Las fuentes del *Discurso de las privanzas*

Eva María Díaz Martínez
Universidad de Santiago de Compostela

Es bien conocido el interés que los autores del XVI y XVII demostraron por el tema de la privanza. Entre ellos, Quevedo le dedica un lugar destacado en obras como el *Discurso de las privanzas, Discurso de todos los diablos, Política de Dios*, la comedia titulada *Cómo ha de ser el privado...* y de nuevo es motivo de reflexión en fragmentos de *Grandes anales, Lince de Italia, El Chitón de las Tarabillas, Execración, Visita y anatomía, Relación en que se declaran las trazas de Francia...*

Dejando a un lado ciertas diferencias, en todas ellas advertimos que Quevedo (como es habitual en la época) fluctúa entre dos concepciones distintas, aunque complementarias, del fenómeno político: una (la más tradicional y moralista) es la heredada de la corriente medieval y renacentista de los denominados *specula principum*; otra, de los nuevos movimientos pragmáticos y secularizadores de la política desarrollados en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XVI (tendencia que en estos momentos representan autores como Guicciardini, Botero, Grocio, Paruta, Ammirato, Hobbes, Boccalini, Pufendord y, especialmente, Maquiavelo o –en la versión contrarreformista de esta doctrina– el denominado «tacitismo»).

Si bien es obvio que un análisis exhaustivo de estas dos corrientes contribuiría no poco a la comprensión del pensamiento político quevediano, no lo es menos que el tema resulta demasiado complejo como para ser abordado en un estudio de estas características. Por consiguiente, me propongo el humilde objetivo de seleccionar algunas de las fuentes y modelos vinculados a la herencia más tradicional de la literatura de *espejos* y localizar su posible influencia en una obra como el *Discurso de las privanzas* (1606-1608[1]). Aun cuando esto supone renunciar a otras cuestio-

[1] *Cfr.* Díaz Martínez, 1996.

nes como las relativas a la posible originalidad de la obra, esta perspectiva nos ayudará a comprender la temprana ideología política del autor y a establecer ciertas afinidades con otras obras (tanto de la misma época como posteriores); en caso contrario, también las diferencias poseen interés para conocer la evolución de su prosa.

1. En su estudio de *Virtud militante*, Alfonso Rey subraya la influencia que la doctrina erasmista ejerce sobre el escritor: «Tradicionalmente se vincula a Quevedo con el llamado grupo teológico de Alcalá [...]. En contacto con ese ambiente Quevedo recibió diversas imitaciones [...]: espiritualidad bíblica, crítica textual de los textos sagrados, orientación espiritual y ascética, vinculación a las escuelas teológicas tradicionales, enlace con la tradición agustiniana»[2]. A todo ello cabe añadir la influencia de su educación jesuita, fenómeno del que probablemente deriva su relación con teólogos como Juan de Pineda, vinculado a la Compañía de Jesús desde 1572.

Quevedo menciona a Erasmo en diversas obras (*España defendida*; *Dedicatoria al excelentísimo señor Conde-Duque*; *Virtud militante*; *Noticia, juicio y recomendación de la Utopía y de Tomás Moro...*), si bien en estas referencias la crítica ha advertido cierta actitud coyuntural que incluye desde la alabanza, a la desconfianza o la explícita censura. Pero no es extraño que ésta sea la solución más frecuente en el Barroco español: si a comienzos del XVI las tesis erasmistas gozaron de especial prestigio y aceptación en nuestro país, la vertiente religiosa del movimiento pronto se identifica con las doctrinas luteranas; la ideología contrarreformista sufre una asimilación al concepto de «política nacional» y los antiguos propagandistas son entonces perseguidos y acusados. En consecuencia, resulta comprensible que (pese al atractivo intelectual que hubiera podido despertar el erasmismo) no sea posible encontrar en las obras de Quevedo una adhesión clara a esta doctrina.

Tal vez la clave para entender el alcance del fenómeno resida en no limitar su presencia a unas cuantas referencias eruditas. Concretamente, en el *Discurso de las privanzas* no encontramos ninguna mención a Erasmo y las coincidencias con su doctrina tampoco parecen ser demasiado significativas. Desde una perspectiva general se advierte en la obra un enfoque ético-pedagógico que, en ciertos aspectos, no difiere del utilizado por Erasmo en *El Enquiridión*, en el *Elogio de la locura* y, sobre todo, en la *Institutio principis christiani*. Naturalmente, el objetivo de todas ellas es diferente al del *Discurso*, y, sin embargo, con éstas comparte un mismo interés

[2] «Introducción» a *Virtud militante. Contra las quatro pestes del mundo, inuidia, ingratitud, soberbia, avarizia*, 1985, p. 301.

por ciertos temas generales, una misma vinculación entre moral y política, así como otras analogías que, en ocasiones, llegan a ser literales:

Quevedo, *Discurso*	Erasmo, *Institutio*
Ha de temer mucho el privado dar o consentir que se dé mal consejo a su señor, porque quien tal hace, no se diferencia del que echa veneno en la fuente de donde todos beben (IV, p. 1402).	Lo mismo que no es digno de un solo suplicio quien envenena la fuente pública de donde todos beben, así es muy nocivo quien ha impregnado el ánimo del príncipe de malas opiniones, las cuales pronto redundarán en la perdición de tantos hombres (I, p. 21).

Pero similitud no equivale a igualdad, y, de hecho, son muchos los aspectos centrales del erasmismo que ni siquiera aparecen mencionados en la composición: en el *Discurso* no se alude a los «exponedores de la Santa Escritura», ni es posible observar las referencias a San Pablo, Orígenes, San Jerónimo, San Ambrosio o San Agustín que Erasmo propone en *El Enquiridión* (pp. 137-38) y *Paráclesis* (pp. 455, 465, 467). Tampoco existe comentario alguno sobre las señales externas del culto, la sátira antieclesiástica, la falsa devoción o la importancia de la espiritualidad en materia religiosa que tanto protagonismo alcanzan en las obras del holandés (*El Enquiridión*, pp. 139, 226, 231, 253).

Como ha señalado P. Jauralde, «la estela del erasmismo se recoge vagamente [en el *Discurso*], en la meditación sobre el príncipe cristiano y en la diatriba maquiavélica»[3]. Tan sólo me ocuparé aquí del primer aspecto. En lo que se refiere a la reflexión política, quisiera sobre todo destacar que los dos autores difieren en el tema central de su obra: por una parte, toda la doctrina política de Erasmo (la que formula en *Institutio* e –indirectamente– en *El Enquiridión*) se ocupa de manera sistemática y casi exclusiva del príncipe cristiano[4]; por otra, ya he mencionado que el *Discurso* es un *espejo* de validos, donde el tema de la monarquía sólo interesa en lo que pudiera tener de relación con la privanza. No obstante, este hecho no impide que cuando Quevedo defina al valido ideal, las virtudes y cualidades recomendadas sean las mismas que, en otros casos, Erasmo aplica al monarca. Para este último, la pericia, vigilancia, rectitud, sabiduría, justicia, moderación de ánimo, previsión y celo del bienestar público son cualidades por las que debe ser estimado el príncipe (*Institutio*, I, p. 12). En el *Discurso*, Quevedo exige similares características al privado: «[ha de ser éste]

[3] Jauralde Pou, 1994.

