La descripción del caballo (*Job*, 39, 19-25) y la noción de *evidentia* en la poética quevediana

Alessandro Martinengo
Università di Pisa

Cuando, hace muchos años, traté de esbozar un perfil de la poética quevediana, que publiqué, bajo el título de «Un ensayo de autojustificación (la poética de Quevedo)» como último capítulo de mi libro sobre el tema de la alquimia en la obra de don Francisco[1] tuve la impresión de haber apurado todos los recursos del asunto. Me pareció, en efecto, que, tras haber sometido a minucioso análisis tanto los escritos de la época de la más violenta polémica antigongorina —empezando desde luego por el *Comento contra 73 estancias* (1623)— como las dos piezas de mayor envergadura —el prólogo a las *Obras* de Fray Luis de León dedicado a Olivares y el prólogo a las *Obras* de Francisco de la Torre, ambas ediciones publicadas en 1631 (pero el prólogo a Olivares lleva la fecha de 1629)— poco me quedaba por descubrir en las vueltas y revueltas de un pensamiento ajeno a todo sistema y muy vinculado a las circunstancias y avatares de la existencia del autor. Sin embargo, a partir del momento en que el erudito amigo Elías Rivers ha publicado en los anejos de *La Perinola*, con el título, precisamente, de *Quevedo y su poética dedicada a Olivares*, los prólogos apenas mentados en un texto impecable (casi estoy por decir sencillamente «legible») y tan pulcramente comentado y anotado, el tema ha vuelto a rondarme por la cabeza, sugiriéndome nuevas perspectivas y, sobre todo, la interrogación de fondo acerca de si las reflexiones «teóricas» de Quevedo sobre su propia poética y en general sobre literatura debían considerarse concluidas con los dos escritos de 1631 o si era más razonable tratar de encontrar, en intervenciones posteriores, una continuación de su empeño crítico. Y he venido, en efecto, convenciéndome de que el «Discurso previo, teológico, ético y político» —que antecede a *La constancia y paciencia del santo Job* (obra, como

[1] Martinengo, 1967, pp. 143-68.

es sabido, de la época de la prisión de San Marcos, fechada en 1641 por el propio autor)– representaba la prosecución de una trayectoria anunciada, un epílogo intenso y maduro, en el que el escritor retomaba ideas y motivos anteriores pero desde un punto de vista radicalmente diferente.

En el prólogo a Olivares el punto de partida era una cita (en latín) de la *Poética* de Aristóteles (1458a), frecuentemente aludida en la época y que don Francisco ya había traído a colación en el *Comento* contra Ruiz de Alarcón. Hela aquí[2], seguida por la traducción del propio Quevedo:

> Dictionis autem virtus et [=ut] perspicua sit, non tamen humilis. Quae igitur ex propriis nominibus constabit maxime perspicua erit, humilis tamen; exemplum sit Cleophontis Sthenelique poesis. Illa veneranda et omne plebeium excludens quae peregrinis utetur vocabulis. Peregrinum voco varietatem linguarum, translationem, extensionem, tum quodcumque a proprio alienum est (La virtud de la dicción ha de ser perspicua, no humilde: la que constare de nombres propios será perspicua: sea ejemplo de la humilde la poesía de Cleofonte y de Sténelo. Aquélla es venerable, y excluye todo lo que es plebeyo, que usa de vocablos peregrinos; peregrino llamo la variedad de lenguas, translación, extensión y todo lo que es ajeno de lo propio).

Se trata, como se ve, de un precepto que, aparentando defender en primer lugar la propiedad del lenguaje poético (exigencia que es típica de la expresión literaria a cualquier nivel estilístico), en realidad aboga por una expresión de nivel alto, de estilo «peregrino», es decir «ajena de lo propio». Y quizá valga la pena llamar la atención, una vez más, aunque de pasada, sobre la peculiar manera de traducir manipulando, que es rasgo constante en nuestro autor; su versión del pasaje aristotélico destruye en efecto la *concinnitas*, reforzada por un quiasmo, de la primera oración («Dictionis virtus ut *perspicua sit, non tamen humilis*… maxime *perspicua erit, humilis tamen*» que deviene «La virtud de la dicción ha de ser *perspicua, no humilde*… *será perspicua* [*pero humilde*]), con el resultado de restringir el alcance de la noción de «humilde», que para Aristóteles tenía carácter general, a un caso muy particular, el de Cleofonte y Sténelo, a propósito de los cuales el traductor la recupera: «Sea ejemplo *de la humilde* la poesía de…».

Para reforzar el punto de vista aristotélico, según se interpretaba entonces, acerca de la oportunidad de atenerse, en principio, a un estilo poético alto, Quevedo amontona a continuación citas de autoridades pertenecientes más o menos al repertorio habitual de la época, herramientas, pues, bien conocidas: Demetrio Falereo, el *Arte poética* de Horacio, tal o cual fragmento de Marcial y de Estacio, entre los antiguos, y, entre los modernos, Erasmo y Francesco Andreini, autor de la *commedia dell'arte*, al que se deben las *Bravure del Capitan Spavento*.

