La *copia* erasmiana y la construcción retórica de la *Política de Dios*

Carmen Peraita
Villanova University, Pennsylvania

«Bajemos a lo Político» afirma Quevedo en la *Política de Dios*, insistiendo en que su intento es declarar «políticamente» el «gobierno de Cristo» (II, p. 285): «Yo sólo trataré de buscar enseñanza Política, y Católica» (II, p. 272[1]). Pero, ¿en qué consiste ese «discurrir en lo Político Cristiano» que dice proponerse? Se trata, sin duda, de acuñar para el monarca un nuevo lenguaje cristiano y político, que incluya, como principios de la política católica, criterios de eficacia del arte del Estado; de elaborar un «léxico» del arte de gobernar basado en la ejemplaridad de Cristo, pero adecuado para lidiar con los «desvaríos de la edad», con el «mundo caduco» de poderosos favoritos, de la razón de Estado y de guerras de religión. En alguna ocasión he indicado que la preocupación por forjar un lenguaje para el príncipe cristiano, eficaz gobernante que sabe ejercer soberanía, es un tema, o quizá el tema central de la reflexión política quevediana. Según Quevedo, cifrado en la naturaleza ejemplar de Cristo se encuentra un lenguaje —«a cada uno [de los Apóstoles] habló Cristo en su lenguaje» (II, p. 277)— que el monarca debe aprender a descifrar y practicar[2].

[1] Cito la *Política* por la edición de Crosby, indicando si se trata de la primera o la segunda parte. Modernizo las grafías y la puntuación en todas las citas de este trabajo. Todas las cursivas de énfasis son mías.

[2] Abundan las referencias al lenguaje evangélico como misterioso y arcano, lo que hace más especial la tarea quevediana de descifrador que el autor quiere hacer resaltar: «Este pedazo de la historia de Jesucristo tengo por el que está *retirado en más dificultosos misterios*» (II, p. 240); «[los tesoros de su ciencia] mortifica la presunción del juicio humano [...] y más a mi ver, *siempre queda inaccesible la dificultad, y retirado el misterio*» (II, p. 241); «No lo entendieron cuando lo dijo: luego que se vino con ellos, lo entendieron, y a su propia luz lo descifraron» (II, p. 244); «no es pluma la de San Juan, que escribe rasgo sin misterio» (II, p. 247); véase Peraita, 1996 y 1997, pp. 50, 58, 60. Justo Lipsio había afirmado la gran necesidad de estudios que examinaran las motivaciones escon-

Este trabajo aborda la *Política de Dios* desde dos flancos no siempre fáciles de conjugar: la configuración retórica del discurso y el transfondo ideológico en que se desenvuelve. El estudiarlos conjuntamente puede ayudar a desvelar ciertas estrategias del lenguaje quevediano en su propósito de reconciliar la naturaleza ejemplar de Cristo con «advertencias políticas» que reflejan influjos del escepticismo (corriente que subyace, en cierta medida, a la concepción de la *Política de Dios*), de elementos tacitistas y de aspectos de la práctica política como arte del Estado[3].

Por una parte, la «desusada» configuración discursiva de la *Política de Dios* tiene una clara raigambre humanista –que Quevedo, en opinión de algunos, quizá desvirtúe– y, en especial, cierta afinidad con ideas lingüísticas y retóricas erasmianas. Me propongo estudiar el «intrincamiento» retórico del discurso –que tanto choca con nuestros gustos retóricos de final del siglo XX– a la luz de la doble noción de *copia* que expone Erasmo en su *De duplici copia verborum ac rerum* (Paris, Josse Bade, 1512[4]). Por otra parte, el lenguaje quevediano se desenvuelve en un plano ideológico influido por la evolución de un lenguaje fundado en una concepción de la política como el arte del buen gobierno, a uno configurado sobre la política como razón de Estado. Dicha evolución

didas de los hombres de Estado, «so that the able practitioner of statecraft might discern the intentions of spokesmen for rival states» (Corbett, 1975, p. 141).

[3] Un ejemplo que, en el plano lingüístico de la *Política*, pone de manifiesto el dilema en que se encuentra la reflexión quevediana, es la ambivalencia e indeterminación moral del adjetivo «político». El vocablo puede tener un sentido neutro y a veces positivo. Se refiere a algún aspecto de la siempre beneficiosa lección cifrada de los Evangelios, que el monarca debe conocer y practicar; así, Cristo dio un ejemplo «*político divinamente* con la eleccion de San Pablo en Apóstol» (II, p. 276); «ni se lee *harmonía política* más leal» (II, p. 184); «Puede ser que algunos me empiecen a leer con temor, y que me acaben de leer con provecho: Precedan para disposición algunos *advertimientos políticos*» (II, p. 186); «Consuelo tienen los *políticamente perseguidos*» (II, p. 178); «Nada olvidan los Santos; debajo de sus puntos se disimulan aquellas *sutilezas políticas*, de que hacen tanto caudal los autores profanos» (I, p. 92). El adjetivo se emplea también con sentido peyorativo, para calificar comportamientos que desdeñan los valores morales en el ejercicio del poder; así, los malos privados son «*celos políticos*, y carceleros del espíritu de los monarcas» (II, p. 275). En el siglo XVII la idea de «política» experimenta una pérdida de prestigio: de ser una de las más nobles actividades humanas pasa a considerarse una actividad corrupta o, por lo menos, fundamentalmente incierta; Justo Lipsio desarrolla este tema; véase por ejemplo, entre otros, *Politicorum sive civilis doctrina libri sex* (1589) que traduce Bernardino de Mendoza (*Políticas*, 1604), libro IV, cap. 6.

