

**Antropología y teoría de la lectura en Quevedo
(en torno a “Retirado en la paz de estos desiertos”)**

Hernán Sánchez M. de Pinillos
University of Maryland, at College Park

No hay mejor cifra de la respuesta humanista al tiempo y la muerte que el soneto en elogio del “estudio,” “Retirado en la paz de estos desiertos”.¹ Leído en relación con la pasión político-literaria de Quevedo y de sus sucesivas reclusiones en el señorío de la Torre de Juan Abad, guarda un contenido evocador de refugio intelectual, *beatus ille* de apartamiento contemplativo y vigilante. Pero el soneto encierra asimismo una teoría y una antropología de la lectura:

*ALGUNOS AÑOS ANTES DE SU PRISIÓN ÚLTIMA ME ENVIÓ ESTE EXCELENTE
SONETO DESDE LA TORRE*

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

Las grandes almas que la muerte ausenta,
de injurias de los años vengadora,
libra, ¡oh gran don Ioseph!, docta la emprenta.

En fuga irrevocable huye la hora,
pero aquélla el mejor cálculo cuenta
que en la lección y estudios nos mejora.

¹ Quevedo (Alfonso Rey ed.) 314-16. (Las restantes citas de la poesía de Quevedo se dan por la edición de J. M. Blecua, indicada como *PO* seguido del número de poema y de verso). El soneto ha suscitado reflexiones teóricas sobre la lectura y el libro en el ámbito hispánico: Laín Entralgo (1956); J. Marías (1983), Bravo (1995); Villanueva (2007); el capítulo “La lectura es una conversación” en Moreno, 2005, 42-60. Y ha sido objeto de numerosos comentarios: Bell (1984), Carilla (1986), López Grigera (1989), Roig Miranda (1989, 625), Carreira (1997), Egido (2003, 83-93); Sánchez M. de Pinillos (2010). Sobre las lecturas de Quevedo en relación al soneto: Peraita (2003); sobre La Torre de Juan Abad como hogar de Quevedo a través de su epistolario: Pozuelo Yvancos (2009). El verso “y escucho con mis ojos a los muertos” dio título a una lección inaugural de Roger Chartier (2008) en el Collège de France, y a un estudio de Fernando Romo Feito (2008) de historia del pensamiento desde la hermenéutica literaria. Otro verso, “Al sueño de la vida hablan despiertos,” ha servido para enmarcar un principio de historia cultural de los Siglos de Oro: Villalba (2010).

El espacio de la conciencia

Era densa la tradición figurativa y moral en la que nacía el soneto. Como la “librarie” de Michel de Montaigne sita en el tercer piso de su propia torre, en un antiguo desván donde el aquitano pasaba la mayor parte del tiempo, la torre de Juan Abad es una biblioteca-fortaleza, un espacio apartado de la realidad social. Entre los “pocos pero doctos libros juntos,” alejado de las turbulencias cortesanas, se evoca un espacio inexpugnable, núcleo que depende de uno mismo, como el de la segunda de las *Máximas* de Epicteto (357), “ciudadela” de la conciencia de Marco Aurelio (157). Así como Montaigne se retiraba a la torre o “cuarto trasero” de su conciencia para “conversar” en los *Essais* con Étienne de la Boétie, el amigo ausente, Quevedo conversa *desde* la torre, a través de la lectura, con las almas ausentes, y sigue la “escondida / senda”, “por donde han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido” de la oda a “La vida retirada” de fray Luis de León. Pero el *beatus ille* de Quevedo no consiste en el despertar de un anhelo místico ante la visión del macrocosmos, sino en una meditación sobre la experiencia de la lectura solitaria, meditación desde una radical conciencia de la muerte –los “sabios” son invocados como “difuntos”. Si la contemplación del “cielo / de innumerables luces adornado” en la “Noche serena” suscitaba la *Anamnesis* de fray Luis, los libros encienden la conciencia de quien fuera el primer crítico de altura del salmantino. La naturaleza se ausenta, y la “Oda a la Noche serena” se transforma en oda a la lectura.

El elogio de la vida retirada abunda en Séneca (“nada existe comparable al retiro,” *De otio* 200), quien en *De tranquillitate animi*, tras examinar las causas universales del aburrimiento, recomendaba a su discípulo Sereno una vida de frugalidad virtuosa incluso en el estudio; también le prevenía contra el exhibicionismo vano de muchos dueños de grandes bibliotecas cuyos volúmenes *non studiorum instrumenta sed cenationum ornamentum sunt*; vale decir, contra la vana costumbre de colocar estanterías en el comedor y atestarlas de libros a fin de hacer creer a las visitas que en esa casa se cultivan la lectura y el estudio (Séneca, *De tranquillitate animi* 248). Propietarios exhibicionistas a quienes Juan de Zabaleta en el capítulo VI, “Los libros,” de *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, llamaría “bibliotafios,” poseedores de unas bibliotecas que no leían y que sólo representaban un *status*. De ahí el criterio de necesaria selección y verdad en el “pocos, pero doctos libros,” en una época en la que ya se clamaba contra la “multitud” de libros imposibles de asimilar y que cada día inundaban el mundo, como en el muchas veces citado lamento de Robert Burton en *The Anatomy of Melancholy* (1621) contra la confusión y el caos traído por los libros. Sobre Quevedo y su apartamiento voluntario o forzoso valdría lo afirmado por Christopher Caudwell acerca de los metafísicos ingleses Crashaw, Herrick, Herbert y Vaughan: intelectuales huraños y orgullosos que desde la vida palaciega y la soledad de su estudio apelan al campo, y cuyo lenguaje lírico expresa dicho anhelo (Caudwell 80).

Desde que Aldo Manuzio introdujera el formato en octavo, el libro se convierte en objeto portátil de uso privado, en una suerte de alimento espiritual del que el burgués (como el lector de “Beato sillón” de Jorge Guillén) dispone en su particular sala de estar intelectual, y ya no en los grandes refectorios y *scriptoria* de los conventos medievales. “[L]a paz de estos desiertos” es la paz previa, la del retiro de la corte pero también la creada por los libros, lo que Séneca llamó *euthymia*, palabra griega que significa, según explica, “bienestar del ánimo,” y que traduce por *de tranquillitate animi*, dentro de un espacio de lectura privado, libre del fragor del mundo. Los humanistas aspirarán a gozar del libro alejados del ambiente urbano, “en el campo deleitoso,” en contacto con la naturaleza, una naturaleza descrita por Nicolás de Cusa y Galileo como *un libro*, interpretado en una lectura cada vez más directa y personal.

Asimismo, desde principios del siglo XVI la literatura espiritual tuvo gran difusión en la sociedad seglar. Obras como la *Vida de Cristo* de Francesc Eiximenis o el *Exercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros cultivaban la interioridad a fin de lograr un conocimiento humilde de sí, dentro de una “técnica de la aniquilación” que ha de influir en la conflictiva y contradictoria antropología metafísica de Quevedo. El retiro intelectual conserva para el autor de *Política de Dios* una resonancia *sagrada*: vida *retirada* tiene el sentido de separada de la vida profana, no alterada por las ambiciones y preocupaciones cortesanas condenadas por la poesía moral. Los ilustres “huéspedes” que el lector acoge con cortesía verdadera están ya fuera del dominio de la falsa corte del mundo y de la historia. La “paz de estos desiertos” es superación de la turbulencia de la corte y evocación de los “desiertos” bíblicos (*Reyes* 19:1). Temiendo por su vida Elías huía al “desierto” donde caminaba 40 días con sus noches hasta el monte Horeb, o monte de Dios, para entrar en una cueva donde escuchaba la voz de Yahvé. En el soneto de Quevedo el hablante “huye” de la corte a la paz de los desiertos, a fin de escuchar la voz de “las grandes almas ausentes”. La antigua imagen de paz penitencial se impregna de contenido intelectual y metafísico. De la disposición religiosa el “retiro” de Quevedo retiene la negación del mundo cortesano, pero transforma los “desiertos” eremitas en una utopía lectora.

La voz interior y la palabra impresa

Cuando Quevedo realizaba su elogio implícito de Gutenberg, el libro había roto los muros que lo custodiaban como a un valioso cautivo en los monasterios medievales. Con la imprenta de tipos móviles y el paso de la lectura oral a la silenciosa y privada, relativa novedad para los lectores de principios del siglo XVI, el libro se iba volviendo un objeto familiar y próximo. Por ello ha sido lugar común oponer Renacimiento y Barroco en torno a los temas de la naturaleza y del libro: en aquél se circunnavegaba el mundo y se descubría “el libro de la naturaleza;” en el Barroco se exploran bibliotecas, “la naturaleza” de los libros. Pero obviamente el elogio de la palabra escrita se encuentra desde la Antigüedad, y después desde Petrarca hasta Milton. Rabelais, como Quevedo, ya había recorrido Europa con su propia biblioteca portátil

de “pocos, pero doctos libros.” Pero hasta los albores de la Edad Moderna el libro había existido tutelado dentro de un entorno social propio, resguardado del libre acceso individual, como en el Sagrario la Sagrada Forma, repartida por el sacerdote sólo en el momento de la celebración eucarística.

En su diálogo *Secretum*, Petrarca imaginaba a san Agustín instándole a leer *como si* el libro estuviese “presente en tu mente;”² y en el “Proemio” a *De viris illustribus* (Petrarca 3), el poeta florentino señalaba que este libro suyo debía servir al lector como una suerte de “memoria artificial” de textos raros y dispersos, que afirmaba no haberse limitado a coleccionar, sino haberlos dispuesto con un orden y un método. Declaración novedosa en el siglo XIV, cuando la autoridad de un texto era tenida por inmanente y así debía ser asumida por el lector. Petrarca recrea e interpreta los textos con una libertad propiamente humanista –asistida en su caso por la verdad divina en un proceso que culmina en los ensayos libres de Montaigne, el “señor de Montaña” tan admirado por Quevedo.

