



## QUEVEDO, HUMANISTA CRISTIANO

Sagrario López Poza  
Universidad de La Coruña

En el tiempo en que vivió Francisco de Quevedo, lo que hoy entendemos por intelectual lo encarnaban fundamentalmente dos categorías diferenciadas: la del Teólogo y la del Humanista (según que su especialidad estuviera ligada a las letras divinas o humanas) y ésta última había sufrido variaciones notables al producirse una lógica evolución en los conceptos, en los métodos y en las formas entre el tiempo que va desde comienzos del trescientos y los primeros frutos de la labor de los humanistas hasta el momento que nos ocupa. Por ello, parece necesaria una reflexión para aclarar qué se entendía en tiempo de Quevedo por *humanista* y qué significado alcanzaba la palabra si se le añadía la precisión de *cristiano*, para ver en qué medida nuestro autor se ajusta (según la calificación de muchos críticos) al paradigma de intelectual que en su época se tenía asociado a tales categorías.

Cuando Quevedo inició su itinerario de escritor, la finalidad primigenia asociada por los primeros humanistas a la Filología y la Retórica ciceroniana (perfeccionar al hombre por el conocimiento de las fuentes y la observación de la naturaleza y mejorarlo como ciudadano) había variado sustancialmente, en gran medida como consecuencia de generalizar las enseñanzas del Humanismo y encorsetarlas en programas escolares<sup>1</sup>, lo que hizo que algunos clarividentes anunciaran las consecuencias de la corrupción del método. Estas voces, sin embargo,

1. Garín, Eugenio, *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.

no pudieron impedir que la aventura iniciada por Petrarca se viera en vías de ser reducida a una elocuencia práctica destinada a fines no tan filantrópicos y elevados como en sus orígenes.

Las variaciones en el concepto de Humanista como experto en letras humanas, hicieron que el término se impregnara cada vez más de ambigüedades. Por fortuna para nosotros, contamos con una obra que precisa qué se entendía por Humanista en el año 1600, es decir, cuando Quedo tiene 20 años, y ello nos resultará de gran utilidad. Se trata de una obra que quedó inédita hasta que Santos Díez González la da a la imprenta en 1784: *El discurso de las letras humanas, llamado El humanista, que según D. Nicolás Antonio escribía en el año de 1600 D. Baltasar de Céspedes, yerno del Brocense, y su inmediato sucesor en la Cátedra de Prima de Retórica de la Universidad de Salamanca, y que sale a luz la primera vez*. Madrid, Antonio Fernández, 1784<sup>2</sup>. El editor de 1784, Santos Díaz, dice que lo edita sin comentar y sólo pone al margen algunas notas para no eruditos. Denomina la obrita *discurso*, mientras que el propio Céspedes alude a él como *tratado*. Sin embargo, el título lleva el marbete *discurso*, ambivalencia bastante común en la época. El autor indica que su propósito es

hacer una breve descripción de esto que vulgarmente llaman Humanidad o Letras Humanas, cosa muy conocida por el nombre, pero muy poco por los hechos (p. 2)

Sobre el desconcierto y falta de univocidad en el concepto de Humanista cuando Quedo tiene 20 años, son bien elocuentes las palabras de Céspedes:

unos llaman Humanistas a los que saben muchos versos de Poetas de memoria; otros a los que profesan un poco más pulido Latín que los demás; otros a los que alcanzan a saber un poco de Griego; y otros a otros que están muy lejos de llegar a saber lo que obliga el nombre de Humanista. (p. 4)

Céspedes constata una realidad por otra parte no exclusiva de su tiempo: lo equívoco del término "Humanista", por ello, se dedica a precisar qué es en 1600 un perfecto Humanista, lo que debe saber, lo que

2. La Biblioteca de Palacio de Madrid conserva el precioso manuscrito (*Obras del maestro Céspedes*, Biblioteca de Palacio, Madrid, Sig. III/1004). Hay edición moderna de Gregorio de Andrés, de 1965. Nicolás Antonio lo tenía entre otras obras manuscritas de Céspedes, y Gregorio Mayans, citando a Nicolás Antonio, hace mención de este manuscrito en la vida del Brocense.

debe practicar, qué facultades debe poseer y sus limitaciones. Al igual que había hecho Juan Luis Vives en *De disciplinis*, dirigido a quienes desearan hacia 1531 dedicarse a las letras humanas, Céspedes recomienda qué libros han de emplearse para la correcta adquisición de los saberes que facultarán al Humanista para serlo en 1600. Globalmente podemos decir que divide las letras humanas en dos partes: 1) la que pertenece al lenguaje; 2) la que pertenece a las cosas

Con procedimientos muy aristotélicos, subdivide cada parte en otras, según sintetizamos:

**Síntesis de lo que considera Baltasar de Céspedes Letras Humanas y de los conocimientos que ha de tener un Humanista que quiera ser considerado como tal hacia 1600**

**DE LA PARTE DE LAS LETRAS HUMANAS QUE TOCA AL LENGUAJE**  
**Inteligencia del lenguaje:** se consigue con la lección de los Autores antiguos griegos y latinos, y la lección de las piedras y medallas antiguas, para lo que se precisa saber las cifras (abreviaturas) que usaban. Para todo ello, el humanista está obligado a saber LATÍN y GRIEGO. Conviene consultar obras no traducidas (Céspedes ya lamenta la decadencia del Griego) y para ello recomienda el uso de buenos diccionarios.

