

TORRES VILLARROEL Y LAS VANIDADES DEL MUNDO

“Son los libros”, escribe Torres en el prólogo a sus Almanagues, “unas copias de las almas de sus autores, unas imágenes de sus sentimientos, unos originales de sus fantasías y unas vivísimas representaciones de sus vicios, virtudes, capacidades y sentencias”. (1). Es sorprendente que nadie haya aceptado tan cordial invitación a utilizar el amplio testimonio de Torres, en sus catorce volúmenes, para esclarecer su espíritu y su arte satírico, particularmente en su olvidada obra maestra, *Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por Madrid* (2).

(1) Diego de Torres Villarroel, *Obras completas* (Salamanca, 1752), IX, iii. Citamos por esta edición, excepto cuando es necesario comparar otras ediciones anteriores de ciertas obras, y excepto su *Vida*, ed. de Federico de Onís, “Clásicos Castellanos” (Madrid, 1912). La ortografía de las citas se ha modernizado, siempre que no implique cambio en la pronunciación.

(2) Los pocos críticos que conceden a Torres más espacio del que requiere la popularidad de su *Vida*, concuerdan en estimar excelentes las *Visiones*. Onís, no sólo las considera como una de “sus dos mejores obras”, sino como “su obra mejor pensada y más igual” (Introducción, *Vida*, pp. XIV, XX). Angel Valbuena Prat las juzga tan importantes

A causa de algunos pasajes adecuados, se ha acostumbrado a relegar este raro y brillante estilista al tercer rango de periodista informador de la decadencia científica de este período, o a lo más, a considerar sus obras como documentos para la historia de la vida y costumbres del siglo XVIII español. Torres ha tenido, además la desgracia de ser acusado de hipócrita por los historiadores literarios de la vieja escuela, que se extrañaban ante su incoercible tendencia a conjugar lo moral con la desvergonzada franqueza. Le consideraron persona indigna y clérigo picaresco, como si esto último no ofreciese ya una pista interesante que estudiar. Finalmente, la no siempre oportuna técnica de aplicar a los escritores la perspectiva de "hombre de su tiempo", ha producido ideas sobre Torres aún más vagas. Aunque su obra sea considerada como documento de su época, por su estilo y por sus gustos literarios es prolongación del siglo XVII. Esto ha conducido a la insostenible conclusión de que Torres fue, fundamentalmente, una mentalidad dieciochesca, pero que escribió sobre los problemas de su siglo con el punto de vista temperamental de un escritor del XVII. En resumidas cuentas, ha sido objeto de estériles intentos de "me-

como la *Vida*, lamentando la falta de edición moderna y da de ella una amplia descripción en su *Historia de la literatura española* (Barcelona, 1953), II, 49-52. Popularmente conocidas como *Sueños Morales*, las *Visiones* superaron en popularidad a la *Vida* entre los lectores del siglo XVIII. En este siglo la *Vida* tuvo siete ediciones (Onís, p. XXV). Palau recoge las siguientes de las *Visiones*: Madrid, 1727, [en realidad 1727-28]; Salamanca, 1743, 1751, 1752, 1752 (*Obras*, II); Madrid, 1786, 1791, 1794, 1796, 1794-99 (*Obras*, 2.^a edic., II); París, 1821; Barcelona, 1843; Madrid, 1918 (que reproduce solo el primero de los tres sueños). La edición que debe considerarse como la primera definitiva es la de 1743, en la que Torres redactó de nuevo muchos pasajes, además de añadir los tres prólogos que faltan en la versión anterior. Así Onís señala que los *Sueños Morales* aparecen completos por primera vez en 1743 (p. XIV). Actualmente preparo una edición crítica cotejando las más importantes del siglo XVIII.

dir lo infinito con lo finito”, según palabras de Francisco Sánchez, uno de sus autores favoritos.

En vista del moderno concepto de los estilos literarios como “unas copias de las almas” de los libros, o como el correlato artístico de su contenido objetivo, tales juicios hacen de Torres un esquizoide agudo. Pero tal oposición—estilo seiscientista frente a mentalidad dieciochesca— es imposible en un satírico, cuya principal fuente de humor consiste en condenar las vanidades que una sociedad cambiante introduce en lugar de las costumbres canonizadas por el tiempo.

Para esbozar la “imagen de sus sentimientos” y encontrar el “original de sus fantasías” unitariamente con su estilo, es esencial averiguar si Torres es portavoz de su época, dónde se hallan realmente sus afinidades temperamentales, y cuáles son sus valores morales objetivos. Sus obras más numerosas son las llamadas “obras semicientíficas, semiliterarias” (3), y como carecen de verdadero interés literario, han sido aun más desatendidas que las estrictamente literarias. Sin embargo, un examen de los rasgos que aparte los adornos literarios, hacen de tales trabajos algo sólo “semicientífico”, ofrece una clave inestimable para la clasificación intelectual de Torres y, a la vez, para la visión cósmica peculiar en que se articulan sus positivos logros artísticos.

Aunque es bien sabido que Torres estaba poco informado sobre el progreso científico de Europa en su época, ha sido tradicionalmente incluido en “la falange de atrevidos reformadores tan necesarios en el abatido siglo XVIII” (4), por reanimar

(3) Onís, p. XIX. Estas obras no han sido tenidas en cuenta por Delpy, Sarrailh y otros historiadores del pensamiento científico del XVIII en España.

(4) Antonio García Boiza. *Don Diego de Torres Villarroel. ensayo biográfico* [tesis doctoral dirigida por Menéndez Pelayo]. (Salamanca, 1911, p. 6). Esta obra fué reimpressa sin alteración (Madrid, 1949), salvo la interpolación del capítulo XIX. “La fortuna de D. Diego de

y adelantar los estudios de matemáticas y astronomía. Es hora de destacar cuán anacrónicas eran, en realidad, sus críticas de la decadencia científica de España. Identificándole con el movimiento científico de reforma se consigue sólo oscurecer su verdadera personalidad, que es históricamente inseparable de su espíritu antimoderno y de la persistencia en la mayoría de los españoles de la primera mitad del XVIII, de la estricta ortodoxia contrarreformista (primera premisa explícita o implícita en la labor de Feijóo para extirpar la superstición y los errores vulgares). En el prólogo a sus obras completas, Torres deplora las deficiencias de la biblioteca universitaria de Salamanca, porque “el *Almagesto* de Ptolomeo, no lo tenía [cuando yo vine a ser su maestro, que fue en el año 1726], ni lo tiene [hoy que estamos a últimos de junio de 1752]” (I, v). Tales críticas de un profesor de astronomía, dos siglos después de la muerte de Copérnico y veinticinco años después de la de Newton, son algo más que asombrosas. Según Torres, en la *Anatomía de todo lo visible o invisible* (publicada por primera vez en 1738), “es un disparate dar movimiento en la tierra... esta opinión la siguió Copérnico para computar con más fácil método los movimientos de los cuerpos celestiales [subterfugio contra los teólogos, que Copérnico insertó en el Prefacio, dedicado al Papa Paulo III, de sus *Revoluciones*]... y en esta suposición se pueden admitir movimientos en este globo, y de otra suerte es oponerse a muchos lugares de la Sagrada Escritura, donde claramente se prueba el movimiento del sol, y quietud de la tierra” (I, 53). En cuanto al sistema astronómico de Newton, “una novedad tan espantosa y grande pasará con miserable crédito muchos siglos”, ya que Isaac Newton era un filósofo “de intención torcida”, que “afectó la oscuridad en todas sus

Torres. D. Diego de Torres, Primicerio de la Universidad”, y la supresión de los apéndices. La misma opinión se halla aún en las historias y manuales literarios, como en Fernando Díaz Plaja, *La vida española en el siglo XVIII*, (Barcelona, 1946). p. 86.

obras" (IV, 306-307) (5). En pleno siglo XVIII, Torres vive aún en una tierra ptolemaica situada en el centro del universo, que "da una vuelta al mundo en espacio de veinte y cuatro horas, y arrebatada a todos los planetas violentamente, y llevándolos consigo los hace dar en el mismo espacio de veinte y cuatro horas una vuelta al mundo" (I, 178). Todas las demás opiniones eran para Torres heréticas y opuestas al Angélico Doctor, que había sancionado el sistema de Ptolomeo desde el punto de vista ortodoxo.

