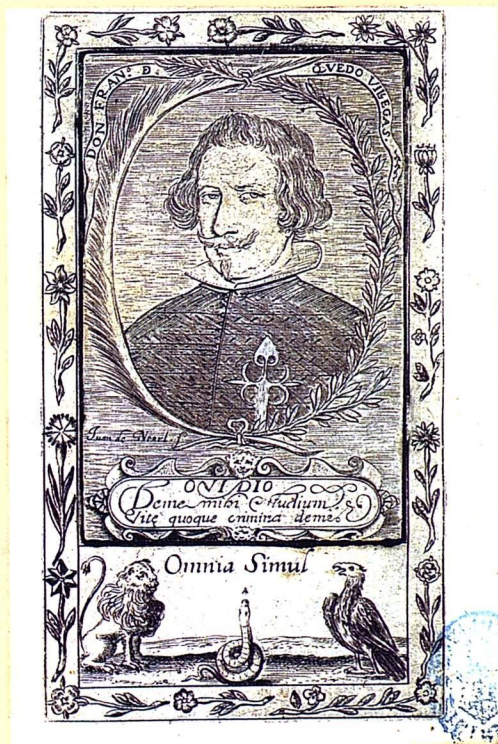


Lía Schwartz y Antonio Carreira (Coords.)

QUEVEDO A NUEVA LUZ: ESCRITURA Y POLÍTICA



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA



THEMA



Lía Schwartz y Antonio Carreira
(Coords.)

**QUEVEDO A NUEVA LUZ:
ESCRITURA Y POLÍTICA**

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
1997

© Los Autores

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga

Diseño: María Luisa Cruz, ICE Universidad de Málaga

Cubierta: Retrato de Quevedo grabado por Juan de Noort y
publicado en el libro *Epicteto y Phocílides en español
con consonantes*, de Quevedo (Madrid: María de Quiñones, 1635).

Imprime: imagraf Impresores, S. A. Tel.: 232 85 97

Depósito Legal: MA-443-97

I.S.B.N.: 84-7496-637-X

ÍNDICE

Prólogo	5
I. Formación ideológica y trayectoria política	
Aspectos de la personalidad de Quevedo: de los orígenes cantábricos a la lucha contra los franceses	15
Una aventura intelectual de Quevedo, <i>España Defendida</i>	45
Quevedo, humanista cristiano	59
Quevedo ante dos hitos en la historia de su tiempo: el cambio de régimen de 1621 y las rebeliones de catalanes y portugueses de 1640	83
Quevedo y Paravicino ante unos carteles sacrílegos (Madrid, 2 de julio de 1633)	111
Quevedo: protagonismo político y testimonio de una época	133
II. Textos, contextos, legados	
Más sobre la fecha del Buscón	151
Las traducciones francesas de los sueños de Quevedo en el siglo XVII y hasta 1812 (Nota bibliográfica)	165

Figuras del lenguaje en la poesía de Quevedo	213
Quevedo en la redoma: análisis de un fenómeno criptopoético ...	231
Ensayo de comentario a una poesía heroica de Quevedo	251
Sobre Quevedo, textos bíblicos y problemas exegéticos	259
Las voces del poeta amante en la poesía de Quevedo	271
Valle Inclán, de Darío a Quevedo	297
Dos ejemplos de la presencia de Quevedo en Cernuda y Alberti entre 1927 y 1936	343

SOBRE QUEVEDO, TEXTOS BÍBLICOS Y PROBLEMAS EXEGÉTICOS

Ignacio Arellano
Universidad de Navarra

Dispensará el discreto lector la pomposidad del título que he puesto a estas breves líneas, que en realidad solo pretenden plantear una reflexión acerca del tratamiento que un texto bíblico (*Daniel*, 5) tiene en un soneto quevediano, reflexión que ha sido suscitada principalmente por un reciente trabajo de mi erudita colega quevedista Marie Roig Miranda¹ de alcance más amplio, en el que examina el uso de este mismo lugar de la Biblia en tres quevedianos, dos sonetos (uno el que trataré aquí)² y la *Providencia de Dios*.