**Razón del lenguaje.** Tras la inteligencia del lenguaje hay que acudir a los GRAMÁTICOS antiguos. El estudio de la Gramática exige las cuatro partes: **Ortografía, Prosodia, Etimología y Sintaxis**. Recomienda el Donato, de donde se aprenden las declinaciones y conjugaciones y las partes de la oración. Recomienda varios autores para cada aspecto.

**El uso del lenguaje es hablarlo o escribirlo, en prosa o verso. Depende de la IMITACIÓN de los autores antiguos, de aquel lenguaje cuyo uso querremos alcanzar. Cualquiera cosa que se halle en un libro escrito en el lenguaje que queremos imitar se puede traer a nuestro propósito, después de entendido y sabido dar razón de él por una de estas cuatro maneras: adición, detracción, inversión e imitación.**

**DE LA PARTE DE LAS LETRAS HUMANAS QUE TOCA A LAS COSAS**  
**El conocimiento de las cosas, que puede hacerse por medio de la Narración o la Contemplación**

La NARRACIÓN, a su vez, se divide en otros dos cabos:

- a) conocimiento de la **Historia verdadera**, para lo que se requiere leer mucho y "pronta y feliz memoria". Conviene tener en cuenta que los antiguos llamaban Historia a la descripción, relación y declaración de las co-

sas. Toda profesión que se precie requiere conocimientos de Historia: gramáticos, retóricos, poetas, geógrafos, médicos, filósofos naturales y quienes practican el Derecho y la Teología. Para comprender la Historia es preciso leer: comentaristas, anales, fastos, efemérides, historias... y otras cosas que ayuden al conocimiento de la antigüedad, como monedas, piedras, medallas e inscripciones... gobiernos, magistrados, colegios, ayuntamientos, sacerdocios, ritos, costumbres... Son tantos los libros que hay que leer, que conviene notar por lugares comunes todo lo que toca a la antigüedad y todos los lugares de los autores recogidos en una materia [alude al método del *codex scriptorius* tan usado por los Humanistas], para poder hacer un discurso de ella, trabando unos con otros y discutiendo por ellos.

b) explicación de la **Fábula** (historias fingidas de los poetas tocantes a los dioses de los gentiles). Para ello hay que saber: la narración y la Mitología.

**Narración:** contiene el cuento, diferente según los autores.

**Mitología:** Declaración de las fábulas, en que hubo antiguamente grandes variaciones. Céspedes explica las tres vías tradicionales o sentidos que pueden atribuirse a las fábulas.

En lo que se refiere a la **contemplación** de las cosas, el Humanista está **obligado a tener conocimiento** de otras artes y facultades, con naturales **limitaciones:** **TEOLOGÍA** (Positiva -que trata de la exposición y declaración de la Sagrada Escritura y los libros que contiene- y Escolástica -que, por vía de disputa, va averiguando las verdades Teológicas fundadas en la Filosofía, en las definiciones de los concilios, las opiniones de los sagrados doctores de la Iglesia...) Al Humanista le basta tener de esta Teología Escolástica una general noticia. Es ciencia superior a las demás. Asimismo está obligado a saber en algún grado **FILOSOFÍA NATURAL** (misterios naturales de la Tierra: plantas, animales, minerales, piedras, agua, aire...); **MATEMÁTICAS;** **GEOMETRÍA;** **ASTRONOMÍA;** **COSMOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA;** **ARITMÉTICA Y MÚSICA** (para saber lo que se tañe y canta); **MEDICINA;** **DERECHO CIVIL Y CANÓNICO** (Historia de los concilios, vida de los juriconsultos antiguos, el origen del Derecho, las leyes antiguas y las contemporáneas recogidas en los Digestos).

Respecto a la **acción de las cosas**, para Céspedes, el Humanista está **obligado a saber totalmente**, como propias de su profesión: **GRAMÁTICA** y todas sus partes (Retórica -y por ello Lógica o Dialéctica-) y **CRONOLOGÍA**.

El Humanista está obligado a saber **cómo se hacen algunas cosas**, aun que en distinto grado: **POESÍAS** (para componerlas, el Humanista, además de los conocimientos necesarios, ha de tener "el natural", de lo contrario no será buen poeta. Puede haber Humanistas que no sean poetas, pero, según Céspedes, no hay poeta bueno que no sea gran Humanista). **ORACIONES** (el Humanista

ha de ser buen orador en cualquier género. Este negocio requiere gran ejercicio y uso, por eso no todos los Humanistas son oradores). **EPÍSTOLAS**, también sujetas a la Oratoria. **DIÁLOGOS** (cuya forma requiere el conocimiento de la Oratoria, aunque el contenido sea de muchos y variados temas).

Entre las obras que un Humanista está obligado a hacer perfectamente y que no pertenecen a ningún otro artífice, están los **Comentarios sobre escritos antiguos** (y particularmente poetas, historiadores y oradores. Es negocio de mucha dificultad, que nace de la oscuridad de los poetas, para lo cual es necesario haber leído y recordar a todos los escritores antiguos). Según Céspedes, a los Humanistas hay que declararles la letra, no las moralidades (eso es para predicadores). Los verdaderos comentaristas son los que declaran la letra, para lo cual es necesario la noticia de todos los autores y especialmente de los que inspiraron al autor que se comenta. Es preciso acudir directamente a las fuentes que inspiraron al autor y conviene también leer y recordar a los autores que escribieron después del autor que se comenta, porque, por estar más cercanos a él, lo declararán mejor. Como ejemplo, para los saúricos, Horacio, Persio y Juvenal, es necesario tener noticia de la Historia de su tiempo para entenderlos bien. Advierte Céspedes que hay algunos Humanistas contemporáneos que destinan los comentarios más para ostentación de su erudición con los hombres sabios que a la interpretación de la letra del autor comentado. Ello no es bueno, pues tiene como fin la propia reputación y no la *utilidad ajena*. Pone como ejemplo digno de ser seguido a Lipsio y su comentario sobre Cornelio Tácito, autor al que Céspedes considera oscurísimo.