[4] Para alguna referencia ocasional a las figuras del Consejero y del mal magistrado en Erasmo, *cfr. Institutio*, VII.

misericordioso, apacible, de buenas costumbres, agradecido a su rey y justo» (III, p. 1401).

Esta misma coincidencia se observa en lo relativo a cuestiones generales de la doctrina política, así como en otros temas de diversa índole: el concepto medieval de imitación al rey está igualmente presente en Erasmo y Quevedo. Ambos insisten en la necesidad del consejo[5], en las consecuencias de que el monarca permanezca ajeno a las necesidades del reino[6]... y censuran a quienes se dejan llevar por la adulación[7]. Para Erasmo, sólo al rey compete la toma última de decisiones (*El Enquiridión*, p. 159). La misma idea se repite en diversos lugares del *Discurso* (III, pp. 1399-1400; V, p. 1403). Erasmo presta especial atención a la figura del tirano, condena sus abusos, su actitud con respecto al pueblo o a las leyes, e insiste (mediante imágenes similares) en la fugacidad de su poder (*El Enquiridión*, pp. 337-38; *Institutio*, I, pp. 41-45, 57). Frente a la tiranía, la doctrina erasmista propone todo un programa educativo orientado hacia la formación del príncipe en la *philosophia Christi* (modelo radicalmente opuesto al de Maquiavelo). Aunque en el caso del *Discurso* cabría hacer importantes matizaciones, ésta suele ser también la postura más habitual en Quevedo (VII-X). Directamente relacionado con el anterior se encuentra el tema de la justicia: propone Erasmo que (a diferencia del tirano) una de las misiones del rey es la de premiar a los súbditos. En varios lugares de la *Institutio* insiste en el escaso valor ejemplar del castigo y en que la justicia no debe ir supeditada ni a la ira ni a la venganza (VI, pp. 134-35). También en *El Enquiridión* leemos:

> Si un juez da sentencia de muerte a un malhechor por justicia, es justo [...]. Pero si de la tal condenación recibe gran dolor en su ánima, viendo que le es forzado matar a quien quisiera más emendar y dejarle vivo; y puesto que aquél merezca tal pena; pero él se la da con tanto sentimiento de su ánimo cuanto ternía un padre cuando a su hijo muy amado que está enfermo le manda cortar un miembro, porque no puede ser menos, [...] en tal caso como éste, ya lo que el tal juez hace será muy santo y justo y espiritual, guiado por el espíritu (pp. 189-90[8]).

En términos generales, Quevedo no coincide con este aspecto central del pensamiento erasmista. Por el contrario (y desde una perspectiva más cercana a la del denominado «realismo político») aconseja que el monarca finja esta misma afectación para evitar que su castigo sea entendido como venganza:

[5] *Cfr. El Enquiridión*, p. 159; *Institutio*, II, p. 100; *Discurso de las privanzas*, III, p. 1399; IV, pp. 1401-1402; V, p. 1403.

[6] *Cfr. El Enquiridión*, pp. 337-39; *Discurso de las privanzas*, IV, p. 1402.

[7] *Cfr. El Enquiridión*, p. 341; *Elogio de la locura*, pp. 76-77, 88-89; *Institutio*, II; *Discurso de las privanzas*, VI.

[8] Compárese Erasmo, *Institutio*, VI, pp. 134-35.

> Dulce cosa es vivir deseándolo todos [el amor de los vasallos y súbditos]; mas no se puede dejar de castigar y dar espectáculos al pueblo horribles, los cuales los ha de hacer el príncipe o para enmendar al que pecó o para dar ejemplo y que no pequen otros, y para que, castigados los malos, vivan los buenos más seguros. Ya he dicho arriba cómo se han de castigar estas cosas, no de manera que parezca que las aprueba, sino que le pesa que le fuerza la razón a hacerlo (IX, p. 1412).

Junto a estas coincidencias se observa alguna otra que afecta al tratamiento de temas más generales. Erasmo admite la teoría contractualista (también denominada del «pacto político»), según la cual el poder real emana de la autoridad que le ha sido conferida por el pueblo (*Institutio*, I, pp. 58, 68). Esta traslación implica: por un lado, la obligación del monarca de atender a sus funciones y de preservar el bien común (*Institutio*, I, pp. 69-70); por otro, el derecho de resistencia del pueblo en caso de flagrante abuso. Erasmo contempla esto último sólo en circunstancias excepcionales como pudiera ser la tiranía (*Institutio*, I, pp. 57-58, 66-67), pero su postura frente al tiranicidio no queda bien definida y, con frecuencia, se limita a recordar al príncipe la importancia del favor del pueblo o los peligros que entraña su descontento (*Institutio*, I, pp. 103-105; III, p. 113; V, pp. 121-24). Quevedo no menciona el tema del tiranicidio en el *Discurso*, pero (con argumentos similares a los de Erasmo) subraya la violencia de las determinaciones del pueblo, sus repercusiones sobre la estabilidad de la monarquía o la privanza[9]... y, siguiendo esta misma línea, manifiesta ante la opinión del vulgo cierta reticencia y desprecio[10].

Ya para finalizar, en ambos casos se observa el influjo que la moral cristiana ejerce sobre el terreno político; aunque con diferentes matices, tanto Erasmo como Quevedo advierten de los peligros que la soberbia, la corrupción, la avaricia o las riquezas suponen para la estabilidad del gobierno[11]. Erasmo parte de un modelo ético (común al estoicismo y al cristianismo) donde se exalta el amor al bueno y al malo, al amigo y al enemigo (*El Enquiridión*, p. 332). El concepto de «amor al enemigo» aparece de nuevo expresado en el *Discurso*, si bien en este caso la idea no está del todo desprovista de cierto pragmatismo maquiavélico:

> ... todo se resume en que necesariamente un privado tiene enemigos públicos y secretos [...]. Cómo se ha de haber con éstos es el principal punto de la conservación de un privado [...]. Entonces llegará el valor, virtud, seguridad y prudencia a su punto, cuando se sacare provecho de los enemigos (VII, p. 1407).

[9] *Cfr. Institutio*, I, p. 37; *Discurso de las privanzas*, VIII, p. 1410; IX, p. 1412.

[10] *Cfr. El Enquiridión*, pp. 159, 292, 297; *Elogio de la locura*, pp. 93-94; *Discurso de las privanzas*, VIII.

[11] *Cfr. El Enquiridión*, pp. 252, 270-73, 296, 300-301, 389, 396, 399; *Institutio*, I, pp. 21, 27; *Discurso de las privanzas*, I-V.

2. Al igual que ocurre en otras obras de juventud quevedianas, gran parte de la doctrina del *Discurso* se apoya en el conocimiento y comentario de los autores grecolatinos. También aquí es posible observar cierta influencia del erasmismo. El autor de *El Enquiridión* aconseja seleccionar entre las fuentes «a la manera de las abejas, volando por los huertos de los autores antiguos, dejando las flores que fueren ponzoñosas» (p. 142). Finalmente, los modelos de imitación propuestos son, por una parte, la poesía de Homero y Virgilio; por otra, la doctrina de los platónicos, quienes –dice Erasmo– «así en muchas de sus sentencias como en el estilo y forma de decir, se allegan en gran manera a las figuras de los profetas y el Evangelio» (p. 134).