Apuntaré de entrada que me interesa plantear mi discusión desde un enfoque general acerca de las interpretaciones de los textos quevedianos, en relación con el horizonte emisor-receptor, y en relación con la reconstrucción de ese horizonte, y no tanto como una discusión particular sobre este soneto bíblico que me sirve como síntoma significativo.

Me parece, según he apuntado en otros lugares³, que hay una tendencia excesiva en buena parte de la crítica a tender en el lecho de

1. Ver M. Roig Miranda, «La utilización de un texto bíblico por Quevedo», *Edad de Oro*, XIII, 1994, 141-50.
2. Son los sonetos de *Poesía original* (ed. de J. M. Bleuca, Barcelona, Planeta, 1981), núms. 170 («Contó tu reino Dios: hale cumplido») y el 128 que comento aquí (fechables respectivamente antes de 1614 y entre 1614-24) además del pasaje de *Providencia de Dios* (de 1641).
3. Ver especialmente mi artículo «Quevedo: lectura e interpretación (Hacia la anotación de la poesía quevediana)», en prensa, donde he comentado ya algunos aspectos de esta interpretación de Roig Miranda, en el contexto de una reflexión sobre el modo de lectura de la poesía quevediana. Recojo ahora algunas ideas apuntadas de manera más rápida en ese artículo, y completo otras: la inten-

Procusto de las perspectivas modernas los textos de otras épocas, dejando a un lado con harta frecuencia los códigos vigentes que dieron lugar a la escritura de esos textos. Pero, como escribe, con mucha razón, Lázaro Carreter⁴, son las connotaciones que el poeta cifra en su texto las primeras que deben ser investigadas, y no las nuestras, y la historia no puede ser violada en esa investigación.

En este sentido mi examen del soneto de *PO*, núm. 128 es simplemente un ejercicio que tomo como ejemplo de la modalidad exegética que propugno. La existencia de un análisis previo de notable entidad y agudeza (el de Roig Miranda) me facilita, sin duda, la organización expositiva, pero sobre todo muestra de manera sintomática, creo, la necesidad de tener en cuenta la perspectiva histórica para el análisis literario, sin sustituir los convencimientos o valores de la época original del texto por otros de nuestra época que resultan a menudo impertinentes.

El soneto 128 (*Poesía original*), dedicado al sacrilego rey Baltasar, lleva el epígrafe «Espántase de la advertencia quien tiene olvidada la culpa», y remite al *Libro de Daniel* (cap. 5).

Este es el texto de la redacción quevediana definitiva, si se aceptan las observaciones de Blecua⁵ en *Obra poética* de Quevedo:

De los misterios a los brindis llevas,
 ¡oh Baltasar!, los vasos más divinos,
 y de los sacrificios a los vinos,
 porque injurias de Dios, profano, bebas.
 ¡Que a disfamar los cálices te atrevas
 que vinieron del templo peregrinos,
 juntando a ceremonias desatinos
 y a ancianos ritos tus blasfemias nuevas!
 Después de haber sacrilego bebido
 toda la edad a Baco en urna santa,
 mojado el seso y húmedo el sentido

ción general de mis observaciones es la misma en los dos trabajos: esto es, la defensa de una lectura de los textos quevedianos coherente con sus códigos de producción y con su marco de recepción ideológico y estilístico.

4. «El poema lírico como signo», en *Teoría semiótica, lenguajes y textos hispánicos*, ed. de M. Á. Garrido, Madrid, CSIC, 1984, I, 41-55. Observaciones aludidas en pp. 53 y 55.
5. Ver *Obra poética*, I, Madrid, Castalia, 1969, p. 251. Es la misma lectura, con algunas leves variaciones en la puntuación, que ofrece Alfonso Rey en Quevedo, *Poesía moral. Polimnia*, London, Tamesis, 1992, p. 263.