[2] Rivers, 1998, p. 41.

También acude a la autoridad del *Satiricón* de Petronio, del cual toma tres cortos pasajes de desigual importancia, sacándolos respectivamente de los fragmentos (según las ediciones modernas) 118, 2 y 90. Las dos primeras citas le sirven para reafirmar su tesis inicial (aristotélica o pseudo-aristotélica que sea): se considere por ejemplo la que toma del fragmento 118, del cual, como veremos, volverá a aprovecharse en el «Discurso previo» del *Job*:

> Effugiendum [=Refugiendum] est ab omni verborum, ut ita dicam, vilitate, et sumendae voces a plebe remotae, ut fiat [*Carm*., III, 1]: «Odi profanum vulgus et arceo» [3].

La novedad se insinúa a partir de la tercera cita, de la que Quevedo se sirve para darle una vuelta decisiva al asunto: la utiliza en efecto para abrir una brecha en el razonamiento cerradamente conservador mantenido hasta ahora, allanando el camino a una justificación, es cierto cautelosa y precavida, de otros tipos de discursos poéticos, ajenos a los niveles altos del estilo: en resumidas cuentas, nos encontramos ante una tentativa del escritor de justificar teóricamente su propia labor literaria, en la que siempre habían alternado los poemas serios, moralizantes y religiosos con las sátiras, los bailes, las jácaras.

Léase este tercer pasaje tomado de Petronio (el escritor latino se dirige a un Fulano que, por su manía de leer versos en público, a menudo corría el riesgo de ser apedreado):

> Saepius poetice quam humane locutus es. (Más veces has hablado como poeta que como humano).

Y Quevedo glosa: «Hablar como humano llamaban la habla decente y propia a lo que se escribía» (*ibid.*); y poco antes había escrito: «El arte es acomodar la locución al sujeto»[4]. Este planteamiento, más abierto, del tema de la propiedad (o acomodación de la locución al sujeto) resulta ser un punto, a mi manera de ver, de la mayor importancia, el nudo crítico a partir del cual todo el razonamiento tiende a orientarse en una dirección nueva; porque es evidente que, si propiedad (o acomodación) ha de haber, será auténtica propiedad (o acomodación) la que se practique al nivel más alto del estilo como al nivel más bajo. Sólo se tratará, en lo que queda por escribir del prólogo a Olivares, de encontrar las piezas autoritativas que justifiquen la pretensión de los poetas de adoptar, en determinados casos, niveles expresivos distintos al noble y elevado. A estas alturas lo que le conviene a Quevedo es acogerse al tribunal más alto, a un pasaje del riguroso Quintiliano[5], donde

[3] He aquí la traducción de Quevedo: «Hase de huir de toda la vileza de los vocablos, y hanse de escoger las voces apartadas de la plebe, porque se pueda decir: "Aborrecí el vulgo profano"» (Rivers, 1998, p. 47). El siguiente texto en p. 50.

[4] Rivers, 1998, p. 47.

[5] Rivers, 1998, p. 50.

> alaba en Virgilio lo que un mal culto usurpador de este buen renombre arrojara por bajo y asqueroso. Virgilio en las *Geórgicas,* libro 4 [I, 181]: «*Saepe exiguus mus* (Muchas veces el pequeño ratón)». Pondera el severo Fabio: «*Nam epitheton "exiguus" aptum proprium efficit ne plus expectaremus, et casus singularis magis decuit, et clausula ipsa unius syllabae non usitata addit gratiam. Imitatus est [itaque] utrumque Horatius: "nascetur ridiculus mus"*» (Porque el epíteto pequeño, acomodado y propio, previene para que no esperemos más , y el caso singular fue más conveniente, y la cláusula de una sílaba añadió gracia. Las dos cosas imitó Horacio: «nacerá el ridículo ratón»).

A continuación, Quevedo añade unas palabras que suenan a verdadera autoapología, en la decidida defensa de una pluralidad de estilos que es lícito el poeta practique, a condición de que no se aparte de la decencia en la elocución[6]:

> Hoy, señor, por no decir lo que sin asco ni escrúpulo es lícito, hay algunos que dicen lo que es torpe y abominable. […]. Sea ejemplo si en España alguno, por escusar la voz *cabrito*, que es decente y no sucia ni vil ni deshonesta, dijese *cuerno*, que es todo esto junto con ignominia y de mala composición de letras.

