Presentación: Quevedo y sus contemporáneos

Lía Schwartz
Dartmouth College

El propósito central de este número monográfico sobre Quevedo y sus contemporáneos es replantear algunas interpretaciones canónicas de la obra literaria y doctrinal de Quevedo, que son características de su recepción actual, hacia fines de un siglo ya en vías de desaparición. La estrategia hermenéutica adoptada para esta relectura de algunas parcelas de su obra fue combinar los análisis intratextuales con el estudio de las relaciones que sus textos más importantes entablan con otros compuestos por escritores que compartieron con Quevedo el espacio político y literario europeo de la primera mitad del siglo XVII. Desde esta perspectiva, pareció apropiado propiciar el examen de cuestiones ideológicas más que estrictamente retóricas o literarias, aunque damos por sentado, y así se observará en las contribuciones que aquí publicamos, que sólo a través del análisis del lenguaje puede accederse a la reconstrucción de los sentidos o significados que una obra del pasado transmitió en el momento de su circulación en una cultura histórica determinada.

Pensamiento / ideologías

No pocos lectores e historiadores del ideario político-moral de Quevedo han puesto de relieve el hecho de que las obras en las que éste aparece delineado presentan opiniones contradictorias, ambigüedades y expresiones conflictivas, que impiden reconstruir con exactitud su posición ideológica. En algunos trabajos centrados en esta cuestión, és-

tas han sido proyectadas a la figura del hombre, Francisco de Quevedo, y se las ha explicado *more biographico*[1].

Mercedes Blanco se refiere a estas contradicciones en el trabajo escrito para este número, en el que va descubriendo ciertas marcas textuales en las sátiras menipeas que le permiten postular que, en algunas obras, Quevedo habla, o sus locutores, desde una posición ideológica «neocínica». Ésta parecería entrar en pugna con los conceptos de filiación neoestoica que se encuentran en otras obras. Mucho es lo que sabemos sobre la declarada adhesión del hombre político y del moralista al «neoestoicismo», doctrina que expuso y defendió en varias obras doctrinales, y representó en su prosa y en su poesía como lo demostrara años ha Henry Ettinghausen[2]; menos de su «neocinismo», que ahora Blanco va documentando con citas puntuales, mientras sugiere releer las sátiras tardías de Quevedo en relación con dos obras de Boccalini, que ejercieron indudable influencia sobre ellas.

Con estrategias hermenéuticas paralelas, María Soledad Arredondo, Jorge Checa, Jorge García López y Manuel Urí Martín van comentando segmentos discretos de algunas obras en relación con otros textos, señalando así matices de su significado que pueden haber pasado inadvertidos en los trabajos centrados exclusivamente en la descripción de las «ideas» de Quevedo. Los estudios incluidos en este número monográfico no se plantean como objetivo abstraer de la obra de Quevedo un «pensamiento» de autor, si entendemos el concepto «pensamiento» como designación de un sistema racional de ideas, que pueden someterse a análisis desde una perspectiva estrictamente filosófica. Por el contrario, lo que estos artículos demuestran es que, aunque las obras de Quevedo, literarias, históricas o doctrinales, ofrezcan vías de acceso a una visión del mundo regida por principios éticos reconocibles, no puede afirmarse con certeza que esta visión se presente con una *consistencia lógica* absoluta. Del mismo modo, tampoco parece posible demostrar que exista una *continuidad* indiscutible en la evolución de las ideas y opiniones de Quevedo, precisamente porque, para reconstruir su «pensamiento», nos vemos obligados a conectar textos compuestos en diversos momentos de su vida. Algunos son escritos de circunstancias, en los que Quevedo registró reacciones muy personales a cuestiones candentes de un momento histórico concreto. La respuesta

---

[1] Cfr., por ejemplo, el trabajo de José María Balcells, «Quevedo desde sus ángulos de contradicción», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 361-362, 1980, pp. 71-84 y el de Henry Ettinghausen, «Quevedo, ¿un caso de doble personalidad?», en *Academia Literaria Renacentista. Homenaje a Quevedo*, II, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 27-48.

[2] Cfr. *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

de una persona histórica a eventos en los que se siente particularmente involucrada no será nunca desinteresada, y así lo ha demostrado ya Henry Ettinghausen en un notable artículo[3]. Otros textos fueron escritos para manifestar su adhesión a la política oficial de la Monarquía, cuando se vio necesitado de defensa, por tanto no sorprende que haya recurrido a todos los medios de persuasión que tenía a su alcance para conseguir su ansiado objetivo, y así lo demuestra María Soledad Arredondo en su estudio comparativo de *La rebelión de Barcelona*, en el que pone de manifiesto el carácter comprometido de este panfleto escrito por Quevedo en 1641.