¿ver una mano en la pared te espanta,
 habiendo tu garganta merecido,
 no que escriba, que corte tu garganta?

Añádase como información algún fragmento pertinente de Daniel (5, 1 ss.) en el que se inspira la situación del soneto:

Baltassar rex fecit grande convivium optimatibus suis mille, et unusquisque secundum suam bibebat aetatem. Praecepit ergo, iam temulentus, ut afferrentur vasa aurea et argentea quae asportaverat Nabuchodonosor. pater eius, de templo quod fuit in Jerusalem, ut biberent in eis rex et optimates eius, uxoresque eius et concubinae [...] In eadem hora apparuerunt digiti, quasi manus hominis scribentis contra candelabrum in superficie parietis aulae regiae, et rex aspiciebat articulos manus scribentis. Tunc facies regis commutata est, et cogitationes eius conturbabant eum...

La interpretación de Roig Miranda, como ella misma señala, es prácticamente la única en ocuparse del soneto con cierta demora. Conventrá, pues, aducirla aquí como guía de la discusión sobre mi propuesta de lectura.

CUARTETOS:

Subraya Roig la presencia del poeta como testigo ocular, al evocar la anécdota bíblica en presente: «llevas», de modo que «el ejemplo de Baltasar puede ser el de un contemporáneo del poeta». Además el poeta se dirige al personaje en segunda persona, lo interpela como si lo tuviera delante: «tanto el uso de la segunda persona como la exclamación indican que el poeta emite un juicio, o por lo menos manifiesta sentimientos personales en su presente, ante el ejemplo bíblico» (Roig, p. 142).

La falta de Baltasar sería haber desviado los vasos de su uso esencial: esa desviación «está expresada dos veces, en los vv. 1 y 3 a través de cuatro palabras: los “misterios” se vuelven “brindis”, los “sacrificios” se vuelven “vinos”. Es un paso de lo sagrado a lo profano, e incluso, más que una profanación, es una degradación, ya que el punto de llegada es la bebida, moralmente condenable» (Roig, p. 142).

El cuarto verso le parece difícil de interpretar: «Encierra una acusación emitida por el poeta: “profano”. Pero ¿cómo interpretar “injurias de Dios”? ¿Significa “hechas a Dios” o “injurias para Dios”? También se podría pensar que se trata de injurias “que proceden de Dios”, ya que

el instrumento de la injuria (los vasos) es divino [...] Pero quizá tenga el poeta una visión más lejana: en ese caso “bebas” no corresponde a un futuro próximo y evoca ya el castigo en que Dios le hará tragar las injurias que le hizo» (id. p. 143).

En el segundo cuarteto advierte Roig que estalla la indignación del poeta, lo que se manifiesta en «la sintaxis no muy rigurosa», como en el v. 2. Señala la utilización del verbo *atreverse*, que en Quevedo, como *osar*, se suele utilizar «para evocar una acción humana dirigida contra Dios» (p. 143).

TERCETOS

Dejando aparte otras observaciones muy aceptables de Roig, me interesa centrarme en los puntos principales de su análisis, fundamentalmente lo que afecta al último terceto, donde basa su interpretación global.

Afirma Roig Miranda (pp. 145-146):