La conclusión resulta perfectamente coherente: insistiendo en la última página del prólogo en ensalzar el valor modélico y ejemplar de la escritura de Fray Luis, don Francisco cifra el mérito mayor de ésta en la claridad (o, con voz griega, *enárgeia*), idea que incluye, entre los demás rasgos identificadores, la noción de *evidentia*, es decir la llamada al «testimonio visual», si queremos emplear una feliz expresión de Lausberg[7]. Quevedo apoya ahora su tesis en palabras tomadas del tratadista balear Antonio Lulio, autor de los *De oratione libri septem* (1558), que reproduzco directamente en la traducción[8] de nuestro escritor:

> Lo primero diremos de la claridad, que siempre es la primera y la mayor virtud de la oración: ésta unos la alcanzan con cierta pureza y castidad de las dicciones, otros con la explicación, distinción y elegancia, otros finalmente con la evidencia y poniendo delante de los ojos vive lo que dicen.

El *revirement* al que se somete el discurso atribuyendo un lugar destacado a la noción de *evidentia*, y utilizando la expresión, muy gráfica, «poniendo delante de los ojos lo que dicen»[9] es tanto más interesante en cuanto que se configura como una premisa o anticipación de las reflexiones sobre literatura que se explayarán en el «Discurso pre-

[6] Rivers, 1998, pp. 54-55.
[7] Lausberg, 1969, p. 197.
[8] Rivers, 1998, p. 55.
[9] La fórmula «ponite ante oculos» es de Cicerón (*De lege agraria*, 2, 20, 53), como recuerda Lausberg (1969, p. 198), quien también se refiere a otras fórmulas útiles «per la riproduzione nell'ascoltatore del processo di fantasia creato dall'autore»: *cernas* (*Aen.*, 4, 401), *credas* (*Aen.*, 8, 691), *figure-toi* (Racine, *Andromaque*, 3, 8, 999), etc.

vio» del *Job*: conociendo a don Francisco, no esperaremos, ni ahora ni más tarde, un tratamiento sistemático del tema, pero sí encontramos, desde ahora, una serie de ejemplos tomados de Virgilio (lo que no debe extrañarnos)[10], comentados y eslabonados de tal manera que no resulta difícil, por medio de pequeños cambios y ajustes, organizarlos según un procedimiento argumentativo coherente. Forzando pues un poco y reorganizando de alguna manera el desbordarse habitual del discurso de don Francisco, podríamos arriesgarnos a elaborar los datos que nos ofrece según un esquema que, en hipótesis, podría aspirar a la definición de poética de la *evidentia*. Desde luego, habría que destacar los elementos siguientes[11]:

a) la noción de *evidentia* permite en primer lugar la expresión de lo que llama Quevedo «vulgar sentimiento», es decir la adopción, de parte del poeta, de frases o locuciones que contengan un mensaje puramente práctico o ejecutivo. El ejemplo que da es el hemistiquio virgiliano (*Aen*., IV, 38): «I, sequere Italiam ventis», que traduce «Ve y sigue a Italia»;

b) los mensajes puramente ejecutivos pueden, e incluso deben, emitirse utilizando una sintaxis coloquial y acudiendo, de ser necesario, a figuras propias del habla corriente, como verbigracia la reticencia. Los dos ejemplos aducidos (*Aen*. I, 135 y XI, 823) son: «Quos ego…; sed motus praestat», que don Francisco traduce: «A quien yo…: mas conviene por ahora»; y «Hactenus, Acca soror, potui…», que al contrario no traduce;

c) la poética de la *evidentia* implica que se acuda, de necesitarlo el asunto, a palabras del nivel familiar y bajo. Al ejemplo que da, una vez más sacado de la *Eneida*, el escritor vuelve a anteponer las significativas palabras: «Y, por representar delante de los ojos lo que decía, no escusó la menudencia en Palinuro». Y sigue la cita (*Aen*. VI, 359): «Madida cum veste gravatum», a la que añade la traducción: «cargado con mojada vestidura». No creemos cometer una arbitrariedad si ponemos en relación esta última cita con la referencia al también virgiliano *exiguus mus* y al horaciano *ridiculus mus* que le había sugerido Quintiliano en el pasaje tomado de las *Institutiones*; referencias a las que Quevedo había añadido de su proprio costal la mención de la palabra *cabrito*. Se trata, en ambos casos –la alusión a los trajes mojados y la mención de animales no habitualmente evocados en la poesía de nivel alto–, de *menudencias*: un rasgo que entra de lleno, nos parece, en la intención quevediana de abogar por la oportunidad de poner «delante los ojos» lo que se dice;

[10] Para poner un ejemplo, T. Tasso en los «Discorsi dell'Arte Poetica», 1587 («Discorso III», en *Prose*, ed. Mazzali, 1959, espec. pp. 406-10), al comparar la poesía de Petrarca, Ariosto, etc. con la de Virgilio insiste en que éste, a pesar de la «gravedad» épica, nunca renuncia a la «sencillez».

