

La obra poética de Francisco de Quevedo apenas fue entendida en las épocas posteriores al Barroco. Lo extraño que hay en ella desde el punto de vista histórico tiene dos caras. Por un lado, ningún otro poeta se entregó a las grandes obsesiones del Siglo de Oro como Quevedo: la omnipresente experiencia del engaño domina tanto sus sátiras como su obra espiritual y sus poemas de amor. Por otro lado, su lírica se destaca por una relación especial entre profundidad afectiva y estilización manierista que, desde la perspectiva actual, resulta paradójica: la pasión y la conciencia formal se perciben en los siglos xix y xx como dos contrarios totalmente incompatibles.<sup>1</sup> Esto se puede percibir, sobre todo, en las valoraciones partidistas que se han hecho, y se siguen haciendo, de Quevedo. Pues, o bien se le ha considerado el expresivo poeta de una interioridad inquietante —una lectura esta de la que es responsable sobre todo la tan evocada fórmula del “desgarrón afectivo”<sup>2</sup> acuñada por Dámaso Alonso— o bien se le ha reducido al estilista virtuoso.<sup>3</sup> Pero ambas lecturas empuñan de una forma históricamente inadecuada la síntesis barroca de la elaboración formal y la máxima elevación de la expresión afectiva, la cual, en su cima, permite palpar casi físicamente el sentimiento de duelo y de dolor.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> En este sentido, los *metaphysical poets* ingleses serían los únicos que se podrían comparar con Quevedo, sobre todo John Donne con su semejante temperamento. Cf. el estudio de Louise E. Hoover (1972) dedicado casi por completo a esta temática.

<sup>2</sup> Dámaso Alonso (1950).

<sup>3</sup> Síntoma de ello es, por ejemplo, la caracterización que hace de él Borges como “primer artífice de las letras hispánicas” (1985: 56). Los estudios de Marcos Cánovas (1996), Marie Roig Miranda (1989) y Antonio Gazaustre Galiana (1996) también son parciales en cuanto a su orientación estilística.

<sup>4</sup> Cf. José María Pozuelo Yvancos (1979: 194-200).

Tal vez tales tendencias polarizantes de la recepción impidieron ver una influencia que se puede reconocer precisamente en esa mediación especial; nos referimos a los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, del año 1548.<sup>5</sup> Estos constituyen el centro de la espiritualidad jesuítica que se iría, poco después de la fundación de la Compañía, como fuerza dominante de la fe y la política cultural contrarreformista. Puede que esta conexión sorprenda en un primer momento. El ascetismo cristiano se asocia, por lo general, con el riguroso destierro de lo corporal de la experiencia religiosa,<sup>6</sup> y el interés teológico por la retórica en el Siglo de Oro se restringe principalmente a la praxis homilética.<sup>7</sup> No obstante, si se observa con más detenimiento, la mediación especial de ambos aspectos remite precisamente a la crucial innovación de la meditación espiritual de Ignacio de Loyola, quien, en los ejercicios, recurre a procesos retóricos para dirigir la imaginación y los afectos<sup>8</sup> poniéndolos al servicio de una presentificación interior de la vida y pasión de Jesucristo. Con esta interiorización de la *imitatio Christi*, Loyola persigue un interés pragmático. A través de ella, la orden jesuita puede prescindir del espacio cerrado del monasterio en beneficio de sus múltiples actividades seculares. Los ejercicios sustituyen la vida al servicio de Dios al amparo de la institución por la constancia y la evidencia de la imitación interior. En esto se basa también el enorme poder de influencia histórico de los ejercicios, pues posibilitan una *stabilitas*<sup>9</sup> monacal bajo condiciones terrenales.

Una condición necesaria para esa independencia espacial es el hecho de que la práctica de la meditación ignaciana no necesite más que la memoria. Esto explica por qué el manuscrito original de los

---

<sup>5</sup> El estudio de Louis L. Martz (1954) ya exploró esa influencia en la literatura inglesa del siglo xvii. Para el contexto francés, véase el estudio histórico-positivista de Christian Belin (2002; sobre la meditación ignaciana véanse especialmente pp. 85-98). Stephanie Wodianka (2004) ha investigado el subgénero de la *meditatio mortis* barroca desde una perspectiva comparativa.

<sup>6</sup> Cf. Georges Bataille (1967).

<sup>7</sup> En este sentido, fray Luis de Granada fue el que marcó el rumbo, y no solo en el contexto español. Cf. *Los seis libros de la retórica eclesiástica, o de la manera de predicar* (1954).

<sup>8</sup> Martina Eicheldinger (1991: 55-61), por ejemplo, habla de un “retoricismo en la meditación” de Ignacio de Loyola.

<sup>9</sup> Cf. Georg Eickhoff (1994: 155 y 162 Anm. 12).