La literatura impresa y la figura del lector-escritor no vinieron sólo a poner fin a la narración oral (y a sustituir así al relato popular anónimo, la voz de la comunidad), sino también a “superar” la literalidad de los copistas y escribientes. La imprenta devolvió a la letra la “voz interior” añorada por Platón, pero no como voz de la tradición más antigua y original –la de la memoria (oral)– sino como voz privada de la conciencia de cada persona (humanista, burguesa). En la Edad Media y hasta en la obra de humanistas como el hijo de Guarino da Verona, Battista Guarino, se leía como en la Antigüedad, con los labios, pronunciando lo visto y escuchando con los oídos las palabras pronunciadas, es decir, oyendo la voz de las páginas, en un proceso de lectura auditiva, donde *legere* significa al mismo tiempo *audire*.

La invención en el siglo XV de la imprenta con tipos móviles, como en el siglo XX la tecnología electrónica, significó una ruptura entre el ojo y el oído, entre el código visual y el significado semántico. Si la escritura trasladó al hombre desde el ámbito tribal a otro civilizado, la invención de la imprenta intensificó la percepción visual en el proceso de aprendizaje. Con la multiplicación de los libros se empezó a leer con los ojos. En la modernidad la lectura deja de ser oral para volverse más abstracta. Según Michel de Certeau,

la lectura se ha vuelto, desde hace tres siglos, un gesto del ojo. Ya no está acompañada, como antes, por un rumor de una articulación vocal ni por el movimiento de una manducación muscular. Leer sin pronunciar en alta voz o a media voz es una experiencia “moderna”, desconocida durante milenios. Antes, el lector interiorizaba el texto; hacía de su voz el cuerpo del otro; era su actor. Hoy el texto ya no impone su ritmo al sujeto; no se manifiesta ya por medio de la voz del lector. Esta retracción del cuerpo,

² La metáfora libro-vida recorre el *Secretum meum*. San Agustín de Hipona le decía a Francesco (Petrarca), cansado de la vida agitada de la ciudad, que su vida era como un libro de su biblioteca, pero un libro que no sabe aún cómo leer. Véanse Kahn; Manguel (62-63).

condición de su autonomía, es un distanciamiento del texto. Es para el lector su *habeas corpus*.³

En la lectura-conversación con los demás y con uno mismo, el interlocutor es un ausente que se hace presente en la conciencia desde donde nos habla sin lengua y escucha sin oídos. En términos teológicos, el tropo violento “escuchar con los ojos,” descripción fenomenológicamente precisa del modo de lectura surgido con la imprenta, es una sinestesia que anticipa el simbolismo de Swedenborg y Baudelaire. “Retirado” del mundo, el lector bebe con los ojos el néctar de la sabiduría y restablece cifrado en un texto, precariamente y en la esfera de la imaginación y el pensamiento, la comunidad entre el sujeto y el universo rota por el pecado original. Contra Platón, en la *Metafísica, I*, Aristóteles consideraba el ojo un explorador más delicado y perspicaz que el oído. Para Bacon “reading maketh a full man; conference a ready man; and writing an exact man” (“Of Studies” 1625). Y Marcel Proust distinguía entre “conversar” y “leer” para privilegiar la lectura; en ésta, escribía, recibimos la comunicación de otra mente sin perder el poder intelectual que la conversación disipa (Prefacio a Ruskin 154-55). Para Quevedo la dualidad es reductora, ya que la lectura, intimidad e intelección conversadas, “mejora” (“maketh a full man”) al hombre y le alecciona en el advertimiento (“readyness”).

Es antigua la metáfora del “convite” para la recepción de las artes, como en el epigrama de Marcial: “El lector y el oyente aprueban, Aulo, mis libritos, pero cierto poeta dice que no están bien terminados. No me preocupo demasiado, pues preferiría que los platos de mi cocina agradasen a los convidados en lugar de a los cocineros” (357). La metáfora de la cultura como una conversación con los muertos se remonta al oráculo de Delfos cuando éste aconsejaba a Zenón de Citio asumir “el papel de los difuntos.” Conversar “con los difuntos” es realizar en vida lo que Sócrates en su *Apología* (40e; 41a; 41b) creía uno de los posibles bienes de la muerte: “Dialogar allí con ellos (todos los que han muerto) estar en su compañía y examinarles sería el colmo de la felicidad.”

Maquiavelo, redactor “retirado” de *El Príncipe, Los Discursos y El arte de la guerra*, en su célebre carta del 10 de diciembre de 1513 a Francesco Vettori, elogió, en la tradición de Petrarca y Aldo Manuzio, las ventajas de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*. Al vestirse con ropa elegante para conversar con los difuntos al final de un día de ajetreo y trabajo, conseguía Maquiavelo no sólo olvidar sus preocupaciones, sino también, dice, operar una victoria efímera sobre la muerte. Desalentado por lo infructuoso de su intento de obtener un puesto como consejero político, Maquiavelo se había retirado a su pequeña granja en Sant’ Andrea para permanecer lejos de cualquier contacto humano. Su retiro resulta soportable porque a la tarde se recluye en el estudio para adentrarse en las antiguas cortes de los antepasados a fin, dice, de “conversar” y preguntarles por las razones de sus actos;

³ Michel de Certeau, *L’invention du quotidien. I. Arts de faire*, ed. Luce Girard. París: Gallimard, 1990 (1980) [citado en Chartier 35, nota 21]. Véase también Castillo Gómez.

durante cuatro horas no sufre incordios, olvida sus cuitas y pierde el miedo a la muerte. Quevedo, como Maquiavelo, “recibe” en soledad a los “difuntos” para entregarse libremente a una conversación cada día renovada. La *lectio* es íntimo protocolo, *encuentro* laico y conversación, “*con et versus*, porque dice una razón y buélvenle otra, y torna a responder, y de esta manera se trava la conversación” (Covarrubias 354).

Menos frecuentado es el siguiente pasaje de los *Diálogos* de Vives. Rememora así el interlocutor Manrique una clase de Antonio de Nebrija sobre la comunicación por medio de la escritura: “Decía, lo primero de todo, que es cosa digna de admiración que tanta variedad de humanas voces se haya podido comprender con pocas letras; además de eso, que los amigos ausentes pudiesen comunicarse con cartas”.⁴ A través de la interpenetración virtual de las almas en la conciencia del lector, Quevedo dio forma lírica a la maravilla de la comunicación –desde otro espacio y en un tiempo *otro*– descrita por Nebrija. Los difuntos ya no existen en el tiempo humano pero viven en la interioridad del estudioso retirado. En Descartes resulta ya lugar común: la lectura de los buenos libros como “una conversación” con las gentes más distinguidas de los pasados siglos (*Discours de la méthode*, I, 5).⁵

Ocio, cultura, libertad

La “lección” como propuesta y fruto del acto lector es aún trasunto secular de la *lectio* escolástica y de la de *lectio divina* de la literatura monástica, que fundía *legere* y *audire*: “escuchar con los ojos” a los muertos, pronunciar sus palabras en la lectura, es un leer con los ojos y los labios, un atender a la voz personal e interior de las palabras leídas.⁶ En la *lectio* escolástica –*quaestio* y *disputatio*– el lector sometía a cuestión el texto (*quaeri solet*): el objetivo era la ciencia y el conocimiento. La *lectio* monástica se orientó hacia la *meditatio* y la *oratio*: del estudio de la gramática a un estado de contrición y deseo de Dios; por la *meditatio*, el texto sagrado se inscribía en el alma y en el cuerpo. El libro precedía así a la oración que lo trasciende como un paso previo a

⁴ Vives, *Los Diálogos* [2005], “*Scriptio*” 67. Véase también el *Diálogo XX* de Vives, “*Princeps puer*”. El príncipe Filippo pregunta “¿Cómo puede aprender de los muertos? ¿Acaso los muertos pueden hablar?”, a lo que Sofóbulo responde: “¿Nunca has oído nombrar a Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Livio y Plutarco? [...] Aquellos mismos y otros muchos semejantes a ellos que ya murieron hace mucho tiempo, hablarán contigo, cuantas veces y cuánto tiempo quieras [...] por los libros que dejaron para enseñar a la posteridad” (*Los Diálogos* [2005] 324-25). Y el tratadista italiano Giulio Cesare Capaccio (1589), secretario del virrey de Nápoles desde 1607 hacía un elogio de la correspondencia por su capacidad para hacer que las cosas lejanas parezcan presentes, por conciliar los tiempos, establecer la memoria y reducir el mundo a los confines a donde llega una carta.

⁵ El tópico recorre la tradición intelectual de Occidente. Por ejemplo, en el pensador socialista francés Alain puede encontrarse un eco de Maquiavelo: “Cuando leo a Homero, formo sociedad con el poeta” (Alain 174). También Hannah Arendt definía a la persona cultivada como aquella que sabe elegir su compañía entre los hombres, las cosas, los pensamientos, tanto en el presente como en el pasado.

⁶ Diego de Estella, por ejemplo, recomienda “sacar de la lección el affeto de la devoción, y formar desde allí la oración, dexando la lección”, en Rodríguez de la Flor (174).

la vía o comunicabilidad numinosa o mística. Con el humanismo, la *lectio* monástica y escolástica se transformaría en *lectio* humana, escucha interior y privada: *legere in silentio*. Situado entre la cultura medieval y la modernidad, entre lo sagrado y lo profano, el humanismo cristiano de Quevedo elogia y elige los libros por su condición de “doctos”.

Los contenidos moral e intelectual se funden en una metáfora erótico/agrícola, cercana a la definición de la filosofía como *cultura animi*, como cultivo del espíritu, en las *Disputas tusculanas* (II, 13) de Cicerón. La cultura para los romanos consistía en el cultivo de la naturaleza, en su humanización, y en el saber y en el poder de volverla *habitable*. Así como Cicerón se hacía más libre meditando en su finca de Túsculo en conversación con Platón, Quevedo se libera del mundo cortesano en compañía de los libros, en una conversación también *fecundante*. En la literatura monástica se comparaba el masticar repetido de las palabras divinas a un pasto espiritual, y por ello lectura y meditación se describían como una suerte de *ruminatio*. “Retirarse con los ausentes” es una paradoja violenta sobre la fecundidad intelectual de la muerte. Frente a la fecundidad de amor y naturaleza cantada por Lope, la “fecundidad” poética y espiritual nace en Quevedo –como en Gracián: “¿quién podrá detener la palabra concebida?” (*El Criticón* 602)– de los muertos.