[11] En lo que sigue me refiero a Rivers, 1998, pp. 55-56.

d) finalmente, la poética de la *evidentia* incluiría la posibilidad de realizar la mimesis de la realidad a través de las figuras propias del lenguaje. El ejemplo que trae a colación don Francisco, como siempre tomado de la *Eneida* (IV, 690-91), reza así:

> Ter sese attollens cubitoque innixa [adnixa] levavit,
> ter revoluta toro est
> (Tres veces afirmándose en el codo procuró levantarse).

Y no está desprovista de interés, antes todo al contrario, desde nuestro punto de vista, la glosa que a continuación inserta Quevedo: «Y el repetir "se, se (a sí, a sí)" es poner delante de los ojos las acciones».

Si nos acercamos ahora a la *Constancia y paciencia del santo Job* y a las ideas sobre poética expresadas en el «Discurso previo», especialmente en el párrafo intitulado «Del estilo», importará en primer lugar interrogarnos acerca de lo que aún se mantiene de las posturas anteriores y de lo que al contrario ha cambiado y en virtud de cuál perspectiva nueva. Quiero adelantar que el razonamiento crítico que ahora, en 1641, desarrolla Quevedo me parece seguir en el marco de la que llamo poética de la *evidentia*, es decir bajo el signo de la continuidad; aunque el escritor ha tenido que someter sus reflexiones pasadas a la piedra de toque del texto bíblico, cuya majestad e incomparable superioridad respecto a todo autor profano le tiene ahora de tal manera sobrecogido como para obligarle a medir con un rasero mucho más exigente sus criterios de valoración literaria.

Prescindiré aquí de los numerosos y complejos problemas que plantea esta obra de la época de San Marcos, escrita en el intervalo entre la redacción de la primera y la de la segunda parte de la *Providencia de Dios*, con la cual, así como con la también contemporánea *Caída para levantarse*, mantiene muchas analogías. He intentado, con todo, no desaprovechar la valiosa bibliografía crítica de la que disponemos a la hora de afrontar un texto tan difícil, aunque sólo pienso referirme a ella cuando lo requiera la línea argumental a la que estrictamente me atengo. Desde luego, me han resultado imprescindibles tanto algunas contribuciones de época menos reciente —y de preocupación predominantemente histórica y erudita—, como las de Raúl Del Piero y de María Rosa Lida, así como varios trabajos más recientes, entre los cuales sólo citaré (aunque muchos más merecerían citarse) el ensayo de Víctor García de la Concha, que propone una sugestiva interpretación global de la *Constancia*, y el artículo del compañero italiano Gaetano Chiappini (entre otros méritos, erudito quevedista), que me ha servido de constante punto de referencia durante la redacción de estas páginas, puesto que también versa sobre temas de poética quevediana, aunque considerada desde un punto de vista bastante distinto al mío.

Domina la sección del «Discurso previo» titulada «Del estilo» la descripción del corcel de combate que don Francisco toma del libro

de *Job* (cap. 39, 19-25), aunque más correcto sería afirmar que la toma, como él mismo declara, del libro XV («De forma y charactere sacrae eloquentiae») del tratado del jesuita francés Nicolas Caussin (para Quevedo Nicolao Caussino) que titula *De Eloquentia sacra et humana* (1619) y del cual utiliza la quinta edición, de 1637, como ya había anotado Fernández-Guerra[12]. Nuestro escritor, que se refiere con todo género de elogios a Caussin («doctísimo y eruditísimo») y a su obra («tan grande en todos estudios, de tan grandes y provechosas noticias, de juicio tan desinteresado, de lima tan severa, que habiendo escrito después de tantos, cuando fuera solo, no se echara menos alguno»), reproduce en efecto el mismo fragmento bíblico aducido por el jesuita y parafrasea una parte del comentario de éste, tomando de ahí la ocasión para desarrollar sus propias argumentaciones literarias.

Importa subrayar, desde luego, que el remite al jesuita francés –por lo que a las reflexiones literarias se refiere– se superpone exactamente al remite a Antonio Lulio en el prólogo a Olivares, puesto que ambos ejercen la misma función, digamos, mayéutica. He aquí el fragmento introductorio[13] que toma de Caussin, y excepcionalmente no traduce:

> At Jobus ille vir non minus patientis animi, quam praestantis ingenii, qua orationis assurgit gravitate, quot floribus luxuriat, quot vegetis et illuminatis Rhetorum coloribus accenditur? Videas quippe apud eum descriptiones omni expolitione distinctas, et ita *vividas*, ut rem *magis videre, quam audire te credas*. Sume tibi ex tanto numero equum bellicosum, et *vide* quam audaci genio a viro sancto expressus est [Subrayado mío. Y sigue el pasaje bíblico del corcel].

La interpretación que va a sugerirnos Quevedo de este fragmento del *Libro de Job* se presenta por lo tanto «filtrada» a través de la de Caussin; esto no estorba que, al terminar de leer lo que nuestro escritor añade de su propria cosecha, nos percatemos de que sus conclusiones discrepan netamente de las del francés (aunque aparenten seguir en su línea de razonamiento); y esto ocurre, creemos, a causa del entronque que se establece en la mente de don Francisco entre la actual perspectiva y las ideas que había volcado en el prólogo a las *Obras* de Fray Luis, y que afloran ahora en su memoria.

