

La oreja, lengua, voz, el grito y las alegorías del acceso al rey: elocuencia sacra y afectos políticos en *Política de Dios* de Quevedo

Carmen Peraita
Villanova University, Pennsylvania

«Habet animus faciem quandam suam in oratione velut in speculo reluctantem» (Erasmus).

«Todo resplandor de eloquencia e todo modo e manera de poesia o poetal locucion e fabla, toda variedat de honesto fablar houo e houieron començamiento de las Diuinas Escripturas» (Marqués de Santillana).

Una variedad de estudios críticos ha subrayado la exhortación moral contenida en la *Política de Dios, gobierno de Cristo*, el conceptualismo del lenguaje, las implicaciones ideológicas de los modelos evangélicos de gobierno, el énfasis en el absolutismo monárquico, o la peculiaridad genérica al presentarse a la vez como sermón, memorial y tratado¹. No obstante, se ha profundizado menos, entre

¹ La dimensión sermonística es una de las direcciones de estudio de la *Política* más antiguas y prolíficas. Tomás Aguiló, 1844, y Mérimée, 1866, resaltaron ya tal aspecto del texto, línea retomada por Lida, 1978, y lúcidamente analizada por Clamurro, 1991. Para un análisis de los problemas de tipología genérica, véase Fernández Mosquera, 1998; para la concepción ideológica, Roncero, 1991, pp. 115-59, y Ghia, 1994; para la elocuencia sacra quevediana, Cerdan, 1996, y para el carácter circunstancial del texto, así como el aspecto asistemático de la doctrina, Peraita, 1997, pp. 70-73. Mi presente estudio trata de evitar conexiones excesivamente deterministas. En ocasiones se ha interpretado el uso de la sermonística en la *Política* como manifestación de una ideología conservadora y de una defensa de la monarquía absoluta. Es más que probable que Quevedo tuviera tales propensiones. Sin embargo, una mejor comprensión de las concepciones retóricas y políticas —tanto como teológicas y psicológicas— de la época, así como un análisis matizado de la *Política* dentro de un contexto cultural, político e ideológico más amplio que el consabido y tradicional (no confinándolo al ámbito hispánico, ni

otros aspectos, en el análisis de la «retórica de la invención»², del carácter figurado y referencial que, en esencia, tiene originalmente el discurso cristiano y de las implicaciones de la Biblia en general como modelo retórico; en el uso de un arsenal de «artificios y colores retóricos» encaminados a proyectar una determinada imagen de comunicación con el rey; en el lenguaje de conversión religiosa y recriminación que adopta Quevedo, fuertemente investido de vehemencia, y en el recurso a formas de estilo (como la «Aspereza» y la «Vehemencia», en terminología de Hermógenes) que propician la reprensión y la acusación políticas quevedianas³.

reduciéndolo a una patología quevediana), desembocan en una percepción más sugerente —y posiblemente también, más coherente— del texto.

² Erasmo insiste en que la *inventio* es el más importante de los cinco *officia oratori* (*Ecclesiastes*, 861F-862B). Para el énfasis de las retóricas de corte borroméico en la inspiración frente al arte, en la invención frente a la elocuencia, ver Fumaroli, 1994, pp. 138-48. El interés por la retórica (y la gramática) es un elemento central del estudio humanista de la Biblia, texto que es parte integrante del ámbito de intereses propiamente humanistas. Ver Trinkhaus, 1970, vol. 2, p. 559: «an inevitable outcome of humanism as such beginning in Quattrocento Italy and not something dependent on the appearance of a so-called Christian humanism in northern Europe in the sixteenth century».

³ Hermógenes diferencia «Aspereza» y «Vehemencia», ambas parte de la «Dignidad y Grandeza del estilo». Advierte respecto a los pensamientos vehementes, sin embargo, que si se quiere, se les puede «llamar también ásperos o, a su vez, a los ásperos, vehementes, no me importa. Pero, que se diferencian entre sí en que la Vehemencia tiene más fuerza que la Aspereza y en que no se podría emplear la Vehemencia contra una persona de rango superior al tuyo, al menos que la audiencia lo acepte de buen grado» (Hermógenes, *Sobre las formas*, tr. Ruiz Montero, 1993, p. 261). Son pensamientos ásperos «todos los que contienen, abiertamente, reprensión de personas superiores a cargo de personas inferiores» (ver Hermógenes, *Sobre las formas*, tr. Ruiz Montero, 1993, p. 256). El rétor destaca que «El tratamiento de la Aspereza es sólo uno: introducir los pensamientos abierta y llanamente mediante la reprensión, no de ninguna otra forma, no combinando Aspereza con elementos que la suavicen» (Hermógenes, *Sobre las formas*, tr. Ruiz Montero, 1993, p. 258). Considera figuras ásperas, sobre todo, las yusivas, y en segundo lugar, las acusaciones interrogativas (p. 258). La Vehemencia —a la que se opone la Equidad— se dirige, al contrario, contra personas inferiores a nosotros: «Los pensamientos propios de la Vehemencia son los que expresan reprensión y acusación, como en el caso de la Aspereza. Pero la Aspereza se produce contra las personas superiores y contra los propios jueces o los miembros de una asamblea [...] mientras que la Vehemencia se dirige contra personas inferiores a nosotros, como nuestros adversarios [...] y contra gentes similares» (Hermógenes, *Sobre las formas*, tr. Ruiz Montero, 1993, p. 260). La Vehemencia «dirige sus acusaciones de forma más manifiesta, casi como injurias» (Hermógenes, *Sobre las formas*, tr. Ruiz Montero, 1993, p. 261). Tanto el estilo áspero como el vehemente son acerbos y muy reprensivos. Es figura vehemente la expresada mediante el apóstrofe, y «también es un apóstrofe la interrogación realizada a una supuesta persona y, además de Vehemencia, contiene cierto grado de acusación» (Hermógenes, *Sobre las formas*, tr. Ruiz Montero, 1993, p. 262). Apóstrofes e interrogaciones son elementos recurrentes a lo largo de la *Política*; por ejemplo, vehementes advertencias ponen en guardia a Felipe IV sobre su valido, sin nombrarlo: «Quien os dice que desperdiciéis en la persecución de las fieras las horas [...] ése más quiere cazaros a vos, que no que vos cacéis» (Quevedo, *Política*, ed.

Este trabajo es una continuación a una serie de estudios en los que me he propuesto examinar desde corrientes retóricas del humanismo cristiano, una serie de pautas retóricas del «espejo de príncipes» que es la *Política*. En un estudio anterior he abordado el análisis de procesos retóricos quevedianos fundamentados en la *copia* (los métodos de enriquecimiento y variación de los argumentos) y la expresión, los procesos de comprensión y razonamiento), así como el transfondo ideológico al que se aplican (la idea de arte del buen gobierno frente a la razón de Estado). En otro trabajo me he ocupado —si bien de forma somera— de la imitación y el ejemplo como ejes de la *inventio* retórica⁴. Este tercer trabajo se enmarca en el contexto de los vínculos —la «síntesis», afirma Fumaroli— entre autoridad religiosa y política, consecuencia de la reforma de la elocuencia sacra diseñada a partir de Trento⁵. La renovación post-tridentina de la elocuencia sacra contiene una aplicación política:

il suffirait au cardinal de Richelieu de verser au crédit de la royauté française le prestige que lui valaient sa dignité de prélat réformé et son autorité d'orateur ecclésiastique, pour révéler que l'éloquencia borroméenne, créé pour servir les législateurs de Trente, pouvait aussi bien servir, dans l'ordre de la société civile, le Roi Très-Christien et travailler à recréer en France un consensus politique, social et moral⁶.

Partiendo del marco de la reforma tridentina, sitúo la *Política* en el terreno de las adaptaciones humanistas de la oratoria sagrada a esferas desviadas, en principio, de la estrictamente eclesiástica.

Desde el ámbito de una «aristocracia» de la oratoria sacra que se propone ejercer poder sobre las pasiones del príncipe, me interesa aquí cerner la configuración discursiva de la *Política* como predicación cortesana, y precisar algunas estrategias significativas de la retórica eclesiástica que adapta. Dicha oratoria, que era per-

Crosby, 1966, II, c. 13, p. 212). Cito la *Política* por la edición de Crosby. Indico si se trata de la primera o segunda parte, así como el capítulo. He modernizado la ortografía y la puntuación. Los subrayados son míos. La primera parte del texto circula en manuscrito desde 1621 y se publica en 1626, la edición completa —es decir primera y segunda parte juntas— sale a la luz póstumamente en 1645; ver Peraita, 1997, para una bibliografía más extensa y Jauralde, 1998, pp. 400–409.