[4] López Grigera, 1994, p. 68 apunta que «si el influjo espiritual de Erasmo declinó en cierto modo a partir del índice de 1559, las teorías retóricas no sólo permanecieron soterradas, sino que vivieron a la luz del día hasta muy entrado el siglo XVII». En Alcalá de Henares Miguel de Eguía imprime dos ediciones de *De copia* (1515 y 1529); véase al respecto, Martín Abad, 1991, y para la configuración retórica de la *Política*, Clamurro, 1991, pp. 120-53 y Azaustre Galiana, 1996, pp. 97-111 y 136-42.

tiene consecuencias de diverso alcance en el género de espejos de príncipes. Tal análisis desbordaría los límites del presente artículo; por ello me limito aquí a dar una idea somera de las líneas directrices. En primer lugar, analizo dos casos de *copia rerum*, dentro del estudio de los métodos inventivos de la *Política*. En segundo lugar, esbozo un breve panorama de las implicaciones ideológicas para el lenguaje político quevediano, de lo que Maurizio Viroli ha denominado la «revolución de la política», que se produce a finales del siglo XVI.

Aunque casi unánimemente reconocido como esencial en el *corpus* quevediano, la *Política de Dios* es, sin embargo, un texto poco leído. Se podrían aducir diversas razones al respecto, pero el hecho es que se trata de un escrito distanciado de nuestra forma de percibir un discurso –máxime, un discurso político–, un método de argumentar, una técnica de componer, extender y adornar un texto. Por ello no es de extrañar que Borges lo considere un «largo y enzarzado sofisma», Raimundo Lida hable de la disposición en «selva o silva de varia lección»[5], o Tomás y Valiente objete que Quevedo «en vez de ofrecer su pensamiento acerca del valido de una manera *clara y directa*, se somete gustoso a ese infatigable juego consistente en ocultar cada idea bajo un *montón de circunloquios, figuras retóricas y alusiones* al Nuevo Testamento»[6]. Destacando la idea de variedad, Maravall observa que hay diversidad en los enfoques de la *Política*. Estas observaciones –«diversidad», «largo y enzarzado sofisma», «silva o selva»– y, dentro de su comprensible matiz negativo, la consideración del llorado constitucionalista –«montón de circunloquios, figuras retóricas y alusiones» que «ocultan las ideas»– coinciden en poner de relieve, como elemento recurrente y configurador del discurso quevediano, la abundancia de la expresión (*copia verborum*) y de los argumentos y sentencias (*copia rerum*), sobre la que abordo el análisis retórico del texto. La *copia* de los Evangelios, la fecundidad, es un elemento al que Quevedo se refiere en varias ocasiones: «Esto *será esplayarme sin orilla*» (II, p. 258); «porque se conozca cuál es el día de la lección sagrada, y *la fecundidad de sus lumbres*, y misterios» (II, p. 212); «*Cuán fértil* de las más secretas e importantes doctrinas políticas cristianas ha sido este capítulo» (II, p. 281[7]). Esta fecundidad se combina a veces con la *brevitas*, con la sentenciosidad: «Es tan fecunda la Sagrada Escritura, que sin demasía, ni prolijidad, sobre

[5] Lida, 1981, p. 178.

[6] Tomás y Valiente, 1982, p. 137.

[7] «Esto *será esplayarme sin orilla*, si prosigo por todas las acciones en que Cristo N. S. tuvo la paciencia con ejercicio grande e incomparable» (II, p. 258); «Cuán fértil de las más secretas e importantes doctrinas políticas cristianas ha sido este capítulo, conocerálo quien lo leyere, lograrálo quien lo imitare» (II, p. 281).

una cláusula se puede hacer un libro, no dos capítulos. Con pocas letras habla el Espíritu Santo a muchas almas, y sabe la verdad de Dios respirar a diferentes intentos con unas propias cláusulas» (I, p. 94).

1. EL TRATADO *DE COPIA* Y EL ENSAYAR QUEVEDIANO

Preocupado por la dimensión práctica, el tratado erasmiano *De copia* dedica la primera parte a la *copia verborum*, la riqueza del estilo –es decir, la «copiosidad» de sinónimos, metáforas, enálages, equivalencias, etc (p. 301)–, y la segunda a la *copia rerum*, la abundancia de los argumentos, es decir, explicar, amplificar y variar las proposiciones y sentencias mediante el uso del ejemplo, la comparación, la antítesis, etc. Para el humanista holandés la *copia* no denota sólo un conjunto de técnicas específicas para producir una expresión y unos argumentos «copiosos», sino que implica además una forma de concebir el lenguaje. *Copia –copia dicendi, orationis ubertas–* alude al discurso fluido y elocuente, de múltiples facetas, caracterizado por la amplitud del lenguaje figurado, con capacidad para conmover al lector, y que surge de una mente fecunda[8]. Conlleva una idea de «energía articulada», de discurso en acción[9]. La *copia* no consiste en un proceso lineal y cuantitativo de mera acumulación mecánica de *res* y *verba*, sino que es la manifestación de un deseo de escribir, que «libera» y saca a la luz –como ocurre en poesía– los matices potenciales de una simple afirmación[10].

El concepto generativo del lenguaje que conlleva la *copia* tiene implicaciones de diversa índole. Así, por ejemplo, al hacer hincapié en la relevancia de esta noción erasmiana, Francisco Rico indica que

> Al margen de las rutinas escolares [...] contribuyó poderosamente a fecundar las letras del Renacimiento (bastaría decir que tuvo un papel de primer orden en la génesis del ensayo, y no sólo en Montaigne), porque no era un simple artificio retórico, sino un auténtico método de comprensión y razonamiento enderezado a lograr tanto la fluidez de palabra que permitiera descubrir nuevos aspectos de las cosas como una percepción más completa que se resolviera en un manejo más fácil de la lengua[11].