En contraste, Feijóo concedía en el segundo volumen de las *Cartas Eruditas* (1745), que Newton era tan herético como cualquier inglés, pero que, sin embargo, "en su filosofía no se ha hallado hasta ahora cosa que se oponga, ni directa, ni indirectamente a la verdadera creencia" (6). En otra ocasión, Feijóo argüía en favor de la doble verdad de la ciencia y de la religión, aduciendo razones para mostrar que Copérnico y Galileo eran católicos ortodoxos, a pesar de rechazar un universo geocéntrico, y señala que, según el *Journal de Trévoux*, el sistema newtoniano se enseñaba en el colegio de Jesuítas de Roma desde 1729 (7). Cohibido ante la opinión internacional, Fei-

(5) *Novedad* tiene en este pasaje la habitual resonancia de desaprobación religiosa, documentada por Américo Castro. "La *novedad* y las *nuevas*", *Hisp. Rev.* XX (Abril 1952), 149-53. El examen de este asunto por Feijóo ilustra aun más la insinuación de Torres: "Dicen muchos que basta en las doctrinas el título de nuevas para reprobárlas. porque las novedades en punto de doctrina son sospechosas... Las doctrinas nuevas en las Ciencias Sagradas son sospechosas... Pero extender esta ojeriza a cuanto parece nuevo en aquellas facultades que no salen del recinto de la naturaleza es prestar, con un despropósito, patrocinio a la obstinada ignorancia" ("Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales", *Cartas eruditas y curiosas*, nueva impresión. Madrid, 1770. II. 186-7).

(6) *op. cit.*, p. 193.

(7) "Progresos del sistema filosófico de Newton". *Cartas*, IV, 260-1, 267.

jóo concluía que “en materia de doctrina (aun la filosófica y astronómica) es tan inmóvil nuestra nación como el orbe terráqueo en el sistema vulgar [sistema ptolemaico]” (8). Si tomamos a Feijóo como medida del movimiento de reforma, Torres no llega siquiera al grado de reformista tradicional que a veces se le ha asignado, ni mucho menos al de atrevido innovador. Su idea de las esferas celestes era idea común mucho tiempo antes del periodo de “treinta años” (1706-26), en que la cátedra de matemáticas y astronomía de Salamanca “estaba sin maestro”, y era el sistema astronómico en boga aun antes de que la cátedra hubiese estado, a todos los efectos, “vacante por más de doscientos” (I, iii). Ciertamente, Torres afirma la decadencia científica de España en el siglo XVIII, no como un reformador, sino como un vivo ejemplo del invariable temperamento anticientífico del que Feijóo intentó librar al carácter nacional.

Nuestra medida es igualmente exacta al determinar los conocimientos de Torres en medicina, sobre la que escribió muchas más páginas. Mientras Feijóo conoció y aprobó la obra de Andrés Vesalius, William Harvey y otros modernos anatomistas, Torres se negó a aceptar toda innovación posterior a Galeno, puesto que el cuerpo humano mismo no había cambiado (*Anatomía* I, 77-8). En su *Cartilla astrológica y médica*, Torres afirma la doctrina de Hipócrates y Galeno —derivada de la creencia pitagórica en el místico poder del número 7— de que hay “algunas enfermedades agudas que se acaban en un día, otras en siete, otras en catorce, otras en veinte y uno, y otras en veinte y ocho. Según la cual duración debe ser la crisis o juicio” (VI, 267). Por otra parte, Feijóo escribió un arrollador discurso sobre los “Días críticos” (1728), en que hacía notar que cuando los médicos hipocráticos no averiguaban el día en que el paciente fue afectado por primera vez, alteraban sus cálculos

(8) *Loc. cit.* (261-2).

una y otra vez "para hacer que la crisis caiga en el septenario... De esta suerte Hipócrates y Pitágoras se salen con la suya... decir que Hipócrates no contó bien sería punto menos que blasfemia" (9). Mientras Torres se adhiera a la creencia medieval de que cada planeta del macrocosmos dirige un órgano en el microcosmos humano ("el sol posee en el cuerpo humano el corazón, la luna el cerebro, Saturno el bazo", etc. VI, 274), el doctor Martín Martínez, colega de Feijóo y autor de la *Medicina escéptica*, asegura que sería mucho más útil observar la atmósfera y los cuerpos que rodean inmediatamente al hombre y por consiguiente afectan su salud de manera directa (10). Finalmente, Torres eleva al nivel de axioma de la moral cristiana el aserto de que los doctores deberían seguir "como primera observación los preceptos de la astrología: que no es justo tener en poco el socorro y ayuda del Cielo... Y así todos los físicos doctos y temerosos de Dios han dicho, y dicen, que sin el respeto y conocimiento de las estrellas, es imposible curar la más leve enfermedad del hombre. Hasta los doctores teólogos... de consejo han pasado a precepto este estudio" (IV, 245). En medicina, como en las demás ciencias, es prudente creer solamente "la mayor demostración de las demostraciones, que es nuestra santa fe", puesto que la Iglesia y los médicos temerosos de Dios son los únicos conservadores de aquella pura medicina del siglo de Aristóteles, "hijo del médico Nicomaco (entonces cuando los médicos eran hidalgos)" (II, 264, 302).

Negar que Torres fue consciente de la decadencia científica de España sería tan inexacto como insistir en que fue un reformador. Pero sería igualmente falso inferir que, por su aceptación de algunos principios de la nueva ciencia, la divulgó

(9) *Teatro crítico universal*, nueva impresión, (Madrid, 1769), II, 211.

(10) "Carta defensiva que sobre el primer tomo del *Teatro crítico universal*... le escribió su más aficionado amigo D. Martín Martínez", *Teatro*, II, 294-5.

cálidamente. Torres, de vez en cuando, apela al libro de la naturaleza y a los sentidos para rebatir a un filósofo que "no tiene más autoridad que haberse muerto quinientos años antes" (IX, 74). En el *Hermitaño y Torres*, admite el principio cartesiano de que sin matemáticas "no se puede dar un paso en el estudio de las ciencias físicas", pero sólo después de declarar que "para mi estimación pierde mucho el discurso que se eleva olvidándose de los peligros a que expone la fe católica, y los miro con alguna ojeriza, y miedo, y más en las profesiones matemáticas, mixtas e imperfectas" (IX, 12-3). En una breve discusión de Francisco Bacon, Torres concede que "si se puede saber alguna cosa es por su medio de la filosofía inductiva" (VI, 15), pero el lector ya conoce qué interpretación daba Torres al principio de la observación de la naturaleza, por lo menos en medicina.

Ninguna de sus obras le muestra familiarizado con Hobbes, Locke o los posteriores avances de la ciencia empírica, y en la práctica, Torres se sentía inclinado a igualar la moderna técnica experimental con la ruda observación de los antiguos naturalistas. Su *Anatomía del mundo y de los cielos* está tratada como las lecciones medievales de anatomía, en las que un ayudante se limitaría a señalar una característica del cadáver que confirmase el pasaje de Galeno leído en alta voz por el profesor. Los compañeros de Torres, en su imaginario viaje a través del mundo, son enfrentados a diferentes fenómenos que él analiza en cuanto confirman las descripciones de Aristóteles y las de otros filósofos anteriores a la Ilustración. Para citar un ejemplo específico: en el tratado sobre los terremotos, Torres se inspira en un autor "estrechamente observante de los artículos de Aristóteles", y se limita a ilustrarlos él mismo con "algunas morceñas que se han encendido en las tostadas hojas de mis experimentos" (V, 8). En resumen, el término *experimento*, tiene para Torres aproximadamente la misma significación que el término escolástico *demonstración*, como fué el caso para los filó-

sofos del Renacimiento, que asignaron a la experiencia un papel de tercer orden.