Verdad es que ya ha habido un trabajo fundamental para replantear la cuestión de la coherencia ideológica de la obra de Quevedo. El procedimiento aplicado a la reconstrucción del «pensamiento» de Quevedo se basó en el estudio de las relaciones intratextuales que pueden establecerse dentro del *corpus* satírico y doctrinal. José Antonio Maravall puso de manifiesto las «contradicciones» quevedianas en un extenso e importante trabajo en el que sometió a examen una de las *idées reçues* sobre nuestro autor, es decir, que Quevedo fue un conservador a ultranza y su ideología, simplemente «monolítica», reducible a un nacionalismo y catolicismo exacerbados[4]. Aunque Maravall acepta la noción de que Quevedo «pertenece incuestionablemente al grupo de escritores de mentalidad conformista» del siglo XVII, también señala las actitudes de protesta que registran sus escritos, y que confirman que, en la sociedad represiva del Barroco, se produjeron «situaciones intermedias múltiples» entre el modelo «oficial» de comportamiento impuesto por los gobernantes de la Monarquía, en una coyuntura histórica precisa, y los casos de conductas desviadas o francamente delictivas que surgieron en oposición a aquel. Lo que sabemos hoy de la experiencia vital de Quevedo, sus sucesivas reclusiones en prisión o los destierros de la Corte que le fueron impuestos, los problemas que suscitó la publicación de algunos de sus escritos, los «tropiezos» que tuvo con la Inquisición, justifican considerar, como lo hace Maravall, que su comportamiento, a veces francamente discrepante con la autoridad, sea

---

[3] Cfr. su excelente revisión de este problema: «Ideología intergenérica: la obra circunstancial de Quevedo», en Santiago Fernández Mosquera (coord.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 225-59.

[4] Cfr. la opinión de Robert Jammes, por ejemplo, en las páginas dedicadas a comparar la sátira de Góngora y la de Quevedo: «Si miramos bien, toda la sátira de Quevedo está animada de la misma ideología, y si se quiere reducir estos dos términos (nacionalismo y catolicismo) a uno solo, es el catolicismo el que predomina: "Política de Dios y gobierno de Cristo" es el programa que encontramos en el fondo de toda la obra, polémica y no polémica, de Quevedo» (*La obra poética de Don Luis de Góngora y Argote*, Madrid, Castalia, 1987, p. 47).

índice de las limitaciones que ofrece una interpretación reduccionista de su mentalidad y de toda su obra[5].

Maravall también sugirió en este trabajo que lo que hoy percibimos como incongruencias de su pensamiento es efecto de una «dualidad» muy generalizada en la obra de otros escritores barrocos, Mateo Alemán, Diego de Saavedra Fajardo, Baltasar Gracián, quienes, como Quevedo, reaccionaron ante los «casos» que se presentaban en el mundo tan lleno de tensiones y tan cambiante de aquel famoso y conflictivo siglo XVII. Maravall se apoya en la comparación de una serie de pasajes de la obra de Quevedo, para ir comentando las ideas contrastantes que resumen, algunas de signo francamente conservador, otras de crítica del sistema. Este relevamiento ayudó a descalificar las interpretaciones tajantes que hacían del «tradicionalismo» de Quevedo rasgo permanente de un pensamiento «sin fisuras»[6].

El artículo de Maravall tuvo un efecto muy positivo sobre las interpretaciones que de *La hora de todos*, por ejemplo, se fueron publicando en las últimas décadas, entre las que se encuentran las expuestas por Josette Riandière La Roche en una serie de significativos artículos sobre esta última gran sátira en prosa de Quevedo[7]. Con todo, para marcar las «contradicciones» de Quevedo, Maravall se apoyó en una serie de citas extraídas de obras fechadas en distintos momentos históricos. Además, no pocas veces, estas citas parecen interpretadas fuera del contexto en las que se inscriben y así lo señala ya M. Blanco en el estudio que publicamos[8]. No es de desestimar el peligro que conlleva este tipo de lectura, que no parece discriminar entre la manera en que se produce el significado en un texto «pragmático» y en un texto literario. Como sabemos, la opinión adscrita a un personaje o tipo representado en la obra satírica puede cifrar una posición ideológica que no suscribiría Quevedo mismo en un tratado doctrinal, aunque hay casos en los que sí se encuentran coincidencias indiscutibles. En efecto, no todas las «voces» que se expresan en sus sátiras representan la *opinión*

---

[5] Cfr. el complejo artículo de José Antonio Maravall, «Sobre el pensamiento moral y político de Quevedo (Una revisión)», en *Homenaje a Quevedo*, cit., pp. 69-131, en particular las pp. 73 y 75.

[6] Recuerda así Maravall el conocido estudio de Doris L. Baum, *Traditionalism in the Works of Francisco de Quevedo*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1970.

[7] Cfr. Josette Riandière La Roche, *Recherches sur la pensée politique de Francisco de Quevedo Villegas: l'homme, l'historien, le pamphlétaire*, Thèse Doctoral d'État, Études Ibériques et Ibéro-Américains, Paris, Sorbonne Nouvelle, 1992.