[8] Cave, 1979, p. 3.
[9] Cave, 1979, p. 5.
[10] Cave, 1979, p. 25.
[11] Rico, 1993, p. 109; y añade: «El *De copia* erasmiano daba por supuesto que cualquiera que aspirara a ser considerado un auténtico erudito debía haber leído por lo menos una vez en la vida a todos los clásicos, de todos los géneros, extractando y anotando cuantos elementos de interés fueran ofreciéndosele. No se trataba, en absoluto, de invitar a la repetición inerte y al ornamento prêt-à-porter. Al contrario: era una instigación a perfilar las opiniones propias confrontándolas

Contextualizadas en este «método de comprensión y razonamiento» que representa la *copia*, determinadas características discursivas de la *Política* –como por ejemplo la diversidad de los enfoques– pueden considerarse afines al proceso que Montaigne denominó «ensayar». Bien conocida es la admiración que profesó Quevedo por el Señor de la Montaña. Recientemente, Walter Ghia ha estudiado los puntos de contacto en relación con el escepticismo político de éste en la *Providencia de Dios* (y en ciertos aspectos de la *Política*). No obstante, aquí no me ocupo de posibles influjos directos de Montaigne en Quevedo, sino de corrientes más generales y difusas: la idea de *copia* y los métodos para obtenerla, en la concepción del lenguaje y el discurso político quevediano.

En la *Política*, Quevedo «ensaya» proposiciones, argumentos y sentencias que somete a transposiciones, variaciones, amplificaciones retóricas, y autoriza con *exempla* evangélicos[12]. La expansión, reiteración y aparente desorden del material tratado, el principio compositivo relativamente asistemático y asociativo, el carácter de «discurso abierto» (que se puede expandir y variar *ad libitum*, como muestra la *Política* II), la profusión de citas y autoridades, la acumulación de pruebas y argumentaciones por ejemplos (con la construcción en Cristo de una ejemplaridad política perfecta, inalcanzable y prácticamente utópica), pueden considerarse parte del «ensayar» diferentes cauces discursivos, de ese «método de comprensión y razonamiento» señalado por Rico, cuyo fin es «la fluidez de palabra que permitiera descubrir nuevos aspectos de las cosas»[13]. Además, la concepción prudencial del lenguaje (que combina la *copia* con la brevedad sentenciosa) y una dimensión antitética de la reflexión, que articula la expresión de un dilema en la esfera política, son asimismo facetas de ese «método de razonamiento y comprensión» que intenta conjugar la naturaleza ejemplar de Cristo con determinadas concepciones e intereses políticos.

con las ajenas, a examinar cada tema desde los más varios ángulos y a obtener conclusiones, no sustituyendo el punto de vista personal por el de tal o cual autoridad, sino tomándolos todos en cuenta y matizando los unos con los otros» (p. 106).

[12] El estudio retórico de Azaustre sobre los recursos de la *amplificatio* en *Virtud militante* es muy revelador. Observa que Quevedo «aprovecha el efecto amplificador que de por sí tiene cualquier acumulación y por otro la reiteración de un mismo contenido disfrazado con diversos «ropajes» lingüísticos. Esta reiteración supone el encarecimiento afectivo de una expresión que añade distintos matices a la idea en cada miembro» (1991, p. 421).

[13] Quevedo resalta lo que él considera la «novedad» de su comentario. Se presenta a sí mismo como un privilegiado intérprete, que abre nuevas vías para una lectura política de los Evangelios: «Yo (como *el camino que sigo es nuevo*) no puedo valerme de otro intérprete que de la consideración de la vida de Cristo» (II, p. 241). El «dar a entender» del Evangelista contrasta con el «advertir» quevediano: «Esto *dio a entender* el propio Evangelista, mas podría ser que yo *el primero lo advierta*» (II, p. 276); véase Peraita, 1997, pp. 73-82.

2. MÉTODOS DE VARIACIÓN Y ENRIQUECIMIENTO DE LOS ARGUMENTOS: ALGUNOS RECURSOS DE LA *INVENTIO*

El estudio de aspectos como la acumulación, variación y expansión de las proposiciones y sentencias, la ejemplificación –en concreto, el ejemplo moral– y su función argumentativa y sobre todo ideológica, en la producción textual, el necesario equilibrio entre *copia* y *brevitas* –que el humanista holandés considera complementarios y no antitéticos («*Eiusdem artificis esse, breuiter et copiose dicere*», I, 5[14])– ayudan a comprender mejor los procesos inventivos, y los métodos quevedianos para elaborar un discurso fluido o copioso. También permiten aquilatar con mayor precisión las líneas directrices (formales, argumentativas) que subyacen a la «silva o selva», el «enzarzado sofisma», el «montón de circunloquios» que es la *Política*, y la variedad de enfoques que incluye. En suma, la *copia rerum* arroja luz no sólo sobre recursos de la *inventio* en la *Política*, sino también sobre algunos fundamentos del lenguaje político cristiano que Quevedo se esfuerza por acuñar. Entresaquemos dos casos de *copia*, que además hacen hincapié en aspectos configuradores de la *Política*, como la naturaleza ejemplar de Cristo, la *imitatio* como principio de actuación política y la crítica a los validos y al monarca.

Desde el rechazo de toda sistematización inerte y mecánica que caracteriza al tratado erasmiano, la segunda parte de *De copia*, dedicada a la *copia* de los argumentos, expone once métodos (*locupletandi ratio*) para expandir y enriquecer las proposiciones (*res*). El campo semántico erasmiano de *copia rerum*, particularizado en la *copia argumentorum*, *copia exemplorum*, *copia sententiarum*, etc., no se refiere sólo a la noción de abundancia, sino también de lugar de donde sacar abundancia, concretamente, de lugar y contenidos. Así, por ejemplo *copia argumentorum*, la provisión o «acopio» de los argumentos, alude a la idea de repertorio generativo, de tesauro, no a la de mera cantidad, amontonamiento o clasificación mecánica.