¿Cuál es entonces la orientación filosófica de Torres? En su apelación negativa a los sentidos contra ciertas prácticas de la ciencia aristotélica y escolástica, se halla en la tradición de Luis Vives y de Francisco Sánchez. Torres es tan intolerante como Sánchez respecto al *formaliter*, *materialiter* de los seminarios teológicos y frente a las ridículas disputas escolásticas sobre si Dios puede crear entidades racionales, si la entidad es unívoca o si la sustancia es inmediatamente operativa. Empero, aun aquí es conservador, porque al contrario de Sánchez, no utiliza los testimonios de los sentidos para refutar el verdadero núcleo de la epistemología aristotélica, ni proclama heroicamente la total falibilidad de los sentidos. Los datos de los sentidos sirven a Torres para comprobar el puro aristotelismo y separarlo de las vaciedades aristotélicas de la escolástica decadente. Los pasajes de Sánchez que más influyeron en Torres son aquéllos en que el ilustre *converso* se encuentra a sí mismo desesperando del vacío en el que su heroica negación le ha sumido, y espontáneamente se rinde a un argumento tan ingenuo como pudiera ofrecerlo el más sencillo asceta de la Contra-Reforma. Por ejemplo, sin el "ojo derecho de Dios", o sol, "todo languidece... La muerte viene del frío; la vida del calor. Por eso el sol es el más perfecto de los cuerpos" (11). Uno de los más fuertes argumentos de Torres contra la alquimia es que "la verdadera piedra filosofal es la gracia de Dios" (*Hermitaño*, VI, 80). Acentuando esta tendencia de Sánchez, Torres resume su propia posición con lo que es, o bien una cita apócrifa o, quizás, un ardid defensivo añadido a alguna edición del *Quod nihil scitur* impresa después del proceso del autor por la Inquisición: "todas las ciencias son admirable empleo de los años, pero con todas no alcanzamos una ver-

(11) *Que nada se sabe* (Madrid; Renacimiento, s. a.) pp. 144-5.

dad... y entretanto, sólo creo al doctísimo Sánchez, que escribió un libro sobre el *nihil scitur*, que concluye: "Yo creo en Dios, confieso por santos y milagrosos sus preceptos; creo que hay Gloria e Infierno, pena para el malo, premio para el bueno: creo que he de ser juzgado. Creo las revelaciones de mi madre la católica Iglesia" (II, 296).

Dejemos que ahora Torres juzque al autócrata de la ilustración española desde su punto de vista teocéntrico y se libere de una asociación que hubiese detestado. En una tremenda digresión de sus *Posdatas a Martínez*, amenaza a Feijóo con la condenación eterna si persiste en la alianza con el Doctor Martínez: "no escriba V. Rma. contra ningún cristiano; refute herejías; predique a los viciosos; ayune mucho; tenga dos horas de oración mental, y media a lo menos de azotes, y contemple en lo frágil de la naturaleza... y le aseguro la gloria, que es lo que aventura en las distracciones que le aconseja este físico... deje V. Rma. el mundo como se está, que querer enmendarlo es locura" (X, 208) (12). La locura contra la que Torres previene, no es retórica, sino, en su concepto psicológico escolástico, un desorden real: "descontentarse de las doctrinas es demostración de almas rebeldes y de potencias vanas y presuntuosas" (*Visiones*, II, 87. Cf. Feijóo, en nota 5).

La idea de decadencia en Torres era estrictamente etimológica: "una caída desde", opuesta a la más amplia de denotar la incapacidad de proseguir, implícita en las obras de los verdaderos reformadores del siglo dieciocho español. Torres fue un superviviente espiritual de la hermética, teocrática España de la Contra-reforma, demasiado imbuído de la lección moral de

(12) Censurando las *Posdatas* en una olvidada *Carta a D. Diego de Torres*, el Padre Isla humorísticamente destaca el desacuerdo entre Torres y los verdaderos reformadores: "Se le daría indulgencia plenaria y remisión de todas sus *Posdatas* sólo con que dijera conmigo: "Padre nuestro que estás en Oviedo [Feijóo]". (*Colección de papeles crítico-apologéticos*, Madrid, 1788, II, 85).

ésta y temeroso de la innovación, para poder rendirse a las espectaculares vanidades de la ciencia. Sus dioses intelectuales iban cayendo de sus altares en otros templos a su alrededor, y su reacción fue una nostalgia mesiánica por la pérdida irrevocable de la armonía entre todos los conocimientos bajo el magisterio de Dios. Esta actitud explica su constante recurso a la moralización por fuego y azufre, sus obras ascéticas como la *Cátedra de morir*, y la poética evocación del pasado que se encuentra en sus obras literarias. Torres no es el hinchado Padre Teopompo, en quien Feijóo alegoriza a los clérigos que condenan a un filósofo únicamente por tener nombre extranjero, pero tampoco es un Feijóo. El es, quizá, el único representante alerta e inteligente de la hueste, olvidada por otra parte, de los escritores conservadores del dieciocho español (13).

Mi identificación de Torres con la Contra-reforma intenta más bien captar su ideología objetiva, que vindicar su carácter moral y su discutible vida. Aunque hay textos que permitirían esta labor, se prestaría a confusiones tomar posición frente a la gravedad o venialidad de sus transgresiones. Postular la absoluta correlación entre autor y obra, siempre es peligroso, ya que la incapacidad de un autor para vivir de acuerdo con su utopía es a menudo uno de los factores que condicionan la encarnación de ésta en sus libros de una u otra forma.

(13) La excepción que prueba la norma del anti-modernismo de Torres es su decepción por la instrucción científica de los Jesuitas. Instruido primeramente en Filosofía por el Jesuita Padre Portocarrero (1708-13, *Vida*, p. 44), Torres estaba tan confiado en la ortodoxia de la orden que en las *Visiones* arriesga la alabanza a un Jesuita extranjero que enseñaba la ciencia "con novedad", porque era "mortificado de semblante" y parecía conducirse "con matemática católica" (II, 117). La decepción de Torres fué, ciertamente, muy real; pues, según Feijóo, la enseñanza jesuítica de las ciencias era totalmente moderna aun en España. El *Cursus philosophicus* (1724) del Jesuita Luis de Losada, maestro del Padre Isla, "con generosa mano abre la puerta de la aula española al mérito de la experimental filosofía" y la explica "según el sentir de los modernos" (*Teatro critico*, VII, 309).