De este oficio de comentador salen: **varias lecciones, enmendaciones, selectas** y otros libros así, divididos por capítulos donde sin consecución de materia ninguna, en cada capítulo se declara un lugar o muchos de Autores antiguos.

Advierte Céspedes del peligro que puede correr un Humanista poco avezado al fiarse de segundas fuentes para ostentar erudición, porque lo que sacan de ellas, sin saberlo de sus originales, lo aplican mal. Es vicio propio de mozos, que queriendo hacer ostentación de sus estudios se dedican a presumir de erudición por vías poco ortodoxas (lo que Céspedes llama *camino barato*): toman de los márgenes de los libros enmendaciones, declaraciones, concordancias, contradicciones... lo amplifican con buen estilo lamentándose de la corrupción de aquel autor, se quejan de la negligencia de los impresores, etc. Con esa anotación, cualquiera puede hacer un largo capítulo y añadir otra de otro libro y así hacer una obra entera. Estos escritores son charlatanes según Céspedes, y sólo consiguen con sus obras ser admirados por quienes saben poco y no saben más que hurtarse unos a otros.

El otro oficio propio de Humanista es hacer **Traducciones** de autores de una lengua en otra, para lo cual hay que tener perfecta noticia del lenguaje del autor y gran conocimiento de la lengua en que se traduce, así como inteligencia

de lo que se trata en la obra. Recomienda traducir palabra por palabra y no usar florilegios y libros de sentencias recogidos por otros. Recomienda respetar la elocución del autor, es decir, el mismo estilo.

Declara Céspedes que todo lo indicado es para ser un Humanista perfecto, y que es tan difícil, que pocos logran alcanzarlo. Quien lo desee, debe diseñar un programa que contemple todos estos lugares comunes hasta saberlos todos y hacerse con los tratados que para cada parte recomienda.

\* \* \*

Baltasar de Céspedes, yerno del Brocense y admirador de un Humanismo apegado a las fórmulas más ortodoxas, establece unas expectativas para el Humanista que no contemplan del todo la dimensión de "cristiano". Se centran más en exigencias de base, a las que, para analizar la producción de Quevedo, hay que añadir las tendencias doctrinales que influyeron de manera decisiva en todo intelectual español joven en los primeros años del siglo XVII.

Cuando Quevedo escribe, hacía ya algo más de un siglo que Erasmo había hecho suyo el lema *cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare*. Propugnaba que el conocimiento de las humanidades no se hiciera para mero adorno, un saber por saber, sino un saber para vivir bien. Su Humanismo Clásico toma a Cristo y su doctrina como ideal y como norma a los que constantemente se apela para realizar su obra de reformador y humanista. El caballero cristiano (*miles christianus*) había de tener como armas el conocimiento de la ley divina mediante la lectura de los textos sagrados y el ejercicio de la oración mental.

Las polémicas religiosas del siglo XVI radicalizaron las posturas protestante y católica. El erasmismo fracasó como elemento conciliador y España tuvo que optar por ser el brazo armado de la catolicidad, (no se permitían posturas tibias). El Humanismo cristiano de los erasmistas, ligado a la *philosophia Christi*, se había inclinado a la crítica de textos, al examen de las tradiciones de la Iglesia, y se había hecho de la filosofía pagana una especie de introducción al más profundo cristianismo. Este Humanismo, cada vez más sospechoso a medida que en nuestro país cae en desgracia la figura de Erasmo, lo practicaron eminentes maestros como el Brocense, Juan de Mal Lara, López de Hoyos..., pero las nuevas circunstancias históricas (políticas y religiosas) hicieron que se fuera desplazando por una nueva visión del Humanismo cuyos maestros

por excelencia fueron los jesuitas. Ahora ya no se trataba de formar espíritus capaces de confrontar la fe con sus fuentes, sino de preparar a los hijos de las familias de condición social más elevada que tendrían que dedicarse a la política, la administración, el ejército, la iglesia y que, en cualquier caso, debían disponer de armas de elocuencia para defender el catolicismo frente a los herejes protestantes. El programa pedagógico de los jesuitas, plasmado en la *Ratio studiorum* garantizaba la formación intelectual, moral y física más próxima al ideal de hombre completo de la "paideia" renacentista<sup>3</sup>. Las actividades de *prelección, repetición y aplicación*, unidas a otros recursos metodológicos como representaciones, certámenes, debates, contribuían a ejercitar una disciplina mental, un ejercicio intelectual y una asiduidad con el trabajo en grupo muy útiles para formar a caballeros con los fines pragmáticos que ya hemos expuesto. La Contrarreforma, aliada de los regímenes absolutistas, degradó la elocuencia (según los más críticos) al rango de sofística de corte o, a un instrumento de propaganda religiosa utilizada por el clero<sup>4</sup>.