El undécimo método de *De rerum copia* se ocupa de la acumulación de pruebas y argumentos. Se pueden traer a colación diferentes razones para confirmar una misma proposición. A su vez, las razones pueden apoyarse en diversos argumentos[15]. De los varios lugares de donde sacar los argumentos Erasmo incluye, entre otros, las definiciones o fórmulas definidoras, la exposición del significado de una palabra –que es una forma de definición–, las

[14] «... propterea quod ab eadem ratione proficisci videatur, vt vel breuissime dicas, vel copiosissime... ita non alius artifex melius ad breuitatem arctabit orationem quam qui calleat eandem quam maxime varia supellectile locupletare» (I, 5).

[15] «Vndecima locupletandi ratio sumitur ex accumulationes copiosa probationum et argumentorum... Nam ad eiusdem propositionis confirmationem variae rationes adhibentur, et rationes aliis argumentis cratio» (II, 11).

deducciones basadas en situaciones similares o disimilares, y las suposiciones[16]. Veamos un caso quevediano de proposición –el carácter «natural» (y por ello, necesario) del control regio y las relaciones de subordinación– que acumula argumentos, construidos sobre definiciones de un conjunto de palabras: rey, ser rey, reino, ser reino y reinar.

Desde la necesidad de que el monarca gobierne con efectividad su reino, Quevedo presenta una definición de «ser rey» –«Rey es quien gobierna sus pasiones»– y la somete a interesadas (y tendenciosas) variaciones. «Ser rey» se entiende aquí en un plano figurado, en la esfera privada, como fruto de una decisión individual. Ello socava las acostumbradas referencias al rey por elección divina: deduciríamos que cualquiera puede «ser rey» con tal que practique la temperancia. La atención está centrada, por una parte, en la dimensión activa de «ser rey» –gobernar, ejercer control–, no en el cargo o los privilegios del cargo; por otra parte, en el ámbito moral del reinar: la temperancia frente a las pasiones. Se hace coincidir así la esfera privada con la pública.

Ciertas transposiciones y variaciones de «ser rey» equiparan «rey» y «reino». Por un lado, positivamente: frente al antagonismo, el rey / su reino, el rey / sus vasallos, Quevedo exhorta al monarca a que «Sea rey y reino, pastor y padre» (I, p. 84), es decir, que tenga en cuenta el «provecho común». Por otro lado, hay una asimilación del rey que, según «la lengua de la verdad», no sabe ser rey y que es entonces «rey y reino» a la vez: «nadie supo ser rey cabal, sin ser por otra parte, o otras partes, Reino»; «¿quién entre los innumerables hombres que lo han sido, o por elección o por las armas o adoptados o por el derecho de la sucesión legítima *ha dejado de ser juntamente rey y reino* de sus criados, de sus hijos, de su mujer, u de los padres, u de sus amigos?» (I, p. 48). «Reino», en principio, no es un término que se suela definir a través de una condición activa, sino en términos de pasividad: el reino no reina sino que es gobernado. Según la lógica quevediana, «no saber ser rey» es «ser reino», esto es, ser subordinado, ser vasallo. Quevedo asimila «reino», es decir, quienes deben ser gobernados, a las pasiones –lujuria, avaricia, etc.–, a «las desordenes de la parentela» (I, p. 84), al nepotismo, elementos moralmente condenables. «Reino» también está personificado en el vasallo –el «lado» que llaman ministro–, para presentar un mundo al revés, donde el minis-

[16] «Ducuntur autem generaliter argumenta a finitione seu fine, descriptione, etymologia, quae finitionis ceu species quaedam est, ab his quae ad naturam definitionis pertinent: genere, specie, proprio, differentibus, partitione, diuisiones (cuius variae sunt formae: ab exordio, summa, incremento); ab inductione similium, dissimilium; a contrariis, repugnatibus, consequentibus, a relatiuis; a causis; ab euentis; a comparatione, quae trifariam sumitur: a maiore, a minore, a pari; a iugatis» (II, 10, 230).

tro «reina» en el rey: «Porque *cuando en un rey reina un criado*, aquella boca cristiana, ni la lengua de la verdad *no le llama rey, sino reino* de su ministro» (I, p. 104). Este tipo de imágenes de un mundo al revés, que rompen el orden natural y racional, no son infrecuentes en la *Política*[17]. Un ejemplo negativo y atípico de rey que es «reino de la lascivia» y en consecuencia, según el razonamiento quevediano, no sería rey, es Salomón, rey sabio, quien «siendo una vez rey, fue trecientas reino de otras tantas rameras». Sin embargo, la mayor preocupación de Quevedo no es tanto el rey que es «reino de sus pasiones», sino el que es «reino de su ministro».