Así como una poética de la muerte fecundante es incompatible con la secularización que acompaña al mundo moderno, la civilización occidental ha interiorizado la ética protestante de la redención por el trabajo en forma irreconciliable con la antropología del advertimiento de Quevedo. Según el filósofo neotomista Josef Pieper, el hombre contemporáneo se halla en riesgo de perder su alma, entendida ésta en sentido cultural y espiritual; Pieper realiza una apología católica y heideggeriana (incorporando las nociones de *Gelassenheit*, *Gestell* y *Aletheia*) de la vida contemplativa, y define el ocio no como se entiende en el siglo XXI, sino dentro de una noción filosófica y teológica sagrada del juego. Partiendo de Tomás de Aquino, Pieper liga el ocio al asombro, raíz de la filosofía y de la poesía.

El papel del ocio en la vida del hombre no fue cuestionado hasta la filosofía de la razón y el trabajo de Kant. El mandato del *Salmo* 46 (45), “¡Sabed que yo soy Dios!”, representa para Pieper el punto de partida desde donde pensar el ocio como un estado de contemplación receptiva asimilable al don de la gracia divina. También el elogio humanista del estudio como entrega a una *lectio* secular tiene un sentido moral: el *estudio* es apartamiento de la *diversión* y superación de la *acedía* –ofensa según Santo Tomás de Aquino contra el mandamiento que ordena buscar “la paz mental en Dios”.

En la estela de los *Diálogos* de Luis Vives⁷ o de fray Luis, Quevedo contrasta la *diversión* con el “estudio.”⁸ Los objetos de la vida activa, reducidos a pasiva

⁷ La valoración moral del estudio frente a la diversión procede de J. L. Vives: en el vigésimo de sus *Diálogos*, “Princeps puer,” Moróbulo es presentado como un necio divertido a quien Sofóbulo alecciona: “¿Cuántos hay, en especial en los palacios, que ninguna cosa tienen por más dulce que el ocio torpe y flojo?” Por ello considera que “después de rechazar y despreciar la pereza, el ocio, los placeres y bromas, hay que dedicarse con toda la fuerza del alma al estudio de las letras y a cultivar bien

contemplación en el grabado de Durero sobre “La melancolía,” no sirven al hombre para ahuyentar la melancolía. La verdad no se logra en el *negocio* de la diversión ni en la *vita activa*. Las divertidas necedades y el amor insomne son contrarios al estudio como vía de interiorización y mejoramiento moral. Desde una conciencia radical de la muerte el advertimiento en el estudio reabsorbe el *otium* clásico, cuyo elogio realizara fray Luis en la “Oda a Juan Grial.” El lector en conversación con los difuntos es trasunto de la conciencia *advertida*: el *estudio* es inseparable de la trascendencia, el saber proviene del “comercio” (para usar una metáfora del acervo poético del propio autor) con los antepasados. La lectura como encuentro es un modo de vivir moral: “Si la muerte no fuera docta, no fueran los mejores y más útiles maestros de los vivos los muertos. Sin duda está depositada en ella y en sus vecindades alta sabiduría” (*Providencia de Dios*, 1564). Lejos de la figura del erudito pedante, Quevedo concibe el estudio como actividad vital, forma suprema del *advertimiento*. La lectura cancela así la dicotomía entre *divertimiento* y *advertimiento* que estructura la antropología moral y metafísica de Quevedo (Sánchez M. de Pinillos, “La ética y estética”).

La lectura ha sido ligada al mejoramiento personal por Séneca y Montaigne, quien tras Propercio confiesa: “En los libros sólo busco el placer de una distracción honesta, y si estudio, únicamente persigo la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo, instruyéndome a vivir y morir bien” (*Ensayos*, libro II, cap X, “De los libros”). Ética de la lectura que, como la de la pobreza (“libertad / ha engendrado en mi pereza / la pobreza”, se lee en la letrilla “Pues amarga la verdad” [PO 649]), representa un camino de liberación interior: liberación de “las injurias de los años”, del “negro cerco” (PO 28, 10), “de la vana ilusión de los tiranos” (PO 118, 10). Federico Bravo ha observado la derivación paronímica en que se confunde la genealogía de dos significantes etimológicamente inconexos, la del sustantivo *libro* y la del verbo *librar*. Se oponen el segmento “doctos libros” del primer cuarteto al segmento “libra [...] docta” del primer terceto. El significante “libro” se sitúa en la intersección de otros significantes: el sustantivo *libellus* de la cita de Séneca al comienzo de la sexagésima séptima de sus epístolas a Lucilio: *cum libellis mihi plurimus sermo est* (Séneca, *Ad Lucilium* 36 (67.2)), “converso abundantemente con los libros”. El sustantivo “libros” y el verbo “librar” llevan al lector a un proceso asociativo (analógico, etimológico,

el pensamiento”. Y añade Sofóbulo: “Preguntad a los ancianos: ¿qué es lo que juzgan como el mayor inconveniente en esta vida, de qué omisión se arrepienten y les pesa mucho? Todos a una voz, los que estudiaron algo, te responderán no haber estudiado más [...] cebados de los deleites, o del juego, o de la caza, o del amor, o de semejantes cosas vanas, perdieron de la mano muy buenas ocasiones de aprender” (Vives, *Diálogos* [1928] 190-93).

⁸ *Studium* antes que “estudio” significa “afición,” “inclinación” y casi “amor:” un estado de ocio (*otium*) vivido de modo edificante. (El origen es la palabra griega equivalente, la *skolé*, que es primero “ocio;” después, la ocupación propia del hombre ocioso, es decir, el “estudio” y, finalmente, “escuela” filosófica).

paronímico, derivativo) entre libertad de conciencia y el alumbramiento de un hombre nuevo y libre.⁹

Apocalipsis de la conciencia

En los óleos tenebristas y pinturas de *vanitas* las imágenes del libro profano encarnaban en la Contrarreforma una *hybris* del saber, una soberbia intelectual como elemento de conocimiento errado, y alegoría de la desolación a que puede conducir el estudio humanista desasido de la fe. El cultismo semántico “[e]l mejor cálculo cuenta” –en el sentido de “hacer el uso más provechoso posible de nuestro tiempo”– se opone no sólo al *carpe diem* hedonista, sino también a esta *hybris* del saber como soberbia y diversión, para alzarse contra el poder del tiempo desde un cristianismo humanista. Pero asimismo puede verse en la elección por parte de Quevedo del vocablo “cálculo” una alusión a un pasaje de la versión latina (*Vulgata*) del libro del Apocalipsis en que este vocablo latino apunta justamente, y con mayor relevancia que “lapillus” o “piedrecita”, a la experiencia de la plenitud espiritual de la conciencia. El pasaje se halla en el capítulo segundo, versículo diecisiete, y dice así:

Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis. Vincenti dabo ei de manna abscondito et dabo illi calculum candidum, et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit. (*Novum Testamentum Latine*)

En español se ha traducido este pasaje de la siguiente manera:

El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias: al vencedor le daré maná escondido; y le daré también una piedrecita blanca, y, grabado en la piedrecita, un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe.¹⁰ (*Biblia de Jerusalén*)

⁹ Véase Bravo. Quevedo asocia la imprenta a una libertad metafísica y moral, pero un sentido ideológico no debe excluirse ni es incompatible con la cosmovisión del autor. Milton en *Areopagitica. A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing to the Parliament of the English* verá en la imprenta un instrumento contra la censura (1643), propia, pensaba, de los regímenes papales. En el soneto, la ambigüedad suscitada por la feliz paronomasia libro-libra puede también convocar secundariamente un sentido político, no lejos del de un Joseph Brodsky que en su discurso de recepción del Premio Nobel veía en el libro un instrumento contra el totalitarismo político: “The book is an anthropological development [...] a book constitutes a means of transportation through the space of experience, at the speed of a turning page [...] in the direction of autonomy, in the direction of privacy” (Dec 10, 1987) (ver Brodsky). La contradictoria modernidad de Quevedo permite situar su obra también en esta dirección pre-ilustrada.

¹⁰ En su tratado *Llama de amor viva* San Juan de la Cruz comenta así el verso “que a vida eterna sabe” del poema homónimo “Llama de amor viva”: “Porque echa de ver el alma aquí en cierta manera ser estas cosas como el cálculo que dice san Juan que se daría al que venciese, y en el cálculo un nombre

Libro, muerte y Apocalipsis se imbrican en el emblema *Memento mori*, “La muerte; el tiempo; el libro” (Rodríguez de la Flor 182). Y Quevedo ligaba vivir *bien* en el sentido ético de la palabra –en este caso, la vida cristiana, vida en orden a la justicia cristiana– con la posibilidad de acceso a lo que podríamos llamar el apocalipsis de la conciencia, es decir, la experiencia del sentido pleno de la vida; en lenguaje romántico, “la experiencia del absoluto”. La plenitud o apocalipsis de la conciencia tiene un sello individual: es absolutamente plena, pero diferente y personal para cada individuo. El pasaje bíblico parece decir que la intuición, el conocimiento y la vivencia de la divinidad son el fruto de la vida espiritual autónoma e incluso incompañable, incompañable, de cada persona. El soneto de Quevedo expresa justamente esta individualidad de la conciencia y de la experiencia. Pero en contraste con el texto del Apocalipsis, en el que se accede a la experiencia de la Divinidad siguiendo hasta las últimas consecuencias la ortodoxia del evangelio de Jesucristo, en el soneto se accede a la plenitud de la conciencia entendida más bien en clave secular. El tiempo no es algo que se trasciende, sino algo que se “logra”.

A través de la “conversación con los difuntos,” que la dedicación a “la lección y estudios” hace posible, la conciencia individual experimenta su fecundidad. Más que el producto específico de esa fecundación y mejoramiento de la conciencia, lo que el soneto resalta es que el apocalipsis secular consiste en vivir la fecundación de la propia conciencia. La alusión, si efectivamente se tratase de una alusión al pasaje citado del libro del *Apocalipsis*, pondría en relación la experiencia del absoluto, de la Divinidad posiblemente, con el estado eufórico y jubiloso de la conciencia en trance de fecundación. Es esta euforia y júbilo que la vivencia de la fecundación de la propia conciencia obra en el hablante, lo que el soneto como un todo expresa.