[8] M. Blanco cita también el trabajo de Domingo Ynduráin, publicado en el mismo tomo monográfico, *Homenaje a Quevedo*, cit., pp. 475-81, en el que las contradicciones son vistas como expresión de la *coincidentia oppositorum* que es característica del pensamiento de la época.

de Quevedo, quien cierto es que hizo decir *verdades* a los diablos de los *Sueños*, pero no pocas veces reprodujo capciosamente ideas que otros personajes desconstruyen en el texto, de modo que el lector competente puede descartarlas o entenderlas en sentido irónico[9]. Santiago Fernández Mosquera ha resumido ahora, convincentemente, la problemática que plantean sus sátiras, a la hora de definir las posiciones ideológicas expresadas, o la dificultad de explicar visiones contrastantes de tipos y motivos reiterados, según se hayan aprovechado en obras de diversos géneros: poesía amorosa o satírica, memoriales, libelos, panfletos o tratados serios. La voz que asume en cada uno de estos escritos debe descodificarse en relación con el género escogido por Quevedo para expresarse, y aun así, la identificación de autor y voz que enuncia el texto no impide que Quevedo haya tergiversado sus ideas sobre una cuestión específica, movido por circunstancias extratextuales que convendría sopesar en cada caso en particular[10].

La interpretación de Maravall dejó, sin duda, su impronta en los trabajos de algunos quevedistas, pero no modificó radicalmente la noción de que Quevedo fue un defensor acérrimo del «complejo de intereses monárquico-señoriales», y que llevó a cabo esta labor de propaganda desde una perspectiva conservadora unilateral, resumida definitivamente en su *Política de Dios*. Así, en su estudio sobre el pensamiento político del Barroco, José A. Fernández-Santamaría clasifica toda la obra de Quevedo, en bloque, entre las de los pensadores eticistas, a partir de las ideas que sobre la razón de Estado desarrolló nuestro autor en este tratado, mientras confina a una breve nota la indicación de que en el *Marco Bruto*, en cambio, toma una actitud diferente

---

[9] Recuérdese, por ejemplo, para el primer caso, las palabras finales de *El alguacil endemoniado*: «Vuestra Excelencia con curiosa atención mire esto y no mire a quien lo dijo; que Herodes profetizó, y por la boca de una sierpe de piedra sale un caño de agua, en la quijada de un león hay miel, y el psalmo dice que a veces recebimos salud de nuestros enemigos y de mano de aquellos que nos aborrecen»; cfr. *Los sueños*, ed. de Ignacio Arellano, Madrid, Cátedra, 1991, p. 169. Para el segundo, pueden recordarse los discursos adscritos a los grupos del «escuadrón de mujeres» que atacan a «una manada de catedráticos» en el capítulo XL de *La hora de todos*; cfr. la ed. de J. Bourg, P. Dupont y P. Geneste, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 351-55. Ambos tipos –mujeres y letrados– son blanco de la crítica satírica de Quevedo, y deben verse en relación con la posición que ocupan en el universo de representación de sus sátiras en prosa y en verso. Por lo mismo, sus «opiniones» no son de fiar y sólo adquieren sentido en el contexto de todo el capitulillo y éste, a su vez, del marco en el que están inscritos los capítulos restantes.

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

sobre el concepto de disimulación en el gobernante[11]. Pero Fernández-Santamaría, que examina en este mismo libro las ideas de Justo Lipsio sobre el concepto de prudencia y sobre el problema de la disidencia religiosa, entre otras cuestiones, no conecta los tratados doctrinales ni las sátiras de Quevedo con textos de Lipsio, su *Politicorum libri sex*, por ejemplo, con el que entablan relaciones intertextuales, y que le hubieran tal vez impedido proyectar al resto de su producción los principios expuestos en un tratado dedicado al rey y a su flamante privado en días muy cercanos al del cambio de gobierno en 1621. Henry Ettinghausen, por su parte, ya había tratado de explicar la aparente inflexibilidad de ciertas opiniones y actitudes quevedianas, recordando su adhesión a la filosofía neoestoica, que no aceptaba que hubiera grados diversos de vicios o virtudes, mientras reclamaba, ya en 1995, que se prestara mayor atención a la influencia del neoestoicismo, en su variante política[12].

Conviene reconocer, por tanto, que aún es difícil sustraerse a la imagen de Quevedo que trazaron quienes comentaron su obra doctrinal y literaria en las últimas décadas. En efecto, numerosos son los estudios publicados sobre el pensamiento político, moral y religioso de Quevedo, en los que se han analizado los temas que desarrolla en su obra en relación con las fuentes filosóficas o escriturarias en las que se basa[13]. Enemigo de «novedades» y defensor de la ortodoxia religiosa,

---

[11] Cfr. José A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 53-56, para la *Política de Dios* y p. 102, n. 61, para la observación sobre la idea expresada en el *Marco Bruto* de que es necesario que «al príncipe no se le lean las intenciones en las facciones».

[12] Cfr. su artículo cit., «Ideología intergenérica», pp. 256-57. Me refiero a estas cuestiones en un estudio de próxima aparición: «Justo Lipsio en Quevedo: neoestoicismo, política y sátira».