En el caso de Quevedo, además de Erasmo serán las retóricas jesuitas de finales del XVI y el carácter erudito del sermón panegírico los que pudieran haber condicionado este interés por los modelos oratorios (bíblicos o paganos). No obstante (y coincidiendo con las características de su restante prosa de juventud), los modelos utilizados en esta obra se limitan –de manera casi exclusiva– a los autores de la gentilidad. En el *Discurso*, Quevedo parafrasea alguna expresión latina:

> Tiene [el privado] fuera de esto, muchos envidiosos, como hemos dicho, los cuales, aunque cada uno no vale nada de por sí, todos juntos valen más que todo, y la voz del pueblo puede mucho; y así, ha venido en proverbio: *Voz del pueblo es voz de Dios* (VIII, p. 1409[12]).

Así como fragmentos de la obra de Platón, Virgilio, Marcial, Lucano y Suetonio:

Quevedo, *Discurso*

Dice Platón que el adulador, al que tiene pequeñas narices, dice que es amable, y si grandes, dice que de reyes. Si el rey es negro, dice que es varonil, y si blanco, hermoso. Si es temerario, le llaman magnánimo, y si es cobarde, prudente (VI, p. 1405).

Platón, *República*

Si uno es de nariz chata, es elogiado por vosotros y llamado «gracioso»; si otro es de nariz aguileña, decís que es «real»; y del que la tiene intermedia entre las otras, que es «muy proporcionada»: que los morenos se ven «viriles» y los blancos «hilos de los dioses» (V, 474d-e. También 475a). Plutarco menciona el fragmento en *Moralia*, 44F-45A; 55C-D. Estas mismas referencias a la obra de Platón y Plutarco son

[12] «Vox populi, vox Dei» (Alcuino de York, carta a Carlomagno; *cfr. Diccionario de expresiones y frases latinas*, dirigido por Víctor José Llorente, Madrid, Gredos, 1992). Otras variantes son: «Vox populi», «Vox populi, vox diaboli», «Vox temporis, vox Dei» (divisa del cardenal Michael von Faulhaber), «Vox populi, vox caeli» (*cfr. ibid.*, p. 407). También en *Diccionario de refranes*, edición de J. G. Campos y A. Barella, 1975, núm. 3025, p. 447; *Diccionario de la lengua española*, 1994; *Diccionario del uso del español*, dirigido por María Moliner, 1996.

utilizadas por Erasmo (*Institutio*, II, p. 90).

Quevedo, *Discurso*

Cuerdamente, como todo lo demás, muestra Virgilio en el postrero de la *Eneida* cómo se ha de haber un príncipe con sus enemigos. Piadoso era Eneas para con su padre y sus dioses; que con Dido ni con Turno, uno enemigo de las virtudes del alma, y otro del cuerpo, serlo fuera necedad. Tiene a Turno a los pies, véngase de su enemigo matándole. Pero la causa de la muerte, y aun la herida, la una dice que es una venda y la otra la da Pallas, vengándose de su enojo, enseñando que ha de hacer esto contra sus enemigos quien los merece tener, para vivir seguro, y que lo demás no es estorbar su ruina, sino dilatarla (VII, p. 1409).

Virgilio, *Aeneidos*

El fragmento remite a la escena final de la muerte de Turno a manos de Eneas (*Aeneidos*, XII, 928-52).

Quevedo, *Discurso*

Quien todo lo dice bien, nada alaba; éste es como Calistrato en Marcial, que los alaba a todos por no alabar al que lo merecía (VI, p. 1405).

Marcial, *Epigrammaton libri*

Es paráfrasis que remite a un epigrama de Marcial: «Ne laudet dignos, laudat Callistratus omnes. Cui malus est nemo, quis bonus esse potest?» (XII, 80).

Quevedo, *Discurso*

Solamente pueden ser famosas las mujeres –dijo Lucano– *con un marido desgraciado* (VII, p. 1408).

Lucano, *La Pharsalia*

Son palabras con que Alejandro exhorta a Cornelia en *La Pharsalia*: «Habes aditum mansurae in saecula famae: laudis in hoc sexu non legum iura nec arma, unica materia est coniux miser» (VIII, 74-76).

Quevedo, *Discurso*

Dice Suetonio que en tiempo de Tiberio no era lícito hablar al príncipe aun estando presente, sino por escrito; modo que, a no ser extremo, era a propósito para hacerse estimar (III, p. 1399).

Suetonio, *Vitae. Tiberius*

Es paráfrasis que podría remitir a varios lugares de la obra de Suetonio: «[Tiberius] transiit in continentem potestatemque omnibus adeundi sui fecit: tanto magis, quod urbe egrediens ne quis se interpellaret edixerat ac toto itinere adeuntis submouerat» (XL, 2).

O, tal vez: «[Tiberius] praecepta sequentis diei omnia, et si quid subiti muneris iniungendum esset,

per libellos daret» (XVIII, 3).

Pero todavía no es posible advertir en la obra ese «paso adelante» defendido en *El Enquiridión*. Erasmo ve entre las letras de los gentiles «hartas cosas que para bien vivir te pueden harto aprovechar» (p. 133), aunque será en los doctores antiguos donde la «doctrina es más abundosa, que harta más y es más ecelente [...] cuya manera de declarar se llega y aplica a los más sagrados misterios» (p. 138). En el *Discurso* alternan las referencias ocasionales a «las palabras de Dios»[13], los *Psalmos*[14] y los *Proverbios*[15] con alguna alusión implícita a pasajes del *Génesis, Éxodo, Job, Daniel, Mateo* o *Apocalipsis,* pero en este caso (como en otras piezas quevedianas de la misma época) el autor no participa todavía de la ortodoxia explícita y combativa que definirá sus últimas composiciones.

Resumiendo lo expuesto hasta el momento, en el *Discurso* se observa un enfoque ético-pedagógico y una vinculación entre moral y política muy similares a las defendidas por Erasmo. No obstante, tales coincidencias suelen venir limitadas a aspectos y contenidos muy generales (tampoco exclusivos del movimiento) y que no atañen directamente al tema de la privanza. Quizás más representativas sean las diferencias, en este caso suscitadas por la omisión de otros temas centrales del erasmismo y por la relativa proximidad que el *Discurso* guarda con ciertos puntos de la doctrina maquiavélica. En otro orden de cosas, hemos observado también que ambos autores comparten similares intenciones eruditas; el fenómeno se manifiesta en la frecuente remisión (implícita en ocasiones) a los autores grecolatinos, pero tampoco los modelos son exactamente los mismos en uno y otro caso. Por tanto –insisto– si bien todo

[13] «La [privanza] que es nacida de virtud a virtud por amor, es de la que hemos de saber si es de sí peligrosa, advirtiendo lo primero las palabras de Dios: "Maldito sea el hombre que fía en otro"» (*Discurso*, II, p. 1398). No he podido localizar la fuente; el fragmento pudiera remitir a los términos con que Yavé maldice a Adán antes de expulsarlo del paraíso (*cfr. Gén.*, 3, 17).