Libro abierto, libro vivo

La cultura cristiana nace de la lectura bíblica, de la reflexión y comentario bíblicos, de su interiorización (ver Cortijo & Weiss para un análisis de este tema en Hernán Núñez de Toledo y el huanismo cristiano). Los ecos de la tradición cristiana pueden escucharse en el último verso: “Que en *la lección* [la lectura de los doctos libros como textos “sagrados”] y *estudios* [el proceso de interpretación, reflexión, comentario, interiorización] nos mejora;” y en los dos primeros versos del segundo cuarteto: “Si no siempre entendidos, siempre abiertos, / o enmiendan o fecundan mis asuntos”. Se trataría de una alusión a la segunda epístola de San Pablo a Timoteo, capítulo tres, versículo dieciséis, donde aquél recomienda a éste la lectura de las *Escrituras*, exaltando el valor y provecho que se extrae de ello: “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia” (*Biblia de Jerusalén* 1592-93). La acción de abrir los libros como camino de

escrito, que ninguno le sabe sino el que lo rescibe...” (210). El cultismo semántico “cálculo” es la “piedrecilla” que recibía, con su nombre inscrito, el que vencía en los juegos en señal de victoria.

mejora interior evoca también la conversión de san Agustín, quien (*Confesiones* VIII, 12, 29) tras escuchar la voz de un niño que repetía “tolle, lege; tolle, lege,” abre el Libro de las *Escrituras* y lee el relato de la conversión de Pablo.

El sujeto lírico de Quevedo “vive” en conversación con libros siempre abiertos, y *entra* en otra dimensión, en un mundo que la lectura reflexiva hace posible. Cuando, preocupado por la oralidad perdida, Platón advertía en el mito de Theuth y Thamus (*Fedro* 274^a y ss.) contra los peligros de la escritura, quería decir que, en cuanto es puesta por escrito, la palabra corre el riesgo de ser desposeída de su significado propio o recto: al trasladarse de una situación determinada a esa especie de “no lugar” que es la página, el folio o la tablilla, la palabra resulta desposeída de su entorno. En cambio, para Quevedo, dentro de una antropología cristiana de la *persona*, “las grandes almas” dirigen la invención tecnológica hacia la trascendencia como contexto duradero y verdadero de toda comunicación. Para Platón el pensamiento es diálogo del alma consigo misma (*Teeteto* 189e; *Sofista*, 263e); en la poética de Quevedo el pensamiento es diálogo interior, y un adentrarse en el tiempo del estudio –la *durée* de Bergson– capaz de despertar las facultades espirituales: el lector abre su conciencia, la dispone a la escucha de las voces de los muertos, para internarse en un tiempo *otro*.

No hay representación más elocuente del misterio de la lectura que la imagen de Alonso Quijano en su biblioteca. Y como el héroe cervantino a los ojos de una cultura ágrafa, el lector de Quevedo que vive en “conversación con los difuntos,” “retirado” y absorto día y noche en la íntima compenetración con unos libros “siempre abiertos,” se asemeja a un alienado: no quiere abandonar el mundo virtual de sus lecturas, más real que el mundo exterior. Pero si la lectura ensimismada de novelas envolvía al hidalgo manchego en el ensueño y la locura, el lector de Quevedo percibe con toda posible lucidez el mundo exterior a través de los libros, en la medida en que los libros “despiertan” al lector del sueño de la vida.

Las resonancias trascendentes se hacen explícitas en los libros con alma que “[a]l sueño de la vida hablan despiertos.” “Libro vivo” de Santa Teresa (105), libros como imagen de la conciencia, metonimias vivientes. Se despiertan así diversas analogías barrocas: entre naturaleza y cultura, entre mundo y libro, libro-macrocosmos y *libro vivo* capaz de “despertar” al lector y abrir su conciencia *advertida* a la eternidad. Gracián condenaba el Babel moderno, los escritos que eran como “cuerpos sin alma” (*El Criticón* 588). Quevedo habla de almas encarnadas en los libros por medio de la imprenta, la cual permite la convergencia entre espiritualidad y técnica. El poema humanista de Quevedo retiene este concepto de la lectura como una forma de apertura a la trascendencia.

Julián Marías definió el patio, especialmente el andaluz, como “un dentro pero abierto,” y esta noción, pensaba, puede designar a la persona (24). Asimismo, Quevedo encuentra en el libro una realidad personal que se *abre* al lector constante. El acto mismo de leer es vivido como una voluntaria apertura recíproca entre lector y libro: “Si no siempre entendidos, siempre abiertos.” El lector está en sí, en soledad y compañía “con” los difuntos; la lectura es intimidad y *conversación*. Quevedo da así al

adjetivo *abierto* todo su valor fenomenológico, como acto de la voluntad lectora –“siempre abiertos”– y de apertura paradójica del lector retirado del mundo y *despierto* a la verdadera vida –“la escondida senda” de fray Luis– presente en los libros.

El tiempo de la conciencia. Melodía cósmica

Las tradiciones gnósticas y místicas distinguen entre los que duermen y los que velan; sólo estos últimos pueden –*la vida es sueño*– evadirse de la cárcel del alma, salir de la cueva y “despiertos” escuchar las palabras y verdades eternas. Platón en el *Banquete*, tras Heráclito y su distinción entre el mundo de los dormidos y los despiertos, hacía que Sócrates abandonase la escena con los comensales adormecidos, como un vigilante solitario siempre despierto a la verdad. Para Sócrates, la filosofía es una suerte de práctica o ejercicio de la vida consistente en abandonar los juegos y pasatiempos infantiles y aprender a hablar con la muerte. Hablar “con los difuntos” es un hablar con y *contra* la muerte. Y como en la poesía de Jorge Manrique (“Recuerde el alma dormida / avive el seso y despierte / contemplando...”), la moral de Quevedo nace de este mismo saber socrático de la muerte. Sin la mirada *advertida*, la amistad, la política o el amor serían juegos de niños, de hombres *divertidos*, entregados a los asuntos “serios” defendidos por Calicles en el *Gorgias* de Platón, al negocio de “hacer como si no pasara nada”.

El *beatus ille* intelectual es una forma de trascendencia donde el lector postula un viaje a un lugar y tiempo *otro*. No tiempo “mundanal,” sino tiempo de la *conciencia*. En compañía de los ilustres huéspedes, el hombre retirado se transporta al lugar del texto, y al hacerlo proclama la insuficiencia del lugar o de la vida que deja atrás. El acto de abrir los libros se asocia a “un abrir los ojos,” y el lector adquiere entonces una perspectiva nueva sobre el mundo. El sabio retirado lee –como el sabio budista comparado con un pez– con mente y ojos abiertos libros siempre abiertos, en tanto la rima establece una equivalencia *libro-apertura-vigilia*. Frente a quienes atraviesan la vida con los ojos cerrados, Quevedo escucha con los sentidos del intelecto, en “músicos callados contrapuntos”, las voces del pasado. Puede entonces reconsiderar su vida desde lo que la Escolástica y Spinoza llamaron “el aspecto de la eternidad.”¹¹ El *estudio* es así superación del vaivén barroco entre soñar y despertar.

Los libros, metonimias de las grandes almas ausentes, a la vez que báculo con el que hacer frente a la desdicha, ponen la conciencia del lector en contacto con “músicos callados contrapuntos,”¹² calificación paradójica que en el segundo cuarteto recoge la

¹¹ Véase Spinoza, *Ética*, parte 2, prop. 44; parte 5, prop. 29.

¹² Como para Gabriel Naudé (1600-53), quien creía que no existe ninguna felicidad más deseable que el diálogo y el grato y productivo entretenimiento que un sabio puede encontrar en una biblioteca. El dueño de la biblioteca puede conversar con ella sin límites acerca de todo lo que existe, ha existido y puede existir. Véase *Advis pour dresser une bibliothèque*. Reproducción del ejemplar de la biblioteca Sainte-Geneviève, París.

imagen del contrapunto musical, de voces alternadas en el interior de cada libro leído, mientras se ahonda en una acústica e intelección de la lectura. Como tantas veces en el lenguaje poético de Quevedo, el texto se abre a un sentido religioso y *liga* aquí la experiencia lectora al silencio místico, al “maravilloso callar” del *Tercer abecedario espiritual* (1527) de fray Francisco de Osuna, a “la soledad sonora” y “la música callada” de San Juan de la Cruz. La palabra del sabio se asocia a un lenguaje de la trascendencia, de comunicación entre almas donde la frontera entre vida y muerte queda abolida. En la “paz” de la lectura, el hombre retirado puede escapar a la melancolía del tiempo caído y elevarse sobre el “sueño de la vida,” como fray Luis en las odas “A Salinas” y “Noche serena.”

En suma, en la tradición de la *Vita solitaria* de Petrarca, de fray Luis o de las *Noches claras* de Manuel de Faría y Sousa, cuya primera noche dilucida qué sea “la noche, y la conveniencia que tiene con el estudio” (*Noches claras* 12-29), los libros siempre “abiertos” abren la mente a “músicos callados contrapuntos”, verdadera melodía cósmica, concordancia entre microcosmos y macrocosmos, entre cuerpo y alma dentro de un presente de eternidad. La “hora” “irrevocable” y fugaz pasa desapercibida para el hombre inatento, que existe inconsciente, dormido, “[c]omo el que, divertido, el mar navega, / y, sin moverse, vuela con el viento, / y antes que piense en acercarse, llega” (Quevedo, *PO* 11, 12-14). El hombre *advertido* habita en cambio una temporalidad densa, interior, de lectura y educación retiradas.

Una ansiedad de la influencia lograda. La lectura, rito órfico

“La ansiedad de la influencia” descrita por Harold Bloom es otro de los “asuntos” capitales en la relación del poeta con sus “precursores” (“los difuntos,” “las grandes almas”), que “enmiendan o fecundan” su conciencia. Recordemos que para Bloom, y contra el sentido aparente de la expresión, la “ansiedad de la influencia” significa algo muy concreto que se manifiesta sólo en la creación literaria: no describe los procesos psicológicos conscientes del autor durante la escritura, sino más bien las estrategias de significación plasmadas (estrategias que Bloom denomina “*ratios of misreading*”) objetivamente en el poema. Aunque el escritor necesariamente experimenta una variedad de estímulos, reacciones y respuestas psicológicas, conscientes e inconscientes, anteriores a la composición de una obra, la “ansiedad,” en los términos en que Bloom invoca este concepto, se logra estricta y privativamente en el poema, de modo que el poema como tal viene a ser “una ansiedad lograda” (“an achieved anxiety”). El soneto de Quevedo sería “una ansiedad lograda” cuyo sentido es justamente la centralidad moral y espiritual de esa misma “ansiedad” en la conciencia del poeta, encendida por el trance de comunión con aquellos que “la muerte ausenta.” El poeta asume su propio quehacer poético como un “misreading” necesario de sus precursores: “si no siempre entendidos, siempre abiertos.” No presume entenderlos, pero se propone intentarlo siempre, pues el *advertimiento* de su conciencia se ve, en virtud de la comunión con los precursores, por un lado, enmendado (corregido,

mejorado) y, por otro, fecundado y transmutado en un *advertimiento* aún mayor, más lúcido y personal.