[12] BAE, 48, p. 217a, también para los textos citados a continuación. Según del Piero (1968, p. 89), la *princeps* se titulaba: *Eloquentiae sacrae et humanae parallela libri XVI*. Yo he utilizado la edición *Nicolai Caussini Trecensis e Societate Iesu, de Eloquentia sacra et humana libri XVI. Editio octava*..., Coloniae Agrippinae, Sumptis Hermanni Demen... Anno M.DC.LXXXI. Con razón destaca Chiappini (1997, pp. 70-75) el influjo que ejercieron en la concepción y la redacción de *La constancia* los estudiosos jesuitas (además de Caussin, Pineda y Salian, sobre todo), y su neohumanismo empeñado en conciliar tradición profana y sagrada. Por su cuenta, López Poza (1999), expone lúcidamente la sistematización que dio Caussin de las fuentes de la erudición para servir a la práctica oratoria, indicando además cómo en la *Providencia de Dios* Quevedo le siguió la pauta muy de cerca.

[13] BAE, 48, p. 217ab.

Creo que, para apreciar la discrepancia, el principal nudo por resolver es el de la función que tiene el brevísimo texto del *Satiricón* de Petronio que Quevedo incrusta en el punto central de su comentario al comentario del jesuita: trátase de no más de cuatro palabras («Praecipitandus est liber spiritus»), de las que don Francisco nunca había echado mano en sus escritos «teóricos», a pesar de pertenecer al mismo fragmento 118 que le estuvo muy presente al redactar el prólogo de 1629. A este propósito discrepo yo a mi vez del amigo Chiappini, inclinándome más bien a la tesis de García de la Concha: afirma en efecto Chiappini[14] que el motivo de acudir aquí nuestro autor a Petronio es la alabanza que éste deja sentada del «libero vigore dell'ispirazione», y la invitación a «sostenere l'elevatezza del linguaggio e dello stile, tenendo nel giusto rapporto le "sententiae" (i "concetti") rispetto alla linea del tono verbale». Ahora bien, es verdad que en otro punto del fragmento petroniano núm. 118 se dice, precisamente, lo que el hispanista italiano traduce o parafrasea con las palabras que acabo de copiar («Curandum est ne sententiae emineant extra corpus orationis expressae, sed intexto uestibus colore niteant»), pero no es menos verdad que Quevedo no se refiere ahora ni a las «sententiae» ni a la relación de éstas con lo que Chiappini interpreta como «linea del tono verbale», sino sólo a la idea del fervor y libertad absoluta de la inspiración poética. También es verdad que, pensando en la utilización que del fragmento 118 había hecho don Francisco en el prólogo a Olivares, el corto trozo que saca ahora a colación podría interpretarse en el sentido de una defensa a ultranza del nivel alto del estilo; pero antes de reconocerle un valor tan tajante y absoluto, yo consideraría más bien la función relativizante que parece atribuirle nuestro escritor en su razonamiento, una función de bisagra, para expresarme así, que le permite pasar de la interpretación del jesuita a la suya propia, articulando ésta en contraposición neta con respecto a la primera. En efecto, la connotación de estilo elevado y fuertemente metafórico conviene perfectamente al original hebreo al que Caussin se refiere, pero no, antes todo al contrario, a la versión de la *Vulgata*, sobre la cual Quevedo[15] va a concentrar ahora su atención:

> Advierte el padre Nicolao Caussino que donde San Jerónimo vuelve: *Aut circumdabis collo ejus hinnitum* [se refiere a uno de los rasgos de la descripción del corcel], leído el texto hebreo con el rigor de la letra, dice: *Numquid indues collum ejus tonitru?* (Esto es lo que Petronio aconseja que se haga en la poesía: *Praecipitandus est liber spiritus*). San Jerónimo elegantísimamente moderó la interpretación, por ser más proprio del cuello del caballo el relincho que el trueno.

[14] Chiappini, 1997, p. 88.

[15] BAE, 48, p. 217b también para los tres textos citados a continuación. El versículo bíblico al que se refieren Caussin y Quevedo es el 19 del cap. 39. Tras un sumario repaso de todas las versiones bíblicas a su alcance, don Francisco concluye así: «Persuádome extrañaron el volver *trueno* lo que con felicidad San Jerónimo volvió *relincho*».