Lo que salta primero a la vista es que Quevedo cambia el sentido del texto bíblico, o más bien el punto de vista sobre la anécdota y la interpretación que se puede sacar de ella. Para el profeta Daniel ese episodio era una premonición de la desaparición del imperio babilónico. No aparece de ninguna manera esa interpretación en el soneto de Quevedo. Partiendo del episodio del rey Baltasar, Quevedo toma el lugar del profeta para dar su propia interpretación, que no tiene nada que ver con la Biblia ni con el destino de Babilonia. Hemos visto que Quevedo no se sitúa en el pasado, sino que Baltasar se encuentra en su presente y el problema que plantea la actuación de Baltasar para él no es religioso, sino moral. La falta cometida por Baltasar, para Quevedo, no es un sacrilegio o una profanación, sino una novedad, que manifiesta la ambición del hombre de salir de su lugar [...] Contradice al otro profeta [...] Quevedo dice en su soneto lo que hubiera sido preciso hacer contra Baltasar (que no es lo que se hizo en el texto bíblico). En esta medida critica implícitamente la actitud de Dios. Así no solo está en el lugar del profeta, sino que su voz dice lo bueno, como si él fuera Dios. ¿Qué pensar de tal actitud? Seguramente, primero, que la Biblia no es una verdad absoluta en todas sus partes, en cada palabra. Que un hombre puede interpretar parte del texto a partir de su conocimiento del bien y del mal y que es posible tener diferentes puntos de vista. Para Quevedo el texto bíblico no es más que un punto de partida a un compromiso personal en su presente.

Hasta aquí es la interpretación de Roig Miranda, pero ¿es eso lo que ha escrito Quevedo? ¿Es aceptable esa lectura? A mi juicio, no.

Me parece evidente que se parte de una perspectiva «moderna» prejuiciada. El hombre moderno, en general, parece muy celoso de su individualismo (¿curioso, paradójico, explicable? en una sociedad de masas como la de este final de siglo), y se muestra proclive a rechazar normas directrices; nos parece extraño el ceñimiento de un poeta al criterio de «autoridad» (y si existe una «autoridad» por excelencia para un poeta católico del XVII es la Biblia) y significativamente se considera «muy humana»⁶ en este soneto «su manera de no respetar la letra del texto sagrado y de reprochar implícitamente a Dios su tardanza en el castigo, considerando inútil la amenaza».

Llama la atención a la estudiosa también la «posibilidad de dar varias interpretaciones a un texto bíblico», lo que considera una muestra de libertad de los pensadores españoles frente a la Biblia que no halla, por ejemplo, en Francia en la misma época⁷.

Creo que todo el comentario que hace Roig Miranda de este soneto en relación con su fuente bíblica va a priori dirigido a mostrar a un Quevedo al parecer «moderno» que critica la actitud de Dios según la narra el profeta Daniel, y que se permite, de una manera muy «humana», interpretar la Biblia a su albedrío, proponiendo, muy originalmente, diversos sentidos al texto de la Escritura. Pero esta es, según creo, una posición apriorística que orienta excesivamente el análisis del poema y que no emana del previo estudio del mismo.

De los rasgos que subraya el artículo citado conviene volver a examinar ahora algunos.

Si empezamos por el uso del presente, en el verso 1 «De los misterios a los brindis llevas» me parece claro que estamos ante un presente histórico. Es posible aceptar el valor 'actualizador' como recurso estilístico (ese es el valor del presente histórico) pero más difícil aceptar que ese presente coloque la anécdota bíblica en el tiempo de Quevedo dando como resultado la lejanía de su marco sagrado.

6. Palabras obviamente elogiosas y simpatizantes de Roig Miranda que implican ya un juicio estético y una definición sobre la supuesta actitud de Quevedo, que aparece así ya confirmada en el sentido propugnado por la estudiosa, p. 149.
7. «Quizá sea una de las razones de la no existencia en España de una Reforma militante» apostilla Roig, p. 150. No me parece que las cosas vayan precisamente por ahí.

El uso del presente, la interpelación en segunda persona, el vocativo («¡oh, Baltasar!», v. 2), etc. no necesariamente implican «sentimientos personales» del poeta. Son recursos bien conocidos de la estructura satírica o la invectiva moral, y se reiteran constantemente en los poemas de Quevedo⁸ y de otros poetas, unas veces en la forma de voz exegemática, otras en boca de un locutor determinado distinto de la voz exegemática⁹:

Quitar codicia, no añadir dinero
hace ricos los hombres, Casimiro (núm. 42)

Séneca, el responder hoy de repente (núm. 44)

Si gobernar provincias y legiones
ambicioso pretendes, ¡oh Licino! (núm. 46)

Tú, ya, ¡oh ministro!, afirma tu cuidado (núm. 48)

¿Cuándo, Licino, di, contento viste (núm. 50)

Si el sol, por tu recato diligente,
no ve ¡oh Licas!, horribles tus locuras (núm. 74)

etc.