*Ejercicios* permaneció bajo llave durante siglos.<sup>10</sup> Se trata de un libro ilegible y puramente prescriptivo:<sup>11</sup> como manual del maestro espiritual para la instrucción oral, era de uso exclusivamente interno. Este sencillo carácter pragmático contrasta diametralmente con la forma tan viva de la transmisión de los ejercicios, siendo esta, precisamente, la que pudo contribuir decisivamente a su rápida y eficaz difusión mediante la memoria colectiva. Pronto se distribuyeron entre los más variopintos grupos de personas no pertenecientes a la orden, en una forma convenientemente modificada, casi siempre abreviada.<sup>12</sup> El hecho de que pudieran pasar con una sorprendente facilidad a los contextos seculares, especialmente a los cortesanos, se debe a razones históricas de gran importancia: los ejercicios podían contribuir de forma decisiva a la organización de la relación del individuo consigo mismo y el mundo circundante, en una época regida por el engaño omnipresente. Por lo tanto, ofrecían modos de tratar un problema general en ese tiempo.<sup>13</sup>

Ya esa caracterización general evidencia que las consecuencias histórico-literarias de los *Ejercicios* apenas se podrán concebir de forma adecuada a un nivel puramente filológico. Los *Ejercicios* no se pueden reducir a su forma textual, sino que representan un arte de vida muy difundido en la época que, ya desde el principio, sobrepasa sin vacilar el estrecho marco espiritual.<sup>14</sup> Por eso, sus efectos literarios no se pueden captar completamente ni mediante el análisis intertextual ni por la estética de la recepción.<sup>15</sup> La compleja historia de sus efectos estéticos se basa más bien en un intercambio flexible entre la praxis cultural y la imaginación estética, con lo cual hay

---

<sup>10</sup> Cf. Michel Narcy (2000).

<sup>11</sup> Cf. Sebastian Neumeister (1986).

<sup>12</sup> Véase al respecto, por ejemplo, Alain Guillemeu (1993: 105), y también Gottfried Maron (2001: 205 s.).

<sup>13</sup> Esto se hace patente sobre todo en los objetivos de la segunda semana, pues documentan un corte totalmente nuevo de la meditación espiritual, que pasa a ser un medio con el que se decide sobre los problemas individuales y cotidianos.

<sup>14</sup> Para ello, véase la descripción de Wilhelm Schmid (1998), exhaustiva tanto desde el punto de vista histórico como metodológico, y sobre los *Ejercicios*, Georg Eickhoff (1998).

<sup>15</sup> Donde se persigue tal enfoque, los resultados se reducen a comprobaciones positivistas en forma de citas. Véase, por ejemplo, el estudio de S. J. Ignacio Elizalde (1983: 280-301).

que mencionar un concepto dinámico de la negociación, tal y como se desarrolló en el círculo del New Historicism, especialmente por Stephen Greenblatt.<sup>16</sup> Una de las novedades decisivas de su poética cultural consiste en suponer una interacción productiva entre el texto y el contexto: del mismo modo que las prácticas sociales y culturales ya están “cargadas de fuerza estética”, así también el texto literario siempre participa en la constitución de su contexto.<sup>17</sup> Si remitimos la idea principal a la negociación en cuestión entre la meditación jesuítica y la poesía barroca, salta a la vista especialmente ese carácter recíproco: mientras que el potencial imaginativo de los *Ejercicios* se pone al servicio de una producción en toda regla de textos interiores,<sup>18</sup> la obra lírica de Quevedo se puede entender con frecuencia, a su vez, como escenificación literaria del cuidado espiritual de sí mismo.<sup>19</sup> No obstante, esas correspondencias productivas entre la meditación y la poesía no representan un fenómeno que se pueda aislar. Se sitúan dentro de un sistema general de negociaciones culturales cuyo punto de convergencia lo constituye el engaño. Sin la experiencia de una apariencia inevitable de todo lo mundano apenas se puede explicar la gran popularidad de la que gozaron los ideales monacales en el estilo de vida del siglo xvii. En este sentido, los ejercicios ignacianos tienen sobre todo una función orientadora. Estructuran la relación que tiene consigo mismo el sujeto —a quien su propia interioridad se le ha vuelto opaca—, pero también organizan la problemática relación con el mundo exterior del engaño.

---

<sup>16</sup> Cf. Moritz Baßler (1995), como también el programático artículo de Stephen Greenblatt (1995b).

<sup>17</sup> Stephen Greenblatt (1995a: 120). En este contexto siempre se menciona la consigna de Louis Montrose (1995: 67).

<sup>18</sup> Cf. Roland Barthes (1971: 47-50).