[13] Para una revisión de las interpretaciones que recibió su obra en las últimas décadas y, en particular, los estudios que trataron su pensamiento en su dimensión político social, filosófica o religiosa, pueden leerse los trabajos de Francisco Abad, «Quevedo y el pensamiento político en el Siglo de Oro», *Letras de Deusto*, X, 1980, pp. 207-15 e «Ideario político y mentalidad señorial de Quevedo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 361-362, 1980, pp. 85-92; Juventino Caminero, *Víctima o verdugo. Conservadurismo y antisemitismo en el pensamiento político-social de Quevedo*, Kassel, Reichenberger, 1984; Manuel Jaramillo Cervillo, *Personalidad y pensamiento político de Quevedo*, Granada, Diputación Provincial, 1981; Marciano Martín Pérez, *Quevedo: aproximación a su religiosidad*, Burgos, Aldecoa, 1980; Jesús Moral Barrio, *La ética en el pensamiento filosófico de Quevedo*, Madrid, Universidad Complutense, 1981; René Quérillacq, «De la remise en cause par Quevedo du cadre dans le quel évolue la societé», en *La contestation de la société dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, Toulouse, Université de Toulouse Le-Mirail, 1981, pp. 109-24; Antonio Ruiz de la Cuesta, *El legado doctrinal de Quevedo: su dimensión política y filosófico-jurídica*, Madrid, Tecnos, 1984, y los numerosos trabajos de Josette Rian-

Quevedo se manifiesta, asimismo, anti-mercantilista; lo sugiere no sólo lo expresado en algunos tratados, sino la selección misma de figuras y tipos criticados en su poesía moral y satírica, y en sus sátiras en prosa, al menos en las anteriores a *La hora de todos*, donde la crítica de figuras movidas por la ubicua codicia alterna, sin embargo, con pasajes en los que otras figuras aceptan que el comercio puede ser menos nocivo de lo que los defensores del *lucrum moderatum* aún afirmaban en el siglo XVII[14].

Frente, pues, a la opinión de Maravall, la mayoría de estos estudios sobre el pensamiento de Quevedo nos muestran un Quevedo conformista a ultranza; resumen su «pensamiento» en fórmulas sistemáticas; intentan subrayar la continuidad y coherencia del ideario quevediano. Sólo se aparta de estas consideraciones Walter Ghia, en un libro dedicado, asimismo, a reevaluar las ambigüedades de los discursos quevedianos, que prefiere no proyectar a un plano psicológico sino explicar a partir de algunos rasgos ideológicos escépticos, que derivarían de textos muy frecuentados por Quevedo como los *Essais* de Montaigne[15]. Henry Ettinghausen, por su parte, defiende la necesidad de buscar conexiones de todo tipo en el conjunto de su producción, para someter a escrutinio sus rasgos lingüísticos y retóricos, las ideas que se desprenden de sus críticas al *status quo* y de la construcción de modelos ideales de gobierno y comportamiento, mientras demuestra que ciertos principios filosóficos abarcan, y recorren, todos los géneros practicados. Para Ettinghausen, las obras circunstanciales de Quevedo forman «un todo ideológico» con sus tratados serios, y ambos tipos de textos «destilan ideas y actitudes derivadas de sus experiencias vitales y de sus prejuicios ideológicos»[16]. Estos dos estudios citados, por tanto, abandonan el viejo concepto de «pensamiento» de autor, para focalizar su análisis en la obra misma, que ya no es «continente» de un contenido abstracto, sino fuente de conocimiento de las opiniones de un autor. Sin embargo, una vez más, parecen enfrentarse dos perspectivas; frente a la admisión de que los textos de Quevedo registran opiniones contrastantes, o

---

dière La Roche sobre la vida y obra de Quevedo, recogidos en *Recherches*, cit., entre los que se incluye su interpretación biográfica de una serie de documentos sobre la familia de Quevedo, *Nouveaux documents quévédiens. Une famille à Madrid au temps de Philippe II*, Paris, Sorbonne, 1992.

[14] Recuérdese, por ejemplo, la interpretación que ofreció a comienzos de los años 80 Eberhard Geisler, en un libro que no llegó a traducirse al español y tuvo, por tanto, una influencia reducida fuera de Alemania: *Geld bei Quevedo. Zur Identitätskrise der spanischen Feudalgesellschaft im frühen 17. Jahrhundert*, Frankfurt-Bern, Peter D. Lang, 1981.

[15] Cfr. Walter Ghia, *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa, ETS, 1994.

[16] Cfr. «Ideología intergenérica», cit., p. 259.

ambigüedades de difícil explicación, hallamos el deseo de establecer conexiones entre los diversos géneros practicados, que permitan recuperar, de modo sistemático, las actitudes vitales y las ideas que se fueron forjando en las numerosas obras que nos legó nuestro polémico Quevedo, en más de cuarenta años de intensa producción.

DE IDEOLOGÍAS Y SU INSCRIPCIÓN EN LA ESCRITURA QUEVEDIANA

Las interpretaciones contrastantes de los escritos de Quevedo, las exigencias de coherencia o la admisión de inevitables contradicciones en su extensa obra dependen, ciertamente, de las teorías que, explícita o implícitamente, sustenten la labor del hermeneuta. Los estudios de historia de las ideas operan generalmente en un alto nivel de abstracción; quienes se interesan, en cambio, por reconstruir cómo los textos literarios de un período histórico registran una compleja serie de mecanismos por medio de los cuales se moviliza un significado que pretende mantener las relaciones de dominio que definían una sociedad, u ofrece propuestas de subversión de las mismas, deben detenerse, necesariamente, en el análisis de los discursos que las transmiten. A estos discursos literarios e históricos de los siglos XVI y XVII, en los que vemos cifradas imágenes y metáforas que transmitieron una visión política en ellos representada, está dedicado el tomo ahora coordinado y editado por Jean-Pierre Étienvre, en el que se examinan, desde esta perspectiva, tanto el *Marco Bruto* como *La caída para levantarse* y *La hora de todos*[17].