La alabanza de la «moderación» de san Jerónimo también puede relacionarse, creo, con la poética de la *evidentia*, que aparece repensada, ahora, a la luz del texto sagrado. En este mismo marco incluso cabría colocar la versión amplificada del pasaje del caballo de combate que Quevedo ofrece un poco más abajo, confeccionando una especie de texto totalizante, en el que utiliza, combinándolas una con otra, todas las versiones bíblicas que están a su alcance[16]. Especialmente interesante, en mi perspectiva, es la versión del versículo 20 («*Numquid suscitabis eum* [el caballo] *quasi locustas. Gloria narium ejus terror»)*, que traduce de esta manera:

> ¿Podrás distribuir sus jornadas en escuadrones, imitando el marchar de las langostas, cuando el resuello que anhelan sus narices es amenaza?

deteniéndose enseguida en justificar su opción como fruto de la contaminación con otro texto bíblico (*Proverbios,* 30, 24-28)[17], que cita sin traducirlo, y en el cual se recoge una sucesión de *minima terrae*, es decir un elenco de animalitos y sabandijas despreciables, entre ellos precisamente la langosta (*formicae, populus infirmus...; lepusculus, plebs invalida...; regem locusta non habet, et egreditur universa per turmas suas; stellio manibus nititur, et moratur in aedibus regis*). La razón de acudir Quevedo a este pasaje de *Proverbios*, justificando así el mayor espacio concedido a la langosta en su versión amplificada de *Job*, hay que buscarla, en mi opinión, en el propósito de mostrar cómo se hubiera podido rebajar aún más el nivel estilístico de la descripción del corcel, siguiendo el ejemplo de san Jerónimo, quien ya había atenuado el metaforismo «excesivo» del original hebreo. Apenas será necesario recordar cómo la presencia, en textos de poesía, de animalitos «prosaicos» era una de las marcas que connotaban la noción de *evidentia* en el prólogo a Olivares.

Entendámonos. El hecho que don Francisco ostente su apreciación por el tono de *medietas* adoptado por la *Vulgata* no quiere decir que, en su concepto, los libros sagrados (y no sólo el *Job*, naturalmente) no estén por encima —en cualquiera de las versiones conocidas o disponibles— de todo autor o texto profano, por autorizado que sea. Tras haber concluido su notable *pastiche* de traductor-intérprete, afirma en efecto:

> Esta locución [el estilo de la Biblia] se pierde de vista a los griegos y latinos: sus frases caben en los labios y en la garganta; la de Job no cabe en el pecho.

Y de pronto advertimos con toda claridad el cambio de perspectiva «cultural» determinado por la prolongada meditación de los autores

[16] Las especifica detalladamente del Piero, 1968, pp. 123 y ss.

[17] Una sugerencia que pudo venirle del P. Juan de Pineda, *Commentarium in Iob*, Venetiis, 1602, II, p. 601b.

sagrados. Virgilio representaba entre 1629 y 1631, como sabemos, un punto de referencia inexcusable, un término ineludible de comparación, y no sólo con arreglo a la categoría de la *evidentia*, sino para todo tipo de argumentación crítico-literaria. Ahora, en 1641, la actitud de don Francisco casi raya en desprecio hacia el épico latino, por lo menos restringiendo el juicio a sus más conocidas descripciones de corceles guerreros[18]:

> Todo el mayor y más culto esfuerzo de la lengua latina se remató en decir Virgilio del caballo [*Aen*., IV, 135]: «Stat sonipes, ac frena ferox spumantia mandit». Y en otra parte [*Aen*., VIII, 596]: «Quadrupedante putrem sonitu quatit ungula campum». Esto no pasa de un pulido rasguño y de curiosidad estudiosa.

Un poco mejor va con Lucano, «mi Lucano», como dice, reproduciendo la descripción que éste da, a su vez, del corcel de combate (*Phars*., IV, 750-61); Lucano, añade, «que en ingenio, agudeza y sentencias éticas y políticas excedió, no sólo a los poetas, sino a los historiadores y oradores», pero que, desde luego, es vencido, él también, por la «inimitable descripción» que del animal ofrece el *Libro de Job*.

Lo que acabo de decir no implica que Quevedo deje de referirse –en el «Discurso previo» y a lo largo de *La constancia y paciencia* propiamente dicha– a otros autores latinos midiéndolos, sí, por el rasero bíblico pero dando de ellos un juicio más positivo. Es éste el caso de Claudio Claudiano, del que reproduce un par de pasajes, confeccionando en una ocasión otro producto contaminado más (otro *pastiche*, si se quiere), que también puede colocarse, en mi opinión, bajo el signo de la poética de la *evidentia*.

Digamos primero que la mención de Claudiano es una novedad, si prescindimos de una referencia en el *Sueño del Juicio Final*, en el corpus de los escritos quevedianos: atendiendo por lo menos al índice onomástico de Buendía, don Francisco sólo se había aprovechado, anteriormente, y por dos veces, de un único hemistiquio de este poeta, citándolo además de una manera descontextualizada e incorrecta, con la única finalidad de disponer de un cómodo utensilio en su consabida polémica antifrancesa; en el *Lince de Italia* había citado el hemistiquio de este modo: «quos alit fallax Francia reges»[19], mientras que en la *Carta a Luis XIII* sólo había consignado su traducción al castellano: «antes que la engañosa Francia expela los reyes». El pasaje correcto reza así: «Provincia missos / expellet citius fasces quam Francia reges / quos dederis» (*De consulatu Stilichonis*, I, 236-38).