[14] «El pobre en privanza acuérdase de los que lo son, [...] y éste es el mayor peligro que hay en los privados que no imitan a Dios; que, como dice el Psalmo: *Estando en lo alto, mira lo humilde en el cielo y en la tierra*» (*Discurso*, III, p. 1401). *Cfr. Psal.*, 138, 6. Compárense también *Psal.*, 11, 4; 33, 13-15; 33, 18-19; 53, 3; 103, 17-19. «Confirma esto [Maquiavelo] con el Psalmo *Depossuit potentes*, etc.» (*Discurso*, VIII, p. 1410). La referencia aparece de nuevo en los *Discorsi* de Maquiavelo (obra también citada por Quevedo): «come fece David quando ei diventò re: "que esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes"» (*Discorsi*, XXVI, p. 152). Son palabras de María entonando el *Magnificat* y se refieren a Dios, no a David, como interpreta Maquiavelo (*cfr. Lc.*, 1, 46-55; *I Psal.*, 2, 1-10). Resulta también curioso que Quevedo mencione el «Depossuit potentes» (*Lc.*, 1, 52), cuando Maquiavelo únicamente alude al versículo siguiente (*Lc.*, 1, 53).

[15] «... y esto del pobre enseña el Sabio cuando dice: *No aflijas al pobre en su pobreza*» (*Discurso*, III, p. 1401). *Cfr. Prov.*, 22, 22-23 (también *Éx.*, 23, 6). Similares consideraciones sobre la pobreza aparecen recogidas en *Prov.*, 14, 31; 17, 5; 28, 27.

ello revela cierta afinidad entre el *Discurso* y el pensamiento erasmista, en cualquier caso las coincidencias señaladas resultan demasiado vagas y, por tanto, insuficientes para demostrar una influencia directa del holandés.

3. Tal vez sea esta misma receptividad hacia los clásicos (a la que deberemos añadir la impronta del humanismo tardío y, más concretamente, de Lipsio) la que pudiera haber determinado la vertiente estoica del pensamiento quevediano. Hasta el momento, diversos estudiosos han podido localizar la huella de esta doctrina en obras como el *Sueño de la muerte, Nombre, origen [...] de la doctrina estoica, Defensa de Epicuro, Virtud militante, Providencia de Dios, Epicteto español, De los remedios de cualquier fortuna* o *Doctrina moral del conocimiento propio* (versión primitiva de *La cuna y la sepultura*). Más concretamente, señala Pierre Delacroix que el escritor «associe Épictète à Sénèque et s'efforce de concilier stoicisme et loi chrètienne, suivant en cela les traces de Juste Lipse, à découvrir des parentés entre le Manuel d'Épictète et le livre de l'Ancien Testament que présente les plus de rapports –apparents– avec le stoicisme: le livre de Job»[16].

En el *Discurso de las privanzas*, Quevedo parafrasea los primeros capítulos de esta obra y (siguiendo la huella de Lipsio) nos presenta al santo como modelo de virtud e imperturbabilidad estoica (II, p. 1398; VII, p. 1408). Así pues, es posible establecer ya en este momento (1606-1608) una cierta continuidad entre el estoicismo y los modelos de la filosofía cristiana; perspectiva más tarde utilizada y desarrollada en *Política de Dios, Nombre, origen [...] de la doctrina estoica, Execración, Virtud militante* o *La constancia y paciencia del Santo Job*.

También entre los escritores mencionados en el *Discurso* se observa un destacado predominio de los representantes de la *stoa*. En la lista de filósofos estoicos Quevedo incluye a Epicuro, Marcial, Lucano y utiliza diversas referencias a Nabucodonosor, pero la base de su filosofía moral es, sobre todo, senequista. Especial comentario merece también la presencia de Plutarco, puesto que –como ha señalado H. Ettinghausen– Quevedo «states that all Plutarch's ethical works are stoical, that his attacks on the stoics were his only fault, and that one is only justified in contradicting him in order to come to the defence of the Stoa»[17]. En el *Discurso de las privanzas* Quevedo no sólo no contradice a Plutarco, sino que su filosofía constituye (junto con la de Séneca) una de las principales fuentes de inspiración de la obra.

[16] Delacroix, 1954, p. 305.
[17] Ettinghausen, 1972, p. 30.

Por tanto, parece evidente que –en torno a 1606-1608– Quevedo conoce a los más destacados representantes del movimiento. Pero la presencia del estoicismo en el *Discurso* no debe ser limitada a unas cuantas referencias eruditas; en igual o mayor medida debemos tomar en consideración diversos préstamos no confesados y referencias implícitas que revelan con mayor exactitud las fuentes del pensamiento quevediano: en la obra de Séneca y Plutarco se inspiran algunas de las reflexiones sobre el concepto de Fortuna[18]; en ocasiones, estos préstamos llegan incluso a ser literales:

Quevedo, *Discurso*	Séneca, *Medea*
... y no engaña a nadie el común refrán que dice: *Que la fortuna ayuda a los atrevidos y desprecia a los temerosos* (V, p. 1403).	«Fortuna fortes metuit, ignavos premit» (*Medea*, 159). La literatura latina recoge numerosas variantes de esta fórmula: «Fortis fortuna adiuvat» (Terencio, *Formio*, 203); «Audentis Fortuna iuuat» (Virgilio, *Aen.*, X, 284); «[Fortuna] fortissimos sibi pares quaerit. Quosdam fastidio transit» (Séneca, *De provid.*, III, 4) o, con un sentido diferente: «Fortuna favet fatuis».

Otras veces, junto al tópico de la *miseria hominis*[19] serán las influencias de la *Biblia* (*Job*) y de la patrística (San Agustín, *De civitate Dei*) las que afiancen la pesimista antropología del escritor (*Discurso*, II). Bajo esta influencia subyace una verdadera apología del conocimiento propio (*nosce te ipsum*), motivo muy similar al *quod nihil scitur* senequiano[20] y con el que Quevedo advierte sobre la vanidad de las cosas mundanas (*Discurso*, II, p. 1399; III, p. 1400). De Epicuro, Séneca (*Epist.*) y Plutarco (*Moralia. Cómo dis-*

[18] «El temer los malos sucesos no los trae ni los aguija; a veces los evita, y cuando no, los hace fáciles de llevar» (*Discurso*, V, p. 1403). El tema de la Fortuna, esta vez asociado al concepto estoico de que su poder es más temible en la prosperidad que en la adversidad, se localiza –entre otros lugares– en Plutarco, *Moralia*, 475B-476E; Menandro, *Epitrepontes*, frag. 9. «¡Qué bien dice Séneca: *Que es la fortuna como el vidrio, que cuanto más reluce, es más fácil de quebrar!*» (*Discurso*, V, p. 1403). Remite a un concepto que se repite en varios lugares de la obra de Séneca (*De consolat.*, XI, 3; XXII, 1-2; *De brevit.*, XVII, 4; *Epist.*, VII, LXVI, 23; *Troades*, 259-60; *Medea*, 219-20). No obstante, no son palabras literales de Séneca. La expresión latina aparece recogida en la obra de P. Siro: «Fortuna vitrea est: tum cum splendet frangitur» (*Sententiae*, F. 24 (189), p. 44) o con la variante: «Vitrum cum maxime lucet, tum facillime frangitur, ita splendidissima fortuna minime durabilis est» (pp. 155-56).