La técnica autocrítica en unos noventa prólogos de Torres y en su *Vida*, "humildes" defensas frente a otros satíricos, es meramente una explotación humorística del abismo entre sus ideales y las realidades de su vivir, "queriendo vender por humildad lo que es una soberbia refinada" (*Vida*, p. 6). Cuando se olvida la doble identidad de su famoso autorretrato (pp. 63-75) y el clérigo con severa "catadura de alemán" abandona el disfraz de "escolar monstruoso", surgen confesiones más sinceras de íntimo conflicto; así en el *Correo del otro mundo*: "Yo he parecido humilde, y estoy de la soberbia poseído... Triste de mí, que ya siento el mal, e ignoro el remedio, que para desarraigarlo tiene ya las raíces muy profundas" (II, 307). En 1715, después de estudios teológicos, Torres fue ordenado subdiácono y ganó algunas prebendas mediante oposición, pero su traviesa afición a los entretenimientos mundanos le impidió alcanzar enseguida órdenes superiores. La lucha entre la mente y la voluntad fue, de este modo, la cara interna de su estancia con el eremita de Portugal, tan alegremente narrada (*Vida*, pp. 53-7), y se manifestó en otros fracasados intentos de retirarse del mundo (*passim*). Su *Cátedra de morir*, publicada en 1726, y dedicada al Obispo de Salamanca, no fue una "presunción del capricho", sino un medio de "engañar mejor aquel cuidado" (XIII, 129). Después de los cincuenta, al ser finalmente ordenado presbítero, lo fue tras un periodo de "rabiosas desazones" durante las cuales casi cayó en "los brazos de la desesperación" (*Vida*, p. 162). Torres aún transigió al ordenarse, puesto que se ordenó en el sacerdocio secular y no en el regular, como había pensado al principio.

Sin embargo, su afición por la sociedad fue contrapesada por actos de ascética resignación, que recuerdan la España de los Habsburgo y a Felipe II, mostrando su cuerpo moribundo y marchito para apartar a sus herederos de las vanidades del mundo. Vivía en el lujo del Palacio de Monterrey, de Salamanca, pero reservaba siempre algunos asientos, en su mesa,

para los mendigos. Durante sus últimos treinta años, fue el más activo dirigente de la leprosería u Hospital de Nuestra Señora del Amparo, en las afueras de Salamanca, y Fray Cayetano Fayalde, que pronunció la oración fúnebre de Torres, alabó su humildad, demostrada con la terrible virtud de haber chupado las llagas de los leprosos (14).

Ambos estratos de la personalidad de Torres aparecen visibles en el acuerdo con los capuchinos, que le reservaron una "celda en el convento de Salamanca, donde me meto a temporadas a divertirme, y a guardarme de los ociosos, de los porfiados, los zalameros, los petardistas y otros moscones" (*Vida*, p. 197). Aunque reconociendo su vanidad, Torres pudo apartarse de sí mismo para estimar estéticamente la autoexaltación incongruente y humorística de su ascético gesto. Sus lecciones morales se caracterizan siempre por la convicción, pero asimismo revela generalmente el placer, más bien sensual y malicioso, que le hubiera debido producir la reacción del lector ante la "admirable cirugía de mi desprecio" (X, 137). Esta ambivalente "humildad" se convierte en un artificio literario esencial en las *Visiones* y otras obras. El ermitaño de *El Hermitaño y Torres* conserva todas las obras de Torres en su retiro, porque encuentra en "su lectura un género de deleite que se conforma con mi desengaño" (VI, 30). Estos son los extremos y los lazos de unión de la compleja psicología personal y literaria de Torres, que un juicio parcial ha oscurecido. La tensión de las presiones extremas en esos lazos, da, en efecto, origen al concepto de Torres sobre la creación literaria, porque, "todos cuantos han escrito y escribirán no pueden hacer otra cosa que vaciar sus melancolías o sus aprensiones, como hice yo" (IX, 149). Melancolía religiosa, o melancolía del difícil ajuste a sus ideales, es únicamente variación tardía y muy personal de la aguda consciencia con que la Contra-reforma y el Barroco veían que

(14) García Boiza, p. 77n.

“siempre está hiriendo a la más insensible consideración aquel católico grito que niega lo posible de dos glorias”, el cielo y la tierra (IX, 146).

La idea que Torres da de la sociedad, en sus *Visiones*, está orientada, como su ciencia, en un gesto de respeto hacia el pasado y la trascendente autoridad canónica. “¡Válgate Dios por mundo!” exclama Quevedo en las *Visiones*, “¡Cada día te llevan las locuras de tus moradores más violentos al fin!” (II, 44). Más adelante, Torres encuentra el remedio de todos los males sociales, estimulando a los eclesiásticos a vivir tan continentemente como sea posible “para que a su ejemplo se modere la libertad de los seglares” (II, 142). Añadiendo su desesperación a los precedentes e innumerables críticos de la novedad, Torres se espanta de la extraña irreverencia de los españoles por su antigua cultura, “engañados de la novedad y de la ponderación de los que vienen a mondarlos de su curiosa política” (II, 151). La historia humana es para Torres un inevitable torbellino que gira cada vez más velozmente en algo como la cueva de la nada, de Gracián, la fosa común de toda pretensión y refinamiento infundado.

En consecuencia, los armónicos ascéticos y el *contemptus mundi* que tan a menudo acompañaban a la reafirmación de los valores escolásticos y tradicionales durante la Contra-reforma y el Barroco, son tan característicos de las sátiras de Torres, como de sus obras científicas. Hay, sin embargo, una notable diferencia de acento emocional entre sus obras y la literatura del periodo barroco propiamente dicho. Si Quevedo siguió la saludable prescripción de San Ignacio de “mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo ¿qué puedo ser?” (15), su angustia solamente aumentaba al buscar desesperadamente una sustancia al mundo transitorio. Pero después de

(15) *Ejercicios espirituales*, texto autógrafo, “Colección Cisneros” (Madrid, 1944), p. 45.

inculcarlas década tras década, las ásperas verdades ascéticas llegaron a penetrar tan íntimamente en las fibras del alma popular española que su aceptación por Torres no envuelve un conflicto de absolutos en el mismo grado. Hay un fondo de ortodoxia literal y de sumisa repetición didáctica en las *Visiones*. Pero hay también una explotación, sin angustia, del lenguaje ascético, como un humorístico contrapunto estilístico a la formulación que hace Torres de la "doctrina saludable para conocer y huir los vicios de esta edad", es decir, el "siglo irracional" [!], y a su devoción hacia el ortodoxo aunque mundano Quevedo, a quien convierte en un sereno y "prudente despreciador del mundo" (II, v, 14, 3 resp.).

Catalogando los tipos sociales y los usos criticados en las *Visiones*—en gran parte los mismos que en los *Sueños* de Quevedo— solo sacaríamos la impresión de una imitación externa. Torres es atraído hacia su modelo por simpatía con el esquema general de valores de Quevedo, pero en proporción inversa, se aparta de él por disentir en puntos importantes. La simpatía y la repulsión, con predominio siempre de la primera, son las fuerzas generadoras en acción desde el principio hasta la conclusión del libro. La relación entre Quevedo y Torres es por esto una dialéctica tan profundamente humana como sus sentimientos fecundantes, en la que los interlocutores ocupan varias posiciones según sus sentimientos en cada momento dado. La sátira comienza con Torres como "escolar monstruoso" y la aparición de Quevedo refleja su monstruosidad en rasgos como "cabellos cilicios entre púa y pelote" (II, 2-3); prosigue con la re-creación de Quevedo según la imagen idealizada que Torres tiene de él ("prudente despreciador del mundo"); se extiende con los intentos de Torres por ascender al nivel de su maestro, "persuadiéndome a que su contacto solo podía formarme discreto, docto y desengañado" (II, 69); es interrumpida en algunos momentos en que, inadvertidamente y por simpa-

tía, se nos presenta el verdadero Quevedo a quien Torres replica agudamente.