⁴ Peraita, 1999, y 2000.

⁵ En el siglo XVII, la adopción de patrones de la elocuencia sacra y del lenguaje de la predicación para dirigirse al rey se realiza en el contexto de la vivificación del arte oratorio llevada a cabo por la espiritualidad cristiana (Fumaroli, 1994, p. 147). El orador humanista «en acceptant de se ranger aux Monarchies et à l'Eglise, ne renonçait donc nullement à exercer une magistrature philosophique et morale: mais il était tenu d'y adjoindre un art d'écrire afin de viser dans un monde rempli de préséances et de préjugés» (Fumaroli, 1994, p. 154). Mi exposición sigue aquí la de este estudioso.

⁶ Fumaroli, 1994, p. 142.

cibida como el modo privilegiado de expresión y transmisión de las verdades de la fe, gozaba sin duda de una autoridad que Quevedo intenta capitalizar para su lenguaje político. Desde el mencionado contexto de la elocuencia sacra y de modelos retóricos evangélicos, mi estudio aborda un aspecto parcial de la *Política*, pero sintomático en la función de eje que opera entre retórica y praxis política: la configuración de lo que denomino «la oralidad» del texto, y en concreto, la dimensión inventiva de la idea de «palabra hablada», y sus implicaciones. Así, me centro en las facetas del lenguaje político orientadas a forjar una comunicación quevediana con el monarca. Dejo de lado un aspecto ligado a éste y que sitúa la *Política* en uno de los géneros más políticos del discurso humanista: la invectiva⁷. La segunda parte de mi trabajo señala cómo se plasma en la concepción oral del discurso, la percepción quevediana de la dinámica cortesana y la actividad política.

En el contexto de lo que se ha denominado las estrategias de la Iglesia para situar el humanismo al servicio de la disciplina y del dogma formulados por Trento, el predicador post-tridentino se convierte en cierto modo, en el heredero de la tradición del orador republicano romano:

La conjonction, dans les décret tridentins, d'une réforme du sacerdoce et de l'épiscopat d'une part, d'une réforme de l'éloquence sacrée d'autre part, a en effet pour conséquence de doter l'idéal de l'*Orator* d'une autorité, d'une substance, et d'un champ d'action sans commune mesure avec le prestige qu'avait pu lui conférer l'humanisme cicéronien, dans le cercle étroit de l'academisme curial sous Jules II et Léon X⁸.

Por su formación en la escuela de los rétores y por la magistratura oratoria que les confería el episcopado cristiano, los Padres de la Iglesia encarnan la plenitud del ideal republicano del *Orator* ciceroniano —el gobierno de las almas a través de la palabra—, mejor que los escritores y declamadores paganos, «bridées par le regime impérial ou affectées par cette "décadence" de l'éloquence" déplorée par Sénèque, Quintilien et Tacite»⁹. Ningún orador humanista —ni siquiera los cancilleres de la república de Florencia— gozó de la autoridad ni la audiencia directa de un Carlos Borromeo, heredero e imitador de Ambrosio. La *Política* parece situarse dentro de esta parcela de autoridad de la retórica sagrada para

⁷ Los términos de San Agustín para referirse a la invectiva —«inuectio, quasi sopitis sensibus ut euigilarent, quo fremitu illisa est» (*De doctrina christiana*, IV. 7. 17)— se ajustan bien a la imagen tan presente en la *Política* 1, de rey que pasa su tiempo en «modorras».

⁸ Fumaroli, 1994, p. 140.

⁹ Fumaroli, 1994, p. 141.

formular un discurso político, además de recurrir a pautas de la elocuencia sacra, y a percepciones del lenguaje y estrategias retóricas que tienen un anclaje en la patrística.

El oyente fustigado: construcción de la oralidad, presencias afectivas

Los escritos humanistas de instrucción de príncipes se dirigen con frecuencia en segunda persona a un destinatario regio. «Hablan» al monarca, al que se le suele conceder una limitada presencia en el texto: así, Erasmo al futuro emperador Carlos V en el *Institutio principis christiani* (Basilea, 1516); Furió Ceriol a Felipe II en el *Concejo y consejero de príncipes* (1559); Justo Lipsio a unos inespecificados reyes, príncipes y emperador en *Politicorum libri sex* (1589); Mateo López Bravo en *De Rege et regendi ratione* (1616, ed. aumentada, 1627). El autor, que mediante su escrito aspira además a alguna prebenda, tiene una presencia discreta en este tipo de textos, escribiendo ocasional –y prudentemente– en primera persona.

Sin embargo, la relación entre el oyente y el autor-hablante es distinta en el texto quevediano, donde confluyen aspectos de los espejos de príncipes, del tratado político, de la invectiva, del memorial, y sobre todo del sermón¹⁰. En la *Política* –donde se insiste en que el cada vez más difícil acceso al rey es un factor político clave, además de ser foco de ansiedad quevediano– el monarca tiene una destacada presencia, mayormente como oyente fustigado, como figura política a enmendar, pero sobre todo, a impulsar a actuar¹¹. Tal presencia tiene un correlato en la audaz intervención

¹⁰ Dentro de características generales del texto escrito, hay que recordar que «In the sixteenth and seventeenth centuries the reading style implicit in a text, literary or not, was still often an oralization of the text, and the “reader” was an implicit auditor of a read discourse. The work, which was addressed to the ear as much as to the eye, plays with forms and procedures that subject writing to demands more appropriate to oral “performance”» (ver Chartier, 1994, p. 9).

¹¹ El propósito del orador de mover a actuar (para el que se reserva el estilo alto) es el que nos interesa en el texto quevediano, aunque también estén presentes los otros dos: instruir (para el que es apropiado el estilo bajo) y alabar o vituperar (para el que se usa el estilo medio). Si para Cicerón *movere* es sólo uno de los *officia oratoris*, para Erasmo o Luis de Granada es algo más central; predicar «no consiste tanto en instruir, cuanto en *mover los ánimos* de los oyentes; siendo cierto que más pecan los hombres *por vicio y depravación de su afecto*, que *por ignorancia de lo verdadero*» (Granada, *De la retórica eclesiástica*, ed. J. J. de Mora, 1856, II, c. 11, p. 521). La *Retórica eclesiástica* establece explícitamente un vínculo entre el estilo elevado y los afectos –aquel es el que tiene el poder de mover el ánimo– «in every sermon he [el predicador] should choose one or even several topics capable of being treated in this *genus*» (Shuger, 1988, p. 32). El cristiano comprende su fe a través de la instrucción, pero es la persuasión lo que le incita a llevar una vida virtuosa; cuando el orador cristiano persuade, considere un curso de acción virtuoso, estimula al tímido. Es decir, además de «conciliarse

del autor-fustigador, de quien podríamos denominar (utilizando palabras de Luis de Granada) el «ministro de la exhortación». Quevedo forja el ámbito de comunicación entre el autor-hablante y el príncipe oyente sobre pautas de la retórica sagrada, mediante técnicas de la predicación, en registros que expresan vehemencia y aspereza¹².

Desde el punto de vista formal la *Política* se presenta como una prédica, suerte de oración o sermón regio «pronunciado» ante el monarca (ocasionalmente ante el Papa), y se asemeja también a una diatriba política¹³. La palabra escrita se «modula» en palabra pronunciada por Quevedo, y alerta al poder para ser interceptada por sus rivales políticos¹⁴. El autor intenta transmitir un acento de perentoria, si bien precaria, comunicación oral. La voz quevediana se alegoriza —podría decirse— en una suerte de recorrido odiseico

la fe de sus oyentes» y «probar con argumentos», el predicador necesita mover a «obrar alguna cosa» y «Así, después de amplificada o probada una cosa insigne, se ha de despertar el ánimo del oyente, que ya empezaba a conmovirse por la grandeza de las cosas» (Luis de Granada, *De la retórica eclesiástica*, ed. J. J. de Mora, 1856, III, c. 12, p. 551). Para ello «debe con la hermosura del estilo y variedad de las materias deleitarlos, conmoviéndolos con afectos e impeliéndolos a obrar» (Luis de Granada, *De la retórica eclesiástica*, ed. J. J. de Mora, 1856, II, c. 1, p. 506). San Agustín insiste en esta finalidad del mover a obrar que va más allá del mero saber: «non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt» (*De doctrina christiana*, IV. 12. 27), y esto es especialmente necesario «quando cum scierint quid agendum sit, non agunt» (*De doctrina christiana*, IV. 12. 28). No se trata únicamente de instruir o proporcionar placer sino de mover de forma que se conquiste la mente, «Oportet igitur eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat, et delectare ut teneat, uerum etiam flectere ut uincat» (*De doctrina christiana*, IV. 13. 29). Así, apunta: «si uero qui audiunt mouendi sunt potius quam docendi, ut in eo quod iam sciunt, agendo non torpeant, et rebus assensum, quas ueras esse fateantur, accomodent, maioribus dicendi uiribus opus est. Ibi obsecrationes et increpationes, concitationes et coerciones, et quaecumque alia ualent ad commouendos animos, sunt necessaria, et haec quidem cuncta quae dixi, omnes fere homines in iis quae loquendo agunt, facere non quiescunt» (*De doctrina christiana*, IV. 4. 6). Para la idea que el principal *officium* del predicador no es instruir, ver Shuger, 1988, pp. 120-21; para una opinión diferente, Herrero Salgado, 1996, pp. 278-80.