Las sentencias ponen de relieve –combinando brevedad con *copia*– la importancia de «saber ser rey», de actuar con eficacia, del control del rey sobre sí mismo y sobre quienes le rodean, sus ministros (el reino), ciñéndose al ámbito moral en el que Quevedo desarrolla la reflexión política, y conectando la moral privada con la pública. De hecho, las transformaciones –rey que se convierte en reino, reino que se asimila a desorden, desorden que se personaliza en el mal garante del orden– refuerzan dos de los aspectos que configuran el meollo de la *Política*: la ejemplaridad de Cristo y las críticas veladas al valido y al propio monarca. El primero es la proposición central que vertebra el discurso quevediano: «sólo Cristo supo ser rey» (I, p. 48[18]). El discurso genera abundancia de sentencias, que hacen hincapié, desde distintos enfoques, en esta idea referencial. Como hemos visto, se reitera que, debido a su innata imperfección, es imposible para el ser humano «ser rey» sin «ser reino», es decir sin imperfecciones («nadie supo ser rey»; «¿quién, entre los innumerables hombres, ha dejado de ser juntamente rey y reino?»; «¿quién no ha sido vasallo de alguna pasión? ¿esclavo de algun vicio?» I, p. 48). El segundo aspecto es la otra cara de la moneda, y está revestido de una tendenciosidad más patente. Aquí no se trata ya de plantear la imperfección general del ser humano, sino de afilar el dardo de la sutil crítica quevediana. Las transposiciones –«no saber ser rey, rey que es reino, reino (ministro) que es desorden»– se combinan de forma que el lector pueda entrever una crítica oblicua al gobierno de Felipe III y Lerma en la primera parte del texto, y a Olivares en la segunda.

Otro ejemplo notable de enriquecimiento de una argumentación, de virtuosidad compositiva, aunque diferente del que acabamos de exponer, son las variaciones en torno al adverbio de cualidad o modo «así». Se producen en el episodio de Cristo y la samaritana en el pozo: «*Iesus ergo fatigatus ex itinere sedebat sic supra*

[17] Véase Peraita, 1997, pp. 96-98.

[18] «Fue Monarca, y tuvo reinos en tan poca familia, y sólo Cristo supo ser Rey» (I, p. 48); sólo Cristo «no tuvo sujeción a carne, ni sangre» (II, p. 171); «Sabe ser Rey, deja por Dios, y por el templo los padres» (II, p. 243).

fontem. Jesús cansado del camino se sentó así junto a la fuente. Sentóse así, descansó así. Aquel *así* disculpa el descansar siendo rey: y dice, que descansó así, para que los reyes sepan, que si así no descansan, no se asientan, sino se derriban. Veamos, pues, cómo descansó, puesto que la palabra *sic, así,* está poseída de tan importantes misterios» (II, p. 211[19]).

Quevedo construye una amplificación sobre un sinfín de repeticiones, paronomasias, quiasmos, antítesis: «*Así* os recibió en su viña por obreros, mal os pagará el jornal que el ganó *así,* si *así* no le ganáis» (II, p. 213). En su insistente reiteración de «así», la invención quevediana, que dice desvelar «tan importantes misterios», retraza o reproduce discursivamente una suerte de dimensión perceptiva: «Sentaos [Señor] *sic supra fontem,* así sobre la fuente de las mercedes, de los premios, y de los castigos» (II, p. 213[20]). «Así» da inmediatez a la necesidad de una incesante labor del monarca, y retraza el ademán de ponerla directamente delante de los ojos regios: «Señor, Cristo Rey verdadero, cansado del camino sentóse a descansar así; el propio Evangelista dirá cómo descansó. Señor, descansó del camino y trabajo del cuerpo, y empezó a fatigarse en otra peregrinación del espíritu, en la reducción de un alma, en la enmienda de una vida delincuente con muchas conciencias» (II, p. 212).

El intrincado proceso de variación hace hincapié y conecta directamente con otro de los aspectos centrales de la *Política*: el ejercicio del poder como *imitatio,* imitación de las acciones de Cristo, «mostradas» (casi diríamos «visualizadas») aquí mediante «así»: Así [Señor] que los Reyes que imitan a Cristo, y descansan *así,* no se descansan a sí» (II, p. 212); «Quien de un afan honesto descansa con otro, ese descansa así como descansó Cristo»; «descanse así como Cristo, empezando otro trabajo» (II, p. 212). La idea de imitación política basada en la ejemplaridad de Cristo, sobre la que Quevedo elabora su lenguaje político cristiano, encierra una compleja dimensión ideológica. De ella me ocupo a continuación.

[19] El capítulo XIII de la segunda parte desarrolla –casi podríamos decir amplifica– la idea de que «reinar es tarea» y se refiere a «*Tres Puntos tan* esenciales», «qué han de hacer con sus enemigos; y cómo han de tratar a sus ministros; y cuál respeto han de tener ellos a sus acciones, y para qué han de pedir los Reyes a los miserables y súbditos» (II, p. 212). El tema es un lugar común de la literatura política de la época.

[20] El proceso de variación del adverbio se acompaña de otro de «metaforización» de «pozo» y «fuente», que no voy a tratar aquí, pero que es significativo. Para la importancia del rey como «fuente de las mercedes», así como «fuente de corrupción», véase Peraita, 1997.

3. La búsqueda de un lenguaje político cristiano y la «revolución de la política»

Como mencionamos antes, la configuración de la *copia* en la *Política* –el método de razonamiento y comprensión basado en la variación y expansión de los argumentos y la diversidad de enfoques que se producen– debe contextualizarse en el ámbito de los cambios ideológicos que afectan a los modos de concebir el discurso y el lenguaje políticos. En este sentido es esencial «la revolución de la política» que mencionamos al comienzo del trabajo: una transformación radical, de «ámbito global, y con una amplia gama de implicaciones morales e intelectuales, que se produce a finales del siglo XVI y comienzos del XVII»[21], y que influye en el género discursivo que nos interesa aquí: los espejos de príncipes.

