

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. 272¹). 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 practicar².

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 Estado³.

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, 1512⁴). 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

didadas 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 elección 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. 281⁷). 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).

I. 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 fecunda⁸. Conlleva una idea de «energía articulada», de discurso en acción⁹. 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 afirmación¹⁰.

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 lengua¹¹.

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