[19] *Cfr.* Séneca, *De ira*, III, XXVI, 4-5; *De benef.*, I, X, 3-4; V, XVII, 3; Plutarco, *Moralia*, 562B.

[20] *Cfr.* Séneca, *De consolat.*, XI, 3; *Epist.*, XV, 94, 27; Plutarco, *Moralia*, 65E.

tinguir...) toma la importancia concedida a la verdadera amistad[21], pero de inspiración exclusivamente plutarquiana son muchos de los argumentos, imágenes y ejemplos utilizados para diferenciar al amigo del adulador:

Quevedo, *Discurso*	Plutarco, *Moralia*
No hay hombre que no confiese que una de estas cosas, que son tan fáciles de saber, no las sabe; y llegando a preguntar si sabría gobernar, asistir en un Consejo, ser maestro de campo, juzgar en una audiencia, no hay ninguno que no diga que nació para ello, y no sabe nada (III, p. 1400).	... quien no ha aprendido no manejaría un telar, ni un libro o una lira, aun no yéndose a procurar un gran daño con ello, porque se avergüenza de hacer el ridículo [...]. En cambio piensa que manejará bien su casa, el matrimonio, la política o la magistratura, sin haber aprendido a comportarse con mujer, con esclavo, ni con el conciudadano, ni con el gobernado o con el gobernante (439D).
El amigo ha de ser como la moneda: que se ha de conocer antes de usar de ella, porque si es falsa, aguardar el efecto es perderse (VI, p. 1404).	Como a una moneda, es preciso poner a prueba al amigo antes de la necesidad, para que no sea puesto a prueba por la necesidad (49D).
No ha de aguardar quien bebe un vaso a saber si tiene ponzoña, o cuando haga su efecto matándole, sino antes (VI, p. 1404).	Y, si no, nos pasará lo mismo que a los que intentan conocer los venenos mortales probándolos antes: que se matan y destruyen a sí mismos en la prueba (49E).
... pero en eso se diferencia de ungüento a ingüente: que el uno es sólo para oler y regalar el gusto, pero el otro olor remedia, enjuga, sana y conforta las heridas (VI, pp. 1404-1405).	Hay en un perfume un olor agradable y lo hay en una medicina, pero se diferencian en que aquél ha sido creado para el placer y no para otra cosa, pero en ésta el purgativo o el estimulante o el que puede cicatrizar son olorosos por azar (54E).
No se llegan a ellos [los aduladores], sino vanse entre sus conocidos	El ejemplo se inspira en Plutarco, aunque Quevedo (como en otras

[21] «El buen amigo es muchas veces de gusto y todas de provecho. Este tal se halla con la felicidad, pero pruébase con el trabajo» (*Discurso*, VI, p. 1405). El fragmento (y, en términos generales, todo el capítulo) remite a uno de los conceptos sobre la amistad formulados por Cicerón: «amicus certus in re incerta cernitur» (*De amicitia*, XVII, 64). De forma similar lo expresó P. Siro: «Amicum an nomen habeas amicum an eum, quem nominant, rebus adversis cernitur» (*Sententiae*, II, 42, p. 30). Otras sentencias similares son frecuentes entre los autores grecolatinos: «Utrum verum habeas amicum an eum, quem nominant, rebus adversis cernitur»; «vulgari amici nomen, sed rara est fides»... (*cfr. ibid.*, núm. 42, p. 120).

o criados o parientes, y allí, tomando la ocasión, alábanle de manera que fuerzan a los que lo oyen a decírselo en viéndole; o si hallan ocasión de llegar a su presencia, y no se atreven a alabarle, usan de una traza retórica, desnudándose de sus personas y dicen: que oyeron a unos viejos decir que no había tal virtud. Dicen las señas, y pregúntanles si son deudos o amigos, para asegurarles, no habiendo tales viejos (VI, p. 1406)

ocasiones) reformó y modernizó algunos elementos de la fuente griega: «Y cuando [el adulador] ve a personas ingeniosas que lo observan muy bien y que se cuidan de este lugar y. ocasión, no entra en la alabanza por el camino recto [...]. Ahora contará las alabanzas de algunos otros sobre él, como los rétores, empleando una persona ajena, diciendo que en el ágora ha tenido un encuentro muy agradable con extranjeros o ancianos que le han recordado muchas cosas buenas de él y le admiraban» (57A-B).

Otras veces lo ponen en religiosos; y así arrebozan la adulación en descuidos; y cuando quieren que se les agradezca a ellos no sólo la afición, sino la alabanza, vienen al privado o al príncipe muy fatigados, con ceño y tristeza y, componiendo cuatro mentiras, dicen les han dicho que ha hecho tal cosa o dicho tal razón, y en correspondiéndoles, por ser verdad, que es mentira y que no les ha sucedido tal cosa, meten la lisonja y dicen: «Nunca me pude persuadir a tal: esto me debe su virtud». Luego dice: que cómo podrá decir mal de lo bueno quien no lo dice de lo malo. «Nunca creí que quitaría la hacienda ajena quien da tanto de la suya» (VI, p. 1406).

Otras veces, de nuevo, ideando y componiendo culpas leves y falsas contra él, como si las hubiera oído a otros, viene con presteza, preguntando dónde dijo esto y dónde hizo esto otro. Si lo niega, como es natural, teniéndolo asido por aquí, cubre al hombre con alabanzas: «Yo me admiraba de que tú que no lo sueles hacer contra tus enemigos, hablaras mal de tus amigos íntimos, y que tú, que tantos de tus propios bienes has regalado, hubieras intentado apoderarte de los bienes ajenos» (57B-C).

Llégase un adulador al más cuerdo hombre del mundo, y cuanto más lo fuere más seguro, y comunícale una duda en que está o un trabajo en que se ve. Pídele parecer, y, en dándosele, dice que no es consejo, sino oráculo (VI, p. 1406).

Pues se llega [el adulador] a uno de éstos para consultarle sobre sus propios negocios, en la idea de que es superior en sus juicios, y le dice que tiene otros amigos íntimos, pero que por necesidad tiene que molestarlo. «¿A dónde acudiremos cuando necesitemos consejo? ¿En quién confiaremos?» Luego, después de haber escuchado lo que dice, se marcha, diciendo que ha recibido un oráculo, no un consejo (57E-F).

[Son los aduladores] Como los cazadores que engañan la caza, no pareciendo que cazan, sino el uno que camina, y el otro que labra tierra, cual que apacienta ganados (VI, p. 1406).	Como los cazadores pasan más inadvertidos a su presa si no dan la impresión de que hacen esto, sino que parece que caminan, que apacientan el ganado o que trabajan el campo (58B).
¡Ved qué buenos cirujanos [los aduladores], que teniendo picado de un áspid el brazo y habiéndosele de cortar para que no perezca todo, le cortan los cabellos y las uñas porque no le duela! (VI, p. 1406).	Como si uno cortara los cabellos y las uñas de un hombre que tiene humores y úlceras con un bisturí de médico (60D).