Ahora bien, el sentido de una expresión lingüística o de un texto escrito parecería establecerse con más eficacia si estos se interpretan en relación con sus condiciones históricas de producción y de recepción. Quevedo utilizó el poder que le confirieron sus conocimientos, su sagaz manipulación de la retórica, su prestigio, es decir, el capital simbólico y cultural del que creyó disponer aun en su temprana madurez, para influir en el teatro político y en la formación de los grupos dirigentes de la Monarquía. Estas parecen haber sido las circunstancias de producción de sus sátiras en prosa y en verso, de sus tratados, memoriales y panfletos. Sobre la recepción de algunos de estos textos nos queda el testimonio de sus enemigos, es decir, de quienes entraron en conflicto

[17] Cfr. Jean-Pierre Étienvre, «Introduction. Pour une histoire de la métaphore politique (quelques suggestions, une singularité, deux exemples)», Carlos Vaíllo, «Imágenes matemáticas y economía del discurso en la *Vida de Marco Bruto* de Quevedo», Alessandro Martinengo, «La muerte de Porcia: ¿un recurso retórico?» y Valentina Nider, «La disimulación como "prudencia divinamente política" en *La caída para levantarse* de Quevedo», en Jean-Pierre Étienvre (dir.), *Littérature et Politique en Espagne aux Siècles d'Or*, Paris, Klincksieck, 1998.

con sus acciones y con su voluntad de ejercicio de una autoridad moral y política que no fue siempre tolerada. No cabe duda, pues, de que la particular interpretación de los principios de la ideología dominante que realizó Quevedo, ideología con la que, en el plano consciente, se sentía sin duda identificado, no coincidió siempre con la efectuada por otros escritores. Por otra parte, en estos momentos se hace evidente, si tomamos en cuenta los trabajos reunidos en este número monográfico, que la opinión de Quevedo sobre la política, y quienes la practicaban en la España de Felipe IV, fue variando en diversas coyunturas históricas. Por tanto, los discursos que escogió practicar, poéticos, históricos, filosóficos, periodísticos o propagandísticos, pueden leerse como otros tantos ejemplos de las negociaciones ideológicas que Quevedo se vio obligado a efectuar para sentirse integrado a su ámbito social. Confiamos, pues, en que los trabajos publicados en este volumen contribuyan a una renovada reconstrucción de las posiciones ideológicas que están inscritas en su obra, vista no en aislamiento, sino en el contexto más amplio de la literatura de su época.

Los estudios que aquí ofrecemos examinan algunas obras de Quevedo en dos dimensiones, que explican el orden en el que aparecen publicados. Por una lado, contamos con cinco aproximaciones intratextuales a las sátiras, al *Buscón*, a los escritos circunstanciales de Quevedo, a la poesía y a su *Marco Bruto*, que se centran o en su producción o en la recepción inmediata que tuvieron en el siglo XVII.

Ignacio Arellano examina así la función modélica que ejercieron las sátiras de Quevedo en la obra de Francisco Santos, puntualizando la imitación de pasajes concretos, o microtextos, no advertidos aún por los editores de Santos, de quien cita el juicio admirativo que le despertara su predecesor: «gran teólogo, gran filósofo, gran poeta, gran decidor de verdades». El trabajo de Arellano sienta las bases para una reconsideración de la influencia de la obra de Quevedo en la de otros cultivadores de la literatura jocosa o de la sátira moral en el siglo XVII, entre los cuales pueden citarse a Jacinto Polo de Medina, Francisco de Trillo y Figueroa y Jacinto Alonso Maluenda. Francisco Javier Díez de Revenga se detiene en el estudio comparativo de un soneto de Diego de Saavedra Fajardo, fechable en 1640, que cierra las *Empresas políticas*, y la silva de Quevedo «Estas que veis aquí pobres y escuras / ruinas desconocidas...», para evaluar el espacio de intercambios literarios e ideológicos que caracterizó a la cultura del Barroco. Por tanto, el análisis de las relaciones intertextuales se completa con otras interdiscursivas: la emblemática y la pintura, que le permiten sugerir la permanencia y productividad de unas imágenes tópicas en la primera mitad del siglo.

Santiago Fernández Mosquera examina, por un lado, una serie de géneros que revelan que la escritura de Quevedo fue siempre «interesada»; en sus escritos pretendió siempre mover, persuadir, disuadir, es decir explotar la finalidad pragmática de unos géneros como el sermón, el tratado y el memorial, a partir de las convenciones que los regían, y con la intención de ejercer el poder con su palabra. De la práctica de estos géneros, cuyas fronteras no aparecen bien definidas, y de las circunstancias que motivaron la composición de algunas obras, deduce Fernández Mosquera las posiciones ideológicas que fue asumiendo Quevedo. Aunque integrado a los grupos dominantes, Quevedo, sin embargo, no dejó de disentir con sus pares; poeta y literato fundamentalmente, se apropió de formas genéricas practicadas por los arbitristas, funcionarios, teólogos o humanistas de su época, para dejarse oír con admoniciones y consejos. La reacción de los «especialistas» fue inmediata. En invectivas y ataques violentos contra el intruso, se sucedieron críticas al «teólogo advenedizo», al humanista *amateur*, al jurista diletante, que se atrevía a competir con los expertos. Fernández Mosquera va analizando estas invectivas para evaluar las motivaciones de los ataques, aduciendo datos conocidos de la vida de nuestro autor y poniendo en perspectiva la reacción de estos tempranos receptores de Quevedo.