El primer verso del soneto establece la *kenosis* del poeta, quien se aparta no sólo de la sociedad al retirarse a “estos desiertos,” sino también de sí mismo, para así dar espacio a la palabra de “los difuntos” precursores. En este espacio en que el poeta se vacía de sí para acoger a “los muertos,” éstos reviven, vuelven a *ser* en la conciencia del poeta, predispuesta, abierta, a recibirlos. Pero vuelven a ser a través de la subjetividad del poeta, quien los asume en su conciencia. La diferenciación subjetiva de la recepción es uno de los pasos esenciales del proceso de influencia, pues en ella el poeta, a la vez que se reconoce a sí mismo en sus precursores, experimenta esa suerte de encarnación del precursor en su propia conciencia, *ratio* que Bloom denomina *tessera*. Esta asunción de lo que Bloom, tras Emerson, llama la “majestad alienada” de nuestros propios pensamientos en las palabras que leemos de nuestros precursores, supone una sujeción al poder de esa “majestad alienada” y por lo tanto despierta necesariamente el impulso de recobrar, o de restituir, la dignidad, la majestad, del pensamiento nuestro en un acto propiamente creativo. Este acto necesario, poético, lo denomina Bloom *demonización*, y en él el poeta, habiendo asumido la “majestad” del pensamiento del precursor, logra en virtud de esa asunción, descubrir en sí propio una majestad inédita, diferente de la del precursor y extraña para sí mismo incluso, y en sentido histórico completamente nueva. En el verso “o enmiendan o fecundan mis asuntos,” la palabra clave es el adjetivo posesivo “mis,” pues esos “asuntos” no son meros temas, sino los pensamientos de los precursores “asumidos” (es decir, “asuntos”) por el poeta. Esos “asuntos” son también “sus” asuntos, es decir, los “asuntos” de los precursores, encarnados en la conciencia del poeta y asumidos por él en el acto de la lectura y el “estudio”. Éste último vocablo adquiere a esta luz un sentido aún más profundo que el que apuntábamos anteriormente, pues connota todo el proceso de la ansiedad de la influencia (las *ratios of misreading*) que se opera en la conciencia del poeta lector y estudioso de sus precursores. Notemos que el acto poético de *demonización* se escucha en todo el soneto, pero se alude a él de manera explícita en las palabras “fecundan mis asuntos,” en las que el poeta se ha apropiado de la palabra de sus precursores, haciéndola suya (“sus” asuntos son ahora “mis” asuntos), y abriendo para sí un camino nuevo, no conocido por sus precursores, y que el verbo “fecundan” expresa con esa euforia que alienta en el poema de comienzo a fin.

El sentido *órfico* del soneto confirma la última de las *ratios* del proceso de superación de la ansiedad de la influencia: el *apophrades*. Los precursores han revivido –los muertos han vuelto a la vida– en la palabra del poeta, pero éste ha logrado no sólo asumir en su conciencia el legado que ellos le brindan, asunción que, como vimos, enciende y exalta al poeta, sino que, en un momento ulterior y decisivo, éste ha conseguido, gracias a la intensidad del estudio de esos precursores, transmutar la “majestad” espiritual de ese legado en una “majestad” aún más refulgente en su

propio poema y en su propio quehacer poético (“Los poderosos muertos regresan, pero regresan en nuestros colores, y hablando en nuestras voces,” Bloom 141).

En términos de Bloom, el *agon* de Quevedo con sus precursores (y hasta con sus contemporáneos) se evidencia en cada poema, en cada página, en cada frase que escribió. Quevedo es uno de los mayores asimiladores de influencias (la Biblia, Virgilio, Séneca, Petrarca, Boiardo, Garcilaso, Mateo Alemán, Góngora, etc.) que se conoce en la historia de la literatura, a la vez que uno de los mayores creadores de “ansiedad de influencia” en sus sucesores, desde el siglo XVII hasta nuestros propios días –basta pensar en la Generación del 27, o en Neruda, Borges o José Emilio Pacheco.

Presencias reales. El hombre habitado

Pero el énfasis consciente en el soneto mencionado, contra la poesía satírica y burlesca (en las que escribe como antagonista de Ruiz de Alarcón, Góngora, Pérez de Montalbán, entre otros), es el de *gratitud* hacia “las grandes almas” ausentes. La escritura celebrada no es la del autor sino la de *los otros*, situado el poeta en la perspectiva de un lector de la oda “Exegi monumentum aere perennius” de Horacio o de la *Epistola posteritati* de Petrarca. La recreación del *beatus ille* adquiere la forma de una comunión intelectual con los muertos, como una analogía intelectual del pan y el vino sacramentales en la que la lectura convoca la presencia de un ser significativo, una “presencia real” de los muertos en la página impresa (Steiner, *Presencias reales*). El encuentro con estas presencias reales permite trascender el estado de no ser y de ausencia de sí del sujeto que en la poesía moral metafísica se percibía como “presentes sucesiones de difuntos” (Quevedo, *PO* 2, 14), “sombra que sucesivo anhela el viento” (*PO* 28, 11) disolviéndose en la nada (“Nada que, siendo, es poco y será nada...” *PO* 11, 5), y a merced de los avatares del destino (“la Fortuna mis tiempos ha mordido”, *PO* 2, 3). *Habitado*, el hombre se hace *conciencia*; incommovible, se tiene a sí mismo y logra vivir (“Vive para ti solo si pudieres; / pues sólo para ti, si mueres, mueres”, *PO* 12, 127-28) y *ser* en y *con* el tiempo.

Al *escuchar* la voz de los difuntos, el lector humanista realiza una salvación del pasado y de sí, desde el poema producido pero también desde los libros leídos y compartidos. En el encuentro metafísico y razonado de la lectura se produce una relación personal, de sentido inverso a los versos morales y satíricos donde Quevedo condena o deshumaniza al prójimo. El estudio es una suerte de resurrección laica donde –como en un rito órfico– el lector rescata de la muerte y del olvido a “las grandes almas” ausentes. En su *Arte poética* Borges evocaba una concepción afín: “Creo que Emerson escribió en alguna parte que una biblioteca es una especie de caverna mágica llena de difuntos. Y esos difuntos pueden renacer, pueden ser

devueltos a la vida cuando abrimos sus páginas”.¹³ Y así la lectura como un espacio de comunicación virtual donde comparecen las almas mejores no es sólo una operación mental inmanente, sino que la compañía de los difuntos se liga a la página impresa y de su encuentro nace una forma de “trascendencia”. La palabra impresa posee el mismo poder de detener “el breve presente” que la pintura, según se lee en la silva “Al pincel” (PO 205):

...tú enmiendas de la Muerte
la envidia, y restituyes ingenioso
cuanto borra cruel. Eres tan fuerte,
eres tan poderoso,
que en desprecio del Tiempo y de sus leyes,
y de la antigüedad ciega y oscura,
del seno de la edad más apartada
restituyes los príncipes y reyes,
la ilustre majestad y la hermosura
que huyó de la memoria sepultada. (vv. 7-16)

El libro como *arcanum* vencedor del tiempo es un lugar común que dentro de la obra de Quevedo puede relacionarse con la poesía amorosa grave:¹⁴ así como el poeta amante triunfa de la muerte en el polvo enamorado, el humanista vence a la muerte por el libro. La piedra de toque del verbo verdadero, como la del amor verdadero, es la muerte. Contra el poder destructor del tiempo y del olvido, motivo dominante en la poesía de Quevedo (Sobejano), hay varias respuestas posibles: el amor humano, el estoicismo moral, la fe religiosa y el estudio. La interpenetración de lo sagrado y lo profano que venimos señalando interviene también en esta victoria espiritual y tecnológica. En conversación con los difuntos, el hombre retirado se eleva sobre la sombra del tiempo *divertido*, *manchado* por el pecado original –según el concepto del tiempo de Quevedo (Sánchez M. de Pinillos 2006)–, y trasciende así al hombre dormido, deshabitado, *divertido*. A diferencia de la circunstancia del hablante en los poemas morales metafísicos, el desierto está habitado por difuntos vivos.

¹³ Borges 17. Sven Birketts: “Just as in a true ‘haunt’ one feels the presence of spirits from the other side, so do I sometimes feel the life of the book suddenly invade me” (101). Julio Cortázar explora esta experiencia en su cuento fantástico “Casa tomada” (*Bestiario*, 1951).

¹⁴ Por ejemplo, el impresor de Jacob Ayres contrastaba la erosión causada por el tiempo en las pirámides y la desaparición de ciudades enteras con la perdurabilidad de los libros. Véase Benjamin 140-41. Según Richard de Fournival, en los libros se hace presente el pasado en la memoria, operando una victoria sobre el tiempo y la ausencia: “Reading, according to de Fournival, enriched the present and actualized the past; memory prolonged these qualities into the future. For de Fournival, the book, not the reader, preserved and passed on memory” (Manguel 59). Y Paul Bénichou: “En esta comunicación inagotable, que vence al espacio y al tiempo, se afirma el alcance universal de la literatura” (Bénichou 228).