<sup>19</sup> El enfoque de los estudios culturales observa tanto “circulaciones de energías sociales” supraindividuales como también correspondencias entre texto y contexto específicas de una época (cf. al respecto Stephen Greenblatt 1993: 9-33). Un acceso de este tipo excluye reconstrucciones biográfico-autoriales. No obstante, Quevedo —como la mayoría de los autores del Siglo de Oro— se familiarizó mucho con los *Ejercicios* ignacianos durante su formación escolar y universitaria. Estuvo en el internado jesuita de Ocaña y, más tarde, estudió Teología tanto en Valladolid como en Alcalá de Henares, en cuya universidad reformista, precisamente, la ‘moderna’ orden de los jesuitas desempeñó un papel importantísimo.

Ante este trasfondo se perfilan dos niveles de la “reconstrucción histórica”<sup>20</sup> que determinan también el transcurso argumentativo de las reflexiones siguientes. Primero desarrollaremos la especial situación histórica que posibilitó a Loyola poder hacer de la meditación espiritual un instrumento para el trato individual de la apariencia. Así pues, las partes de análisis textual, la III y la IV, investigarán dos aplicaciones poéticas diferentes de dicho medio. Quevedo, en sus dos grandes ciclos líricos, el espiritual *Heráclito cristiano* y la colección petrarquista titulada *Canta sola a Lisi*, experimenta con el poder mortificador de la meditación ignaciana en la situación del engaño por excelencia: la tentación erótico-sensual. Con esto se evidenciará que la naturaleza fundamentalmente retórica del cuidado espiritual de sí mismo favorece constantemente y de manera especial las negociaciones entre poesía y meditación.

A pesar de los eficaces impulsos lanzados por el New Historicism aún no se ha desarrollado un método coherente para el proyecto de la reconstrucción histórica. En este sentido, la poética cultural de Greenblatt es la que más se acerca al análisis del discurso de procedencia foucaultiana, cuya influencia fue decisiva ya desde el principio.<sup>21</sup> Este constituirá también la base teórica de las reflexiones que siguen a continuación, las cuales pretenden interpretar el engaño como fenómeno textual o, más concretamente, como efecto de una fase de cambio epistémico que se refleja de una forma característica en la constitución de las teorías humanistas y teológicas de los siglos XVI y XVII. En la Península Ibérica, sobre todo, esa situación histórica se encuentra marcada por una coexistencia anacrónica y profundamente contradictoria entre formas de conocimiento medievales y modernas.

Las consecuencias antropológicas de dicha constelación son variadas y complejas. Sin embargo, se pueden reconocer ciertas tendencias de mayor importancia. Como muestra la mirada retrospectiva, al sujeto barroco se le abrían sobre todo dos posibilidades para posicionarse ante la apariencia de su mundo experiencial. Las dos vías están diametralmente opuestas. Cada una de ellas coincide con las

---

<sup>20</sup> El propio Stephen Greenblatt ha llevado el concepto metodológico del New Historicism (1995b: 51).

<sup>21</sup> Véanse al respecto Winfrid Fluck (1995: 237 ss.) y Moritz Baßler (1995: 14-17), quien también habla del “déficit teórico” del New Historicism.

dos caras de la paradoja barroca: *Weltsucht* y *Weltflucht*,<sup>22</sup> es decir, la búsqueda y la huida del mundo. Las élites cortesanas —y también los que tenían que sobrevivir mediante el arte de la picaresca— eligen la confrontación estratégica con el engaño, su instrumentalización en la competición por los privilegios sociales. Al mismo tiempo, el poderoso movimiento espiritual de los recogidos llega a su apogeo. Estos eligen el camino contrario, el escapista: la retirada radical de un mundo de tentaciones que se ha vuelto opaco. Tan solo ante el trasfondo de estas grandes ofertas de sentido es como se podrá valorar la importancia histórica y el poder sintetizador de los *Ejercicios*, que consiste en mediar entre ambas posiciones. Mediante la interiorización de la *imitatio Christi*, Loyola consigue conservar la integridad interior del recogimiento bajo las condiciones externas de la existencia terrenal. El hecho de que, para ello, adopte el dispositivo de la retórica afectiva tiende un puente decisivo hacia las negociaciones entre la espiritualidad y la poesía que se manifiestan en la obra lírica de Quevedo.

---

<sup>22</sup> La fórmula paronomástica procede de Leo Spitzer (1931: 53). Francisco de Quevedo hizo realidad —como también Baltasar Gracián— la síntesis paradójica del recogimiento ascético y del arribismo mundano, también en cuanto a su biografía. Ambos conjugaron, en la duplicidad barroca del recogido y del político, el compromiso ambicioso y secular con la austeridad ascética y contrarreformista. Véanse las biografías de Jauralde Pou (1998) de Miguel Battlori/Ceferino Peralta (1969).