¹² El carácter de la enseñanza contenida en la *Política* se modela en relación con la idea —que el padre Eterno quiere que haga su hijo incluso «antes de nacer, y de encarnar»— de enseñar y dar doctrina a los reyes de la tierra (Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 12, p. 208).

¹³ Quevedo se dirige al Papa en varios capítulos de la segunda parte. Urbano VIII muere antes de la publicación de la obra, a la que se añadió una dedicatoria a Alejandro VII. Éste es elegido Papa una vez que Quevedo ha fallecido. Para las estrategias de la sermonística en la *Política*, ver Clamurro, 1991.

¹⁴ «Quisiera poder hablar con V. Majestad con tal efecto y tal espíritu en esta parte, que merecieran mis voces estar de asiento en los oídos de V. M. donde fueran centinela mis palabras en el paso más peligroso que hay para el corazón de los príncipes, en la senda que más frecuentan los aduladores, y los desconocidos» (Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 14, p. 93). Para el efecto como criterio (único) que determina el estilo apropiado, ver Antonio Lulio, 1997, p. 51.

por las tempestades del poder interpuesto del valido, de aquéllos que tienen «tráfico» en el oído regio¹⁵.

Quevedo traslada características del «discurso predicable» a la finalidad de «convertir» al monarca a la «causa» quevediana. La suerte de «conversación» ficticia del sermón se perfila sobre un orbe político¹⁶: el del discurso del predicador-consejero (Quevedo), al discípulo regio (Felipe III y sobre todo Felipe IV), pronunciado sobre el trasfondo de rivalidades por el poder, de censura al valido, de reprensión al «azote coronado» que es el rey, y en ocasiones, de intercesión y de autojustificación del propio autor¹⁷.

La idea de «palabra hablada» es un componente central que vertebra distintos planos de la *Política*. La «ficticia» oralidad de la comunicación con el rey configura una constelación de elementos discursivos de variada índole. Determina el tratamiento de la *dispositio* y la *elocutio* —la «retórica del estilo y la comunicación»—, así como líneas directrices en la legitimación de los pensamientos

¹⁵ La urgencia de comunicar hace que el texto se adapte a la forma del sermón más que a la del tratado. Sin embargo, el recurso de «ficcionalizar» la palabra escrita en palabra hablada —no especialmente frecuente en espejos de príncipes— se encuentra en textos de índole dispar, y es usual en tratados; ver al respecto textos como *Rhetoricorum Libri IV* de Arias Montano, y para un tono más combativo, la *Censura de la elocuencia* de González de Ledesma. Ricard sugiere la posibilidad de que los tratados ascéticos o místicos fueran presentados o «ensayados» en forma de conferencias espirituales, de sermones o de homilias (citado por Smith, 1978, p. 41). Entre las ventajas de la forma del sermón, es importante también su consideración como miscelánea por parte del oyente o lector; para el predicador tiene una forma libre, que puede abarcar fácilmente lo general y lo particular.

¹⁶ Luis de Granada tiene una interesante observación sobre el carácter dialógico del sermón. Al reflexionar sobre la prolepsis como parte de la *inventio* y su relación con la argumentación, observa que «los dialécticos establecen que hay dos conceptos de las cosas: uno que llaman directo y otro reflejo. Dicen ser directo, cuando tan sólo sencillamente concebimos aquello que la voz o la oración propuesta significa. Reflejo, cuando reflexionamos sobre aquello mismo que directamente concebimos, examinando alguna particularidad en lo que concebimos, ya sea glosando, o ya también contradiciendo. De este pues postrer concepto del ánimo dimana esta virtud con que el cuerdo predicador hace en cierto modo el papel del discreto oyente; y cuanto éste, pensando entre sí, podría apuntar, ponderar u oponer, él mismo para los que son más tardos lo apunta, pondera o satisface. Y así hace en cierto modo dos papeles, del que predica, y del que oye; y sale al encuentro con prudencia a estos callados pensamientos» (Luis de Granada, *De la retórica eclesiástica*, ed. J. J. de Mora, 1856, II, c. 14, p. 528).

¹⁷ Así pueden leerse las repetidas llamadas a la clemencia que presentan las dos partes de la *Política*, y pasajes como el siguiente: «Oiga V. Majestad, y lea cautelosamente lo que le propusieren en favor de los que le sirven, los que le parlan. Así diferencio yo al que con las armas, o con las letras, o con la hacienda, y la persona sirve a V. Majestad, de los que tienen por oficio el hablar destos desde su aposento, y que ponen la judicatura de sus servicios y trabajos en el albedrío de su pluma. ¡Gran cosa, señor, que valga más sin comparación hablar de los valientes, y escribir de los virtuosos, y a veces perseguirlos, que ser virtuosos, ni valientes, ni doctos!» (Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 7, p. 66).

expresados¹⁸. Pero, además de plasmarse como (amenazada) intervención oral en la *dispositio* y la *elocutio*, esta configuración está sintomáticamente desarrollada en el plano de las ideas, de los argumentos. Quevedo hace hincapié en el aspecto vocal sobre el que se edifica la «política» sacra, en la centralidad de la palabra hablada: la suya con el monarca, la de éste con sus vasallos, la de Cristo con sus apóstoles, la de Dios con Adán. Las reiteradas observaciones sobre la competencia política, teológica y sacramental de la palabra pronunciada, sobre su función central (y redentora) en el oficio de gobernar, constituyen una suerte de *topos*, un lugar de la *inventio*. En cierta medida, la idea de palabra hablada complementa la idea de *imitatio* y el ejemplo como lugares inventivos del texto, analizados anteriormente por mí. Importantemente, las competencias asignadas a la palabra por Quevedo se proyectan aquí sobre el trasfondo del sofisticado grado de autoconciencia respecto al lenguaje, la enunciación y la predicación desarrollado originalmente por el cristianismo, sobre su esencial relación con la textualidad: el Dios cristiano está, al fin y al cabo, modelado sobre el lenguaje. Averil Cameron recuerda que Pablo de Tarso estableció un crucial precedente:

Christianity was to be a matter of articulation and interpretation. Its subsequent history was as much about words and their interpretation as it was about belief and practice¹⁹.

¹⁸ En el prólogo «A los doctores sin luz» Quevedo relaciona la peculiar estructura o disposición de la *Política* con una suerte de «libertad» (dispositiva, quizá también elocutiva y sin duda, hermenéutica) intrínseca al tema de Cristo: «junté doctrina que dispuse animosamente, no lo niego; tal privilegio tiene el razonar de la persona de Cristo nuestro Señor, que pone en libertad la más aherrojada lengua» (Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, p. 39). Los preliminares subrayan como aspectos relevantes del texto quevediano su viveza de ingenio, el ardor del estilo y la fuerza de las imágenes (que se asimila a su «verdad espiritual»). En los «Elogios a la elección y pluma de D. Francisco de Quevedo en el asunto de esta Política» el jesuita Gabriel de Castilla admira el texto porque «no consiste en continuo estudio de Escritura, ni perpetua lección de santos y doctores, sino en viveza de ingenio, enseñando a filosofar así en otras materias humanas, que realzado en las divinas, causa nuevos resplandores, que admiran y espantan» (Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, pp. 137-38); el también jesuita Pedro de Urteaga «engrandece» la *Política* porque nadie «con tal viveza de discurso, ni con tan buen acierto ha hallado en el Evangelio la verdad de gobierno» (Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, p. 137).