Todos estos cambios en el método y la finalidad supusieron diferencias sustanciales en el concepto de Humanista. Uno de los más ostensibles, al que contribuyó el desarrollo de la imprenta, era el de disponer de un mayor volumen de información impresa, aunque ya no podía ser digerida o asimilada en la misma medida que antes, ni era posible conocer los textos de primera mano, sino a través de poliantes, florilegios, u otros escritores que hacen de sus tratados verdaderas misceláneas del saber<sup>5</sup>. Los pronósticos sobre la corrupción del método, ya augurados por Vives, se ven cumplidos, y a pesar de las muchas recomendaciones que se hacen en contra<sup>6</sup>, no habrá modo de frenar los nuevos hábitos, que Cervantes, espíritu formado por un humanista de la

3. Para una apreciación completa de lo que significó el programa jesuítico en la enseñanza, ver: Eusebio Gil (editor), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La "Ratio Studiorum"*, edición bilingüe, estudio histórico pedagógico, bibliografía, Madrid, UPCO, 1992.

4. Para la evolución de la elocuencia... vid. Marc Fumaroli, *L'âge de l'Éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Librairie Droz, 1980.

5. Ver al respecto: Raúl A. del Piero, "Quevedo y la Polyanthica", *Hispanófila*, 4 (1958), 49-55; Víctor Infantes, "De Officiis y Polyantheas: los diccionarios secretos de la Edad de Oro", en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, Gredos, 1988, 243-57; Pedro Ruiz Pérez, "Los repertorios en la edición de textos áureos. La *Officina Poetica* de Ruvísio Textor", en *La edición de textos. Actas del I Congreso Internacional de hispanistas de la Edad de Oro*, ed. de P. Jaumard, D. Noguera y A. Rey, London, Tamesis, 1990, 431-40 y Sagrario López Poza, "Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica", *Crítica*, 49 (1990), 61-76.

6. Ver Céspedes, ed. cit., 115-117.

antigua escuela (López de Hoyos), crítica tan sutil como magistralmente en su prólogo del *Quijote*.

Los creadores de esta nueva modalidad de humanista profano en la civilización católica renovada tras el Concilio de Trento fueron, por vías semejantes pero diferentes, Marc Antoine Muret (heredero de Bembo y del Humanismo romano), Justo Lipsio y Montaigne (sucesores, cada uno a su manera, de Erasmo). Para llevar a cabo su propósito vieron la necesidad de rehabilitar un arte de la prosa escrita que se diferenciara de la prosa destinada a la elocuencia eclesiástica (oral), y de acuerdo con el nuevo gusto introducido en Europa por el renacimiento de los Padres de la Iglesia. Muret lo intentará mediante el *Tullianus stylus* del primer Renacimiento; Lipsio, más fiel a Erasmo, se inspirará, sobre todo, en los tres autores áticos latinos, Salustio, Séneca y Tácito. Este Humanismo erudito se dirige a un lector formado, remite a una cultura enciclopédica y crítica adquirida pacientemente en los estudios escolares y madurada en lecturas autodidactas de adulto en autores menos académicos.

Aunque en España resultaba peligroso citar a Erasmo, que había sido el gran maestro tres cuartos de siglo antes, siempre era posible inspirarse en alguno de sus herederos intelectuales católicos que encarnaban el paradigma de intelectual nuevo, como Justo Lipsio (una vez que se decantó por el catolicismo y mantuvo estrechas relaciones con los jesuitas de Lovaina) o su discípulo Ericio Puteanus, representantes ambos de un Humanismo profano católico y que constituían un magisterio moral y cívico que respondía a las necesidades de adaptarse a las nuevas circunstancias. Ese intelectual humanista cristiano había de ser ilustrado, prudente, erudito. La pericia oratoria la habría de ejercer no en la elocuencia oral del púlpito, tampoco haciendo uso de la sofística de corte, sino por medio de una prosa exquisita, artística (que la diferenciaba de la no tan cuidada por sus colegas reformados, como Scaligero, Henri Estienne, etc.) dirigida a una élite intelectual, con cargos de responsabilidad vinculados a la Iglesia, la Corte o la Universidad, en la que aspiraba a ejercer un magisterio filosófico y moral.

Los cimientos de la formación académica de este nuevo tipo de intelectual los ponían como nadie los jesuitas, en sus múltiples colegios esparcidos por Europa, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, pero el edificio había de irlo construyendo el propio intelectual, a base de lecturas personales bien asimiladas a lo largo de toda su vida.

Este tipo de Humanista laico, que aspira a encontrar un lugar legítimo y eminente en su categoría, a los lados del teólogo y el predicador es al que llamamos *humanista cristiano*.

Quevedo recibió en su educación todas estas influencias. Disfrutó de una enseñanza como pocos escritores de su época. Desde los seis hasta los doce años, en que se sabe que fue alumno de los teatinos (que es como se llamaba a los jesuitas) recibiría una educación primaria en el Alcázar de las Austrias, donde su madre trabajaba al servicio de la infanta Isabel Clara Eugenia, desde que se quedó viuda en 1586. Es probable que allí aprendiera los idiomas modernos que tanto le ayudarían a disfrutar de obras europeas después (el francés y el italiano) y que no solían entrar en los programas oficiales de estudios. Por lo que sabemos, asistió a clases de Gramática en el colegio de los Teatinos de Madrid entre 1592 y 1593 y desde comienzos de 1594 y todo el año 1595 estuvo interno en el colegio-convictorio de la Compañía de Jesús en Ocaña<sup>7</sup>. En estos cuatro años, Quevedo adquiriría la educación básica para un futuro humanista: perfeccionar el latín, cuyos rudimentos ya habría adquirido en sus estudios previos, conocimientos básicos de elocuencia y una erudición variada de las lecturas programadas en la *Ratio studiorum* que constituiría un bagaje intelectual de gran importancia para su futuro.