Las aspiraciones heroicas y ascéticas —los cambiantes polos de la actividad española en su decadencia— son indicios efectivos de la visión de España por Torres y de su caracterización de Quevedo. La meditación de la muerte recuerda a Quevedo la fragilidad de la vida, la decadencia del imperio, y su urgente necesidad pero trágica incapacidad de seguir creyendo en la apostólica misión del país, o en la validez de su propia intervención heroica en los negocios públicos. La angustia nacida de aceptar ideales mutuamente exclusivos, el ascético y el heroico, es la esencia de *La cuna y la sepultura*. Quevedo teme haber convertido su “seguridad en peligro” y que al recibir la Eucaristía “yo he comido juicio contra mí” (16). En contraste, Quevedo en las *Visiones* toma una postura y persuade a Torres “a amar la muerte y a temer la vida”. Sean tus catedráticos los afligidos, los enfermos, los pobres y los difuntos” (II, 68). Este es también el Quevedo que es extrañamente llevado a la apoteosis como uno de los cuatro autores favoritos de Torres, con Santo Tomás de Aquino, Kempis y el Padre Croiset (*Vida*, p. 35). Este Quevedo concuerda con la propia observación de Torres de que “aunque nunca me he muerto, lo juzgo por cosa fácil” (II, 27), y refleja la serena resignación de Torres, en su *Cátedra de morir*, en la cual la muerte es retóricamente embellecida con reminiscencias estilísticas de Jorge Manrique (17).

Para Torres no había objetivamente conflicto alguno entre los valores ascéticos y el orden político más alto. La negación

(16) *Obras completas*, ed. Luis Astrana Marín (Madrid, Aguilar, 1932), I, 926. Todas las citas de Quevedo se refieren a este volumen, con el número de la página inserto entre paréntesis en el texto.

(17) Entre otras reminiscencias estilísticas y temáticas como la del *Ubi sunt?* y la Muerte como igualadora, el siguiente terceto de uno de los sonetos interpolados en la *Cátedra de morir*, constituye un curioso ejemplo del tono fuertemente ascético que adquieren:

del heroico papel español en el mundo político y la creciente sombría piedad de los últimos monarcas Habsburgos —la melancólica relación de Felipe IV con Sor María de Agreda, los hábitos monjiles de doña Mariana de Austria, la afición de Carlos II por el fuego inquisitorial y su sumisión al exorcismo— habían encarnado, aparentemente, las enseñanzas de los fanáticos contrarreformistas. Aunque vió peligrosos cambios en las costumbres, con la llegada de los Borbones, Torres encontró en Felipe V un digno heredero del trono de los Habsburgo —“un anacoreta con cetro y corona, un heremita en hábito de rey” (*Exequias mentales*. VII, 293). Torres pinta para Quevedo una España donde las viejas jerarquías sociales y religiosas perviven aún en su íntima relación, donde “el número de religiosos es más crecido que el de tu edad”, donde por “esta cultura a lo sagrado... hay admirable celo”, y donde un acto de piedad colectiva como la fundación del Santo Monte de Piedad es aún posible (II, 152 y sigs.). Para Torres hasta los servidores civiles parecen aún subordinarse en devoto homenaje a su sagrado cargo (“los ministros togados, éstos viven sobradamente pobres: harto he dicho para que conozcas su virtud” II, 19). Pero también es una España carcomida por un cáncer: la austeridad del ritual católico va desapareciendo, con decoraciones y máquinas teatrales ahora “más frecuentes en la Iglesia que en el Buen Retiro” (II, 152-3); y el orden social antiguo caerá un día víctima de la pérdida de la dignidad castellana,

MANRIQUE

Partimos quando nascemos
andamos mientras vivimos.
y llegamos
al tiempo que feneçemos.

TORRES

Con que es muerte la vida que logra
[mos.
Pues muerte son los días que vivi-
[mos.
Y vida. sólo el punto en que espi-
[ramos. (XIII.434).

(*Cancionero*, ed. Augusto Cortina. “Clásicos Castellanos”, Madrid, 1941, p. 91).

simbolizada por Torres en el abandono de la golilla (II, 32). La Iglesia, bajo influencias mundanas y amenazada por las filosofías materialistas, dejará de ser la única alternativa frente a los cuidados mundanos que todavía Quevedo hubiera podido encontrar en ella. Incluso la decadencia de las artes es debida a la decadencia de la piedad. "Perdióse la devoción... y con ella el gusto a la pintura" (II, 54). Torres se resigna, al parecer, a ser testigo de los ritos finales del "cuerpo místico, y ya cadáver, de la desventurada monarquía" que era España según un anónimo escritor del reinado de Carlos II (18).

La palabra *héroe* en su sentido literal, raramente aparece en las obras de Torres, excepto en su estereotipado poema sobre la *Conquista de Nápoles*, por Carlos III. Y es muy significativo que en el prólogo confiese que "el uso que yo he tenido en lo heróico es ninguno; el ánimo no está en la acordada tranquilidad de su organización" (VII, 231-2). Torres no usa en general esta palabra y sus derivados sino en sus acepciones figuradas. Emplea la trillada frase "virtudes heroicas" innumerables veces en sus biografías del Padre Jerónimo Abarrategui y de Sor Gregoria Francisca de Santa Teresa (Vols. XI-XIII). En la *Vida*, la palabra se usa en un sentido tomado de las encomiásticas dedicatorias del siglo XVII: Torres proclama, defendiendo sus libros, que casi siempre "[los] dedicaba a los héroes más elevados" (p. 69), en realidad eclesiásticos y mujeres en su mayor parte. Su "ánimo" anti-heróico aun explica una de sus más interesantes opiniones literarias, su preferencia por el *Quijote* de Avellaneda, a causa de la inconsistencia del héroe de Cervantes. Desde el mismo punto de vista escolástico que tuvo Avellaneda, como ha demostrado Stephen Gilman (la original locura de don Quijote se debía a la excesiva entrega de su voluntad al amor de Dulcinea) (19), Torres critica a Cervantes porque "le

(18) Duque de Maura. *Vida y reinado de Carlos II* (Madrid, 1954), I, 542.

(19) *Cervantes y Avellaneda* (México, 1951), pp. 106-16.

pinta muy apasionado a los relumbrones y ridiculeces de las obras de Feliciano de Silva, aficionándose mucho al estilo de sus cartas galantes y amorosas" (*Hermitaño*, VI, 24). En el *Correo*, el "muerto místico" censura la propia inclinación de Torres "al deleite de la voluntad" en sus sátiras (II, 306), y en las *Visiones* Quevedo, coincidiendo con Gracián en su crítica de los "empleos desautorizados" (20), enseña que "a los cuerdos los detienen las dificultades" (II, 94). El paralelo entre estas ideas y la locura con que Torres amenaza al heroico Feijóo es sorprendente. Más de un siglo de tradición neo-escolástica y todo el peso de los valores objetivos de Torres se encuentran, pues, tras su réplica, perentoria y casi ruda, al Quevedo de *Su espada por Santiago*, que brilla a través de su ascética reencarnación en la conversación siguiente:

—Dime: mi orden de Santiago, cuya cruz adoré y ceñí vi-
viendo, y venero difunto, ¿en qué estimación vive con el monar-
ca, y cómo viven sus hijos y caballeros? ¿Guardan y veneran sus
estatutos? ¿Mantiénesse aquella honra y temor sagrado entre to-
das las naciones, como sucedía en mi tiempo?

—Sé poco o nada de lo que me preguntas —respondí pronto—
aparécete tú, cuando tú quieras, o Dios te lo mandare, a algún frai-
le o caballero de tu hábito, que ése te responderá con funda-
mento (II, 151-2).

El concepto escolástico de Gracián de que la mayor mancha en un héroe son los "achaques de la voluntad", y su mayor realce su "entendimiento" (21) lo refleja Torres en el sumario de la situación militar. El elogio más cálido que le merece la milicia es justificarla antiheroicamente como una "provechosa cien-

(20) *Oráculo Manual*, Máxima XXX. "No hacer profesión de empleo desautorizado. Mucho menos de quimera... Son muchas las setas del capricho, y de todas ha de huir el varón cuerdo," etc.

(21) *El héroe*, Primores II, III.

cia" que es "necesaria a la conservación del reino" (II, 163-4), un arma contra la *novedad*. Los correlatos históricos que se recuerdan al lector son las derrotas del reinado de Carlos II y la Guerra de Sucesión, desesperados intentos para evitar la ruina de los dominios europeos de Carlos V.