¹⁹ Ver Cameron, 1994, p. 94. Para el cristianismo la palabra hablada tiene un poder fundamental. San Jerónimo, *Epístola 53*, en *Lettres*, ed. J. Labourt, 1963, vol. III, subraya su eficacia: «la voz viva tiene un no sé qué de *energía latente*, y transmitida en la oreja del discípulo desde la boca del maestro, suena más fuerte» («Habet nescio quid *latentis energiae* viva vox et in aures discipuli de auctoris ore transfusa fortius insona»). El desarrollo y evolución del cristianismo había conllevado un cambio en la actitud hacia los textos, hacia la escritura: «the self-conscious Christian creates his own self and does so through the medium of texts, which in turns assume the functions of models» (Cameron, 1994, p. 57). Las

La oreja, lengua, boca, voz, el grito y los gestos: alegorías del acceso al rey

La prédica quevediana privilegia el efecto de la presencia del hablante-autor ante el real oyente filipino. Se construye sobre una serie de variaciones sobre el acto de hablar, nombrar, pronunciar palabras, declarar y gritar «verdades». Quevedo no «escribe» sino que habla: «me excusa *el hablar* en todo este libro con V. M.»²⁰; «Señor, ya que como *he dicho*, su casa de V. Majestad por si puede decir»²¹; «Señor, no lo *dejaré de decir*, ni lo *diré* con temor, *hablando con V. M.*»²². No son de extrañar la abundancia de menciones a la oreja, de sinécdoques y figuras relacionadas con el sentido del oír (y también de la lengua y la boca): «Esto en mi pluma se *oír*á con desabrimiento; empero se reverenciárá *oyendo* las palabras de Cristo»²³; «Señor, tome V. Majestad de la *boca* de Cristo»²⁴; «y como es un sentido [el oído], cuyo órgano, si se habla, no se puede cerrar por sí, como los ojos al ver, la boca al hablar, y las manos al tacto, es necesario dar el crédito por juez de apelación al enten-

formas de predicación —en especial la homilía, la interpretación oral de un texto de las Escrituras ante una congregación cristiana— marcan una diferencia entre la oratoria clásica y la cristiana: «the Christian orator, in contrast [al orador clásico] was to interpret and bring into practice the holy word. Homiletic preaching was basically “a projection of the eloquence of Scripture” and not an achievement of the eloquence of the preacher» (Kennedy, 1980, p. 137). El vigor comunicativo de formas textuales cristianas —como la homilía y el sermón (predicados semana tras semana)— desempeña un papel central en la conquista del cristianismo de una posición social preeminente. En relación con la evolución del discurso cristiano bajo el imperio romano, Cameron señala que «Christian not only sought to teach but, through regular repetition and by continually drawing on and reinterpreting an increasingly familiar body of texts, also constantly reaffirmed the essence of the faith and the constituents of membership of the Christian community» (Cameron, 1994, p. 79). El significativo grado de conciencia hacia el lenguaje, el discurso y la predicación se encuentra también presente en los Evangelios apócrifos, donde la palabra hablada se interpone con llamativa frecuencia, a veces de forma conversacional, pero más frecuentemente en la forma de una predicación directa o indirecta. Cameron cita llamativos ejemplos del uso de la «palabra que convierte». En los apócrifos *Actos de Pablo*, Tecla, sentada junto a la ventana, escucha día y noche las palabras sobre la excelencia de la virginidad pronunciadas por Pablo. La madre de Tecla observa que ésta se da a un hombre extraño, que «pronuncia engañosas y sutiles palabras», y la describe como «una araña en la ventana, ligada por las palabras de Pablo» (Cameron, 1994, pp. 94-95, quien presenta ejemplos de la importancia de la palabra hablada también en los *Actos de Pedro*). «Patrona de las musas» en *Deleitar aprovechando* de Tirso de Molina, novela el episodio de Tecla y Pablo, y formula hiperbólicas observaciones sobre la superioridad del oído sobre el ojo. En cierta medida, Quevedo tematiza esta idea de la superioridad o eficacia de la palabra hablada, convirtiéndola en estrategia retórica para dar vehemencia a su discurso al rey.

²⁰ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 20, p. 257.

²¹ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 19, p. 113.

²² Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 23, p. 295.

²³ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 9, p. 187.

²⁴ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 23, p. 130.

dimiento»²⁵; «Muchos mentirosos *se entran por los oídos* de los príncipes con traje de verdades»²⁶; «la voluntad del lisonjero le sirve de ojos, de orejas, de lengua, y de entendimiento»²⁷. Orejas y lengua son aquí símbolos que establecen una proximidad física de Quevedo con el monarca.

La introducción de citas evangélicas no desaprovecha la ocasión para llamar la atención sobre el yo del autor: «*No digo yo esto, dícelo David*»²⁸. La presencia autorial es patente incluso en los momentos en que el propio Quevedo la niega, como cuando resalta la desaparición de la voz del orador del acto de la comunicación: «Dígallo Dios porque no haya duda en tan importante advertimiento [*Jueces*, 7]»²⁹. Tal juego de presencia y desaparición de la voz quevediana da, sin duda, mayor autoridad al discurso. El imperativo de la comunicación puede llegar a hacerse tan perentorio que desaparece el «hablante»; la «propia doctrina» «habla por sí misma»: «Así, Señor, que a los reyes, *con quien a la oreja habla*, y más de cerca, esta doctrina»³⁰; «*Oiga V. Majestad, no a mí, pues ni es mi pluma la que habla, ni la que escribe*»³¹; «*No es opinión mía, es aforismo sagrado*, que yo advertí con admiración religiosa»³². Comentando una cita del *Apocalipsis*, afirma: «Nada, si bien se considera, es por mi cuenta: *el propio lugar se declara*, y no por eso deja de entenderse los herejes [...]. *Hable la cláusula por sí*»³³. En ocasiones, se llega a establecer una fusión de ambos: «Imitad a Cristo, y *leyéndome a mí, oídle a él*, pues *hablo* en este libro con las *plumas que le sirven de lenguas*» («A los que tienen con título de reyes la tutela de las gentes», dedicatoria de *Política*, I, 38).

Desbordando a la esfera de la *actio*, el texto alude a modulaciones de la voz en que «está pronunciado» e indica que al igual que lo hacen Dios, Cristo y San Juan Bautista, Quevedo grita y levanta su voz —quizá «en contra alto» y a modo de trueno, como recomienda fray Cristóbal de Avendaño³⁴—: «*alzo la voz* con más fuer-

²⁵ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 15, p. 227.

²⁶ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 15, p. 227.

²⁷ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 9, p. 194.

²⁸ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 3, p. 160.

²⁹ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 22, p. 287.

³⁰ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 1, p. 44.

³¹ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 19, p. 113.

³² Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 22, p. 286.

³³ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 214. Desaparecer tras las citas de autoridades es una estrategia común de legitimación del discurso, que se encuentra ya en la patristica: «Non meo sensu haec, sed de Evangeliiis approbado» (Orígenes, en un comentario a un pasaje del *Levítico*, citado por Lubac, 1961, vol. I, p. 99). Sobre la palabra de Quevedo equiparada a la de los Evangelios, y su autoasignada función de consejero, ver Peraita, 1997, p. 75.

³⁴ Este tipo de estrategias retóricas son frecuentes; así Juan Ginés de Sepúlveda observa en *Del reino y los deberes del rey*, ed. Á. Losada, 1963, p. 113, que la autoridad de San Agustín declara «a gritos» que no toda clase de guerra está

za»³⁵; «¡Oh si lo temeroso de *mis gritos* os arrancase despavoridos del embaimiento de la vanidad, y os recatase de los peligros de vuestra confianza!»³⁶; «Paréceme, Señor, que *oyendo* V. Majestad *dar voces a Cristo* por la pluma de los evangelistas»³⁷; «Grandes cosas puso Dios delante de los reyes en este capítulo, *terribles voces* los da con su ejemplo»³⁸; «Aquí *da voces* San Juan a V. Majestad»³⁹. Entre estos voceros también los afligidos —quienes quiera que fueran éstos para Quevedo— y los reinos dan «alaridos»⁴⁰. Sin duda, en la simbología de acceso regio las imágenes de gritos, voces y gestos complementan a las de la lengua y el oído.