Pablo Jauralde visita nuevamente el texto del *Buscón*, que sigue suscitando lecturas encontradas en los especialistas, para insistir en la teoría de su redacción temprana. La polémica sobre la doble redacción y sobre la fecha de la versión final son ampliamente conocidas. Jauralde se sitúa entre quienes analizan el relato picaresco en el contexto de la realidad política y social de la experiencia vallisoletana de Quevedo. Al comparar la retórica del relato y de su lenguaje literario con la que es característica de las sátiras tardías ve más divergencias que semejanzas. El *Buscón*, propone Jauralde, fue escrito por un noble joven que no pertenecía a la aristocracia cortesana; su familia provenía del grupo de los funcionarios medios de Palacio y Quevedo «fue educado para escalar altos puestos en la máquina del gobierno» y hubiera conseguido una situación social más exitosa, nos dice, de haber obtenido una licenciatura en Derecho. Quevedo, evidentemente, tuvo que contentarse con logros menos importantes: un hábito, un señorío y una secretaría real. Jauralde conjetura que, cuando redactó su único relato picaresco, Quevedo mantenía aún la esperanza de ver materializadas sus ambiciones cortesanas. De ahí el tono de su relato que, añadimos, puede percibirse distinto del de textos escritos en la década de los treinta. Después de la muerte de Osuna, y de casi una década de aparente éxito en el juego político del Conde-Duque de Olivares, Quevedo debió ya de convencerse de que su capacidad de influencia en la

Corte era muy limitada. No es imposible pensar, por tanto, que las voces satíricas de los textos tardíos construyan posiciones ideológicas diferentes de las representadas en el *Buscón*.

Alessandro Martinengo, por su parte, se centra en tres pasajes puntuales del *Marco Bruto* de Quevedo para desconstruir la relectura «ideológica» que efectuó Quevedo de su fuente senequiana. Martinengo se basa en las ediciones concretas que pudo utilizar Quevedo; compara estas lecturas con las que son más corrientes en las ediciones modernas y descubre cómo este atento lector del XVII que fue don Francisco modifica el sentido del fragmento de Séneca, no por incomprensión, sino con un propósito expresivo y conceptual voluntario. Martinengo hace evidente, una vez más, el carácter productivo que tenía una fuente antigua, cuando un humanista del XVII se sentía capaz de transformarla y emularla en el trabajo mismo de su imitación. No pocas veces descubrimos hoy que esta imitación traiciona el sentido original, pero es esta una traición productiva para el lector moderno, en la medida en que la desviación del significado del modelo abre un ámbito significativo para la libertad creadora, que puede ofrecernos claves para reconstruir la posición ideológica del segundo autor.

En la segunda parte de este número ofrecemos seis estudios en los que las relecturas de algunas obras del *corpus* quevediano se basan en las relaciones que entablan con los discursos políticos, morales, económicos y artísticos que fueron característicos del Barroco del seiscientos y que Quevedo hizo suyos en sus propios escritos. Las convergencias y/o divergencias que revelan permiten recontextualizarlos en no pocas dimensiones. Se abren así nuevos espacios de interpretación de las posiciones ideológicas que fue asumiendo Quevedo a lo largo de su vida.

María Soledad Arredondo se detiene en un segmento discreto de los años finales de Quevedo y analiza minuciosamente seis textos compuestos entre 1640 y 1646 a propósito de la guerra de Cataluña, entre los que se cuenta el panfleto atribuido a Quevedo *La rebelión de Barcelona ni es por el güevo ni es por el fuero*, compuesto a fines de 1641. Estos escritos son valiosos testimonios para reconstruir cómo sus autores se definieron ideológicamente, según la posición que ocupaban en la sociedad y las circunstancias personales en las que se hallaban involucrados. Arredondo descubre grandes diferencias entre el tratamiento que recibe este evento histórico por parte de los escritores que estaban al servicio del poder y aquellos que podían proceder con mayor independencia, precisamente por su posición marginal con respecto a los grupos dominantes. El panfleto de Quevedo resulta así iluminado ideológicamente al ser comparado con la *Relación del socorro de Lérida* de Gracián, las *Locuras de Europa* de Saavedra Fajardo o la *Idea del*

Principado de Cataluña de José Pellicer y Tovar. En esta lucha retórica por refutar los argumentos catalanes, Arredondo va marcando los matices interpretativos que permiten reconstruir la situación de Quevedo, preso en San Marcos y alejado ya de los círculos de poder del valido. Quevedo, sin embargo, pretende situarse en la posición de quienes lo encarcelaron, probablemente para «congraciarse» con el poder y conseguir la libertad. Arredondo sugiere así que el intento de hacer oír su voz, sin embargo, sólo llega a delatar su marginación. La elección del registro satírico es visto como índice probable de que Quevedo, al no tener ya acceso a los documentos necesarios, al no poder ofrecer nuevos datos sobre el conflicto, se vio obligado a glosar lo que había leído y a manipular «consignas».