Bien podrían servir para la expresión de sentimientos personales de Quevedo, pero ¿se desprende eso del análisis del poema? O mejor dicho, ¿esos sentimientos personales son los propuestos?

El ataque a las novedades que introduce Baltasar es igualmente discutible. Ciertamente Baltasar cambia el uso de los vasos sagrados, pero la desviación no es exactamente como explica Roig, según creo. Los misterios no «se vuelven» brindis ni los sacrificios «se vuelven» vinos. La sintaxis, que considera poco rigurosa, es, en cambio, lo bastante precisa para expresar el sentido: Tú, Baltasar (sujeto de la oración) llevas (verbo principal) los vasos más divinos (objeto directo) de los misterios a los brindis': pues ha trasladado los vasos del templo a la sala del banquete («aula regia» en Daniel), los ha llevado de los misterios religiosos a los brindis bacanales. Hasta aquí el seguimiento que hace Quevedo del texto de Daniel es bastante cercano a su fuente en lo que se refiere a las acciones relatadas y a su valoración.

8. Escribe Roig, p. 142, que esta «presencia directa del poeta no ocurre a menudo en Quevedo». Pero no se trata realmente de una «presencia directa del poeta» sino de un rasgo de la enunciación satírica y moral que caracteriza al locutor de este género.

9. Doy algunos ejemplos por la numeración de *Poesía original*.

El cuarto verso tampoco parece tan difícil de explicar: Baltasar actúa sacrílega y profanamente bebiendo vino del banquete en los vasos sagrados. El verso tiene sentido final (*porque bebas* 'para beber'). Lo bebido (objeto directo) es «injurias de Dios», metáfora que describe con base metonímica la acción de Baltasar sustituyéndola por su resultado: el hecho de beber implica injuriar a Dios, pues le falta al respeto y veneración debida a los vasos (representación a su vez metonímica de Dios en tanto objetos culturales sagrados). Así, el rey bebe injurias de Dios. Las injurias no proceden de Dios, evidentemente.

La valoración concedida a los verbos *atreverse* y *osar* requeriría para su confirmación un examen más demorado de su uso en la poesía quevediana y de los contextos en los que aparecen. En los *Índices de la poesía de Quevedo* de Fernández Mosquera y Azaustre¹⁰ aparecen contabilizados para los textos base al menos 86 ocurrencias de distintas formas de 'atreverse' y 56 de 'osar'. Los contextos y géneros poéticos en los que suceden son variados y la semántica especializada que Roig les atribuye muy insegura.

Estas observaciones microtextuales que acabo de hacer apuntan simplemente a la conveniencia de realizar un análisis menos orientado por una previa interpretación global. Ese me parece haber sido el mecanismo productivo del comentario de Roig, que se concentra sobre todo en lo relativo a los tercetos y a la valoración de conjunto, según he transcrito más arriba.

Pero, a mi juicio, lo que sucede no es exactamente que Quevedo cambie el sentido del texto bíblico. Quevedo, como poeta, toma un texto bíblico que le sirve para construir su poema o inspirarlo. En este camino es posible asimilar un texto de la Biblia a otro de la literatura clásica o de la mitología.

Sin embargo, la actitud ante los diversos tipos de textos no tiene por qué ser la misma y de hecho no lo es.

Que la vertiente observada o el aspecto puesto de relieve por el poeta varíe respecto a la perspectiva de la voz profética que emite el texto de la Biblia no significa que desautorice el sentido de la Sagrada Escritura. Simplemente su objetivo es distinto.