En cambio, en *La constancia y paciencia*, como anticipado, don Francisco trae a cuento más de una vez a este poeta latino. En el «Dis-

[18] BAE, 48, p. 218a (también para las citas siguientes). Una vez más asoma por aquí Petronio quien, en el ya citado fragmento 118, se sirvió de la famosa fórmula *curiosa felicitas* a propósito de la poesía de Horacio.

[19] BAE, 23, p. 241a y 262a para el siguiente texto.

curso previo» transcribe unos versos del *De raptu Proserpinae* (I, 79-83), en donde Claudiano –explica– «habla de Plutón, que estaba triste, porque le negaban mujer y sucesión [...] Y como la nube sobre la cabeza era señal de tristeza, [el poeta] dice que una tristísima nube le hacía horrible la cabeza»[20]. Quevedo está hablando de la nube detrás de la cual (*de turbine*) la voz de Dios se manifiesta a Job, según refiere el texto sagrado (38, 1; 40, 1): y, antes de abordar el brillante *excursus* acerca del significativo contraste de hablar Dios a los hombres detrás de una nube, en el Viejo Testamento, y sin nube o a través de una translúcida, en el Nuevo Testamento, se preocupa, como suele hacerlo, de amontonar autoridades clásicas –entre éstas justamente Claudiano– que refuercen su aserto, atestiguando el manifestarse de parecidas epifanías rituales u ominosas en otros contextos culturales. Naturalmente, Quevedo advierte, por un lado, que el relato bíblico antecede a todo testimonio literario profano («Esto en este libro de Job precedió»), por otro que, no obstante este postulado irrenunciable, el estudio de las letras profanas puede y debe legítimamente considerarse el presupuesto del estudio de las sagradas («no es indecencia que las letras humanas sirvan en los ritos y observaciones a las divinas»[21]). Apuntemos tan sólo de paso que el íntimo enlace, y al proprio tiempo la jerarquización de las dos disciplinas, es motivo fundamental en la obra del P. Caussin, que Quevedo debió de leerse muy bien.

Pero más interesante para mi asunto es otra cita de Claudiano, que se incrusta en el cuerpo principal de *La constancia y paciencia* (y a propósito de la cual también don Francisco pide disculpa por acudir a la autoridad de un escritor pagano, alegando –con escaso convencimiento, para decir verdad– que «hay quien dice fue cristiano»[22]). Yo definiría «experimental» el tratamiento al que nuestro escritor somete el fragmento aludido, sacado del *incipit* de una de las invectivas *In Rufinum* (I, 1-19): y no por el mero hecho de ser objeto de contaminación (Quevedo ya nos tiene acostumbrados a este procedimiento), sino por contaminar a Claudiano con el mismísimo texto del *Libro de Job*. Es como si Quevedo nos dijera: a Virgilio (y hasta a Lucano) casi los tiene borrados la simple comparación *in absentia* con el texto bíblico; veamos si los versos de Claudiano tienen la virtud de resistir, *in praesentia*, a un análogo desafío. En este caso, a Claudiano se le cita a propósito de los sufrimientos a que fue sometido Job, a pesar de su inocencia, y de la duda consiguiente –que también atormentó a los Gentiles, entre ellos a Claudiano– acerca de si es razonable creer en la

[20] BAE, 48, p. 216b.
[21] BAE, 48, p. 216a.
[22] BAE, 48, p. 236a: «No faltará quien ladre el haber yo referido en libro sagrado versos de Claudiano». Pocas páginas más arriba, quienes «ladran», y esta vez contra Lucano, son los Scalígeros (BAE, 48, p. 218a). Para justificar el hábito de citar a autores profanos en contextos religiosos y devotos apela Quevedo a san Agustín citando a Virgilio (BAE, 48, p. 236a), a san Ambrosio, a san Jerónimo y a Tertuliano hablando del fénix (BAE, 48, p. 240b; ver del Piero, 1968, p. 48).

Providencia divina, dada la experiencia cotidiana de ver a los justos sufriendo y a los malvados triunfando[23]. He aquí la traducción-paráfrasis de Quevedo[24]:

> Pues viendo las confederaciones con que el mundo estaba dispuesto, la soberbia del mar encarcelada en las orillas, y la sucesión eslabonada del día y la noche, entonces juzgaba que con el consejo de Dios se gobernaba todo. Empero cuando vía los sucesos de los hombres revueltos en oscuridad tan tenebrosa [...] la religión fallecía en mí desmayada.