Quevedo cumpliría en esta etapa con las exigencias que formula Céspedes para el primer bloque, es decir, todo lo relacionado con el **Lenguaje: inteligencia, razón y uso de él**, añadiendo el conocimiento de lenguas modernas (no exigidas en la concepción de Humanista de Céspedes) y presumiblemente adquirido por Don Francisco en una edad temprana, al arrimo del Alcázar de los Austrias.

Con dieciséis años se convirtió en estudiante de la Universidad Complutense, en Alcalá de Henares, donde se enriqueció con conocimientos de Dialéctica, Lógica, Filosofía Natural, Geometría

7. Para el itinerario de la formación intelectual de Quevedo, ver: Sagrario López Poza, "La cultura de Quevedo: cala y caña", en Santiago Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995, págs. 69-104, y la importante documentación que recogen: Josette Riandière Roche, *Nouveaux documents Quévédiens. Une famille à Madrid au temps de Philippe II (1576-1600)*, Paris, Publications de la Sorbonne, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992, y James O. Crosby y Pablo Jauralde Pou, *Quevedo y su familia en seiscientos documentos notariales (1567-1724)*, Madrid, Edad de Oro (Universidad Autónoma de Madrid), 1992. Del mismo modo interesa el trabajo de Jauralde en la compilación de Fernández Mosquera citada: "La familia de Quevedo", págs. 45-67.

euclidiana, Matemáticas, Geometría o Esfera Celeste. El estudio de Aristóteles y Santo Tomás supondrían una base metafísica para abordar estudios superiores de Teología, que cursó al menos tres años en la Universidad de Valladolid. Toda esta etapa universitaria estaría destinada a preparar a un futuro profesional de más altos vuelos de los que llegó a alcanzar, por razones que no conocemos con toda certeza. No consiguió llegar a ser Teólogo y recibió órdenes menores hacia 1606.

Gran parte de los **conocimientos** sobre “las cosas” que Céspedes exige en el segundo gran bloque (“de la parte de las Letras Humanas que toca a las cosas”) los habría adquirido Quevedo en sus estudios universitarios de esta etapa de su vida y en su formación autodidacta posterior y simultánea a éstos. Y es en esta vertiente en la que ya se manifiesta Quevedo con una postura bien definida de su condición de Humanista cristiano, comprometido con una ideología ortodoxa que pretende conciliar la doctrina estoica con la cristiana siguiendo a eruditos europeos como Heinsius, Vossius, Scioppius y Lipsio. Mientras que en lo relativo a la Historia, Quevedo se ajusta a las expectativas que Céspedes pretende del Humanista, en la parte de la Mitología, rechaza voluntariamente la declaración de fábulas y sólo trata de ellas en forma de irónico *contrafactum*.

En cuanto a la “**contemplación de las cosas**”, Quevedo muestra haber adquirido más conocimientos de los exigidos por el yerno del Brocense en una variedad de materias que, o bien adquirió de manera obligada en sus estudios, o amplió por voluntad propia después. Demuestra tener conocimientos en Teología (Positiva y Escolástica), pues la estudió en algún grado en la Universidad, y destaca en materias que, aunque debió de conocer en sus estudios, cultivó con genuino interés el resto de su vida, como la Filosofía Natural (misterios naturales de la Tierra, plantas, animales, minerales, piedras, etc.), Matemáticas, Geometría, Cosmografía, Geometría, Derecho Civil y Canónico y, muy especialmente, Astronomía y Medicina, materias por las que mostró vivo interés y sobre las que realizó abundantes lecturas.

Paralelamente a sus estudios encorsetados, sabemos que Quevedo efectuó atentas lecturas personales y admiraba al gigante de las letras por entonces, Justo Lipsio, con quien mantuvo correspondencia en que

ambos se elogiaban mutuamente<sup>8</sup>. La ascendencia de este erudito sobre el entonces joven Quevedo supuso la determinación de seguirlo como maestro tanto en la forma como en los temas y el talante, lo que implicaría, por un lado, ejercitarse en la adquisición de las habilidades que exigía el *aticismo* senequista y su doctrina del “*laconismo*”<sup>9</sup>, y por otro, conocer a fondo esa forma de renacimiento del humanismo filosófico que tuvo en Lipsio a su principal maestro: el Neostoicismo.

La producción de Quevedo le hace acreedor del título de Humanista, ajustado a la desiderata de Céspedes en lo que llama **acción de las cosas** y, además, de *Humanista cristiano* en los términos que hemos expuesto. Demostró tener “el natural” y la formación para ser el excelente poeta que le proporcionó estimación general ya en su tiempo<sup>10</sup> y a lo largo de más de tres siglos. Siguiendo a Céspedes, “no hay poeta bueno que no sea Humanista”, y así puede apreciarse en la amplitud y variedad de temas y formas tratados por él en su obra poética.