10. S. Fernández Mosquera y A. Azaustre Galiana. *Índices de la poesía de Quevedo*. Barcelona. PPU. 1993.

Que haya en el poema quevediano una crítica a la actitud de Dios es absolutamente inverosímil. Que se niegue que la Biblia sea una verdad absoluta y se defienda la libre conciencia en su interpretación, es cosa que no se le podía ocurrir a Quevedo.

Parece que la raíz de esta interpretación de Roig ha sido la creencia de que la Biblia tiene un solo sentido literal (en este caso el anuncio de la destrucción de Babilonia) y que por tanto cualquier otra 'interpretación' implica una «desautorización» del texto bíblico o un llamativo grado de libertad exegética que considera característico de España. Habría sin embargo que recordar dos cosas fundamentales en este terreno.

1) Primero, que la Biblia nunca se ha considerado legible en un sentido único. Todo lo contrario, la tradición exegética ha distinguido siempre diversos sentidos, literales y alegóricos que ofrecen ancho campo a las disquisiciones de los expositores.

Es bien conocido el método de la exégesis alegórica que mediante la transposición simbólica de la significación de las palabras procura descubrir en la Escritura otros sentidos además del literal¹¹. La exégesis alegórica considera los hechos, personajes e instituciones del Antiguo Testamento como realidades históricas queridas por Dios para prefigurar la persona de Jesucristo y de su obra. Además de la «tipología» («prophetia in rebus in quantum res esse noscuntur») comprende otros procedimientos.

El exégeta antiguo abandona a menudo el sentido literal del texto para buscar una o muchas significaciones más 'elevadas', 'profundas' o 'espirituales'. San Jerónimo, en su *Comentario al profeta Isaías*, por ejemplo, escribe que «Lo que interpretamos no es historia, sino profecía. Toda profecía está envuelta en enigmas y sentencias aisladas, mientras va de una cosa a otra, porque si la Escritura conservara siempre el orden, no habría vaticinio, sino narración»¹². Y en otros lugares de sus comentarios al profeta Jeremías, y al profeta Amós, explica el sentido anagógico de las Escrituras, o reflexiona sobre los varios sentidos de las mismas.

11. Ver H. Haag, A. van den Born y S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*. Barcelona. Herder, 1987. s. v. «Exégesis alegórica». Ver también la entrada «Explicación de la Biblia».

12. Ver Miguel Peinado Peinado, *La predicación del Evangelio en los Padres de la Iglesia*. Madrid. BAC, 1992, núm. 11.

Acumulaciones notables de varia documentación sobre este modo de entender la Biblia («Ad Scripturam sacram rite intelligendam diversi eius sensus dignoscendi, necnon varia eius loquendi et enarrandi species»), y los sentidos que contiene se hallarán copiosamente en los *Comentarii* de Cornelio a Lapide¹³, un repertorio sin duda muy manejado en el Siglo de Oro: trata, por ejemplo, «De variis Scripturae sensibus» en I, 7, 2, o señala que «quatuor habet sensus», literal y alegóricos, etc. (ver VI, 165, 1).

Quiero decir, en suma, que nada de relevante tiene que la anécdota histórica narrada por Daniel pase en Quevedo a simbolizar en más amplia medida una postura moral y el castigo condigno. No rompe con ninguna práctica exegética ni supone ninguna rebeldía.

Por lo demás era esperable que a Quevedo no le interesara mayormente el sentido histórico estricto del relato de Daniel ni el aviso concreto de la caída de la antigua Babilonia.

Dicho sea de paso, este pasaje tampoco fue limitado al sentido estricto de la anécdota histórica en ningún momento de la tradición exegética. Cornelio a Lapide, por ejemplo¹⁴, recoge suficientes datos sobre la interpretación que esta Babilonia del texto bíblico tuvo entre los expositores, como anuncio de la caída de Roma pagana y símbolo de vanidad, llamada por San Juan o San Pedro «Babilonia»¹⁵. Tanto la Babilonia caldea como la Roma pagana aparecen como sede del futuro Anticristo, y se identifican simbólicamente con Gran Meretriz del Apocalipsis¹⁶: «Babylon Chaldaeorum metropolis an intelligatur per meretricem magnam in Apocalypsi descriptam». Por lo demás, la ramera del *Apocalipsis*, a la que se le llama «Babilonia», se interpreta a su vez de varios modos.