La presencia de Séneca y Epicteto se manifiesta de nuevo en la idea de que cada individuo debe actuar de acuerdo con su posición, aunque sin distanciarse del recto camino de la virtud. En Séneca y Plutarco se inspiran la figura del *sabio*[22] y la doctrina sobre las ventajas de la envidia, la pobreza o la enemistad para afianzar la virtud[23] (*Discurso*, III, p. 1400; V, p. 1403; VI, pp. 1404-1405; VII, pp. 1407-1408). Todos ellos censuran los excesos y defienden la doctrina de un *medio justo* (*aurea mediocritas* –versión latina del *ne quid nimis* griego– en Horacio, Séneca y Plutarco[24]). De la obra de Séneca proceden también (casi siempre expresadas por Quevedo de forma literal) algunas de las doctrinas sobre el castigo justo:

Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De ira*
Es fuerza que tema a muchos aquél a quien temen muchos (IX, p. 1411).	Necesse est multos timeat quem multi timent (II, XI, 3).
Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De clem.*
¡A qué de cosas da poder sobre sí el cruel! Al veneno, al hierro, a las más viles del mundo (IX, p. 1412).	Naturalis talem uirum a tergo sequitur euersio, odia, uenena, gladii (III, XXIII [I, 25] 3).
Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De clem.*
... y así, es ordinario cometerse muchas veces lo que muchas veces se castiga (IX, p. 1412).	Praeterea uidebis ea saepe committi, quae saepe uindicantur (III, XXI [I, 23] 1).

[22] *Cfr.* Séneca, *De const.*, V, 4-5; XIX, 4; *De vita beata*, XXVI, 1; *Epist.*, VI, LIX, 14-16; VIII, LXXII, 6; XV, XCIV, 50.

[23] *Cfr.* Séneca, *Epist.*, II, XX, 7; Plutarco, *Moralia*, 78C, 86C, 86F-87B, 92E-F, 472E, 798A-825F. Compárese también Jenofonte, *Oecon.*, I, 15.

[24] *Cfr.* Horacio, *Odae*, II, X, 5; Séneca, *Epist.*, IV, XXXIX, 4; Plutarco, *Moralia*, 444D-445A.

Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De clem.*
No es menor nota en un príncipe muchos castigos que en un médico muchas muertes (IX, p. 1412).	Non minus principi turpia sunt multa supplicia quam medico multa funera (III, XXII [I, 24] 1).
Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De clem.*
¿Tuvieron un privado por cruel porque hizo sinjusticias? Pues aguarde culpas que merezcan castigos. Témplese y perdone en lo que más ajeno parezca de piedad (X, p. 1414).	Nunc illum hortamur, ut manifeste laesus animum in potestate habeat et poenam, si tuto poterit, donet, si minus, temperet longeque sit in suis quam in alienis iniuriis exorabilior (III, XVIII [I, 20] 2).

Sobre los peligros que han de afrontar reyes y privados:

Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De clem.*
Yerran los que dicen que está seguro el rey en parte donde nada está seguro del rey o del privado (IX, p. 1412).	Errat enim, si quis existimat tutum esse ibi regem, ubi nihil a rege tutum sit (III, XVII [I, 19] 5).
No hay fortaleza en que no pueda la artillería o la conjuración, o por lo menos el tiempo, si no es la del amor de los vasallos y súbditos (IX, p. 1412).	Saluum regem clementia in aperto praestabit. Vnum est inexpugnabile munimentum amor ciuium (III, XVII [I, 19] 6).

Así como determinadas imágenes, ejemplos:

Quevedo, *Discurso*	Séneca, *De clem.*
Afrentémonos de no imitar en las cosas importantes a los animales tan pequeños, pues tanto más moderada es justo que sea la ira y crueldad del hombre que la de la abeja, cuando es más aparejada y poderosa a dañar más (IX, p. 1412).	Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores, cum tanto hominum moderatior esse animus debeat, quanto uehementius nocet (III, XVII [I, 19] 4).

... y expresiones del tipo: *salubrium rerum*[25], o las dicotomías: *deleite/provecho*[26], *vivere/bene vivere*[27]. En términos generales, por tanto, la filosofía moral del *Discurso* se erige en torno a la *preocupación* o *cuidado* estoico, concepto más tarde utilizado en *Política de Dios* o *La cuna y la sepultura*, y que en la obra aparece explícitamente mencionado en más de una ocasión (*Discurso*, IV, p. 1402; VI, p. 1405).

[25] *Cfr.* Séneca, *De benef.*, VI, XXIV, 1. También en Homero, *Il.*, IV, 218-19; Platón, *República*, III, 408a.
[26] *Cfr.* Séneca, *De benef.*, VI, 7, 1.
[27] *Cfr.* Séneca, *Epist.*, I, IX, 13; XV, XCIV, 3; VIII, LXX, 4.

Pero no son los supuestos morales del neoestoicismo, sino sus derivaciones hacia el terreno político las que constituyen el principal eje (temático y argumentativo) de la obra. No entraré aquí a valorar la posible influencia de un escritor como Lipsio; no obstante, lo que sí me interesa destacar es que esta perspectiva es, cuando menos, afín a la del *Politicorum* lipsiano. Concretamente, en diversos lugares del *Discurso* observamos que Quevedo conjuga esta misma ética de inspiración neoestoica con las exigencias del ejercicio político: la idea de que el tiempo pone fin a todos los bienes mundanos, por ejemplo (Séneca, *De tranquillitate, De brevitate vitae, Epist.*; Plutarco, *Moralia. Sobre la paz...*), aparece utilizada para censurar a los gobernantes que, confiados en su privilegiada situación, se dejan llevar del vicio y la corrupción. En el *Discurso* leemos: «Siempre ha de considerar el buen privado: *El rey es hombre y yo lo soy. Él se puede mudar y yo morir*» (II, p. 1398) o, poco después: «Bien vive el que vive como si cada punto se muriese» (V, p. 1403).

En otros lugares, la idea del servicio al prójimo se aplica a las obligaciones de monarcas y privados (III, p. 1401; VIII, p. 1411). El *Discurso* defiende un modelo de privanza basado en la virtud porque «está escondido a la Fortuna y hurtado a su rueda el privado que lo es por este camino» (I, p. 1398). La rectitud de ministros y gobernantes –afirma Quevedo– es conveniente porque de este modo se asegura la estabilidad del reino (I, p. 1398). El rey debe actuar con virtud, clemencia y piedad para evitar las sublevaciones del pueblo y, al mismo tiempo, para constituir un provechoso modelo de imitación (IV, pp. 1401-1402[28]). En el *Discurso* se alaban las cualidades del pobre, aunque, por razones de eficacia política, el autor concluye que la privanza ha de ser desempeñada por el rico y poderoso (III[29]).