Cuando Torres y Quevedo visitan un corral de comedias, el "atrevido reformador" da una nota curiosamente disonante en la crítica dramática del siglo dieciocho. Feijóo, Luzán y los Moratines critican la conducta chocante y el vicioso ejemplo de los *galanes* y *doncellas* del teatro clásico. Pero Torres considera que las comedias del siglo XVII, y consecuentemente los actores y actrices que las representan, son los mejores modelos posibles de las virtudes religiosas y sociales. En vista de los valores de Torres, es importante recordar que los críticos han empezado recientemente a mirar la comedia clásica como el aprovechamiento artístico de la fórmula social contrarreformista, consistente en reafirmar la jerarquía medieval —Dios, Iglesia, rey, noble, labriego— para combatir el individualismo del Renacimiento. Como el panegírico de Torres va adquiriendo proporciones de sermón, el verdadero Quevedo, hombre de mundo con rastros de complicación renacentista, no lo puede soportar por más tiempo. "Déjalo por Cristo —me dijo Quevedo— que para predicar a cada cómica un sermón de honras, vales un mundo" (II, 51).

El hecho de que Quevedo no aparezca totalmente desprovisto de su ideal heroico y de su verdadera personalidad, a pesar de su caracterización de "tan místico y tan desengañado" (II, 4) como un anacoreta, se debe a un tipo específico de simpatía literaria. En "Primores de lo vulgar", Ortega y Gasset toma de Goethe el término *sinfronismo* para designar la íntima identificación, tan peculiar de Azorín, con los escritores anteriores que recrea remodelando su propio espíritu con la contemplación de las obras de ellos. La identificación de Torres con Quevedo es similar; como Azorín, se siente atraído hacia él por su disentiimiento con sus contemporáneos y por la semejanza de sensibili-

dad que encuentra en el personaje histórico. Torres, desde luego, tiende también a confirmar la hipótesis de Gilman de que los escritores que idealizaron el punto de vista ortodoxo de la Contrarreforma, carecerían necesariamente de criterios artísticos originales y se inclinarían a la imitación como vehículo de proyección de sus opiniones (22). Pero aunque el punto de partida de Torres sea el mismo que el de Avellaneda, se mueve en dirección opuesta, admirando al autor que imita.

El libro está animado de una lealtad humanística muy atractiva, como la de los eruditos medievales y renacentistas al considerarse como niños a hombros de la antigüedad. Con un gesto de auto-exaltación más bien semejante al "juego monástico" en el convento de los capuchinos, Torres reniega de toda asociación con los literarios "renacuajos de este siglo", y entonces jura a Quevedo que "por la tuya sola despreciaré la compañía de todos los hombres, a sus bienes y a sus enseñanzas" (II, 47, 123). Quevedo, en sus sueños, había peregrinado sin compañía a través de las mansiones de los condenados, pero lo más importante para Torres era evocar a Quevedo para respaldar su punto de vista mediante una relación semejante a la de Dante y Virgilio. La evocación y la admiración trascienden el ideal ascético, que la incitó, para convertirse en emociones absolutas de Torres y, a la vez, principales dimensiones humanas y artísticas de su libro. Tan enorme deuda es a menudo circunstancia de la imitación, pero la profunda intimidad de su proyección estética inspiró a Torres una variación formal de su modelo que se adaptase a su peculiar visión del pasado y de sus valores.

El grupo de obras conocido con el título de *Sueños Morales* incluye las *Visiones*, la *Barca de Aqueronte*, imitación más directa de los *Sueños* de Quevedo, el *Correo del otro mundo*, cartas cruzadas entre los antiguos y un "muerto místico", y los *Desahuciados del mundo y de la gloria*, tratado médico y ascé-

(22) *Cervantes y Avellaneda*, p. 34.

tico sobre el enfermo mortal y el condenado eterno. La *Anatomía* está también escrita en forma de sueño, aunque la voz *sueño* no aparezca en los subtítulos. Todas son evocaciones del pasado, científico o literario, y se parecen en la técnica de la evocación. Cada uno de los tres sueños de las *Visiones* y todos los demás, excepto los *Desahuciados*, comienzan con un detallado análisis psicológico, al modo escolástico, de la iniciación del sueño. Quevedo hace tal análisis únicamente en el *Sueño de la muerte*: "Luego que desembarazada el alma se vió ociosa sin la traba de los sentidos exteriores, me embistió desta manera la comedia siguiente; y así la recitaron mis potencias a oscuras, siendo yo para mis fantasías auditorio y teatro" (p. 176). Tanto Quevedo como Torres son partidarios de la psicología tomista, según la presentan con relativamente pocas variaciones todos los escolásticos, por ejemplo, Luis Vives en el *Tratado del alma*.

Evitando a la Inquisición, el primer sueño de Quevedo comienza indicando, que, según Homero, los sueños son inspirados por Júpiter. Pero Torres es original al utilizar la distinción cristiano-escolástica de Vives, según la cual el sueño puede ser "unas veces celestial y hostil [diabólico] otras veces" (23). "Sean, pues, naturales, divinos, animales o diabólicos estos sueños" (II, 178), Torres decide, no obstante, referir el último, la *Barca de Aqueronte*. Algunos préstamos estilísticos, de otro modo extraños, dependen de tal distinción. El sueño de la *Anatomía*, según la primera edición, comienza: "los ojos acostados, y todo yo a oscuras, buscando al tiento mis potencias, salí (sin saber que salía) de mis tablas" (24), que indudablemente

(23) *Obras completas*, ed. Lorenzo Riber (Madrid; Aguilar. 1948), II. 1226.

(24) *Anatomía de todo lo visible e invisible* (Salamanca: Antonio Villarroel. 1738), p. 1. Es probable que Torres o fue censurado o tuvo dudas respecto de su imitación, porque en las obras completas de 1752 la introducción a la *Anatomía* se ha rehecho en gran parte, suprimiéndose

te está imitado de San Juan de la Cruz en la *Noche oscura*: “En una noche oscura/ .../ .../ salí sin ser notada,/ estando ya mi casa sosegada./ A oscuras y segura”. El título de *Correo del otro mundo* está tomado de una trivial metáfora mística, usada ya por Torres en su biografía de la mística Sor Gregoria Francisca de Santa Teresa. Sor Gregoria “fue avisada del día de su muerte por algún correo divino” (XII, 259). Un ropavejero de las *Visiones* era “un hombre magro, cecial y seco como raiz de árbol” (II, 125), lo cual recuerda la descripción de Fray Pedro de Alcántara hecha por Santa Teresa: “tan extrema su flaqueza que no parecía sino hecho de raíces de árboles” (25). Con imitación menos directa, otro tipo de las *Visiones* tenía manos que “no eran manos, sino manojos de vides” (II, 76). Palabras típicas de la mística, como *gozar*, *éxtasis*, *quietudes* y *dichoso*, son sugestivamente ensambladas en la introducción al primer sueño, en la edición de 1743 de las *Visiones*: “Yo gozaba en el éxtasis tirano del sueño todas las quietudes que pueden hacer dichoso a un dormido” (26). El texto de 1752 es idéntico, excepto que la palabra *éxtasis*, fué sustituida por *arreatamiento* (II, 2) (27). Aunque el cambio se debiera a escrúpulo o a precaución, como parece probable por la censura inquisitorial a Torres, (nota 24), *arreatamiento* tenía sobre el término genérico de *éxtasis* la ventaja de ser una de las formas inferiores de éxtasis que

esta frase. En agosto de 1753 —cuatro meses después de despachadas las *aprobaciones* para la edición revisada de las *Visiones*—la Inquisición había prohibido, por otros motivos, su *Vida natural y católica*, otro tratado médico y religioso (García Boiza, p. 59).