Respecto a la prosa, practicó una amplia gama de géneros, modalidades y tonos. En su juventud responde a la imagen que Céspedes da del Humanista aún inmaduro, más pendiente de causar admiración por

8. Sobre la relación epistolar entre Quevedo y Lipsio, nos quedan los testimonios de las cartas que nuestro joven escritor (tenía 25 años) intercambió en latín con el sabio flamenco y que pueden leerse en el Epistolario publicado por Luis Astrana Marín: *Epistolario completo de D. Francisco de Quevedo-Villegas*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946, págs. 1-9.

9. A un discípulo de Lipsio, Henri van de Putte (Ericius Putanus), se debe un brillante estudio en latín de lo que suponía esta filosofía general del *aticismo*: *De laconismo syntagma*, cuya primera edición es de 1609. En la obra analiza los estilos de las dos grandes familias, el *asianismo*, despreciado por él, que lo considera ligado a un estilo abundante y peritético, rico de palabras y pobre de conceptos, frente al *aticismo* y el estilo *laconico*, al que estima como frugal, sobrio, viril y asociado al vigor intelectual y a la verdadera ciencia, pobre en palabras, pero rico en conceptos sólidos. Sólo el *laconismo* puede, según él, convencer y persuadir, porque posee fuerza y densidad. No importa la abundancia de palabras, sino su disposición, las técnicas de variación por las que con un mínimo de palabras se obtiene un máximo de sentido.

10. En la relación de la entrada de Mariana de Austria en Madrid en 1649: *Noticia del recibimiento i entrada de la Reyna Nuestra Señora Doña María-Ana de Austria en la muy noble i leal coronada villa de Madrid* [s.l. s.a.] se describe un aparato efímero llamado *Monte Parnaso* levantado en Madrid, sobre la fuente que llamaban del Olivo, en que se colocan las imágenes de quienes en ese momento se consideran máximos representantes de nuestra poesía. Entre los de la “Anciana Edad” están Juan de Mena, Garcilaso de la Vega y Luis de Camões, y los de edad más cercana elegidos para representarles en el Monte Parnaso, junto con Séneca, Lucano y Marcial para edades anteriores: “Lope de Vega Carpio, Don Luis de Góngora, i Don Francisco de Quevedo, con los Abitos Eclesiásticos, i Militares que tenían.” El programa iconográfico de esta fiesta parece que estuvo a cargo, según se desprende de su lectura, de Lopezo Ramírez de Prado, enemigo de Quevedo, y a pesar de ello, le reconoce su fama. Jenaro Alenda y Mira (*Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1903, p. 314) se pregunta si la relación fue escrita por Pedro Calderón de la Barca.

su ingenio (practicando el *contrafactum* grotesco de todas las habilidades aprendidas en la Oratoria y la Retórica) y por una erudición pedante (traducción del griego de Anacreón, la presunción de erudición de *La España defendida*...). Dentro de esas primeras composiciones se encuentran la larga serie de "Premáticas", "Cartas" —de un correo a otro, a la rectora del colegio de vírgenes, del caballero de la Tenaza...— que, si por una parte le granjeaban admiración de unos le depararon no pocas censuras y disgustos. En otras obras de juventud, como *Los sueños*, ya muestra el talante moralizador que le acompañará hasta el fin de sus días. No nos interesa aquí, sin embargo, esa prosa más creativa que hace de Quevedo un ingenio admirado a lo largo de los tiempos, sino la que él practicó con ánimo de mostrar sus habilidades de Humanista cristiano, no tanto destinada al vulgo como a un tipo de intelectual en el que él esperaba despertar admiración y respeto por su estilo, sus fuentes, sus habilidades oratorias en todo género de registros discursivos y los temas que plasman sus preocupaciones políticas o morales.

Conoció pronto la obra de Lipsio, a quien admiraba, emulaba y del que hizo tempranas adaptaciones. El movimiento neostoico, representado por Lipsio y sus seguidores, aceptaba y propagaba la idea de que en Séneca y los estoicos se encuentra la ética más cercana al cristianismo. Quevedo, tomó sobre sí, como otros *Humanistas cristianos*, la tarea de conciliar cristianismo y estoicismo y poner de relieve la exigencia de la lucha ascética, común a las dos doctrinas. Una ética y filosofía de la consolación derivada de este ideal estoico era adecuada a la situación por que atravesaba España. Puteanus y Lipsio desde el lado "laico" y el Padre jesuita Nicolas Causino desde el religioso (igualmente admirado por Quevedo)<sup>11</sup> creían haber dotado a la retórica católica de una doctrina que conciliaba a Erasmo y Séneca, la esencia de la *renovatio spiritus* y la de los altos estudios eruditos.

Para conseguir este logro, la herramienta fundamental es la prosa en que el nuevo humanista verterá sus reflexiones. Está destinada a la

11. Quevedo califica a Causino de "doctísimo y eruditísimo", y a su *De Eloquentia sacra et humana parvula libri XVI*, de "obra tan grande en todos estudios, de tan grandes y provechosas noticias de juicio tan desinteresado, de lima tan severa, que habiendo escrito después de tantos, cuando fuera solo, no se echara menos alguno" (*La constancia y paciencia del Santo Job*...; ver el segundo volumen de las obras de Quevedo editadas por Aureliano Fernández-Guerra para la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1951, pág. 217 (En lo sucesivo abreviaremos BAE. II).

lectura atenta; su receptor es muchas veces un amigo ausente en tiempo o espacio, que, gozando en solitario de la lectura, pueda dar la vuelta a la página, meditar y a su vez expresar sus reflexiones por escrito en géneros breves y espontáneos (no por ello poco cuidados), como la epístola o el discurso, lo que ayudaba a robustecer el estilo para los tratados de más peso. Se apoya, pues, en una oratoria muy distinta de la destinada al púlpito o al foro. Esa prosa requería vigor, justeza, densidad e ingenio (cualidades semejantes a las de la poesía).