La razón por la que Quevedo aconseja que en el buen privado no ha de hacer «novedad ni el contento ni el trabajo» es porque «el temer los malos sucesos no los trae ni los aguija; a veces los evita, y cuando no, los hace fáciles de llevar» (V, p. 1403[30]). El verdadero peligro de la adulación –señala poco después– reside en que «no hay mayor destrucción de un Estado y de una privanza que aduladores» (VI, p. 1404[31]). El monarca no ha de actuar con tiranía y codicia porque «tiene muchos que le ponen asechanzas, y que al fin, oprimidos o con ruegos, obligan a su pérdida o fuerzan con quejas» (VIII, p. 1409[32]). Los altos puestos del gobierno han de ser desempeñados por personas competentes y

[28] Compárese Lipsio, *Políticas*, II, IX, pp. 48-49.
[29] Compárese Lipsio, *Políticas*, III, X, pp. 90-91.
[30] Compárese Lipsio, *Políticas*, III, XI, p. 95.
[31] Compárese Lipsio, *Políticas*, III, IX.
[32] Compárese Lipsio, *Políticas*, II, VI; IV, XI.

preocupadas por las necesidades de los súbditos, pues lo contrario «produce escándalo en el pueblo y engendra en él aborrecimiento de las costumbres del príncipe» (VIII, p. 1410[33]). Finalmente, Quevedo considera ilícito que los monarcas se abandonen en la prosperidad del cargo porque –añade– no hay «fortaleza en que no pueda la artillería o la conjuración, o por lo menos el tiempo, si no es la del amor de los vasallos y súbditos» (IX, p. 1412[34]). En definitiva, sirvan estos ejemplos para dejar constancia de que el neoestoicismo quevediano es (como el de Lipsio) «più psicologia pratica che etica astratta, più una guida immediata alla saggezza pratica che riflessione teologico-morale, più conoscenza politica che presa di posizione individuale»[35].

4. Completan este elenco de influencias otros modelos comunes a la tradición de *espejos* medievales, renacentistas y barrocos. En términos generales, gran parte de la filosofía socio-política del XVI y XVII se inspira (a través de San Agustín y –especialmente– de Santo Tomás) en el principio aristotélico, estoico y ciceroniano de la sociabilidad natural del hombre[36]. Quevedo no lo menciona expresamente en el *Discurso*, no obstante, su concepción de la política parece diferir en este punto de la tradición escolástica. La visión de una sociedad regida por un *ius naturale* (preexistente al orden político) es sustituida aquí por una definición de la misma en términos de jerarquía y poder político (no de sociabilidad natural); en este sentido, especialmente significativos resultan algunos fragmentos del *Discurso*: «[el rey] no podría sustentar el peso de la República si no le partiese con otro, no como en señor, ni compañero, sino como en ministro, porque dos señores en nada hallan paz» (III, p. 1399). Poco después leemos: «el privado ha de esconderse delante del príncipe, no ha de competir con él en luz. Ausente dél, ha de suplir como pudiera su falta» (III, p. 1400).

La concepción de la sociedad política como instrumento de unión entre una *civitas Dei* y una *civitas terrena* (nunca subordinada a los intereses personales del rey) procede de San Agustín, aunque Quevedo no acepta los extremos de dependencia entre Iglesia y Estado defendidos en *De civitate Dei*. El servicio al *bien común* es la pauta utilizada por Santo Tomás para enjuiciar las formas de gobierno en los primeros capítulos del *De regimine principum*; en este punto, el Santo sigue la teoría aristotélica y la in-

[33] Compárese Lipsio, *Políticas*, III, X, p. 90.
[34] Compárese Lipsio, *Políticas*, II, XII, pp. 54-55; II, XIII.
[35] *Cfr.* Oestreich, 1989, pp. 39-40.
[36] *Cfr.* Aristóteles, *Política*, I, 1252a-1253a (de nuevo en Santo Tomás, *De regimine principum*, I, I); Séneca, *Epist.*, LXXXIX, XC; Cicerón, *De re publica*, I, 2. Las referencias a esta última obra son frecuentes en la patrística latina, especialmente en Lactancio y San Agustín.

corpora a la escolástica, impregnada de un moralismo cuyos vestigios perduran hasta el siglo XVII. De inspiración tomista es también la división entre competencias civiles y eclesiásticas utilizada por Quevedo, así como la división entre monarquía («iustum regimen unius») y tiranía («per potentiam opprimit, non per iustitiam regit»[37]). Las doctrinas sobre el origen del poder político aparecen recogidas en la obra de los Santos Padres y en la escolástica. Durante los siglos XVI y XVII este concepto presenta una doble vertiente: la mencionada teoría contractualista (heredada de la escolástica y defendida por Erasmo, Mariana, Vitoria, Suárez...) y aquéllos que mantienen la tesis de que el poder real emana de Dios (Quevedo...[38]). Ya en el siglo V esta idea se localiza en la base de la filosofía orosiana (*Historiae adversum paganos*); Paulo Orosio contempla los grupos humanos desde una óptica espiritualista, donde el colectivo civil se convierte en *instrumentum Dei* para la propagación del Evangelio y de los valores universalistas del cristianismo. Con él se instauran las bases de un pensamiento político propio, más tarde enriquecidas con la influencia senequista y la preocupación por los aspectos educativos y morales de la política, en la obra de San Martín Dumiense. El rey se convierte en modelo supremo de virtud y civismo, un instrumento de Dios para imponer el bien sobre el mal: «rex eris si recta facias; si non facias non eris» es una de las máximas citadas con mayor frecuencia.

A la *Biblia* se recurre también para demostrar la tesis de la imitación de Cristo («Sequere me. Qui sequitur me non ambulat in tenebris», *Juan*, 8, 12) o la necesidad que el rey tiene de buenos consejeros («El camino del necio es derecho en su opinión, mas el que obedece al consejo es sabio», *Prov.*, 12, 15; «Hijo mío, no hagas nada sin consejo», *Ecl.*, 32, 23). En otro orden de cosas, toda la doctrina política de Quevedo (no sólo la del *Discurso*) se erige sobre unos fundamentos éticos que de nuevo están presentes en Santo Tomás, la patrística o los textos sagrados: la defensa de la virtud (ya mencionada en relación a Erasmo y al estoicismo) aparece también recogida en la obra de los Santos Padres, Santo Tomás o San Isidoro... Finalmente, el *Discurso* repite diversos contenidos comunes a la tradición medieval, renacentista y barroca: es

[37] *Cfr. De regimine principum*, I, I. De nuevo inspirada en Aristóteles, *Política*, IV, 1295a. También en Cicerón, *De re publica*, II.

[38] Esta doctrina tiene su origen en la concepción paulina del poder político (*cfr. Epist. ad romanos*, 13, 1-6. También en diversas referencias bíblicas: *Prov.*, 8; *Juan*, 19, 2) y, más concretamente, en las nuevas orientaciones de San Agustín. En efecto, en *De civitate Dei* (V, 19-21) se encuentra ya superado el panteísmo heracleo y estoico, y sustituida la ley natural de San Pablo y los apologistas posteriores por un iusnaturalismo teocéntrico, identificado ahora con un Dios natural. Ésta es la interpretación que encontramos en numerosos autores cristianos (*cfr.*, entre otros, San Isidoro, *Sententias*, III, 48, 5-10; III, 49, 3) e, indirectamente, en ciertos aspectos de las doctrinas escolásticas.

lo que ocurre en el caso de los atributos que definen al príncipe, de la ya mencionada defensa de la monarquía, las analogías con la doctrina paulina del *corpus mysticum* o bien de determinadas imágenes.