Las convenciones de la *disputatio* escolástica exigían un tratamiento impersonal por parte del hablante del problema expuesto, generalmente una disquisición sobre un sistema lógico-ontológico. El humanista, al contrario, asumía su personalidad como parámetro del discurso —o mejor, de su invectiva—, rechazando separar lo que se dice de cómo y por qué se dice. Se trata de «a very different kind of responsibility from the scholastic allegiances to a domain of immutable ideas agreeably expressed»⁴¹. En la *Política*, la tensión entre autor-enmendador y oyente a enmendar, da proyección al efecto sermonístico (y a la dimensión invectiva) del texto. En la predicación, el yo del predicador podía aparecer explícitamente presente en su prédica⁴². Quevedo hiperboliza aquí, sin duda, di-

prohibida a los cristianos. Furió Ceriol apunta que todas las ovejas de Cristo deben seguir la voz de éste, «Pastoris Christi omnes uocem [...] sequi debent [...] quem, non video, qui possint sequi, nisi ipsum Christum in Scriptura Sacra uociferantem, clamantem, admonentem, loquentem omnes audiant» (Furió Ceriol, *Obra*, vol. I, ed. Mechoulán, 1996, en *Bononia*, p. 500). El interés en Quevedo de estos recursos —en principio, de escasa originalidad— reside en el despliegue de expresividad y en la persistencia de su uso: están centrados en crear una ficción vocal (hablada), un acto de comunicación oral. En el *Primer tomo sobre los Evangelios de Quaresma* (Madrid, 1622) Avendaño caracteriza al predicador como «órgano de varias voces», y funcionaliza los distintos tonos de voz: se debe predicar «en familiar, para amonestar; ya levantamos en contralto para aterrar; ya sonamos como trompeta para despertar, y nos enternece para hacer llorar» (citado por Smith, 1978, p. 60). Diego de Estella recomienda al predicador que hable en voz suficientemente alta para ser oído al fondo de la iglesia, pero que actúe como si se dirigiera a un solo individuo de su congregación, al modo de padre a hijo (*Modo de predicar*, II, 157, citado también por Smith, 1978, p. 63).

³⁵ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 1, p. 44.

³⁶ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 10, p. 82.

³⁷ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 23, p. 130.

³⁸ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 18, p. 108.

³⁹ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 5, p. 61.

⁴⁰ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 212.

⁴¹ Struever, 1983, p. 200.

⁴² En géneros humanistas tan característicos como las *declamationes* y las *epistolae* —predilectos de Erasmo— la presencia afectiva del autor es una referencia central. Jardine, 1993, pp. 173-74, observa: «We have missed the point if we treat Erasmus' *epistolae* and his many published *declamationes* as attempts at sincerity or authenticity in own post-Modern Romantic sense. The issue for Eras-

cha presencia. Privilegia los recursos expresivos que hacen pertinazmente presente al ausente consejero político quevediano, y lo convierten en un pujante impulso de transformación, de enmendación regia. Los papeles del hablante y del oyente están insistentemente redefinidos a lo largo del texto (reevaluación que es también elemento característico del género de la invectiva)⁴³.

Obstinadamente, Quevedo llama la atención sobre las implicaciones éticas de su intervención autorial. Pronunciada en «la boca cristiana» con la «lengua de la verdad», no hablada *de corde proprio*, ni inspirada por el «espíritu retórico» sino —como aspira todo predicador— por el Espíritu Santo, la «palabra» política quevediana absorbe sagazmente, además de una dimensión combativa⁴⁴, la autoridad ética, la energía elocutiva y el carácter afectivo de la palabra hablada de Cristo. Indica Quevedo que Cristo «militó con las palabras»⁴⁵. La palabra quevediana —afirma el autor— se modela por la de Cristo *summus concionator, orator perfectissimus*, idea sobre la que, siguiendo el *Ecclesiastes, sive Concionator Evangelicus* (1535) de Erasmo, se inspiran una gran mayoría de tratados de elocuencia sagrada a partir de Trento⁴⁶.

mus is one of affective presence: what are the modes of discourse which will make the absent *praeceptor* a vividly present force, an influential source of learning, whenever his texts are read». De redacción cercana en el tiempo a *Política II* y con una utilización parecida de citas evangélicas, Quevedo redacta en forma de epístola su *Carta al Serenísimo Luis XIII* (Zaragoza, 1635). La *Carta* contiene una curiosa observación sobre su finalidad hermenéutica: «A propósito os acordaré de la visión de los cuatro caballos escrita por San Juan en el Apocalipsis.[...]. No hago este discurso por asegurar la verdadera interpretación de él, sino por buscarla».

⁴³ Son frecuentes las estructuras retóricas que llaman afectivamente la atención sobre el autor, como por ejemplo la *optatio*, la expresión del deseo del hablante presentada en forma de exclamación.

⁴⁴ La imagen de la guerra conecta la retórica con los combates interiores de la vida moral, no exclusivamente con intenciones agresivas del autor para con su audiencia. Shuger, 1988, p. 125, observa que «The military imagery [...] picks out the urgency and involvement of all true rhetoric. In this latter sense, rhetoric is not primarily a form of aggression but of commitment to the real issues of human existence. As the warrior risks his life and freedom on the battlefield, so the true orator stakes his existence on proclaiming and defending the truths of salvation [...] in the Renaissance, the sense of oratory as warfare undergoes specifically Christian transformations». Sin duda, las invectivas de Quevedo en la *Política* no están desprovistas de ambición personal; no obstante, no deja de estar presente una penetrante preocupación ética.

⁴⁵ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 2, p. 48: «Cuando le prendieron militó con las palabras. Preso respondió con el silencio». Saber cuándo y qué hablar y qué callar son dimensiones esenciales de saber gobernar, como estudio más adelante.

⁴⁶ En la segunda edición de su *Novum Instrumentum* (Basilea, 1519) Erasmo altera el texto latino del Evangelio de *San Juan*, 1, 1: «In principio erat *verbum*» se convierte en «In principio erat *sermo*». Este cambio de la Vulgata desencadena feroces ataques al humanista, especialmente en Londres y Bruselas. Retomando esto, Bainton, 1967, p. 61, hace una interesante observación sobre el poder que

Entre las razones de una predilección en la *Política* por la retórica sagrada podría alegarse el interés en distanciarse de la dimensión mendaz que se percibía contenía la retórica civil. El orador auténticamente cristiano había afirmado subordinarse siempre (marcando las diferencias con los sofistas) a una finalidad espiritual y ética⁴⁷. Si la retórica se ocupa de la vida civil y puede ponerse al servicio tanto de la mentira como de la verdad, observa San Agustín en *De doctrina christiana*, la oratoria sagrada se funda exclusivamente en la verdad y se encamina a arrebatar con la fuerza de decir.

El interés en mover los afectos es un énfasis de la oratoria sagrada que tiene una presencia central en la *Política*. Luis de Granada observa que la predicación añade sobre la retórica civil «los afectos y la acomodación o descenso a cada cosa de por sí»⁴⁸. La «predicación política» quevediana se entabla dentro de una variedad de modulaciones afectivas (de matices en la vehemencia), inusual en un espejo de príncipes. La voz quevediana (los Evangelistas y Cristo a través de ella) exhorta, advierte, interpela, amonesta, incluso zahiere, acusa y aterra al monarca-oyente⁴⁹. El lenguaje quevediano trae a la órbita de la contienda política el ámbito afectivo

concede el humanista a la palabra, y su consideración de Cristo como sermón, elocuencia de Dios. El ámbito vocal de la palabra de Dios —dirigida al oído interior del cristiano y encarnada en Cristo— asume lógicamente un lugar preeminente en apologetas, Padres de la Iglesia y también en textos de Erasmo y diversos humanistas cristianos. Determina la configuración retórica de los escritos, las líneas de pensamiento, las concepciones del discurso, las virtudes del estilo.

⁴⁷ Ver Shuger, 1988, p. 126: «The preacher assumes the role of the Classical orator with his passionate, skiagraphic style and moral responsibility [...]. This battle against sin furthermore belongs to a larger confrontation —the interior struggle of good and evil».

⁴⁸ Fray Luis de Granada, *De la oratoria sagrada*, ed. J. J. de Mora, 1856, II, c. 10, p. 520. Los recursos —provenientes de la sermónística— encaminados a «variar la oración» y mover los ánimos son conspicuamente abundantes en el texto quevediano, donde no se pretende abordar o examinar sistemáticamente estructuras, o elaborar colecciones de opciones. Las virtudes del estilo en la *Política* se orientan a intensificar el patetismo de la comunicación. Por ejemplo, una interpección muy del gusto quevediano —elaborada sobre una dramática prosopopeya— resalta la oposición entre «voz del arrepentimiento» y silencio (de la muerte), en relación con los aprendizajes del desengaño, el castigo al ministro y la enseñanza moral de la historia: «O si tuvieran voz los arrepentimientos de los monarcas, que yacen mudos en el silencio de la muerte; ¿Cuántos gritos se oyeran de sus conciencias? ¿Cuántas querellas fulminaran de sus ministros?» (Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, 1966, II, c. 7, p. 177).