Con la «revolución de la política» no sólo cambia el significado y el campo de aplicación del concepto mismo de «política», sino también, y en especial, el modo de concebir la instrucción política[22]. Se contraponen el noble arte del buen gobierno y el arte del Estado, la política como razón de Estado. El ejercicio político no puede significar ya sólo arte de gobernar según la justicia, la razón y una confianza en que la verdadera religión lleva al gobernante a las decisiones acertadas y, por ende, al éxito político (como expresa Ribadeneyra, y anteriormente, Guevara y Vives). Viene a significar entonces «razón de Estado», en el sentido del conocimiento de los medios para preservar la dominación sobre los sujetos (Viroli, p. 2[23]). Ambas concepciones de la vida política

[21] Viroli, 1992, p. 1.

[22] «... it was global in scope and had a wide range of intellectual and moral implications. Not only did the meaning and the range of application of the concept of "politics" change, but also the ranking of political science, the role of political education and the value of political liberty» (Viroli, p. 1). La «Nueva e importante universidad en la corte de España» (Madrid, 1619) de Sancho de Moncada desarrolla la idea de «ciencia política», «ciencia de gobernar»; véase Maravall, 1984, quien reproduce el texto.

[23] Burke afirma que la ambigüedad con que se emplea la expresión razón de Estado en el XVI es posiblemente una de las claves de su éxito. En el XVII razón de Estado suele definirse en términos de la finalidad; la buena razón de Estado se ocupa del bien común; la mala, del interés privado del gobernante (p. 480). Una definición de la buena razón de Estado la encontramos en Ramírez de Prado (1617): «conocimiento de medios que se alcanzan por el consejo, industriosamente guiados al buen gobierno del señorío» (citado en Maravall, 1984, p. 102); Saavedra Fajardo presenta varias definiciones negativas. En la *Política* II hay una mayor insistencia en acotar, definir pero también en condenar la razón de Estado y en lamentarse de su pujanza –«Mal se califica esta ciencia, que llaman Estado» (II, p. 227)–: «¡cuánto padece de calamidad el Orbe con las hostilidades injustas, que por tantos lados turban su paz: alentadas por el enemigo común con el soplo vivo de la que llaman razon de Estado, ambición, y venganza para la desolación de las Repúblicas!» (II, p. 231). En otros textos, como en el *Comentario a la carta del rey Fernando el Católico*, Quevedo soslaya el término «razón» y utiliza «conveniencias» de Estado o «conveniencias políticas»; véase Peraita, 1997, pp. 51, 57.

desarrollan, lógicamente, sus propios lenguajes, entre los que se producen sin embargo, puntos de contacto, ciertas «apropiaciones». No en vano el católico rey Felipe IV se interesa por Guicciardini, autor a quien traduce, y Carlos II encarga una traducción de aquellas obras de Maquiavelo que fueran «más instructivas para un príncipe»[24].

A mediados del siglo XVI (con mayor incidencia en Italia) cambia notablemente la forma de concebir y componer los espejos de príncipes. En vez de fundamentarse en un conjunto de reglas y preceptos bien organizados y con una aparente lógica que los estructure, reúnen colecciones de acontecimientos, consideraciones, ejemplos, historias, máximas y aforismos que están relacionados, de alguna manera, con el tema del gobierno[25]. La *Política* es un exponente de tal evolución, donde las reglas abstractas de carácter general se perciben como insuficientes para aleccionar en el arte de gobernar o, con palabras de Quevedo, el «oficio de regir». El texto quevediano no puede fundarse ya en la concepción de la política como exclusivamente el noble arte del buen gobierno, en la creencia en la religión como un resorte principal del éxito político, del gobernante católico justo como gobernante eficaz. Sin duda, ésta –la idea de rey católico y justo como buen gobernante– es una dimensión crucial y reiterada a lo largo de la *Política*. No obstante, Quevedo hace hincapié en que se ocupa de otras facetas del oficio de rey: «No han de crecer los Reyes en sabiduría, gracia, y edad sólo para Dios, sino para los hombres también; porque su oficio es regir, no orar: no porque esto no les convenga, sino que por esto no han de dejar aquello que Dios les encomendó» (II, p. 244). Es sintomático que las actividades religiosas del monarca aparezcan en expresiones del tipo «orar no basta», indicadoras de la insuficiencia de esta práctica regia. La preocupación central quevediana no es que el príncipe gobierne ateniéndose sólo a los tradicionales principios católicos de confianza en la religión –esto estaría por demás en el caso del católico monarca de las Españas–, sino que ejerza también una política diligente (especialmente ne-

En muchas ocasiones, Quevedo es ambiguo –posiblemente, de forma deliberada– en su uso del lenguaje político.

[24] Así lo afirma J. I. Fajardo en la nota que acompaña al manuscrito de la traducción que realizó Vélez de León; véase Puigdomènech, 1988, pp. 121-26. Felipe IV traduce parte de la *Historia de Italia* de Guicciardini (libros 8 y 9) y añade un epílogo.

[25] Así, *Políticas* de Justo Lipsio más que un tratado es una suerte de «antología» de citas sacadas de los clásicos, de las que 547 son de Tácito. Bernardino de Mendoza indica en el prólogo «Al lector»: «Estos seis libros de *Políticas* formó Justo Lipsio de sentencias de varios autores, engazándolas con tan pocas palabras cuanto le parecía necesario para que sólo hiciesen buen sentido; en que se ve su grande entendimiento y buen método en la disposición de la materia» (p. 4); véase también Burke, 1991, p. 485.

cesaria en el «orbe» de Quevedo, la pendenciera Europa), sepa «conservar la monarquía», defender la «reputación» y administre el reino sin delegar el poder, tareas, según Quevedo, encomendadas por Dios.