La versión presenta una vistosa interpolación (*la soberbia del mar encarcelada en las orillas*), que es al propio tiempo una gratificante autorreminiscencia y el testimonio de la presencia en Quevedo, digamos, de Job antes de Job, es decir del íntimo trato del escritor con el libro bíblico mucho antes de que se le ocurriera dedicarle el extenso comentario que nos ocupa. Su más antigua meditación poética sobre Job se remonta, en efecto, a 1603 (o poco antes), cuando publicó, en las *Flores* de Espinosa, el soneto titulado «A la mar» (hay, como se sabe, versión más tardía del mismo, publicada con otro título en el *Parnaso*). En la versión de las *Flores* escribía el joven don Francisco[25]:

> La voluntad de Dios por grillos tienes
> y, escrita en el arena, ley te humilla;
> y, por besarla, llegas a la orilla,
> mar obediente, a fuerza de vaivenes.
> En tu soberbia misma te detienes...

El poeta está recordando los versículos 8 y 10-12 del capítulo 38 del *Libro de Job* que rezan: «Quis conclusit *ostiis* mare quando erumpebat quasi de vulva procedens [...]? Circumdedi illud terminis suis et posui *vectem* ['cerrojo'] *et ostia*. Et dixi usque huc venies et non procedes amplius et hic confringes *tumentes fluctus tuos*» (subrayados míos). Ni hay que olvidar que el mismo pasaje de Claudiano es traído a colación en la *Providencia de Dios*, donde en la correspondiente traducción al castellano se amplía aún más el espacio a la interpolación: «cuando vía [...] aprisionada la soberbia del mar en cárcel de arena, donde padecían sus borrascas prisiones de polvo»[26].

[23] Ver del Piero (1968, p. 80n), quien supone que Quevedo pudo venir en conocimiento de este fragmento a través de la *Polyanthea* de Domenico Nanni Mirabellio, refundida por Lange (1669), que incluía una sección titulada justamente «Providentia» (*cfr.*: «Rastreó Claudiano algún paso de la divina Providencia», BAE, 48, p. 235a).

[24] BAE, 48, p. 234b.

[25] Quevedo, *Obra poética*, ed. Blecua, 1969, núm. 107.

[26] BAE, 48, p. 194b.

El original de Claudiano, en su ilustre contextura literaria[27], no daba pie para el tratamiento al que le obliga Quevedo, siendo éste el tenor de los correspondientes sintagmas latinos: «praescriptos mari fines» y «porrexerit undis / littora». No obstante, nuestro autor decide adoptar un procedimiento que yo definiría «jeronimiano»: en efecto, por un lado, rebajando el tono áulico del modelo, aplica el principio de moderación al que se inspira la *Vulgata*; por otro, introduciendo palabras del nivel familiar del habla (*encarcelar, orillas* y, en *Providencia, arena, prisiones, polvo*), ofrece un ejemplo más de estilo caracterizado por la marca de la *evidentia*.

[27] Entre las alabanzas del estilo de Claudiano, que consigna Quevedo, destacamos su alusión a la «curiosa felicidad» del poeta latino (BAE, 48, p. 234b), otra reminiscencia de Petronio (ver *supra*).

BIBLIOGRAFÍA

BAE, 23, Quevedo, Francisco de, *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, ed. A. Fernández-Guerra, I, Madrid, Atlas, 1946.

BAE, 48, Quevedo, Francisco de, *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, ed. A. Fernández-Guerra, II, Madrid, Atlas, 1951.

Chiappini, G., «Filologia e retorica nella poetica integrale di Francisco de Quevedo», en *Francisco de Quevedo e i suoi «auctores»: miti, simboli, idee*, Firenze, Alinea, 1997, pp. 69-94.

Del Piero, R., «Las fuentes del *Job* de Quevedo», *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile*, 20, 1968, pp. 17-133.

García de la Concha, V., «Quevedo exegeta y moralista: comentario y discurso sobre el *Job*», en *Actas de la Segunda Academia literaria renacentista. Homenaje a Quevedo*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1980, pp. 187-211.

Lausberg, H., *Elementi di retorica*, Bologna, Il Mulino, 1969.

Lida de Malkiel, M. R., «La métrica de la Biblia. Un motivo de Josefo y San Jerónimo en la literatura española», en *Estudios Hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington*, Wellesley Mass., 1952, pp. 334-59.

López Poza, S., «La erudición como nodriza de la invención en Quevedo», *La Perinola,* 3, 1999, pp. 171-94.

Martinengo, A., *Quevedo e il simbolo alchimistico*, Padova, Liviana, 1967, pp. 143-68.

Quevedo, Francisco de, *Obra poética*, ed. J. M. Blecua, I, Madrid, Castalia, 1969.

Rivers, E. L., *Quevedo y su poética dedicada a Olivares. Estudio y edición*, Pamplona, Eunsa, 1998.

Tasso, Torquato, *Discorsi dell'Arte Poetica*, ed. E. Mazzali, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959.