⁴⁹ Luis de Granada observa que a través de las interrogaciones se puede aterrar a aquéllos que de ningún modo quieren apartarse de sus pecados. El dominio recomienda la repetición de interrogaciones por su «fuerza y acrimonia», y por ser «muy poderosa, no sólo para mover los afectos, sino también para variar la oración» (Luis de Granada, *De la oratoria sagrada*, ed. J. J. de Mora, 1856, III, c. 12, p. 552). Para las interrogaciones acusativas como figuras ásperas o vehementes en Hermógenes, ver nota más arriba.

(*flectere*) del lenguaje de la conversión religiosa, su estilo vehemente y conminatorio, y un interés no sólo en persuadir sino en exhortar a actuar⁵⁰, cuya importancia había destacado Luis de Granada, al reflexionar sobre la utilidad de la retórica para el predicador: «queremos [...] no solo decirlo de suerte que crea ser verdad lo que decimos, sino que *ejecute lo que ya creyó ser verdadero y honesto, que es lo más difícil de conseguir*»⁵¹. No se trata únicamente de instruir, alabar o vituperar sino, al igual que en la prédica, de «despertar» —para lo cual la invectiva es muy útil—, encaminar y mover al rey y sus ministros. Los procesos retóricos dirigidos a conmover, determinadas técnicas de amplificar, habían cobrado una especial importancia en la predicación, y tienen una presencia destacada en la *Política*⁵².

Azote coronado: carácter negativo de las interpelaciones

El objetivo quevediano de conmover los afectos, de turbar a los políticamente poderosos, se manifiesta en concepciones ma-

⁵⁰ El interés principal por inculcar, o modificar, un curso de acción regia es patente en varios aspectos de la *Política*. Abundan los epígrafes de capítulos que revelan este componente: desde qué han de hacer los reyes con sus enemigos (Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II c. 9), cómo han de tratar a sus ministros (II, c. 13), hasta cuáles deben ser las propuestas de los Reyes y con cual reverencia han de recibirse los mayores beneficios (II, c. 12). Con frecuencia, este interés se modela en forma de pregunta: «¿Cuál ha de ser el descanso de los reyes en la fatiga penosa del reinar? ¿Qué han de hacer con sus enemigos, y como han de tratar a sus ministros? ¿Y cuál respeto han de tener ellos a sus acciones? Juan, 4» (II, c. 13, p. 211).

⁵¹ Fray Luis de Granada, *De la oratoria sagrada*, ed. J. J. de Mora, 1856, I, c. 2, p. 494.

⁵² Siguiendo a Platón (y a otros tras él), el cristianismo se había apropiado del lenguaje del arte visual con el fin de expresar un significado figurado; ver al respecto, Cameron, 1994. De acuerdo con recomendaciones erasmianas expuestas en el *Ecclesiastes*, son frecuentes en la *Política* las estrategias de dramatización y visualización (el ojo es considerado «puerta del ánimo»). Quevedo privilegia técnicas visuales como la hipotiposis o la prosopopeya —«vehementísima y frecuentísima en las Sagradas Letras» apunta Granada (Fray Luis de Granada, *De la oratoria sagrada*, ed. J. J. de Mora, 1856, III, c. 12, p. 551)—, y recursos dramáticos como la personificación, la *interrogatio*, el apóstrofe, el diálogo. Para la relación entre lenguaje visual y lenguaje verbal en sermones castellanos del XVII, ver Ledda, 1989. Sería interesante llevar a cabo una clasificación de los recursos retóricos sobre los que se elabora el talante oral de la comunicación, y el uso y frecuencia de figuras de pensamiento, como por ejemplo, la *sermocinatio* o la anticipación de las objeciones o prolepsis —a ésta, al decir de Luis de Granada, deben entretenerse «oportunamente algunas exclamaciones» (Fray Luis de Granada, *De la oratoria sagrada*, ed. J. J. de Mora, 1856, II, c.14, p. 528)—; las figuras que se fundan en una demanda sin respuesta, las que se basan en una ficción, como la prosopopeya o la *insinuatío*, y las que se fundan en una negación, como el dialogismo o *conformatio* (Arias Montano, 1995, pp. 136-44, presenta una lista de ejemplos de estas figuras sacados de textos bíblicos).

yormente peyorativas de la persona regia. *Política II* comienza amplificando la idea de un origen negativo de la institución monárquica, presente en el libro de *Samuel*: los reyes, «verdugos de sus imperios», «Dios los da como castigo»⁵³; «Ninguno es rey más allá de donde lo merece ser»⁵⁴. A lo largo del texto prevalecen las apelaciones de tipo exhortativo-prohibitivo y las imperiosas reconvenções: «Rey que deja de ser estrella, y se inclina al pozo, ¿qué hace, Señor? Precipitarse a sí, que es estrella, y levantar el criado, que es humo [...] Señor, todo lo deja a oscuras, y confuso, y sepultado en noche el rey, que da puerta franca al humo»⁵⁵. Se suceden las maldiciones: «Y si algún príncipe lo dudare, *sucédale lo que a Olofernes*»⁵⁶. Se acumulan las promesas de castigo regio: «Y este poder, de que tan impiamente presumís, os fue dado contra vosotros: y trae instrucción secreta de Dios para atormentar vuestras conciencias»⁵⁷. Se increpa al valido, aunque con menor frecuencia: «venenos sois, no ministros, fieras, no poderosos»⁵⁸. La acrimonia de las admoniciones quevedianas al monarca y al valido se aguza sobre un trasfondo de desconfianza, de recelo y suspicacia hacia la voluntad y el entendimiento regios, acorde con el trasfondo de rechazo del pecado sobre el que se perfila el sermón del predicador, y de la indignación de los Padres de la Iglesia hacia el cismático. Da la impresión que, desoyendo las recomendaciones de Terrones del Caño sobre el decoro que debe exhibir el predicador en su sermón al monarca, Quevedo prefiere modelos retóricos con una gran carga de vehemencia⁵⁹.

⁵³ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 2, p. 153.

⁵⁴ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 1, p. 151.

⁵⁵ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 8, p. 215.

⁵⁶ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 23, p. 303.

⁵⁷ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 215.

⁵⁸ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 215.

⁵⁹ Un episodio de «libertad evangélica» para reprender los vicios, protagonizado por Tomás de Villanueva y recogido por Miguel Salón, 1588, pp. 224-25, da cuenta de cómo podía un sermón terciar en asuntos políticos: «Predicando también un domingo al mismo Emperador al tiempo que se disputaba tanto en Castilla, si era bien que vendiesen las Veintiquatras, y otros oficios de la república, ofreciéndosele buena ocasión en el discurso de lo que iba diciendo, para tratar de aquel punto, dijo: Suplico a vuestra Majestad se sirva mandar se abran esas cortinas, por lo que quiero decir ahora acerca de la dificultad que se disputa: si es lícito vender los oficios públicos. Recibiré muy grande caridad y merced decirlo viendo la cara de vuestra Majestad. Mandó luego aquel cristianísimo príncipe las abriesen, y mirándole rostro a rostro, dijo: Algunos me piden declare lo que siento en esto de vender los oficios, sólo diré en ello una palabra a vuestra Majestad, y es suplicarle considere con su grande prudencia y celo del bien común de sus reinos, si quien compra con su dinero el regimiento, y oficio público (cosa de que tanto huyen los discretos y temerosos de Dios) aunque les paguen ¿lo compra por el beneficio de la república o por el interés propio de su casa? No tengo que decir más en esto, mande vuestra majestad vuelvan a correr las cortinas. Pareció a su Majestad aquella libertad del padre fray Tomás tan apostólica y evangélica, y le