En una actitud no desusada en ciertos antimaquiavelistas del XVII, la *Política* combina, con mayor o menor coherencia y unos en mayor medida que otros, criterios católicos de gobierno con el interés en resortes para mantener el poder. Adapta éstos a la «política cristiana», mayormente a través de la naturaleza ejemplar de Cristo, de lo que Dios «encomienda» al monarca[26]. Ser príncipe justo y católico se «ensancha» para abarcar el «regir» que sepa hacer frente y prevalecer ante la «política del engaño». Así, la idea de «utilidad» política es una preocupación central de la glosa quevediana: «Para empezar a discurrir en lo político cristiano resta *averiguar la utilidad*, que resultó desta incredulidad [Tomás ante la resurrección de Cristo]» (II, p. 260). En este sentido de «utilidad» y del «regir», la *Política* ejemplifica en Cristo acciones que tienen un componente pragmático y cercano a concepciones de la política como arte del Estado: por ejemplo, se pone de relieve el control ejercido sobre los Apóstoles: «Pruébase literalmente que Cristo *preguntando tentaba* a sus Apóstoles» (II, p. 270); o que es conveniente que el rey oculte cosas a los ministros, incluso les diga que les oculta cosas; «no lo sepan todo los ministros grandes [...], mas oigan de vos que ignoran algunas cosas» (II, p. 219); o simples consejos sobre cómo despachar con los ministros: «[Cristo] Primero oye, luego pregunta, y luego responde» (II, p. 242[27]). La larga disquisición sobre simulación, disimulación e hipocresía da cuenta de la importancia para el monarca de desconfiar de todos y disimular con cada uno[28]. En los últimos capítulos de la

[26] En el intento de crear un lenguaje político cristiano, Quevedo tiene un antecedente en el modelo de Justo Lipsio, a quien le preocupa dar un marco cristiano a su filosofía política estoica. Los puntos de contacto entre *Política de Dios* y *Políticas* son numerosos.

[27] «Sabe ser rey, oye, y pregunta, y después responde» (II, p. 243). La importancia de escuchar en silencio los consejos de los subordinados aparece con frecuencia en las discusiones tacitistas sobre el arte del disimulo político, en relación sobre todo con el ejemplo de Tiberio (Burke, 1991, p. 487). Los humanistas de última hornada de la Europa del XVII generalmente reivindican una restauración de la idea de la política como el noble arte del buen gobierno. Sin embargo, tienen un escaso éxito en su oposición a la razón de Estado, y no consiguen impedir que decline la noción de la política como arte del buen gobierno (Viroli, 1992, p. 2). El antimaquiavelismo asocia maquiavelismo con ateísmo, con la negación de la Providencia.

[28] Como observa Burke, «some of the very writers who denounced Machiavelli so vigorously will be found recommending simulation, disimulation, and even the breaking of treaties, just as he did» (p. 483). Para el antimaquiavelismo en España, véase Maravall, 1984, pp. 41-72. Simulación y disimulación se asocian frecuentemente con prudencia, un término recurrente en la literatura de la razón de Estado desde Botero (Burke, 1991, p. 482). Saavedra Fajardo, quien insiste en la

Política II, Quevedo reivindica el guerrear «con la mano y con la obra», no con decretos y cartas. No obstante, soslaya aquí el ejemplo de Cristo para afirmar que «enseñólo Demóstenes» (II, p. 226[29]). También en antimaquiavelistas del XVII (piénsese en Campanella) está presente una actitud bélica, que contrasta con el pacifismo del humanismo cristiano del siglo anterior, de Erasmo o Vives[30]. En suma, la reflexión quevediana contrapone, pero también incorpora, ilustrados en la naturaleza ejemplar de Cristo, preceptos y avisos no siempre ortodoxos (lo cual no quiere decir ateístas), sino configurados por facetas del escepticismo, el tacitismo y el maquiavelismo, entre otros[31].

Las «advertencias políticas» quevedianas se expresan sobre todo a través del desacuerdo con ciertas prácticas del poder, como la monopolización de la gracia regia. Quevedo manifiesta que su discurso es declaración «imparcial» del misterioso texto evangélico –«Nada, si bien se considera, es por mi cuenta: el propio lugar se declara» (II, p. 214); «Hable la cláusula por sí» (II, p. 214)–, intentando con ello elaborar una suerte de imagen de «neutralidad u objetividad ideológica»[32]. En realidad, el comentario combina astutamente un despliegue de evangélica y patrística erudición,

necesidad en el príncipe de la «prudencia de las recatadas serpientes», de la astucia y disimulación y una «vana desconfianza que prevalece contra la mayor razón de Estado» (p. 288). Lipsio trata sobre los distintos tipos de disimulación en el libro IV de *Políticas*. Maravall observa que los moralistas al estilo de Rivadeneyra incluyen la disimulación entre las virtudes del príncipe cristiano (1982, p. 102); véase tambien Peraita, 1997, p. 58. Nider analiza interesantemente el tema en *La caída para levantarse* y el capítulo XXI de *Política* II, y pone de relieve la contribución de la tradición exegética de los versículos II, 11-13 de la *Epístola a los Gálatas* al ocuparse los tratadistas políticos del XVII del tema de la legitimidad del disimulo.

[29] Hay una diferencia en la ejemplificación entre las dos partes de la *Política*. En la *Política* I, desconfiando del ejemplo histórico, Quevedo rechaza la ejemplificación profana y no incluye prácticamente ningún ejemplo que no esté sacado de las Escrituras. En la *Política* II, al contrario, abundan las referencias a ejemplos y autoridades gentiles y a la historia. Introduce así ejemplos «imitables» sacados de la historia –como el rey Alfonso de Nápoles, a quien se refiere en varias ocasiones–, más cercanos a la realidad ontológica de un rey.