San Agustín, por dar otro ejemplo elegido al azar, comenta los banquetes sacrílegos babilónicos en un sentido general y alegórico: «Qué riquísimo botín, qué abundante caza hubiese tenido la impía Babilonia para alimentarse si el obispo Cipriano hubiese negado al Señor [...] qué presa para alegrar a la impía Babilonia»¹⁷. Etc.

13. Manejo los volúmenes de *Commentarii... R. P. Cornelii a Lapide*. Paris. Ludovicum Vives. 1878. Hago alguna referencia del índice preparado por Péronne para esta edición *Memoriale praedicatorum sive synopsis biblica, theologica, moralis, historica et oratoria...*. Las referencias a los mismos *Comentarii* son por tomo, página y columna.

14. *Comentarii*, XII, 322.

15. C. a Lapide, *Comentarii*, XI, 332, 1; XIV, 422, 2; XX, 400, 2 y ss.; XI, 537, 1.

16. C. a Lapide, *Comentarii*, XXI, 306, 2; XXI, 305, 1-2.

17. Sermón 313 B, 2, en *Obras completas*, XXV, Madrid, BAC, 1984.

Debemos, pues, dejar a un lado como elemento poco relevante en la interpretación del soneto «la posibilidad de dar varias interpretaciones a un texto bíblico» (Roig, p. 159), que como se ve no es raro, ni llamativo, ni original, sino lo habitual.

Pero hay que hacer una segunda observación clave sobre esto.

2) Una cosa es la consideración de los varios sentidos de la Biblia y otra que estos varios sentidos estén al albedrío de las interpretaciones particulares.

Las posibilidades de interpretaciones diversas de los textos bíblicos no creo, en el fondo, que tengan mayor alcance en el soneto de Quevedo: simplemente le hacen posible el uso poético del Libro de Daniel, manejado con la libertad de la Poesía. Que Quevedo, o cualquier pensador o poeta del Siglo de Oro identificara esto con libertad de conciencia para interpretar la Biblia desde un «compromiso personal en su presente» es muy poco creíble.

Los pensadores españoles del XVII no tienen absolutamente ninguna libertad de interpretación individual frente a la Biblia, o no la tienen en el sentido que Roig pondera como conclusión de su análisis quevediano.

Hay que recordar que la interpretación de la Biblia, para la doctrina católica, no pertenece a la libertad de los particulares, sino a la Iglesia. Quevedo, efectivamente, usa un texto bíblico para elaborar un poema: en ese sentido puede manejarlo para hacer poesía; pero es cosa muy distinta la de darle un alcance de postura teológica o religiosa frente a la Biblia, que no hace al caso: eso no hubiera sido cuestión baladí, sino muy fundamental en el pensamiento religioso de Quevedo (o de cualquier escritor del XVII) y nada hay que nos la haga suponer en él ni creo que quepa dentro del horizonte emisor de Quevedo.

La misma profesión de fe tridentina¹⁸ explicita que solo la Iglesia puede interpretar las Escrituras, y que las libres interpretaciones son ilegítimas para los particulares:

18. Ver E. Denzinger. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1963, núm. 995. Ver también otro texto de Trento: «Para reprimir los ingenios petulantes decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y de costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres. Los que contravinieren sean declarados por medio de los ordinarios y castigados con las penas establecidas por derecho» (Denzinger. *El magisterio de la Iglesia*, art. 786).

Admito y abrazo firmísimamente las tradiciones de los Apóstoles y de la Iglesia. Admito igualmente la Sagrada Escritura conforme al sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien compete juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, ni jamás la tomaré e interpretaré sino conforme al sentir unánime de los Padres.