Los modos quevedianos de interpelar al valido y al rey parecen inspirarse en la predilección de los Padres de la Iglesia por la invectiva y el estilo «vehementísimo» utilizado para interpelar al hereje. La vehemencia agonista del predicador se reconduce en la *Política* a un contexto cortesano: el personaje a «convertir» es el monarca, el «infiel» a anatemizar es el rival político. El hereje, los luciferinos —en ocasiones el diablo— de los textos de Jerónimo, de la apologética de Tertuliano, son en la *Política* quevediana, el rival político que «divierte» al monarca, e incluso el monarca que accede a «ser divertido»⁶⁰. El propio Jerónimo había realizado a su vez trasposiciones no muy disimilares: «L'irascible docteur transpose le reproche fait aux hérétiques pour en appliquer les termes à quelques-uns de ses collègues (*mei similes*)»⁶¹. A pesar de los problemas de decoro que tales trasposiciones podían acarrear (en el auto-asignado papel de «ministro de la exhortación» Quevedo no siempre es muy medido en sus palabras), esto no deja de ser una estrategia astuta en teoría, agresiva en la práctica. El despliegue del arsenal retórico de la *Política* reproduce la ferocidad de tono de las controversias patrísticas entre cristianos e impíos, de la contienda entre las dos iglesias que hay «en el mundo», la cristiana y la iglesia de Satanás, «cuyos miembros son los herejes y los cismáticos»⁶². Desviándola al ámbito de la actividad política, Quevedo parece prolongar la tradición de las *ferae calami*, las «bestias feroces» que rechazan la «inteligencia espiritual» de las Escrituras para quedarse con la «letra que mata»⁶³.

edificó tanto, que si hasta allí le había tenido en grande concepto, de allí en adelante le tuvo en muy mayor».

⁶⁰ La identificación del rival político con el hereje está presente en contextos y épocas bien diferentes. En los años 1244–1245 colabora en Florencia el predicador dominico Pedro de Verona —conocido como el «malleus hereticorum» o martillo de herejes— con el inquisidor florentino Ruggiero Calcagni. Ambos parecen confundir los términos hereje y gibelino. Los condenados por herejes son, con frecuencia, los proimperialistas (Davidsohn, 1956, vol. 2, pp. 407-409 y 417-28).

⁶¹ Ver Lubac, 1961, vol. I, p. 100. Luis de Granada resalta la vehemencia de los Padres de la Iglesia cuando atacan al hereje, o se defienden de sus calumniadores. Sobre San Jerónimo observa: «Cuando sale al campo contra los herejes, nadie más intrépido ni más valeroso. Cuando responde a sus calumniadores, ninguno más ardiente ni más acre. [...] Causa admiración ver en toda su oración, cómo las cosas iguales comparadas con las iguales, las contrarias referidas a las contrarias, ya las palabras duplicadas, ya las repetidas, ya las brevemente mudadas, ilustran bellísimamente las sentencias. Despréciese pues San Jerónimo, o apréciese por los cristianos la elocuencia» (Fray Luis de Granada, *De la oratoria sagrada*, ed. J. J. de Mora, 1856, I, c. 2. 7, p. 496).

⁶² Carranza, *Comentarios*, ed. Tellechea, 1972, vol. I, p. 133.

⁶³ En el comentario al versículo «Increpa feras calami» del *Salmo*, 67, a la pregunta de quiénes son estas bestias feroces, San Agustín contesta que se trata de los herejes, que carecen de inteligencia. Son «ferae calami» porque pervierten el sentido de las Escrituras adaptándolas a sus errores (*In Psalmos*, LXVII, n. 38). Por su parte, Jerónimo ve en «Increpa feras calami» a los demonios (PL, 26, col.

En la caracterización del rival político —quien intercepta y subvierte la comunicación del vasallo con el monarca, de Quevedo con Felipe IV—, las figuraciones pueden llegar a ser exuberantes, como cuando «los acusadores» son representados como una suerte de dragón que envenena el oído regio, aunque a la postre a quien se ataca es «a quien los premia», es decir, al rey: «En las repúblicas del mundo los acusadores *embriagan de tósigo los oídos* de los Príncipes: son *lenguas de la envidia*, y de la *venganza*: el *aire de sus palabras enciende la ira*, y atiza la crueldad [...] el que los premia, es solamente peor que ellos»⁶⁴.

Representaciones de la actividad política: alegorías del hablar y del callar

El predominio de un lenguaje figurado y alegórico, de una expresión hiperbólica y vehemente, traducen una determinada concepción quevediana de la esfera política. La presentación vocal de la *Política* tiene una suerte de correlato en la naturaleza propia del gobernar. Reproduce en cierto modo, la índole vocal que según la *Política* tiene el poder político, la importancia atribuida por Quevedo a la palabra hablada del monarca. El texto se demora en consejos y advertencias al rey (también a los ministros) sobre diversos aspectos del acto de hablar y comunicarse oralmente: «el rey no *diga* palabra desabrida»⁶⁵; «*oigan de vos* [los ministros] que ignoran algunas cosas»⁶⁶. Débese imitar a Cristo en su preocupación y cuidado de las formas de expresión: «Cristo, condena por

515C). Orígenes, quien establece la terminología y los esquemas que fundamentan la lectura católica de la Biblia, denuncia el «*legalis litterae sensus perversos*» de los herejes. En vez de dejarse guiar por el sentido y la voluntad de la Escritura, los herejes escuchan «a su propia voluntad», roban a la Iglesia las palabras divinas y desnaturalizan el sentido mediante una explicación perversa (Lubac, 1961, vol. I, p. 100). La *Política* explota esta configuración del válido y el mal político en hereje. De forma similar al hereje de la patrística, el mal político quevediano se sirve incorrectamente de las Escrituras; para la importancia de la reflexión sobre los males del valimiento, ver Peraita, 1997, p. 72.

⁶⁴ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 7, p. 176. También el vulgo —que «debese tratar como la niebla»— está caracterizado en alguna ocasión en términos algo similares: «Pierde el tiempo quien trata de convencer la *furia*, que se junta de *innumerables*, y *diferentes cabezas*, que solo se reducen a *unidad en locura*» (Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 7, p. 187). Una invectiva de Atanasio, obispo de Alejandría —quien considera la retórica una forma de mentira cultivada por el hereje—, caracteriza al ariano Asterio como «sofista de muchas cabezas» (ver Kennedy, 1994, p. 264). Sobre la iglesia de Satanás observa Carranza, *Comentarios*, ed. Tellechea, 1972, vol. I, p. 133: «Esta no es una, porque no hay en ellas un espíritu, ni una cabeza: son muchos espíritus, y contrarios unos de otros, los Arrianos tuvieron un espíritu, y los anabaptistas otro contrario; solamente son concordes todas en perseguir la verdadera iglesia de Cristo».

⁶⁵ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 3, p. 55.

⁶⁶ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 219.

descortesía este *modo de hablar*». En el episodio de las bodas de Caná, Cristo «en la respuesta mostró *sequedad* aparente»⁶⁷. Después de indicar que «Con notable *sequedad* y *asperidad* responde Cristo a sus validos y deudos», Quevedo afirma: «Así se ha de hacer, señor, y ¿quién negará que así se ha de hacer, si Cristo lo hace así?»⁶⁸.

Fumaroli observa que, inherente a la estética cristiana —cuya tarea es hacer sensibles al corazón las paradojas de la Encarnación y la Crucifixión, de la Resurrección, de la vida del cristiano en el mundo y de la Iglesia en la historia— existe una predisposición a un lenguaje expresionista y conceptista. Ciertas alegorías quevedianas de la *Política* —que concurren a definir la dimensión vocal de la actividad política— posiblemente se modulan de acuerdo con técnicas hermenéuticas afinadas por la exégesis bíblica⁶⁹. En el texto abundan las definiciones del oficio de regir y reinar expresadas simbólicamente en términos de hablar, callar, acallar, enmudecer, escuchar; de boca, lengua y oídos. Así por ejemplo, los reyes deben preguntar a sus oídos «si son bastantes para los alaridos de los Reinos»⁷⁰. La virtud política se representa como un equilibrio prudente entre la obligación e impropiedad de hablar y de callar: «Es muy conveniente, que el ministro que *ha de ser voz* del Señor, descienda de *mudo*, porque sabrá lo que ha de *decir*; y lo que ha de *callar*»⁷¹; «Tanto importa que el ministro *diga* lo que no se ha de *callar*, como *decir* lo que se debe, y *callar* lo que no se debe *decir*»⁷². También, la jerarquía política aparece alegorizada en términos de «voces». El monarca ha de «encargar» a su criado que sea voz que clama en el desierto y no en «poblado»: «Yo entiendo aquí eco, porque el eco por sí no dice nada, repite lo que dice otro, y no todo, sino los últimos acentos. Así ha de ser el criado, que ha de decir lo que el rey dice, y no tanto como él; unos finales, no al revés, que el rey diga lo que dijere el eco; y cuando lo quieran entender de otra suerte, *ha de ser voz*, no *lengua*, que es señal que ha de ser formado, y no ha de formar»⁷³. Quevedo glosa este tema de nuevo en la *Política II*: «Fue el Bautista *Voz*. (Señor)

⁶⁷ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 8, p. 70.