La prosa servirá de vehículo a la "verdadera Filosofía", que ahora es la Moral, una doctrina que aspira a la virtud, que sólo se adquiere por el conocimiento de uno mismo, para la cual no sólo no ayudan, sino que embarazan los conocimientos tan estimados por los buenos lógicos que no llevaban sino a discusiones vacuas, a ser porfiados y contumaces y a creer que la verdad subyaca en la forma y figura de los silogismos que empleaban en sus definiciones, divisiones y subdivisiones escolásticas y otras formalidades. Alcanzar las virtudes estimadas conduce a ser sabio, que no debe confundirse con ser docto según la concepción de los neostoicos.

Así lo expresa Quevedo en *La cuna y la sepultura* (cap. IV):

¿Qué ocupadas están las Universidades en enseñar Retórica, Dialéctica y Lógica, todas artes para saber decir bien! ¡Y qué cosa tan culpable es que no aya cátedra de saber hacer bien y donde se enseñe! Los Maestros, según esto, enseñan lo que no saben y los discípulos aprenden lo que no les importa y así nadie haze lo que avia de hazer.

Y en la misma obra, critica la veneración excesiva por los clásicos fomentada en las aulas universitarias:

Pocos son los que hoy estudian algo por sí y por la razón, y deben a la experiencia alguna verdad; que cautos en las cosas naturales de la autoridad de los griegos y latinos, no nos preciamos sino de creer lo que dijeron; y así merecen los modernos nombre de creyentes como los antiguos de doctos.

Con mayor frecuencia cada vez, especialmente en los últimos quince años de su vida, Quevedo acentúa la vertiente cristiana de su Humanismo y se advierte el incremento en el uso de fuentes de la tradición cristiana, como la Biblia, los Escolásticos, la obra de los Padres de la Iglesia y algún autor venerado como Séneca u otros estoicos a los que se esfuerza en cristianizar, alardeando de no precisar más que de estas

fuentes para mostrar su sabiduría<sup>12</sup>. La primera obra en que manifiesta su certeza de que sólo los Padres de la Iglesia forman y edifican es la traducción de *Vida devota*, de San Francisco de Sales (1634):

Hay muchos que hablan sólo por hablar... Otros hablan y escriben sólo porque los alaben... Otros hay que hablan y escriben por enseñar a los ignorantes, encaminar a los perdidos, desengañar a los engañados y consolar a los miserables: método que sólo se aprende de las divinas letras por la meditación, y con el estudio de los santos padres y doctores de la Iglesia<sup>13</sup>.

En la misma *Introducción* insiste:

...sabiduría que sólo halla en las Sagradas Escrituras y en los Santos Padres quien, lleno de caridad santa, tiene el amor de Dios nuestro Señor Jesucristo por librería, y su temor por intérprete<sup>14</sup>.

En torno a 1632, tal vez impulsado por vicisitudes y circunstancias personales –la inclusión de su nombre en el *Índice de libros prohibidos*, inquina de enemigos literarios, su edad, o la amistad nueva del duque de Medinaceli, interesado en temas bíblicos y doctrinales– se inclina decisivamente hacia esta vertiente moralizante que, además de serle grata, le restaurará una imagen pública deteriorada. Así, es significativo que en la *La cuna y la sepultura* Quevedo aluda a San Pedro Crisólogo con poca familiaridad: “San Pedro Crisólogo, llamado palabra de oro”, mientras que muy pocos años después, hablando de San Pedro Crisólogo al duque, alude a él como “nuestro”:

Yo estoy trabajando en la Tercera peste del mundo, que es la Soberbia; y en ella relucen con oficio de joyas las palabras de nuestro San Pedro Crisólogo, que a vuelaespina le han de llenar y enriquecer los oídos y la atención con oro bien razonado<sup>15</sup>.

En *La cuna y la sepultura*, todas las citas que utiliza de San Agustín proceden de una compilación muy popular desde la Edad Media, de Próspero Aquitano: *Sententiae ex Augustino delibatae liber unus*. Quevedo muestra no haber consultado directamente la obra de Agustín,

pues confunde algunas citas del propio Próspero Aquitano (las primeras 37 sentencias son de él y no de Agustín) con las del santo. En la última etapa de la vida de Quevedo, muestra que conoce bien de primera mano las principales obras del Santo.

Entre las obras que un Humanista estaba obligado a hacer, según Céspedes, estaban las traducciones. Quevedo practicó esta tarea desde joven y, aunque a veces se han criticado sus métodos y se han cuestionado (con razón) los conocimientos profundos de algunas lenguas, como el griego y el hebreo, por parte de Quevedo, o los métodos sofisticados que empleaba en traducciones de lenguas modernas, estas críticas han de ser matizadas por el concepto diferente al de hoy que en la época se tenía de lo que era una traducción<sup>16</sup>. Vertió tanto en prosa como en verso, de lenguas variadas (griego, hebreo, latín, italiano, francés...).

