estado. Como hará con posterioridad Baltasar Gracián en *El héroe* (1637), Quevedo está intentando desde el año 1633 construir una variación personal sobre el biografismo político malveziano en una operación que mira a dos frentes: una respuesta estilística y una alternativa ideológica. Por lo demás, se trata casi de los mismos personajes e incluso de muchas escenas paralelas y la cita de Quevedo aludida nos muestra cómo su obra surge de una meditación maquiaveliana tras la lectura de Malvezzi: por qué los mismos actos causan diferentes efectos, una temática que directamente enlaza con el mismo corazón del pensamiento de Maquiavelo. Esto significa que Quevedo ha releído a Maquiavelo de una forma diferente a como lo había hecho con anterioridad. Ya no es *sólo* un hereje, sino que además su obra contiene eso que hoy llamaríamos una «sociología política», un conjunto de afirmaciones, de carácter probabilístico o estadístico sobre los comportamientos políticos en contextos determinados, que implican capacidad predictiva. Y el caso es que los seguimientos de Maquiavelo son demasiado evidentes y hace ya tiempo que han sido señalados por los editores y estudiosos de la obra. Y a partir de ahí nos podríamos preguntar si Quevedo ha realizado ese descubrimiento en las páginas de Malvezzi o bien en lecturas más amplias. No olvidemos, en efecto, que el problema aludido —las mismas causas provocan efectos diversos— abre justamente los *Essais* de Montaigne, un autor que Quevedo maneja por esos años y de cuyo círculo surgió muy probablemente la primera traducción española⁴.

3. La influencia se puede extender al nervio de la prosa, en cuanto en esta obra aparecen más claramente metáforas matemáticas que había utilizado Malvezzi (Vaillo, 1998) e incluso a otras obras hagiográficas de Quevedo e incluso *La Hora de todos* (Blanco, 2004, pp. 103-104).

4. En efecto, en 1637 se está escribiendo o copiando un ejemplar para la imprenta de Montaigne en castellano, tal como se conserva en el manuscrito BNE 5635, en cuyo

Así, pues, tenemos un cambio significativo en la posición de Quevedo con respecto a Maquiavelo y al problema del realismo político, aunque en el trasfondo de la obra está afirmada férreamente la realidad de la Providencia divina. Y eso es precisamente lo que nos enseña el *Marco Bruto* y donde reside el empeño fundamental del Quevedo de estos años: no ha renunciado a su posición ortodoxa, sino que simplemente acusa recibo de esa lectura de Maquiavelo y del realismo político que para él es nueva, pero intenta una formulación que permita entender ese mundo bajo el manto de la Providencia: describe el comportamiento de las fuerzas políticas, las pasiones que mueven a los actores y todos los elementos englobados bajo el complejo nombre de Fortuna, pero ese mundo está delimitado por el orden superior de la Providencia. La obra nos muestra a los actores del drama en sus previsiones políticas y enjuicia la consecución de sus objetivos dentro de las normas del realismo político, pero al tiempo un orden superior se presiente en la obra: el orden de la Providencia, que ordena las cosas de una manera por completo diferente a la de las criaturas de la ficción histórica quevediana: Marco Bruto quería destruir la posibilidad de un retorno a la monarquía inspirándose en su antepasado y lo que hace es asentar el principado de Augusto. Abrir la puerta al realismo político no implica renunciar a la ortodoxia doctrinal. Aquí Quevedo está despejando el camino a Baltasar Gracián y ahora sí se nos muestra más cercano a esos tratadistas políticos clásicos de los años 1637-1656 a los que en muchos aspectos anuncia.