(25) *Vida, Obras completas*, ed. Luis Santullano. (Madrid: Aguilar. 1948), p. 145.

(26) *Sueños morales, Visiones y visitas*, etc. (Salamanca: Antonio Villarroel. 1743), p. 5.

(27) La segunda edición de las *Obras completas*, basada en la primera, respeta su preferencia por *arreatamiento* (II, 4), pero las ediciones sueltas que he podido consultar (1791. 1796. 1918) siguen a la de 1743 restituyendo *éxtasis*.

distinguía Santa Teresa, así como el tener más acepciones secundarias.

Lo que hizo Torres fué jugar del vocablo por la similar psicología de los sueños y de ciertas manifestaciones místicas, en particular las llamadas visiones imaginarias, que en teoría pueden asociarse a cualquier grado de éxtasis. Paralelamente a la distinción de Vives entre sueños celestiales y diabólicos, San Juan advierte que estas visiones imaginarias no merecen confianza, porque, aun siendo una puerta abierta hacia Dios, este "sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardides" (28). Los modernos psicólogos han establecido actualmente como un hecho que este orden inferior de la visión mística es "debido a la imaginación ensoñadora operando sobre la masa de material teológico que llena la mente" (29). Santa Teresa, que era menos cautelosa con la fantasía que San Juan, había advertido, sin embargo, esa relación entre los sueños y las visiones, admirándose a veces de "si era sueño o si pasaba en verdad la gloria que había sentido" (30).

Vives, Quevedo y Torres explican el proceso del sueño, y San Juan las causas psico-fisiológicas de una visión imaginaria, esencialmente de la misma manera. Los cinco sentidos exteriores quedan embargados, y las tres facultades del alma, aunque no completamente dormidas, pierden en gran parte sus poderes de discernimiento en beneficio de la fantasía. La memoria es el servidor de la fantasía, mientras el entendimiento es un espectador pasivo.

VIVES

[El sueño impide] la función de los sentidos que están en libertad durante la vigilia y en el sueño están como atados... no

(28) *Subida del monte Carmelo, Obras completas* (México: Séneca, 1942), p. 181.

(29) James Bisset Pratt. *The Religious Consciousness* (New York, 1934), p. 403.

(30) *Vida, Obras*, p. 99.

por eso está dormida el alma, cuyas facultades internas en su totalidad siguen realizando sus funciones; esta acción continua llamase ensueño... Mas comoquiera que la fantasía se halla en aquel estado emancipada de la razón, extrae de la memoria objetos y más objetos, sin orden ni concierto (31).

SAN JUAN

Todas las aprehensiones y especies que de todos los cinco sentidos corporales se representan al alma... pueden por vía sobrenatural tener lugar en ella, y representársele sin ministerio alguno de los sentidos exteriores. Porque este sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento...y así las representa al entendimiento (32).

TORRES

Ligados los sentidos a escondidas de las potencias, se incorporó la fantasía, y con ella madugaron también otro millón de duendes que se acuestan en los desvanes de mi calvaria. Entre las varias figuras que se abultaron en la oficina del sueño, fué [Quevedo] la más amable, aunque a los principios la más horrible (II, 2).

[En el segundo sueño, explica que] el discurso, aunque mortificado con la pereza de las funciones animales, formaba sus dudas, sus evidencias, y sus progresos con la misma discreción que si se hallara la mente asistida de la vigilancia de los cinco talentos (II, 65).

Las visiones imaginarias sobrenaturales de la mística y la visión del "bulto de los espacios imaginarios" (II, 3) de Torres, se hallan ambas en contraste con las visiones imaginarias naturales de la mística en ser exclusivas de una sola persona y no pa-

(31) "Del Sueño" y "De los ensueños". *Tratado del alma*. Obras, II, 1220, 1222, 1223.

(32) *Subida*, Obras, p. 180.

ra cuantos se hallen presentes. Quevedo asegura a Torres que "mi figura sólo a tus ojos se concede" (II, 6).

Santa Teresa tenía la impresión extática de ser su conversación mística "un sueño de las potencias, que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran" y "un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se aprende la verdadera sabiduría" (33). Torres, asimismo, después de su primera comunicación con Quevedo, observa: "No suspensión, gloria del alma son los sueños que enseñan y entretienen... y ya recordado sólo me acompaña la escasa luz de mis talentos" (II, 59). Los epítetos y exclamaciones místicos dirigidos a Dios, se reflejan justamente con la misma viveza en los vocativos y exclamaciones de mística delicia de Torres al experimentar la concordia platónica con un alma allegada: por ejemplo, "veneración de toda mi alma, Don Francisco de Quevedo", "¡O difunto de mi alma!" y "glorioso muerto mío" (II, 65, 77, 100).

La unión de los espíritus en el sueño de la inspiración llega a ser completa, "con la consideración de que me está escuchando quien me penetra lo más oculto de mis aprehensiones y discursos" (II, 107). La identificación se extiende aun a paralelos destinos: Torres fue calumniado por sus detractores "como te sucedió a tí, al Góngora, Candamo, Cervantes y a las mejores plumas del orbe; y éste es, martirio más o menos, el fin y el premio de los más florecidos y excelentes ingenios de la España" (II, 95). En la forma de las *Visiones*, Torres ha representado la estructura psíquica de su experiencia estética y ha intuído la relación que los modernos estudiosos de la mística y de las artes admiten entre la visión mística de una verdad ideal en una imagen de la fantasía, y la viva pintura mental que tiene el artista de su propia obra aun incompleta como una unidad, o la remodelación de su propio espíritu en la contempla-

(33) *Vida, Obras*, p. 89.

ción del arte de otro (34). El genio de Torres trataba de encontrar para la proyección de su personalidad y la evocación del pasado, una forma adecuada de expresión artística, dados los limitados recursos disponibles antes de la aparición de la moderna teoría estética. La búsqueda de una forma fue, desde luego, facilitada por la inextricable homogeneidad de sus experiencias literaria, religiosa y autobiográfica a través de sus obras.

En el estilo descriptivo de las *Visiones* se refleja la interpretación de la personalidad de Quevedo junto con su revaloración (35). Sería interesante saber si los ejercicios de San Ignacio para purgar la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto con los horrores del Infierno, fue una de las fuentes no literarias de la representación quevedesca del averno. En todo caso, los escritores ascéticos influyeron en la lengua descriptiva de Quevedo tanto como en los temas de sus obras. La agria visión ascética de las pompas y vanidades es el arma más letal de la carcajada vengativa de Quevedo contra las huecas formas sociales que desilusionaron su fe. Pero el no haber sido capaz de hallar una salida confortadora en el ascetismo, se refleja en las enseñanzas generalmente truncadas y en las descripciones "morales" de sus sátiras.

Con mucha mayor frecuencia que Quevedo, Torres describe el cuerpo humano conforme a conceptos teológicos, actos e instrumentos de penitencia, sacramentos y sepulcros. Casi cada *visión y visita* presenta por lo menos una de estas descripciones, siempre largas y ampliamente desarrolladas. Se examina dete-

(34) Evelyn Underhill. *Mysticism* (New York, 1955), p. 272.

(35) La valoración total de las fuentes estilísticas de Torres y el estudio de cómo las reinterpreta exigirá por lo menos otro artículo; pues, junto a su máxima deuda para con Quevedo, también es deudor de Gracián, Zabaleta, Santos y otros. Algunos ejemplos bastarán aquí para ilustrar la adaptación de los elementos estilísticos y la relación artística y psicológica de éstos con la obra en conjunto.

nidamente un retrato tras otro, y se desmenuza luego cada uno en la discusión didáctica entre Quevedo y Torres. El frecuente uso del verbo *pintar* y de términos artísticos, como *pincelada*, *lienzo* y *perspectiva*, como medios descriptivos directos, muestran a Torres mucho más preocupado que Quevedo de los efectos plásticos. En los *Sueños* de Quevedo, la palabra *pintar* —y ninguna de las otras— aparece sólo tres veces: una cuando un pecador se desespera por su morada infernal, recordando la belleza del cielo tal como se lo pinta su entendimiento; y otras dos veces cuando Quevedo discute con Judas por qué el arte religioso le representa como lo hace.