La formulación tridentina se vuelve a recoger, por ejemplo, en el Concilio Vaticano¹⁹. C. a Lapide aporta de nuevo infinidad de datos y textos sobre este punto²⁰: «Quomodo Scripturae studendum et ea interpretanda sit. Primo. Non est spiritu privato interpretanda», «Hinc eam quisque suo sensu exponere et interpretari non potest», «Est explicanda ex mente Ecclesiae et Patrum», etc.

Sostener lo contrario sería una postura conscientemente herética en Quevedo. No hay datos para sostener semejante cosa. Desde luego no los hay tampoco en el soneto 128.

El proceso es el inverso del que Roig Miranda describe: Quevedo no parte de un pasaje bíblico al que intenta modificar, criticar, discutir, negar, o contradecir para enmendar la plana a Dios y a las Escrituras: se trata, más bien, de lanzar una acusación moral contra los que se espantan de la advertencia y tienen olvidada la culpa, para lo que se busca un ejemplo ilustrativo (Baltasar, aquí).

El terceto final es esencialmente una figura de retórica concep-tista que propone un castigo condigno, correspondiente al pecado, en una agudeza de proporción: si ha pecado con la garganta bebiendo sería justo que pagase con la garganta, muriendo degollado.

Que la mano divina no lo haga así puede interpretarse solo como muestra de misericordia, no de incapacidad de hacer un juicio justo. El sentido se comprende muy bien si se sitúa en el contexto ideológico que le es propio, donde la contraposición entre justicia y misericordia divinas es tópica y está perfectamente aclarada. Dios es infinitamente justo (Denzinger, núm. 1782), como subrayan las Escrituras a menudo (*Salmos*, 10, 8; 118, 137; *Jeremías*, 23, 6; *Mateo*, 16, 27; *Juan*, 17, 25; *Romanos*, 2, 2 y ss., etc.). Dios es también infinitamente misericordioso, según ora la Iglesia (*Oratio pro gratiarum actione*): «Deus cuius misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus». La

19. Ver E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, arts. 995, 1788, etc. Cfr. el *Diccionario de la Biblia*, entrada «Explicación de la Biblia».

20. Ver *Comentarii*, XVIII, 372, 2; XX, 437, 2; XX, 438, 2; XX, 494, 1; XIX, 64, 2...

Sagrada Escritura insiste constantemente en la misericordia divina (*Salmos*, 117, 1-4; 135; *Sabiduría*, 2, 24 y ss.; *Lucas*, 6, 36; *2 Corintios*, 1, 3; *Hebreos*, 2, 17...). Misericordia y justicia se armonizan en Dios, como dicen los salmos: «Todas las sendas de Yavé son misericordia y bondad» (*Salmos*, 24, 10; cfr. 84, 11). Santo Tomas, *Summa*, I, q. 21 trata de la justicia y misericordia de Dios, poniendo de relieve, como es tradición general, sobre todo la misericordia de Dios. La misericordia divina no va contra la justicia, sino que supone su plenitud: «Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando [...] Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo».

Creo evidente que en este contexto harían falta muchos más elementos en el soneto para decidir como hace Roig sobre la crítica hecha a Dios por Quevedo.

A mi juicio, si centramos las cosas reconstruyendo mínimamente el complejo ideológico que enmarca este y otros textos auriseculares, se verá claro que lo que le interesa a Quevedo fundamentalmente en ese pasaje es construir la agudeza de proporción con la que cerrar –magistralmente– el soneto.

Soneto moral, sin duda, de ataque a una corrupción, que pone de relieve la necedad del pecador que se asusta de la advertencia mientras comete la culpa sin inmutarse. Pero en ningún caso soneto heterodoxo. Y tampoco expresión de una libertad interpretativa de la Biblia que no podía entrar en los presupuestos de Quevedo, ni de ningún pensador español del XVII que no deseara arriesgarse al anatema.