Como sabemos, tanto Saavedra como Baltasar Gracián parten del biografismo político que había puesto de moda Virgilio Malvezzi: una figura histórica implica un modelo de comportamiento político. Pero si bien ambos no entienden de igual forma el término *política*, lo hacen de una forma muy diferente a la de Quevedo. Saavedra es sin duda el más pragmático de los tres en cuanto diplomático y el biografismo político está ya presente en la *Razón de estado del rey católico don Fernando* (otoño de 1630) y desde luego es el esquema que está en el fondo de *Empresas políticas* (1640-1642) e incluso de *Corona gótica* (1646). Quizá no deberíamos esperar otra cosa de un diplomático de profesión que no se hacía ilusiones sobre el alcance moral de la acción política y tan sólo estaba pendiente de sus resultados: en su propia correspondencia es posible documentar el consejo de aplicar *medicina dura* para cerrar actuaciones políticas⁵. Muy diferente de él se nos muestra Baltasar Gracián, al fin y al cabo catedrático de Retórica y Filosofía y cuya obra surge también con fuerza de una reflexión sobre la estructura de *Il Romulo*. Y como

51 r, al capítulo I, podemos leer su título: «Por diversos medios se viene al mismo fin». Un balance completo de su relación con Maquiavelo y su lectura de Montaigne en Ghia (1994, p. 52-55 y 144-146).

5. Recuerda Boadas (2012, pp. 151-168 y 164 y 2015, pp. 135-137, epístola núm. 128) los consejos de Diego de Saavedra para desarrollar una política de gran dureza en algunas crisis políticas del momento.

en esta famosa obrita del boloñés, en la obra del aragonés la moral se topa con la historia y la vida social, lo que es difícil de encontrar en la obra de Quevedo, que parece escribir puertas adentro de palacio. Por tal causa en más de una ocasión se ha remarcado hasta qué punto Gracián quiere ofrecer una alternativa creíble al tratamiento realista de la vida política generalmente identificado con la obra de Maquiavelo y sus derivaciones. No se trata de que sea un escritor ‘maquiaveliano’, sino de que acepta, sin complejos y sin engañarse, la profundidad del reto para intentar poner en pie un paradigma ortodoxo que sea capaz de plantar cara a la potencia teórica del realismo político. El intento de entrada reconoce la potencia descriptiva y predictiva del realismo político trasladado a la vida cotidiana, pero todavía guarda la esperanza de oponerle un paradigma ortodoxo de comparable poder predictivo. De ahí que la obra de Gracián sea una fina, una delicada estambre, tan fina y delicada como el estilo en el que está escrita, que juega con los términos de Providencia y Fortuna para soldarlos de una forma aceptable por la ortodoxia: ceder todo lo que sea necesario a la Fortuna, reconocer su imperio, pero salvar en última instancia a la Providencia; dejar el terreno libre a la Fortuna, pero siempre que la Providencia no sea destronada por completo.

Por ello, tras haber escrito el *Marco Bruto*, nos sorprende encontrar una Segunda Parte de *Política de Dios* tal como hoy la conocemos. Si realmente se escribió en los años que se supone, es decir, con posterioridad a 1636 y realizando últimas añadiduras a una segunda redacción después de su ingreso en prisión, es decir, finales de 1639 (Cacho Casal, 2012, pp. 327-330; Vaíllo, 2001, p. 229, n. 12), parece que estamos ante una inevitable incongruencia doctrinal por parte de Quevedo que puede ser entendida desde perspectivas variadas. En primer lugar, estamos ahora ante un tratado más sistemático y con más ambiciones que en la Primera Parte. La línea general de comentario bíblico no cambia, pero el planteamiento es más sistemático en términos doctrinales, especialmente en su clarificador capítulo VII, donde Quevedo llama por fin con su nombre a sus adversarios adelantándose a los historiadores del siglo XX: Tácito y los seguidores de Maquiavelo, al tiempo que utiliza en forma peyorativa los términos de *estadista* y *arbitrista*⁶. Toda una lección de léxico político del momento. Pero curiosamente esa convergencia entre Tácito y los herejes modernos no se da en los tratados y piezas políticas de los años 1606-1629. Pero también es verdad que Quevedo comenzará su obra comentando el libro de Samuel, donde Saúl pierde el poder ante un golpe de Estado del rey David, que resulta ungido por el Espíritu. El tema estaba de actualidad porque por aquellos años Virgilio Malvezzi había publicado su *Dauide perseguitato* (1634), donde asistimos, en efecto, a un golpe de Estado propiciado