Mercedes Blanco analiza los mecanismos de producción de dos sátiras menipeas tardías de Quevedo, deteniéndose en la influencia que ejerció la obra satírica de Trajano Boccalini para recuperar las posiciones ideológicas, plurales, que fue asumiendo Quevedo en sus escritos. Para M. Blanco, su obra demuestra que la doctrina política de Quevedo no puede ser recuperada como un todo coherente; por el contrario, lo que observa son posturas contradictorias, que afectan, por ejemplo, a la consabida interpretación del rechazo quevediano de la teoría maquiavélica. Aunque Quevedo denunció programáticamente el maquiavelismo de sus adversarios, podía estar convencido de que la política funciona siempre de modo maquiavélico. Blanco va así examinando minuciosamente numerosos pasajes del *Discurso de todos los diablos* y de *La hora de todos* para ir marcando estos matices de significado con los que se pueden reinterpretar algunos motivos y figuras centrales, que cifran principios neoestoicos, no pocas veces en pugna con una perspectiva neocínica, no recuperada hasta ahora en los textos de Quevedo. La orientación ideológica que aparece inscrita en el *Discurso* y *La hora* se ilumina en el juego de relaciones que entablan con los *Ragguagli di Parnaso* y *La pietra del parangone* de Boccalini, textos que fueron fuente de inspiración para Quevedo, pero también fuente de controversia y crítica. Blanco descubre en esta lectura conjunta que aunque Quevedo no traslada exactamente los esquemas narrativos de Boccalini, ni sus conclusiones, sus sátiras pueden leerse como una «respuesta diferida y meditada» a la lectura de los *Ragguagli*, en la que pudo aprender a configurar, de modo ingenioso, una sátira menipea, espacio de encuentro de la crítica de tipos significativos ideológicamente y de temas políticos que apuntaban a situaciones extratextuales.

Es la comparación de los *Sueños* con *El Criticón* lo que le permite a Jorge Checa reconsiderar «las teratologías» imaginarias de Quevedo y de Gracián, los modos de figuración diferente de lo monstruoso en am-

bos satíricos y moralistas. Las figuraciones de los *Sueños*, según Checa, son textualmente monstruosas –cada *Sueño* sería un «monstruo discursivo»– porque combinan elementos heterogéneos: «la voz satírica inscribe en ellos el capricho de las fantasías oníricas». En *El Criticón*, los monstruos, en cambio, «"externalizan" el mundo al revés». Representan casos de transgresión de lo humano, son signos alegóricos que el autor manipula con objetivos muy claros. Diverso es, pues, el control semántico que cada autor ejerce sobre sus imágenes. Frente a la «indecibilidad semántica» que Checa encuentra en las sátiras quevedianas, se alzaría el control de Gracián, quien se distancia siempre de sus figuras. En el análisis e interpretación de estas «representaciones aberrantes» en dos textos que podrían tener muchos más puntos de contacto, se van perfilando dos maneras distintas de ejercer la crítica social, dos maneras distintas de resolver la finalidad moralizante de todo texto satírico, pero también se plantean preguntas sobre el escaso interés que mostró Quevedo por los mecanismos de la alegoría, y las implicaciones que ello puede tener para una reconstrucción actual de la obra de estos autores que compartieron una época, pero vivieron en dos mundos considerablemente diversos.

Quevedo entre sus contemporáneos, pues, pero no sólo al lado de autores importantes, sino también entre quienes formaron parte de su entorno inmediato, amigos de trato frecuente o cotidiano, corresponsales con los que intercambió ideas en sucesivas cartas. James O. Crosby, a punto de editar una colección de veintiocho cartas escritas entre 1642 y 1644 por Quevedo y dirigidas a dos jesuitas distinguidos, transmitidas en un manuscrito desconocido que es de su posesión, va examinando estos documentos para reevaluar la relación que Quevedo tuvo con los jesuitas. Son ahora cuarenta y dos las cartas pertenecientes a la última época de Quevedo, cuando, preso en San Marcos de León, fue componiendo sus últimas obras: *Providencia de Dios*, *Constancia y paciencia del santo Job* y *La caída para levantarse o Vida de San Pablo*. Las nuevas cartas que editará Crosby ofrecen información sobre la vida que llevó Quevedo en la cárcel, los amigos que le visitaban y los recursos que empleó para seguir al tanto de recientes publicaciones o de los acontecimientos políticos más importantes de esos años. Los comentarios de Crosby nos acercan a un hombre ya mayor, al que le cuesta admitirse vencido por la edad, a pesar de tanto famoso verso que así lo declarara, confirman algunas de sus obsesiones, nos cuentan cuáles fueron sus opiniones sobre algunas figuras conocidas, Adam de la Parra, por ejemplo, o sobre las gestiones realizadas por el Padre Velázquez para que se pusiera en libertad a Quevedo, hasta que fue liberado finalmente después de mediados de junio de 1643.