En la soledad llena, habitada del *estudio* como espacio vital y como actividad, emerge con sentido humanista un *hombre nuevo*. Si la silva “Al pincel” puede leerse como una defensa del dogma tridentino del culto a las imágenes sacras (Candelas Colodrón 215), en el soneto “Desde la Torre” el estudio de los doctos libros no favorece la Transubstanciación, pero sí fecunda y mejora moralmente a la persona. En la pintura y la lectura las imágenes del pasado se encarnan, los difuntos dejan de ser una sombra, y son restituidos como *presencia real*, en una virtual “transubstanciación” sensible, visible o audible: “Por ti, por tus conciertos/ comunican los vivos con los muertos;/ y a lo que fue en el día,/ a quien para volver niega la Hora/ camino y paso, eres pies y guía, con que la ley del mundo se mejora.” (PO 205, 17-21). Gracias a la pintura el pasado es elevado a certeza, y “el breve presente, / que aun ve apenas la espalda del pasado, / que huye de la vida arrebatado, / le comunica y trata frente a frente” (PO 205, 23-26). Cada imagen sacra, cada palabra sabia sobreviviente trae en sí una ilusión de eternidad: derrota del tiempo que consume, deteriora y anula: victoria del tiempo interior sobre el tiempo del mundo.

Cultura como hospitalidad. La conversación que somos

El soneto de Quevedo a la lectura posee gran densidad de alusiones líricas y filosóficas. Así, de las metáforas reunidas y analizadas por Víctor Moreno en su libro *Metáforas de la lectura*, hemos evocado las siguientes: “La lectura es una conversación;” “los libros, esos campos magnéticos;” “el libro es una casa;” “¡ah, la vida interior!” “leer es ya pensar,” y secundariamente “el libro como amigo,” e incluso “leer es una ventana abierta al mundo.” Asimismo, la poética de la lectura de Quevedo condensa varias de las funciones atribuidas hoy por la crítica a la lectura, debatidas por Víctor Moreno en *La manía de leer*: la función antropológica, y de formación personal; la función cognitiva y cultural; la función hedonista, como un proceso de conocimiento y reconocimiento, de integración o inclusión; y una función ética y moral, en la que la lectura es instrumento de transformación moral (los libros “o enmiendan o fecundan mis asuntos”).

Recapitulemos. Como un anfitrión que recibe a un invitado ilustre, el hombre deshabitado acoge en la morada interior de su alma a “las grandes almas que la muerte ausenta.” La soledad y el silencio de la poesía moral metafísica cambian de sentido o, mejor, adquieren sentido. El reverso del hombre deshabitado se encuentra no sólo en la poesía religiosa sino en la figura del Quevedo humanista *habitado* por los libros, huésped de los difuntos. El hombre *deshabitado* no es siempre el hombre *divertido*, pero los hombres *divertidos* están *deshabitados*. Los avarientos, cornudos, amantes, etc., de los poemas morales, metafísicos, amorosos y satíricos, expresan o manifiestan la inhabitabilidad mutua de personas, naciones, religiones, razas. En cambio, paradójicamente, es en la lectura solitaria y privada donde el poeta se siente acompañado y habitado. Sólo en soledad con los muertos el ocio se hace libertad, y como en un rito órfico los doctos libros son, a la vez que *Memento mori*, resurrección

de los muertos leídos y liberación de la muerte para el lector. En la *morada* secular de los libros, y contra el constante disolverse y sucederse –“presentes sucesiones de difuntos” (Quevedo 1990, 2, 14)– de la fugaz no-existencia *divertida*, alcanza el lector moral de Quevedo una plenitud (un estado transindividual) de conciencia. A diferencia de la poesía moral y amorosa de Quevedo que suele expresar estados de incomunicación, la lectura consiste para el estudioso humanista en la experiencia de ser *habitado* por muertos ilustres, en una virtual cohabitación con los sabios del pasado. El respeto, veneración y apertura intelectual y espiritual a los difuntos, es el contrapunto y la salida a la misantropía y a la conciencia obsesiva y enfermiza de la muerte: la lectura como encuentro y reconocimiento que anula el sentimiento de ausencia, ausencia de la amada en el cancionero petrarquista *Canta sola a Lisi*, y de Dios en la poesía moral metafísica y en varios salmos cruciales del *Heráclito Cristiano*.

Una conocida fórmula de Hölderlin en su himno “Friedensfeier” (432-45), “Ein Chor nun sind wir,” “Un coro es pues lo que somos,” ahonda en la misteriosa presencia de los ausentes en la elaboración de nuestras más solitarias reflexiones: en el interior del hombre nacen la “conversación” y el debate, el pensamiento inicia o prosigue un diálogo con unos amigos exigentes. El libro “como una ventana que se abre al mundo,” según una metáfora corriente, permite al lector salir de sí y entrar en relación con la interioridad de los difuntos. La densidad interior del “hombre habitado” es el reverso de la fugacidad de la vida y de la ausencia de relación verdadera que definen al hombre *divertido*. Si en términos intelectivos, el lector *advertido* lleva al hombre habitado, en términos éticos, el *hombre habitado* es el hombre hospitalario. Para Quevedo la sabiduría tiene su morada en la conciencia humana y en los libros. La metáfora del hombre como una casa deshabitada se ha transformado, a través del retiro estudioso, en la del huésped habitado. Estar y habitar están relacionados conceptualmente. Habitar es una forma de estar en la estancia de la sabiduría. Leer es *edificante*, como el acto de construir una estancia; los difuntos residen en la casa y en el corazón del lector. La cultura es una forma de hospitalidad: es el hombre *advertido* quien acoge la sabiduría de los difuntos.

Una comunidad de elegidos. Libros como patria

La invención creadora de la persona se ha dado en soledad compartida. Los libros “habitan” “los desiertos” de los poemas morales metafísicos; si para el hombre deshabitado solo queda el pasado muerto (“lo vivido”) (Sánchez M. de Pinillos 1997, 47), en cambio, al humanista retirado le “asisten” (auxilian) “las grandes almas,” más reales que los cortesanos de carne y hueso. El diálogo con la muerte y los muertos es una vía *personal*, y la lectura, además de puerto y refugio de la vorágine de la vida política en la corte, permite acceder a una comunidad de difuntos ilustres. El conservadurismo social y cultural del autor de *El Buscón*, para quien el hombre aparece determinado social y moralmente por su herencia, es inseparable de su

individualismo. Pero el individualismo aristocrático de Quevedo se fragua en la *comunidad* de las grandes almas *ausentes*. Ser hombre *advertido* presupone saberse heredero. Así tras Quevedo, Gracián subrayó en parecidos términos la función esencial de los libros en el proceso de desarrollo personal: “Gástese la primera estancia del bello vivir en hablar con los muertos. Nacemos para saber y sabernos, y los libros con fidelidad nos hacen personas”.¹⁵ En *El Discreto* (1646), el jesuita bilbilitano divide la vida en tres etapas y adjudica a la lectura durante la primera etapa la capacidad de ejercer la vida en la segunda, y de “hacer el bien” en la última etapa. Para la mente barroca la individualidad real sólo puede ser fruto del cultivo del pasado, de la conversación fecunda y discreta con “las grandes almas que la muerte ausenta.

La escritura retirada y vencedora del tiempo de Quevedo se distingue de las formas de escritura cortesana mercenaria –y, paradójicamente, también de gran parte de la suya propia. La palabra nacida en meditación retirada se opone a la corte del Imperio español, verdadera “corte de papel” en la que un mar de correspondencia enmarca una sociedad de grupos de poder, organizados en torno a una red de personajes que “viven” en continua “conversación”, comunicados entre sí mediante cartas, recomendaciones, saludos, recuerdos, peticiones, avisos... en un “comercio” y “conversación” virtuales sobre intereses reales (Ruiz Pérez; Bouza). La vida retirada es el envés de este rito de papel e intereses entre cortesanos con “los ojos siempre abiertos” a las asechanzas, como los descritos por Gracián. Y del mismo modo que en el tríptico de sonetos elegíacos al Duque de Osuna, donde, a fin de elevar al amigo muerto por encima de la patria, Quevedo contraponía la ingratitude de la patria al sacrificio heroico del amigo, sentido como patria, en los libros encuentra el hablante una patria, siempre fiel, del espíritu.¹⁶

Para Quevedo la lectura no es un acto pasivo: retirarse con los selectos libros no equivale a aislarse en la torre de marfil de la lectura. Retirarse a leer y estudiar no es quedar en sí, sino *transportarse* a una comunidad de elegidos, de difuntos ilustres. La Torre y el estudio representan un espacio íntimo hospitalario donde el lector puede sentirse en armonía consigo mismo y con los demás. Al apartarse de la corte, Quevedo revivía la metáfora humanista de una *communitas* selecta de doctos lectores retirados

¹⁵ Gracián, *Oráculo manual* 227. Los libros son también un remedio contra la soledad; así se lo confirma Critilo a Andrenio cuando muestra al “hombre natural” el método para “hacerse persona:” “Viéndome sin amigos vivos, apelé a los muertos, di en leer, comencé a saber y a ser persona (que hasta entonces no había vivido a la vida racional, sino la bestial) fui llenando el alma de verdades y de prendas ... Bien es verdad que abrí los ojos cuando no hubo ya nada que ver ... Mejoré de amigos, trocando un moço liviano por un Catón severo y un necio por un Séneca; un rato escuchaba a Sócrates y otro al divino Platón” (Gracián, *El Criticón* 109).

¹⁶ Así también en la tradición del “pueblo del libro” en su diáspora. La poética del autor de la *Execración contra los judíos* se encuentra, a pesar suyo, ligada a la ancestral relación del judaísmo con los libros. Valen para la poética de la recepción de Quevedo las palabras de Ricardo Foster sobre Edmond Jabès: “Son muy pocos los libros que guardan brasa bajo la ceniza. Y, para Edmond Jabès, el libro que guarda brasa bajo la ceniza es aquel que es vivido como patria, como tierra de refugio en épocas de intemperie” (Foster 58).

en bibliotecas privadas que, desde Erasmo y Montaigne, configura la *civilitas* europea de productores y consumidores de literatura, corresponsales y testigos de los asuntos públicos y privados de Europa: como Quevedo y Justo Lipsio, como en la Ilustración el cuadro *Le Philosophe lisant* pintado por Jean Siméon Chardin en 1734. Una república de letras que representa también una esfera de privilegio espiritual y que preludia, desde el prólogo de la versión manuscrita del *Sueño del infierno* “al infernal lector”, el desdén romántico y modernista de un Baudelaire por el lector-masa que ha de desplazar eventualmente al círculo humanista de destinatarios. Y que aún ilumina la soledad de Emily Dickinson: “The soul selects its own society / Then –shuts the Door / To her divine Majority / Present no more” (Dickinson 143).