6. Vaíllo (2001, p. 229, n. 12) recuerda citas paralelas de Tácito en los escritos de Quevedo y cómo puede tomarse como referencia doctrinal.

por el Espíritu Santo contra Saúl y con un ausente David, que resulta inocente de semejante proceder. Para el caso de Virgilio Malvezzi, abandonado de los escritores tacitistas, resulta un giro hacia la ortodoxia, pasando de comentar las luchas de poder de personajes de la antigüedad clásica (Rómulo, Tarquinio) a hacerlo de personajes de la Biblia, cuya ortodoxia está garantizada por principio. Y como ya hemos comentado, la elección del libro de *Samuel* constituye una suerte de pacto con la ortodoxia, buscando un tema típicamente maquiaveliano en la misma letra bíblica, es decir, definiendo un espacio que le permita mantener su propia reflexión política dentro de la ortodoxia. Por ello, de igual forma que la anterior cita del *Marco Bruto*, creemos que el comienzo de la Segunda Parte de *Política de Dios* apunta directamente a la obra del famoso marqués. Tantos paralelismos y citas evidentes no pueden ser casualidad. La probable verosimilitud de estos paralelismos —cuya duplicación en esos años es muy expresiva— nos indica hasta qué punto la obra política del último Quevedo está escrita con la obra del marqués de Malvezzi a la vista. Y para el caso que nos ocupa, si Malvezzi había subrayado los mecanismos a partir de los cuales David se convierte en principal enemigo de un Saúl que parece una suerte de Tarquinio redivivo, Quevedo enfatiza el origen divino de la monarquía como fuente de legitimidad a través de los profetas.