Jorge García López, en cambio, enfrenta y carea a Quevedo con Saavedra Fajardo, dos políticos y escritores de la misma generación, pero de perfiles muy particulares. Mientras que vemos a Saavedra, cosmopolita, escribiendo desde «la periferia del imperio», Quevedo aparece en la Corte, relacionándose con los grupos de poder, en cambiantes situaciones de aceptación y rechazo. Del análisis detenido de las ediciones de las *Empresas políticas. Idea de un príncipe político cristiano*, de 1640 y de la edición castigada de 1642, deduce García López los esfuerzos de Saavedra por moderar y matizar sus ideas tacitistas. La edición de 1640 representaría, por tanto, el auténtico «ideario de Saavedra». Saavedra Fajardo aparece en este trabajo como «la conciencia crítica de una época». Diplomático, conocedor de la realidad política por experiencia, Saavedra es un profesional, cosa que Quevedo no llegó a ser nunca, a pesar de los años transcurridos en Italia al servicio del Duque de Osuna; las primeras obras de Saavedra Fajardo, por tanto, surgen de su actividad diplomática. Las *Empresas* de 1640 constituirían así un discurso político, que no se detiene en los postulados eticistas que Quevedo había hecho suyos en *Política de Dios*. Saavedra no pretende derivar de la Escritura normas para la actuación política; es un tacitista, que se expresa sin restricciones. Quevedo, en cambio, «deduce» la teoría política de los textos bíblicos. Nuevas consideraciones le sugiere además a García López la *República literaria*, a la que considera «refundición», realizada por Saavedra, de un texto inspirado en el *Somnium* de Justo Lipsio, y en otros sueños y visiones satíricas compuestos por los humanistas de los siglos XVI y XVII, predecesores también de los *Sueños* de Quevedo. Estas fuentes satíricas se entrelazan con otras dos: los *Ragguagli di Parnaso* de Boccalini y el *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* de Aggripa von Nettesheim. Saavedra debe de haberse reconocido, cree García López, en el texto encontrado, de orientación escéptica, del que podía deducirse la idea de que la reflexión política «no tenía estatuto de ciencia». En este trabajo presenciamos, pues, el enfrentamiento de dos personalidades, que García López califica de «autores antónimos». Quevedo, humanista y moralista, con pretensiones de teólogo, frente a Saavedra, el político avezado, gran conocedor de la realidad de los tratos diplomáticos y de la Europa del XVII.

Manuel Urí Martín, finalmente, carea una obra circunstancial de Quevedo, *El chitón de las tarabillas*, y secciones muy definidas de las sátiras tardías, en las que Quevedo expresó sus ideas sobre el arbitrismo, los arbitristas y la crisis financiera del siglo XVII, con otros discursos del Siglo de Oro, en los que se fue perfilando el pensamiento económico de la época. Si el ideal sociocultural de los arbitristas expresó «la frustración de una burguesía abortada», cumple pregun-

tarse dónde se situó Quevedo, defensor de los intereses de la alta nobleza, aunque no perteneciera a ella por nacimiento, frente a estos movimientos interpretativos sobre la crisis del siglo. Conocida es la inquina que manifestó Quevedo contra el tipo satírico del arbitrista, en el *Buscón* y en *La hora de todos*. Urí Martín, sin embargo, pasa revista a los grandes temas del pensamiento económico que se desarrollaron en discursos y tratados: la riqueza natural de España y la circulación del oro de América, la consideración de los extranjeros, las cuestiones monetarias y los tributos o exacciones impositivas, la cuestión de la expulsión de los moriscos y el problema de la despoblación. Compara su tratamiento en los tratados económicos y en las sátiras de Quevedo, señala semejanzas y diferencias, para concluir con la esperada pregunta: vistos los puntos de contacto entre ambos tipos de discurso, ¿puede considerarse que las ideas de Quevedo fueron afines ideológicamente a las de los arbitristas?, ¿se le puede considerar un arbitrista? Si no efectivamente, resume Urí Martín, al menos fue Quevedo, como el Padre Juan de Mariana y Diego de Saavedra Fajardo, un *repúblico*, moralista, que encuentra en la reforma de las costumbres uno de los caminos para regenerar la Monarquía. Pero en cuanto al mercantilismo, puntualiza muy bien Urí, no cabe ya resumir la posición de Quevedo monolíticamente. Si bien es cierto que las críticas a las consecuencias que produjo el desarrollo de la economía dineraria para el estamento nobiliario abundan en su obra, en algunos pasajes de *La hora de todos* se afirma, indiscutiblemente, que la piedra filosofal de la España de esa segunda mitad de la década de los treinta debería ser el comercio: «comprar barato y vender caro» es lo que pondría fin a la crisis económica y a la decadencia del Imperio.

Los textos de Quevedo, las fuentes que reelaboró en sus escritos, los modelos que ofreció a otros escritores de la época, las relaciones literarias e ideológicas que presentan con la obra de sus contemporáneos, han sido, pues, objeto de renovado examen en los once trabajos que ofrece este segundo número de la revista *La Perinola*, dedicada a recoger las contribuciones cada vez más numerosas que van apareciendo en este ya amplio campo en auge de los estudios quevedianos.

A. Piquet