Estas son, en resumen, algunas de las principales fuentes y modelos del *Discurso de las privanzas*. No obstante, de lo ya mencionado quisiera subrayar que ni la escolástica ni la patrística suscitaron en Quevedo un interés equiparable al del estoicismo. En la obra no existe referencia alguna a Santo Tomás, San Agustín o los Padres de la Iglesia. Tampoco debemos olvidar que la opción de Quevedo por la ortodoxia es más explícita en las últimas composiciones. Hasta el momento, de la escolástica o la patrística utiliza los lugares comunes de una tradición política heredada de la Edad Media, pero nunca sistematiza sus doctrinas. Del estoicismo (o, mejor aún, del neoestoicismo) toma diversos preceptos morales que más tarde aplica a la política. Las afinidades con el erasmismo se advierten en la orientación ético-pedagógica del *Discurso*, así como en algunos temas y contenidos generales. En consecuencia, si esta voluntad de conciliar doctrinas tan diferentes no es menos habitual en la literatura política del XVII, al tiempo constituye un aspecto que deberemos tener muy presente a la hora de valorar la «calidad intergenérica» del *corpus* quevediano; característica que –como ya señaló H. Ettinghausen– tiene su razón de ser en «la base eminentemente textual de muchísimos textos suyos –tanto los que propiamente pueden considerarse de circunstancias como los que no– [...], aunque también de toda la literatura de la época [...] y que tiene su principal motor en la *imitatio* que estuvo en la base del sistema educativo europeo desde el medioevo, si no antes»[39].

[39] Ettinghausen, 1995, p. 232.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Agustín, San, *La ciudad de Dios. Réplica contra el paganismo (De civitate Dei. Contra paganos)*, traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 1978, 2 vols.

Aquino, Santo Tomás de, *Del gobierno de príncipes al rey de Chipre (De regimine principum)*, en *Santo Tomás de Aquino. Escritos políticos*, selección de textos e introducción por A. Passerin d'Entreves. Adaptación española y bibliografía de C. Folache Zapata, IEP, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

Aristóteles, *Política*, traducción, prólogo y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Cicerón, *La République (De re publica)*, texte établi et traduit par E. Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980, 2 vols.

Erasmo, *Educación del príncipe cristiano (Institutio principis christiani)*, estudio preliminar de P. Jiménez Guijarro, traducción de P. Jiménez Guijarro y A. Martín, Madrid, Tecnos, 1996.

Erasmo, *El Enquiridion* o *Manual del Caballero Cristiano*, reimpresión facsimilar, edición de D. Alonso, prólogo de M. Bataillon. *La Paráclesis* o *Exhortación al estudio de las letras divinas*, edición y prólogo de D. Alonso, Madrid, CSIC, 1971.

Erasmo, *Elogio de la locura*, introducción y notas de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Erasmo, *Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1947-1949, 4 vols.

Horacio, *Odes et Epodes (Carminum; Epodon)*, texte établi et traduit par F. Villeneuve, rev. et corr. par J. Hellegouarch, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Jenofonte, *Economique (Oeconomica)*, texte établi et traduit par P. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Lipsio, Justo, *Políticas*, estudio preliminar y notas de J. Peña Echeverría y M. Santos López, traducción de Bernardino de Mendoza, Madrid, Tecnos, 1997.

Lucano, *La Guerre Civile (La Pharsale)*, Paris, Les Belles Lettres, 1926-1929, 2 vols.

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Napoli, Milano, Riccardo Ricciardi editore, 1963.

Marcial, *Epigrammes (Epigrammaton libri)*, texte établi et traduit par H. F. Izaac, Paris, Les Belles Lettres, 1973, 2 vols.

Menandro, *Epitrepontes*, en *Menandri reliquiae selectae*, recensit F. H. Sandbach, Ex Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1972.

Platón, *La república*, introducción de M. Fernández-Galiano, traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid, Gredos, 1985-1996, 8 vols.

Quevedo, Francisco de, *Discurso de las privanzas*, en *Obras completas*, vol. II, *Obras en verso*, estudio preliminar, edición y notas de F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1964.

Séneca, *Consolations (Ad Marciam de Consolatione)*, en *Dialogues*, texte établi et traduit par R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1941-1942, 4 vols., vol. III, 1942.

Séneca, *De ira*, en *Dialogues*, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1941-1942, 4 vols., vol. I, 1942.

Séneca, *De la brèvieté de la vie (De brevitate vitae)*, en *Dialogues*, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1941-1942, 4 vols., vol. II, 1941.

Séneca, *De la clèmence (De clementia)*, texte établi et traduit par F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Séneca, *De la vie heureuse (De vita beata)*, en *Dialogues*, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1941-1942, 4 vols., vol. II, 1941.

Séneca, *Des bienfaits (De beneficiis)*, texte établi et traduit par F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1926-1927, 2 vols.

Séneca, *Lettres a Lucilius (Ad Lucilium epistulae morales)*, texte établi par F. Préchac et traduit par H. Noblot, París, Les Belles Lettres, 1957-1964, 5 vols.

Séneca, *Medea*, en *Tragédies*, texte établi et traduit par L. Herrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1924, 2 vols.

Séneca, *Troades*, en *Tragédies*, texte établi et traduit par L. Herrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1924, 2 vols.

Sevilla, San Isidoro de, *Sentencias en tres libros*, introducción y traducción de J. Otero Uruñuela, Madrid, Aspas, 1947, 2 vols.

Siro, Publiano, *Publi Syri Mimi Sententiae*, digessit recensuit illustravit O. Friedrich, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.

Suetonio, *Vies des douze Césars (Vitae)*, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1931-1932, 3 vols.

Virgilio, *Aeneidos*, text établi par H. Goelzer et traduit par A. Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 2 vols.

Secundaria

Delacroix, P., «Quevedo et Sénèque», *Bulletin Hispanique*, 56, 1954, pp. 305-307.

Díaz Martínez, E. M., «El *Discurso de las privanzas*, de Francisco de Quevedo. Algunas consideraciones en torno a su autoría y datación», *Moenia*, 2, 1996, pp. 485-94.

Diccionario de expresiones y frases latinas, dirigido por V. J. Llorente, Madrid, Gredos, 1992.

Diccionario de la lengua española, Madrid, RAE, 1994, 2 vols.

Diccionario del uso del español, dirigido por María Moliner, Madrid, Gredos, 1996, 2 vols.

Diccionario de refranes, edición de J. G. Campos y A. Barella, prólogo de R. Lapesa, Anejos del Boletín de la RAE (anejo XXX), Madrid, Imprenta Aguirre, 1975.

Ettinghausen, H., *Francisco de Quevedo and the neostoic movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

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

Jauralde Pou, P., «Hacia una nueva biografía de Quevedo», en *Hommage à Robert Jammes (Anejos de Critición, 1)*, Toulouse, PUM, 1994, pp. 581-89.

Oestreich, G., «L'intento politico di Giusto Lipsio. *De constantia... in publicis malis (1584)*», en *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, a cura di Pierangelo Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 35-63.

Quevedo, Francisco de, *Virtud militante. Contra las quatro pestes del mundo, inuidia, ingratitud, soberbia, avarizia*, edición crítica de A. Rey, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.