Si ensayamos un balance, el Quevedo político se desdobra en dos períodos separados por los años 1629-1632. Durante el primer período 1606-1630, Quevedo es ante todo un escritor cortesano en un sentido restrictivo, en cuanto que la figura del privado y del rey y las relaciones personales en la corte acaparan buena parte de su atención. No encontramos una amplia reflexión sobre los problemas que atenazan a la monarquía y sólo parece tener ojos para el mundo cortesano, mientras que en su intento de contradecir a Maquiavelo enarbola un discurso teologista, no sólo en los temas, sino sobre todo en la elaboración formal. Pero este Quevedo teologista cambia notablemente a partir de la lectura de *II Romulo*. Entonces nos aparece un Quevedo más complejo cuya expresión máxima es sin duda el *Marco Bruto* y su intento de respuesta ortodoxa al discurso del tacitismo político. Será entonces, en la segunda parte de *Política de Dios*, donde sí aparezca hermanados Tácito y Maquiavelo en su común rechazo, como si de pronto Quevedo hubiera despertado a esa asociación evidente en la época. Este segundo Quevedo, por tanto, es tributario del discurso malvezziano, como nos muestra el arranque de *Política de Dios* al parafrasear temas famosos por entonces en el texto del *Davide perseguitato*. Ante el texto del italiano, Quevedo se hace consciente de la tremenda dificultad que supone oponerse al «impío moderno» e intenta una respuesta compleja y un planteamiento estilístico comparable. En ambos casos define las inquietudes de los jóvenes tratadistas que comienzan a escribir a finales de los años treinta.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Méndez, Eduardo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Arellano, Ignacio, «El poder político y sus límites en la obra de Quevedo», *La Perinola*, 12, 2008, pp. 17-33.
- Blanco, Mercedes, «Quevedo, lector de Malvezzi», *La Perinola*, 8, 2004, pp. 77-108.
- Boadas, Sònia, «Grandes diplomáticos en el congreso de Münster: Diego de Saavedra y Josep Fontanella», en *Literatura en la Guerra de Treinta Años*, ed. Sònia Boadas, Vigo, Academia del Hispanismo, 2012, pp. 151-168 y 164.
- Boadas, Sònia, *Dos epistolarios inéditos de Diego de Saavedra: un diplomático en el Franco-Condado y en Münster*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 135-137, epístola núm. 128.
- Brandli, Rodolfo, *Virgilio Malvezzi, político e moralista*, Basilea, 1964.
- Cacho Casal, Rodrigo, «Parte segunda póstuma de la *Política de Dios y gobierno de Cristo*», en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa*, dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, vol. v, pp. 327-639.
- Ettinghausen, Henry, *Quevedo Neoestoico*, Pamplona, Eunsa, 2009.
- Fernández Mosquera, Santiago, «Quevedo y el valimiento: del *Discurso de las privanzas* hasta *Cómo ha de ser el privado*» *Bulletin of Spanish Studies*, 90, 4-5, 2013, pp. 551-576.
- Ferrari, Ángel, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa, 1945, reeditado en Real Academia de la Historia, Madrid, 2006.
- García López, Jorge, «La Biblia en la prosa culta del siglo XVII», en *La Biblia en la literatura española. II. Siglo de Oro*, dir. Gregorio del Olmo Lete y coord. Rosa Navarro, Madrid, Trotta / Fundación San Millán de La Cogolla, 2008, pp. 265-288.
- García López, Jorge, «Reflexiones en torno al estilo lacónico: historia y variaciones», en *La poética barroca a Europa. Un nou sistema epistemològic*, a cura de Antoni L. Moll i Joseph Solervicens, Barcelona, Punctum i Mimesi, 2009, pp. 121-147.
- García López, Jorge, «Philippe de Commines en España: materiales para un estudio», *Boletín de la Real Academia Española*, xciii, 2013, pp. 45-67.
- Chia, Walter, *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa, Edizioni ETS, 1994.
- Gómez Rodríguez, Carlos, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, ed. Gabriel Naudé, Madrid, Tecnos, 2011.
- Quevedo, Francisco de, *Discurso de las privanzas*, ed. Eva María Díaz Martínez, en *Obras completas en prosa*, dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, vol. v, pp. 89-158.
- Quevedo, Francisco de, *Política de Dios*, ed. Eva María Díaz Martínez, en *Obras completas en prosa*, dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, vol. v, pp. 161-326.
- Quevedo, Francisco de, *Primera parte de la Vida de Marco Bruto*, ed. María José Alonso Veloso, *Obras completas en prosa*, dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, vol. v, pp. 643-984.
- Quevedo, Francisco de, *Teatro completo*, ed. Ignacio Arellano y Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra, 2011.
- Rey, Alfonso, «Introducción», en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa*, Madrid, Castalia, 2012, vol. v, pp. 11-83.

- Saavedra, Diego de, *República literaria*, ed. Jorge García López, Barcelona, Crítica, 2006.
- Vaíllo, Carlos, «Imágenes matemáticas y economía del discurso en la *Vida de Marco Bruto* de Quevedo», *Littérature et politique en Espagne aux siècles d'Or*, ed. Jean-Pierre Étienvre, Paris, Klincksieck, 1998.
- Vaíllo, Carlos, «La anotación y edición de la *Vida de Marco Bruto* de Quevedo», *La Perinola*, 4, 2000, pp. 393-411.
- Vaíllo, Carlos, «Fuentes antiguas y modernas escondidas en la *Vida de Marco Bruto* de Quevedo», *Modelli, Memorie, riscritture, Atti del Convegno 10-12 maggio 2000*, Napoli, 2001, pp. 221-238.
- Vaíllo, Carlos, «Historia y ficción en el siglo XVII», *Narrazione e storia tra Italia e Spagna nel Seicento*, a cura di Clizia Carminati e Valentina Nider, Trento, Università di Trento, 2007, pp. 9-36.

Varia