[30] Oestreich, 1982, p. 50 sugiere que Lipsio y el estoicismo jugaron un papel importante en las reformas militares del periodo y, en especial, en la creación de un ejército permanente como parte del aparato del Estado moderno, al modo de Mauricio, príncipe de Orange y otros; véase también Burke, 1991, p. 492. Lipsio, al igual que Quevedo, insiste en la importancia de la disciplina militar. La profesionalización del gobierno de la guerra es un tema que preocupa a Quevedo en *Política* II; para el «militarismo a ultranza» de Quevedo, véase Ettinghausen, 1995, p. 245 y Férnandez Mosquera, 1997, pp. 162-65.

[31] De una forma no ajena a modos de pensamiento estoicos, Quevedo no expone en la *Política* una teoría política sistemática y coherentemente estructurada.

[32] Para crear esa impresión de «objetividad» en sus escritos políticos, Quevedo recurre con frecuencia a la figura retórica de la *evidentia*, que Erasmo recomienda en *De copia* para lograr un discurso fluido.

con vehementes admoniciones al monarca y reiteradas críticas a «los mañosos, que la doctrina la ajustan al talle de su pretensión» (II, p. 252) –es decir, a los políticos en el pináculo del poder–; la ortodoxia del texto evangélico con peticiones de favor y licencias interpretativas, éstas siempre negadas por el autor y no exentas de tendenciosidad. De ahí que Quevedo no las tenga todas consigo, y reitere que su declaración evangélica es intachablemente ortodoxa:

> ... no alcanzara yo los misterios del texto de San Mateo, si no los hubiera aprendido de la pluma de aquel dotor angélico S. Tomás (I, p. 94).

> Yo reverencio como miserable criatura estas explicaciones, y en ellas adoro la luz del Espíritu Santo, que asistió a sus doctores, y la aprobación de la Iglesia en los Padres. Diré mi consideración sólo por diferente sin yerro, a lo que yo alcanzo, y sin impiedad, así en esto, como en otras cláusulas; porque se conozca cuál es el día de la lección sagrada, y la fecundidad de sus lumbres y misterios pues guarda considerar aun a mi ignorancia, sin aborrecerla por mi distraimiento. Esta protesta bastará para los juicios doctamente católicos: que para los que respiran veneno, y leen las obras ajenas con basiliscos, ninguna cosa tiene lugar de defensa (II, p. 212).

Concluyendo, el carácter algo caleidoscópico de la reflexión política quevediana tiene un reflejo en las teorías y estructuras retóricas desplegadas[33]; en este aspecto, la idea de *copia* puede ser un útil criterio para abordar un texto tan complejo y elusivo como es la *Política de Dios.*

[33] Piénsese, por ejemplo, en el uso de la paradoja que se hace en *Grandes anales de quince días* para introducir críticas a Felipe III; ver Peraita, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Erasmo, Desiderio, *Opera omnia*, I-VI, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1974.

Justo Lipsio, *Políticas*, trad. de Bernardino de Mendoza, ed. de J. Peña Echevarría y M. López Santos, Madrid, Tecnos, 1997.

Quevedo, Francisco de, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, ed. de J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.

Saavedra Fajardo, Diego de, *Empresas políticas*, ed. de F. J. Díez de Revenga, Barcelona, Planeta, 1988.

Secundaria

Azaustre Galiana, A., «La amplificación en *Virtud militante*, de Francisco de Quevedo», en M. Brea y F. Fernández Rei (coords.), *Homenaxe ó Profesor Constantino García*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1991, pp. 417-33.

Azaustre Galiana, A., *Paralelismo y sintaxis del estilo en la prosa de Quevedo*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

Burke, P., «Tacistism, Scepticism, and Reason of State», en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 479-98.

Cave, T., *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon, 1979.

Clamurro, W., *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1991.

Corbett, Th. G., «The Cult of Lipsius: a Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft», *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, pp. 139-52.

Ettinghausen, H., «Ideología intergenérica: la obra circunstancial de Quevedo», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago de Compotela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 225-59.

Fernández Mosquera, S., «Ideología y literatura: perturbaciones literarias en la exégesis ideológica de la obra de Quevedo», *La Perinola*, 1, 1997, pp. 151-69.

Ghia, W., *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa, Edizioni Ets, 1994.

Lida, R., *Prosas de Quevedo*, Barcelona, Crítica, 1981.

López Grigera, L., *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

Maravall, J. A., «Sobre el pensamiento social y político de Quevedo (una revisión)», en V. García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 69-131.

Maravall, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español*, Serie 3.ª, *El siglo del Barroco*, 2.ª ed. ampliada, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984.

Martín Abad, J., *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco, 1991, 2 vols.

Nider, V., «La disimulación como "prudencia divinamente política" en *La caída para levantarse* de Quevedo», en J. P. Étienvre (ed.), *Littérature et politique en Espagne aux siècles d'or*, Paris, Klincksieck, 1998, pp. 423-35.

Oestreich, G., *Neostoicism & the Early Modern State*, ed. de B. Oestreich y H. G. Koenigsberger, trad. de D. McLindock, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Peraita, C., «Arte del disimulo y paradoja: la crítica a Felipe III en *Grandes anales de quince días*», en *Actas de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Irvine, 1994, vol. I, pp. 111-20.

Peraita, C., «From Plutarch's Glossator to Court Historiographer: Quevedo's Interpretive Stategies in *Vida de Marco Bruto*», *Allegorica*, 17, 1996, pp. 74-94.

Peraita, C., *Quevedo y el joven Felipe IV: el príncipe cristiano y el arte del consejo*, Kassel, Reichenberger, 1997.

Puigdomenèch, H., *Maquiavelo en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

Rico, F., *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1993.

Tomás y Valiente, T., *Los validos en la monarquía española del siglo XVII. Estudio institucional*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

Viroli, M., *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.