⁶⁸ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 7, p. 67. En el siglo II, Celso había criticado el arte persuasivo practicado por Cristo, sus modos de expresión. Ataca lo que denomina «carácter irritable», su predisposición a las «imprecaciones y amenazas»: «¿Qué decir de sus “ay de vosotros!” y de sus “Yo os anuncio...?”. Al usar tales frases confiesa claramente que es impotente para persuadir; y esos medios no convienen nada a un Dios, ni siquiera a un hombre de sentido común» (Celso, *El discurso verdadero*, ed. Bodelón, 1989, p. 41).

⁶⁹ Santini, 1921, insiste en las posibilidades «barrocas» ofrecidas por el método de interpretación alegórico de las Escrituras.

⁷⁰ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 212.

⁷¹ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 9, p. 204.

⁷² Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 9, p. 205.

⁷³ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, I, c. 17, p. 105.

eso ha de ser el ministro. *La voz es formada*, y dala el ser quien la forma. Es aire articulado poco, y delgado ser por sí sola. Mas *ha de ser voz que clame en el desierto*, o se convertirá en «rumor que grita»⁷⁴. La habilidad para controlar al rey, para enmudecerlo —para convertirlo en «príncipe mudo»⁷⁵, en «auditorio hipotecado»⁷⁶— caracteriza al político deshonesto y por ello nefasto, que no sigue el ejemplo evangélico: «¿Quién no maldice el día en que nació aquel ministro que a su rey hace *voz en el desierto?*»⁷⁷.

Quevedo recurre en la *Política* a una concepción retórica del lenguaje sacro afin a la que preconiza Erasmo y retoma Luis de Granada. En su interés por el lenguaje figurado cargado de afectividad y celo, la retórica sagrada se percibe como más adecuada para articular los contornos de la existencia espiritual. Sin duda, el propio Quevedo estima esta concepción espiritual y vehemente de la predicación, más acorde y prudente para modular los matices de su comunicación (y de su recelo) con los poderosos, y más acomodada y eficaz para expresar una actitud de preocupación política y exhortación moral ante problemas de gobierno, a imitación del predicador que mostraba su inquietud y congoja ante los yerros y culpas de su congregación. El estudio de las configuraciones estilísticas de la *Política* ilumina no sólo tensiones intráneas de las diversas aplicaciones de la oratoria sagrada a comienzos del siglo XVII, sino también vínculos más sutiles entre ideas quevedianas del lenguaje e ideas de la realidad política.

⁷⁴ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 9, p. 205.

⁷⁵ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 11, p. 205.

⁷⁶ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 13, p. 212.

⁷⁷ Quevedo, *Política*, ed. Crosby, 1966, II, c. 11, p. 205.

Bibliografía

- Aguiló, T., «Quevedo como escritor político», *La Fe. Revista religiosa, política y literaria*, 1844, pp. 214-26.
- Agustín, San, *Enarrationes in Salmos*, LI-C, ed. E. Dekkers y J. Fraipont, Turn Boulton, Brepols, *Corpus christianorum*, 1956.
- Agustín, San, *De doctrina cristiana*, ed. J. Martin, Turn Boulton, Brepols, *Corpus christianorum*, 1962.
- Arias Montano, B., *Tractatus de figuris rhetoricis cum exemplis ex sacra scriptura petitis*, ed. L. Gómez Canseco y M. A. Márquez, Huelva, Universidad, 1995.
- Bainton, R. H., «The Responsibilities of Power According to Erasmus of Rotterdam», en *The Responsibility of Power. Historical Essays in Honor of Hajo Holborn*, ed. L. Krieger y F. Stern, New York, Doubleday, 1967, pp. 52-62.
- Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Carranza de Miranda, B. de, *Comentarios sobre el catecismo cristiano*, ed. J. I. Tellechea Idígoras, Madrid, B. A. C., 1972, 2 vols.
- Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, tr. S. Bodelón, Madrid, Alianza, 1989.
- Cerdan, F., «Quevedo predicador: La Homilía de la Santísima Trinidad», en *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, vol. III, ed. I. Arellano et al., Toulouse, GRISO-LEMSO, 1996, pp. 97-108.
- Clamurro, W., *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1991.
- Chartier, R., *The Order of Books*, tr. L. G. Cochrane, Stanford, Stanford U.P., 1994.
- Davidsohn, D., *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1956, 6 vols.
- Erasmus, D., *Ecclesiastes, Opera omnia*, ed. J. H. Waszink, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1974, 4 vols.
- Fernández Mosquera, S., «El sermón, el tratado, el memorial: la escritura interesada de Quevedo», *La Perinola*, 2, 1998, pp. 63-86.
- Fumaroli, M., *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Furió Ceriol, F., *Obra completa*, ed. H. Mechoulán y J. Pérez Durá, Valencia, Alfons el Magnanim, 1996.
- Ghia, W., *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa, Edizioni Ets, 1994.
- Granada, Fray L., *Los seis libros de la retórica eclesiástica, o de la manera de predicar*, ed. J. J. de Mora, Madrid, Atlas, B. A. E., 1858.
- Hermógenes, *Sobre las formas de estilo*, tr. C. Ruiz Montero, Madrid, Gredos, 1993.
- Herrero Salgado, F., *La oratoria sagrada española en los siglos XVI y XVII*, Madrid, F.U.E., 1996.
- Jardine, L., *Erasmus, Man of Letters: the Construction of Charisma in Print*, Princeton, Princeton U.P., 1993.
- Jauralde, Pou, P., *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 1998.
- Jerónimo, San, *Lettres*, ed. J. Labourt, Paris, Belles Lettres, 1963, 8 vols.
- Kennedy, G. A., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton U.P., 1994.

- Kennedy, G. A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
- Ledda, G., «Predicar a los ojos», *Edad de Oro*, 8, 1989, pp. 129-42.
- Lida, R., «Sueños y discursos. El predicador y sus máscaras», en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, pp. 669-84.
- Lida, R., *Prosas de Quevedo*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Lubac, H. de, *Exégese mediévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Montaigne, 1961, 4 vols.
- Lulio, A., *Sobre el estilo: libro sexto*, Huelva, Universidad, 1997.
- Merimée, E., *Essai sur la vie et les oeuvres de Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Paris, A. Picard, 1866.
- Peraíta, C., *Quevedo y el joven Felipe IV: el príncipe cristiano y el arte del consejo*, Kassel, Reichenberger, 1997.
- Peraíta, C., «La copia erasmiana y la construcción retórica de la *Política de Dios*», *La Perinola*, 3, 1999, pp. 209-24.
- Peraíta, C., «Paradigmas y monarcas: el contexto del ejemplo y el rechazo de la Historia en la *Política de Dios* de Quevedo», *Estudios de filología y retórica en homenaje a la Profesora Luisa López Grigera*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000, pp. 355-69.
- Quevedo y Villegas, F. de, *Obras de don Francisco de Quevedo y Villegas*, ed. A. Fernández Guerra, Madrid, Atlas, 1852.
- Quevedo y Villegas, F. de, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Roncero López, V., *Historia y política en la obra de Quevedo*, Madrid, Pliegos, 1991.
- Salón, M., *De los grandes y singularísimos ejemplos que dejó de sí en todo de sanctidad y virtud, particularmente en la piedad y misericordia con los pobres, el ilustrísimo y reverendísimo señor don Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia y religioso de la orden de San Agustín*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1588.
- Santini, E., *Eloquenza italiana dal Concilio tridentino ai nostri giorni, gli oratori sacri*, Milano, Sandron, 1921.
- Sepúlveda, J. G. de, *Tratados políticos*, ed. Á. Losada, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963.
- Shuger, D., *Sacred Rhetoric. The Christian Grand Style in the English Renaissance*, Princeton, Princeton U. P., 1988.
- Smith, H. D., *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of Some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, Oxford U. P., 1978.
- Struever, N., «Lorenzo Valla: Humanist Rhetoric and the Critique of the Classical Language of Morality», en *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. J. J. Murphy, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 191-206.
- Trinkhaus, C. E., *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, 2 vols.