En suma, así como la imagen de Descartes meditando a solas junto a una estufa en su despacho para hallar la clave de las certezas y vencer así metódicamente a la duda, el soneto “Desde la torre” cristaliza una imagen emblemática de Quevedo, señor de la Torre de Juan Abad, y *lector*. Una imagen de reclusión e interiorización intelectivas no exenta de resonancias sagradas, pero que también simboliza la naciente modernidad secular: la conciencia como un espacio privado habitado por los libros, reconocible en el ensayo feminista novelado *Un cuarto propio* de Virginia Woolf. O en la vocación de un Marcel Proust, quien no creía ni en la amistad ni en la conversación, y sin embargo exaltó la lectura como un *coloquio* amistoso y silencioso; en los momentos pasados con un libro preferido puede uno, pensaba el autor de *Contre Sainte-Beuve*, descansar de sí mismo, sin preocuparse de su imagen social: la conversación suscitada por la lectura carece de cálculo y el amor propio no pervierte ya la amistad: “Si pasamos nuestras veladas con estos amigos, es porque verdaderamente nos apetece pasarlas. Son amigos a quienes, al menos, nos cuesta dejar, y cuando los dejamos, no nos asaltan esos pensamientos que echan a perder la amistad” (Prefacio a Ruskin 154-55). Todavía en el testimonio de Ernst Jünger tras un siglo de vida, y de sobrevivir a dos guerras mundiales, revive la pasión lectora de Quevedo como refugio y consuelo y viaje hacia la trascendencia: “En mi existencia los clásicos han sido como bajeles a bordo de los cuales he navegado a menudo más allá del tiempo y del espacio” (Jünger 74).

Del hombre retirado al hombre conectado

No escasean hoy las jeremiadas contra las tecnologías de la diversión cibernético-mediáticas; proliferan también grandilocuentes y nostálgicos ditirambos a la lectura, en una especie de sacralización elitista u obsoleta del libro, deconstruida con desenfadada lucidez por Víctor Moreno como palabrería hueca, dogmática o interesada (Moreno 2009). Quevedo, tal vez, vería también con escarnio las apologías al uso. El autor de *La culta latiniparla* se burlaría de los panegíricos metafísicos de la lectura en plumas marxistas, y el autor de *Política de Dios* condenaría –como al librero del *Sueño del infierno* cuya tienda era “el burdel de los libros” (Quevedo, *Sueños y discursos* 205)– la lectura como pura diversión que sólo *di-vierte* y *entre-*

tiene, y “tiene entre” la vida y la muerte al lector, matando, diría, no el tiempo sino el cuerpo y la conciencia – postura ciertamente contradictoria con el Quevedo de burlas. Pero Quevedo, que condenaba la tecnología ligada al poder físico (pólvora, brújula), y que recelaba del reloj mecánico, realizó en cambio el elogio de la tecnología intelectual de la imprenta, y de la lectura como potencia y extensión del alma.

Aunque ya había llovido desde que el fraile dominico veneciano Filippo di Strata declarara en 1479 “est virgo hec penna, meretrix est stampificata,” el elogio de la imprenta a comienzos del siglo XVII aún resultaba moderno. Por ello, el argumento de Quevedo sobre la potencia liberadora de la imprenta puede compararse con las loas a internet como espacio de comunicación libre del monopolio gubernamental y financiero-mediático sobre las ideologías y la información. Por otra parte, el lenguaje crítico-idealista de tradición neoplatónica, inscrito en la poética de la analogía y de las correspondencias barrocas, resulta incompatible con el materialismo nihilista de la posmodernidad secular. Y nada más alejado, por ejemplo, de la teoría del advertimiento lector de Quevedo que la homologación entre los aportes al bien común de los “doctos” libros y los de la dieta mediterránea, en una suerte de orientación higiénico-estético y deportiva propagada ya al propio cerebro: el deber social de “mantenerse mentalmente en forma,” la “gimnasia de la lectura;” en palabras de Sealtiel Alatríste: “Leer es poner las neuronas a hacer aeróbic.” En lugar de comunión con los difuntos, aeróbic neuronal, compulsivo movimiento deletreador, en las antípodas de la poética del autor de *Genealogía de modorros*. El medio, el ejercicio de intelección (“si no siempre entendidos, siempre abiertos”) se transfigura en fin en sí, ceñido a un nivel declaradamente inmanente, biológico.

La experiencia de la lectura elogiada por Quevedo podría tal vez compararse con lo que John Briggs, en una reflexión sobre la creatividad, calificó como “omnivalence”: el estado por el que la mente se despliega suspendida en un espacio que trasciende las contradicciones, visión en la que las perspectivas personal e impersonal se imbrican en circular paradoja, generadora de lo que Joseph Conrad llamó “the inward voice that decides,” descrita por Briggs como “the vision’s voice, which is both personal and impersonal: the voice calling from a hidden reality” (129). La lectura para Quevedo es también experiencia personal e impersonal: encuentro personal pero desde una conciencia impersonal –en el sentido que T. S. Eliot le daba a la invención poética–, sin la ambigüedad (romántica) que le atribuyera Coleridge. La poética de la lectura como conversación culmina en un acto del entendimiento, y de poder: libros siempre “abiertos,” a veces “entendidos,” y así en cierto sentido “dominados;” una teoría de la lectura como *interiorización* y apertura *en el advertimiento* – nunca arrebatado al modo, por ejemplo, de Virginia Woolf: “Reading is rather like opening the door to a horde of rebels who swarm out attacking one in twenty places at once...” (Woolf 19); y una teoría de la lectura como compenetración o *comunión*, no lejos del poema de Wallace Stevens, “The House Was Quiet and the World Was Calm:”

The house was quiet and the world was calm.
The reader became the book; and summer night
Was like the conscious being of the book.

Frente a la reducción del *otium* a objeto de consumo, divertimento escapista o “entertainment” en la actual “Société du spectacle” (Guy Debord 1967), Quevedo invoca una experiencia interior de la lectura afín a la descrita por Stevens y Briggs. Contra la inmersión en lo aparential y el ruido (“el mundanal ruido” de fray Luis), contra la existencia que busca saturar el propio tiempo, y olvidarse de sí y de por qué se encuentra en el mundo, la lectura *advertida* de Quevedo busca trascender el devenir en la convergencia creadora entre impersonalidad e interioridad. El elogio de la imprenta como medio de comunicación virtual con los ausentes prelude asimismo la presente revolución tecnológica de las comunicaciones, y hasta la idea misma de Internet. Por ejemplo, en *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Sherry Turkle creía en 1995 en el papel liberador y potencialmente terapéutico de una red mundial de comunicaciones cibernética que volvería las fronteras personales permeables y provisionales; del caos, pensaba la profesora del MIT, emergen nuevos sistemas de relación y conversación virtuales, sin las restricciones impuestas por los encuentros cara a cara. Ante esta situación, los intelectuales tildados de “apocalípticos” o retrógrados denuncian cómo –en el seno de la civilización “democrática” de masas (regimentadas por las tecnologías de la publicidad y de la vigilancia)– el humanismo y sus atributos (individualidad, intimidad, privacidad, autonomía del sujeto) y formas de expresión ligadas a la conciencia moderna nacida con la difusión del libro impreso, padecen su más grave crisis. En verdad, la extinción de la Galaxia Gutenberg y del hombre tipográfico que predijera McLuhan en 1962 no se ha consumado y, en cambio, la “textualización” aumenta imparable. Pero por otra parte, proliferan textos electrónicos cada vez más fugaces, breves y fragmentados (“text messaging”), puros instantes sin tiempo. Y así, entre pantallas cibernéticas y redes sociales –el mundo es pantalla–, entre “ringtones” de teléfonos “inteligentes” como metonimias narcisistas de sus dueños, cargados en un torbellino incesante vía WI-FI con Facebook, Twitter, MySpace, Webcams, el ubicuo CNN, MP3, etc., muchas veces fuentes de alienación y vaciamiento espiritual, la experiencia de la vida retirada lleva camino de convertirse en un anacronismo sospechoso, anhelado sólo por marginados o excéntricos. El “ocio concentrado que requiere una lectura seria, silenciosa, responsable, se ha convertido en patrimonio especializado, casi técnico, del universitario, del investigador” (Steiner, “Disidentes del libro”). Las formas emergentes de lectura son otras, no conducen a una experiencia de *durée* (Bergson), al tiempo interior del que habla Quevedo. El cambio de soporte del libro impreso a la pantalla altera la forma de leer, que deja de ser lineal, concentrada, interiormente “retirada,” y con ella (McLuhan: “el medio es el mensaje”) transforma la estructura misma de la conciencia (Carr).

Por último, si la producción cultural es hoy desde su origen producción de reciclables dentro de un nuevo “*paradigma-basusa*” (Pardo), nada posmoderna resulta la apología de la sobreconciencia *advertida* en torno a unos “pocos”, pero selectos, “doctos libros”. En la era Gutenberg se educaba al hombre poniéndolo en contacto con los antepasados: a través del coloquio con los demás, mediante palabras precisas y no falsas y banales, el espíritu se ve forzado a reencontrarse consigo mismo (Garin 104). En el hombre *divertido* de Quevedo, expresión de la ciega voluntad de vivir de Schopenhauer, absorbido por distracciones banales, presa del devenir en su flujo irracional y reiterativo, puede verse al antecesor del “ciudadano” desarraigado posmoderno: hombre drogado de información superflua, ebrio de novedades con que incesantemente llenar su inconsciente, *desligado* de su herencia cultural y espiritual; en lugar de lector “retirado,” consumidor tecnológicamente vigilado, siempre “conectado.”