La notable plasticidad de Torres no puede ser atribuida a su interés por Santa Teresa y su frecuente advertencia de que “el demonio es gran pintor”, o a su comparación de las visiones divinas con pinturas. El tratamiento “místico” queda reservado al conductor e iluminador de Torres. Las visiones repugnantes son más bien personificación de los pecados que el satírico “iluminado” y guiado censura. La técnica de personificación-moralización es otro ejemplo de cómo reelabora Torres su fuente literaria interpretando más estrictamente las fuentes ascéticas de Quevedo. Los cinco años que Torres se educó con los jesuitas pueden ser el origen de la transformación imaginaria de la figura humana en un epítome gráfico del pecado, cuya contemplación servirá de ilustración moral.

Esta imagen mental es una de las muy conocidas *composiciones de lugar* de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio. Este exhorta al pecador a imaginarse a sí mismo como “una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima” (36). La función de las visiones de Torres es análoga, como demuestra una de ellas, cuyas metáforas mismas resumen el concepto de *composición de lugar*:

(36) *Loc. cit.*

[Un pastelero] era un hombre lujurioso de narices, avariento de barbas, iracundo de semblante, y tan perezoso de vista... soberbio de quijadas, y las demás facciones las partían a medias la gula y la envidia, de manera que cada uno de los siete pecados habían puesto su piedra en aquel rollo; es cierto que si hubiera de pintar en forma de persona humana el pecado nefando, o el de la bestialidad, no se pudiera contraer a figura más proporcionada" (II. 146-7).

Traducida al idioma satírico de Torres, la tremenda plasticidad de la fantasía ignaciana, toma a veces la forma de la cruda obscenidad de algunas de las sátiras más breves de Quevedo. Pero más frecuentemente se la traslada intensificando el aspecto "ascético" de las descripciones quevedescas, mientras el "humilde" Torres encuentra perverso entretenimiento al condenar las vanidades del mundo y, con ello, conseguir el contrapunto humorístico a su "doctrina saludable". Por ejemplo, rasgos descriptivos de Quevedo como llamar a un joven hambriento "un ayuno barbiponiente" en *La hora de todos* (p. 236), o a las mujeres egoístas de los *Sueños* el "ayuno del marido", y a "su desnudez" su "herramienta necesaria para mártir" o su "infierno portátil" (p. 149), o al zapato del Licenciado Cabra una "tumba de filisteo" en el *Buscón* (p. 73), todos tienen paralelo en el retrato que hace Torres de un viejo soldado, vano y harapiento:

Echaba por piernas dos listones de hueso, más seguidos que el *Alcorán*: cara buida y amolada en necesidad; más angosto que el camino de la virtud; más hambriento que noviciado: era el buen fantasma un ayuno con sombrero, una dieta con pies, un desmayo con barbas, y una carencia con calzones... todo era indicio de estómago en pena... amortajábanle las piernas unas medicillas de solfa (II, 8-9).

La ortodoxia doctrinal de las *Visiones* se refleja a menudo en humorísticas metáforas que igualan cualquier error con la herejía y así reiteran estilísticamente la axiomática desconfianza de Torres ante la *novedad*. Un satírico enemigo es “otro de los ingenios hugonotes”; la traición de un *soplón* es “más seguida que opinión relajada”; y los estudiantes que abandonan Alcalá y Salamanca para vivir en Madrid, olvidan sus estudios y “aprenden el *Alcorán* de los truhanes estafadores” (II, 89, 113, 167).

Otro recurso apropiado para la plasmación estilística del punto de vista de Torres, es la comparación quevedesca de una persona con una entidad geográfica: por ejemplo, el Licenciado Cabra tenía “una nariz entre Roma y Francia”, y la cara de un soldado con tres “chirlos, que se la volvían mapa a puras líneas” (*Buscón*, pp. 73, 92). Tras la habitual anatomía metafórica de sus pecados (“la anatomía de estas visiones” II, 148), algunas visiones se representan, en síntesis simbólica, como territorios habitados solamente por su vicio o sus vicios, volviendo así a exponer en viñetas alegóricas los fuertes sentimientos del *contemptus mundi*. Un alquimista que se moría de hambre para poder comprar retortas y otros aparatos con que satisfacer su codicia de oro, llevaba un andrajoso “manteo cartujo, hermitaño de mangas”, y, en resumen, “era un verdadero país de la hambre” (II, 24). El *soplón* arriba mencionado, por su pecado de fisgoneo queda reducido al tamaño de un “hombrecillo entre persona y títere”. Pero, por su tamaño y por la gravedad de su pecado que se nutría de todos los demás, era también “una figura en que se dejaba ver la humanidad como en un mapa” (II, 112), metáfora en la que el nombre colectivo *humanidad* es un objeto adecuado para el *contemptus mundi*.

Torres confirma una suposición que es esencial siempre que el historiador tenga que tratar de la fluida cronología de la expresión humana. Sería un absurdo historiográfico suponer que la decadencia de una cultura tan rica en letras divinas y huma-

nas como la Barroca fuese representada exclusivamente por los abundantes Góngoras y Paravicinos de vía estrecha que escribieron, entre 1680 y 1750, centenares de volúmenes felizmente olvidados. Junto a cultivadores del tradicionalismo puramente formal como Zamora y Cañizares, era de esperar que por lo menos un tradicionalista en doctrina y forma tuviese inteligencia y sensibilidad para apreciar el grado de decadencia, santificase la tradición, sin creerse insensiblemente continuador de los gigantes desaparecidos y así intentar *re-crear* el arte de éstos en sus propias obras. Tal escritor tenía que estar versado en la nueva cultura y rechazarla conscientemente en favor de otro ideal. Pasará largo tiempo antes de que el siglo dieciocho se vea libre de las exclusivistas interpretaciones esquemáticas de los manuales literarios—reforma, *afrancesamiento* etc. Torres es sencillamente un ejemplo más del entrecruzamiento de épocas ideológicas humanas, muy bien representado en la historia de otros periodos: formas poéticas medievales con el italianismo del Renacimiento, Cervantes con el Barroco, el neoclasicismo tardío con el romanticismo, y los dogmas filosóficos y artísticos del romanticismo con la novela realista. Si se continúa clasificando a Torres como un sedicente reformador, entonces sus afirmaciones le presentan intelectualmente tan inferior a Feijóo, Isla, Cadalso y otras figuras del siglo XVIII, que el más elemental estudiante de ciencias y letras se burlará de él con el olvido. Esta caracterización, en efecto, le coloca muy por bajo de su labor como creador de un admirable estilo, lo cual fue posible únicamente por sus fuertes convicciones, y porque éstas eran en igual grado conscientemente intransigentes. Es anacrónico olvidar que los críticos del dieciocho hicieron notar en el estilo de Torres la “elegancia que hace exquisitamente apetecible el vulgar sabor de los pensamientos“ (37). Torres demuestra que cualquier ideología —incluso la ortodoxia ascética— que se iden-

(37) *Diario de los literatos de España*, II, (Madrid, 1737), 306.

tifique con la ardiente sustancia de una aspiración, puede dar un arte positivo con su manera especial de simpatía humanística, su estilo peculiar y su propio humor. En tales casos, para el lector como para el autor, "lo desabrido no es esencia del desengaño" (*Visiones*, II, 5).

RUSSELL P. SEBOLD

Universidad de Wisconsin.