Obras citadas

- Alain (Émile Auguste Chartier). *Propos sur l'éducation*. 13^a ed. París: PUF, 1967 [1932].
- Alatríste, Sealtiel. "Nuevos gustos y nuevos consumidores." Conferencia UIMP, 15 de julio, 1998.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Nueva York: Viking Press, 1968.
- Bell, Steven M. "The Book of Life and Death: Quevedo and the Printing Press." *Hispanic Journal* 5.2 (1984): 7-15.
- Bénichou, Paul. *Mélanges sur l'oeuvre de Paul Bénichou*. París: Gallimard, 1995.
- Benjamin, Walter. Intro. George Steiner. Trad. John Osborne. *The Origin of German Tragic Drama*. Londres: Verso Books, 1998 [1928].
- Bergson, Henri. *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. París: Presses Universitaires de France, 1968 [1922].
- Biblia de Jersualén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976.
- Birketts, Sven. *The Gutenberg Elegies. The Fate of Reading in an Electronic Age*. Nueva York: Faber and Faber, 2006.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. Nueva York: Oxford University Press, 1973.
- Borges, Jorge Luis. Calin-Andrei Mihailescu. *This Craft of Verse (The Charles Eliot Norton Lectures 1967-68)*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Bravo, Federico. "El saber del escritor. Por una teoría de la cita." *Bulletin Hispanique* 97.1 (1995): 361-74.
- Bouza, Fernando. "Escribir en la corte. La cultura de la nobleza cortesana y las formas de comunicación en el Siglo de Oro." Dir. Dionisio Pérez Sánchez. *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la España Moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Salamanca: Universidad, 2003.
- Briggs, John. *Fire in the Crucible: Understanding the Process of Creative Genius*. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 2000.
- Brodsky, Joseph. Ed. Wilhelm Odelberg. *Les Prix Nobel. The Nobel Prizes 1987*. Estocolmo: Nobel Foundation, 1988.
- Candelas Colodrón, Manuel Ángel. *Las silvas de Quevedo*. Vigo: Universidade de Vigo, 1997.
- Capaccio, Giulio Cesare. *Il segretario opera di Giulio Cesare Capaccio. Que con modi diversi da quei ch'insegnò il Sansovino, si scuopre il vero modo di scriuer lettere familiari correnti nelle corti*. Roma: Stamperia di Vincenzo Accolti in Borgo: ad istanza di Gio. Battista Cappelli, 1589.
- Carr, Nicholas. *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*. Nueva York, Londres: Norton & Company, 2010.

- Carilla, Emilo. "Quevedo y sus soneto *Desde la Torre*" (un elogio hispánico de los libros)." *Philologica Hispanensia in honorem M. Alvar*. Madrid: Gredos, 1986. II, 47-60.
- Carreira, Antonio. "Quevedo y su elogio de la lectura." *La Perinola. Revista de investigación quevediana* 1 (1997): 87-97.
- Castillo Gómez, Antonio. *Historia mínima del libro y la lectura*. Madrid: Siete Mares, 2004.
- Caudwell, Christopher. *Illusion and Reality. A Study of the Sources of Poetry*. Nueva York: International Publishers, 1967 [1937].
- Chartier, Roger. *El orden de los libros*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- . *Escucho con mis ojos a los muertos*. Madrid: Katz, 2008.
- Cortijo Ocaña, Antonio, & Julian Weiss. "El 'Sermón de la Sagrada Escritura' de Pseudo-san Agustín y la versión romance de Hernán Núñez: Notas sobre el Humanismo cristiano del primer renacimiento." *La corónica* 37.1 (2008): 145-74.
- Covarrubias, Sebastián de. Ed. Martín de Riquer. "Conversar." *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Barcelona: Horta, 1943 [1611, 1674].
- Dickinson, Emily. Ed. Thomas H. Johnson. *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Boston: Little, Brown & Co., 1960.
- Egido, Aurora. *La voz de las letras en el Siglo de Oro*. Madrid: Abada, 2003.
- Epicteto. *Moralistas griegos. Marco Aurelio. Teofrasto. Epicteto. Cebes*. Madrid: Aguilar, 1960.
- Faría y Sousa, Manuel de. *Noches claras*. Madrid: Viuda de Cosme Delgado, 1624.
- Foster, Ricardo. *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza. De Marx a Benjamin*. Buenos Aires: Altamira, 2005.
- Gracián, Baltasar. Ed. Santos Alonso. *El criticón*. Madrid: Cátedra, 1996.
- . Ed. Emilio Blanco. *Oráculo manual*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Hölderlin, Friedrich. Trad. Michael Hamburger. *Poems and Fragments*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.
- Juan de la Cruz, San. Ed. Cristobal Cuevas. *Llama de amor viva*. Madrid: Taurus, 1993.
- Jünger, Ernst, A. Gnoli, & F. Volpi. *Los titanes venideros. Ideario último. Conversaciones con Ernst Jünger*. Barcelona: Península, 1998.
- Kahn, Victoria. "The Figure of the Reader in Petrarch's *Secretum*." Ed. Harold Bloom. *Petrarch: Modern Critical Views*. Nueva York: Chelsea House Publishers, 1989. 130-58.
- Laín Entralgo, Pedro. *La aventura de leer*. Madrid: Espasa-Calpe (Colección Austral), 1956.
- Leclercq, Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. París: Cerf, 1957.

- López Grigera, Luisa. "Cuestión de géneros y estilos en dos sonetos de Quevedo." Comps. Blanca Perriñán & F. Guazzelli. *Studi in onore di Guido Mancini*. Pisa: Giardini, 1989. II, 335-47.
- Manguel, Alberto. *History of Reading*. Nueva York: Viking, 1996.
- Marcial. Ed. Dulce Estefanía. *Epigramas completos*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Marco Aurelio. Trad. Ramón Bach Pellicer. Introd. Carlos García Gual. *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 1983.
- Marías, Julián. "El libro en el pensamiento y la continuidad histórica." Ed. Fernando Lázaro Carreter. *La cultura del libro*. Madrid: Germán Sánchez Ruipérez, 1983. 53-63.
- . *Persona*. Madrid: Alianza, 1996.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto, 1962.
- . Introd. Lewis H. Lapham. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA: MIT, 1994 [1964].
- Milton, John. *Areopagitica*. Londres, 1644 (British Library; Wing M2092).
- Moreno, Víctor. *La manía de leer*. Madrid: Caballo de Troya, 2009.
- . *Metáforas de la lectura*. Madrid: Ediciones Lengua de Trapo SL, 2005.
- Naudé, Gabriel. *Advis pour dresser une bibliothèque*. París: Klincksieck, 1994 [1627].
- Novum Testamentum Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.
- Petrarca. Ed. Crótoca Guido Martellotti. *De Viris illustribus*. Vol. 1. Florencia: G. C. Sansoni Editore, 1964.
- Peraita, Carmen. "Comercio de difuntos, ocio fatigoso de los estudios: libros y prácticas lectoras de Quevedo." *La Perinola* 7 (2003): 271-95.
- Pieper, Josef. Introd. T. S. Eliot. *Leisure. The Basis of Culture*. Nueva York: Pantheon, 1952 [1948].
- Platón. Trad. Emilio Lledó. "Fedro." *Diálogos. III*. Madrid: Gredos, 1988.
- . *The Last Days of Socrates. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Londres: Penguin, 1993.
- Pozuelo Yvancos, José María. "Torre de Juan Abad, lugar de Quevedo." *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana* 13 (2009): 327-38.
- Quevedo, Francisco de. Ed. Alfonso Rey. *Poesía moral (Polimnia)*. Madrid & Londres: Támesis, 1999.
- . Ed. José Manuel Blecua. *Poesía original completa*. Barcelona: Planeta, 1990.
- . Ed. Felicidad Buendía. *Providencia de Dios*. En *Obras completas. II. Prosa*. Madrid: Aguilar, 1992.
- . Ed. James Crosby. *Sueños y discursos*. Madrid: Castalia, 1993.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Roig Miranda, Miranda. *Les sonnets de Quevedo: variations, constance, évolution*. Nancy: Presses Universitaires, 1989.

- Romo Feito, Fernando. «*Escucho con mis ojos a los muertos*». *La odisea de la interpretación literaria*. Madrid: CSIC, 2008.
- Ruiz Pérez, Pedro. “La corte como espacio discursivo.” *Edad de Oro* 17 (1998): 195-211.
- Ruskin, John. *Sésame et les lys*. París: Mercure de France, 1906.
- Sánchez M. de Pinillos, Hernán. “Intensidad de doctrina y sentimiento en el tiempo.” *Romanische Forschungen* 103.4 (1991): 402-24.
- . “Un nuevo estado de conciencia: la interioridad vacía en el soneto de Quevedo.” *Revista de Estudios hispánicos* 24.2 (1997): 37-55.
- . “Cuerpo enfermo de tiempo: la poesía metafísica y satírica de Quevedo.” Eds. R. de la Fuente Ballesteros & J. Pérez-Magallón. *El cuerpo enfermo: representación e imágenes de la enfermedad*. Valladolid: Universitas Castellae, Colección “Cultura Iberoamericana,” 2006. 175-98.
- . “Elemento sagrados y profanos en la poesía de Quevedo.” *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana* 9 (2005): 183-213.
- . “‘Retirado en la paz de estos desiertos’: ensayo de una lectura fenomenológica.” *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana* 14 (2010): 221-46.
- . “La ética y estética del *advertimiento* en la obra de *Quevedo*.” *Dicenda* (2011). En prensa.
- Séneca. Trad. Richard M. Gummere. *Ad Lucilium. Epistulae Morales. Vol. II*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- . “*De otio*.” *Moral Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- . Ed. John W. Basore. *De tranquillitate animi. Moral Essays*. Loeb Classical Library 254. Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1935. II, 246-49.
- Sobejano, Gonzalo. “Aspectos del olvido en la poesía de Quevedo.” *Homenaje a José Manuel Blecua*. Madrid: Gredos, 1983. 631-45.
- Steiner, George. “El lector infrecuente.” *Pasión intacta*. Madrid: Siruela, 1997. 19-48.
- . *Presencias reales*. Barcelona: Destino, 1992
- Teresa de Jesús, Santa. Eds. Efrén de la Madre de Dios & O. Steggnik. *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*. Madrid: BAC, 1952.
- Villalba, Enrique. “Al sueño de la vida hablan despiertos. La historia cultural: de las ideas a las prácticas.” Ed. David García Hernán. *La Historia sin complejos. La nueva visión del Imperio español*. Madrid: Actas, 2010. 230-58.
- Villanueva, Darío. *La poética de la lectura en Quevedo*. 2ª ed. corregida y aumentada. Madrid: Siruela, 2007.
- Vives, Juan Luis. Ed. María Pilar García Ruiz. “*Scriptio*”. X. *Los Diálogos (Linguae Latinae Exercitatio)*. Pamplona: EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra S. A., 2005.
- Zabaleta, Juan. *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*. Madrid: Castalia, 1983.