Aparte de algunas obrillas menores, como la *Carta de Urbano VIII* (del italiano), o fragmentarias, como las traducciones que se conservan de epigramas de Marcial<sup>17</sup>, tradujo obras de mayor entidad y mayores pretensiones, como el *Anacreón castellano*, que tanto atacaría Góngora. Además de presentar una pretendida traducción del griego, en verso, de cincuenta y cinco odas y dos fragmentos atribuidos a Anacreón, ofrece, como se pedía a un Humanista, paráfrasis y comentario en prosa. Dedicó la obra, el 1 de abril de 1609, al duque de Osuna, a quien Quevedo admiraba por entonces.

Otra obra de aspiraciones semejantes es *Lágrimas de Jeremías castellanas ordenando y declarando la letra hebrea con paráfrasi y comentarios*, en que se hace llamar a sí mismo “Teólogo complutense”. Traslada y comenta los veintidós versículos del primer capítulo de los *Trenos de Jeremías*. Añade unas “Notas importantes, así para crédito desta paráfrasi y comentarios, como para entendimiento de algunos lugares tocantes al hebraísmo”. En estas obras tempranas (1609-1613) es donde más intenta ajustarse al modelo de Humanista deseado por Cés-

16. Entre varios trabajos, destacamos los de Sylvia Bénichou-Routband, “Quevedo helenista (El *Anacreón castellano*)”, *NRFH*, XIV, 1-2 (1960), pp. 51-72 y Donald G. Castanien, “Quevedo’s *Anacreón castellano*”, *Studies in Philology*, LV (1958), pp. 568-575. Pero, conviene ver a propósito del concepto de traducción en la época de Quevedo el trabajo de María del Carmen Sigler “Traducción, imitación y apologética: Quevedo y el concepto Humanista de la traducción”, en *Salmán*, 8 (1994), 42-47.

17. Ver en Francisco de Quevedo, *Obra poética*, IV, ed. de José Manuel Blecuca, Madrid, Castalia, 1981<sup>2</sup>, pp. 439-470.

12. Para la influencia de las obras de los Padres de la Iglesia en Quevedo, ver nuestro libro: *Francisco de Quevedo y la Literatura Patristica*, La Coruña, Universidad de La Coruña, 1992.

13. BAE II, Introducción, p. 251.

14. BAE II, p. 252.

15. Carta al Duque de Medinaceli de 4 de febrero de 1636; Luis Astrana Marín, *Epistolario completo de don Francisco de Quevedo Villegas*, Madrid, 1946, p. 376.



pedes y donde desea alardear de utilizar la erudición deseable en un profesional de las Letras.

También de época temprana, pero con más libertad creadora y menos pretensiones eruditas traduce del griego en verso los 217 versos del *Carmen admonitorium* del Pseudo Phocílides<sup>18</sup>, que se convierten en 594 versos en endecasílabos blancos. Esta obra permaneció inédita hasta que se publicó, en 1635, junto a otros opúsculos, con una obra más tardía (1632-33), la traducción del *Manual de Epicteto*, donde Quevedo traslada a verso, en silvas, los principios morales del estoicismo. Para la traducción y versión que da Quevedo de los preceptos que tradicionalmente se atribuían a Epicteto, confiesa haber usado el original griego, la versión latina, la francesa, la italiana y las españolas del maestro Sánchez de las Brozas y de Correas y hace un alarde comparándolas. Aquí se advierte un talante bien diferente de sus pretensiones de Humanista: su giro hacia el neostoicismo ya se ha producido plenamente y su decisión de “cristianizar” a este filósofo es manifiesta, asumiendo las paradojas estoicas como virtudes cristianas. Las traducciones, junto con una *Defensa de Epicuro* y lo que se ha dado en llamar la *Doctrina estoica* (en que resume tres capítulos de la obra de Justo Lipsio *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres*) se publican juntas: *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*,<sup>19</sup> y dedica la obra a su amigo Don Juan de Herrera, caballero de Santiago y Caballero del Conde Duque. De la versión del manual de Epicteto dice el jesuita Juan Eusebio de Nieremberg en la aprobación “La traducción es elegante, clara, verdadera, sin duda de provecho, de más viva sentencia y animado estilo que su original. Lo demás, erudito de advertido, y consiguiente discurso, todo ingenioso.” Insiste en que es obra que conviene a los cristianos, que verán en un estoico y un epicúreo modelos de virtudes cristianas. El licenciado Blasco,

18. Se atribuyeron por error a Focílides y se publicaron por Constantino Lascaaris como apéndice a una gramática griega: *De Octo Partibus Orationis* (Venecia, Aldo Manucio, 1512). Ver sobre esta traducción la edición y el estudio previo de James O. Crosby: “La historia del texto de la traducción de Focílides”, en el volumen que reúne varios trabajos de este quevedista: *En torno a la poesía de Quevedo*, Madrid, Castalia, 1967, págs. 175-204. También conviene tener en cuenta el trabajo de Donald G. Castanien “Quevedo’s Translation of the Pseudo-Phocylides”, *Philological Quarterly*, XL (1961), págs. 44-52.

19. Reuní estas obras en un volumen en octavo bajo el título: *Epicteto y Phocílides en español con consonantes. Con el origen de las Estoicas, y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro, contra la común opinión*, Madrid, María de Quiñones, a costa de Pedro Coello, 1635. Sobre las peculiaridades de las dos ediciones de este año, puede verse nuestro libro citado, *Francisco de Quevedo y la Literatura patristica*, págs. 56-59, 100-101, 113-114.

autor de la aprobación del Consejo de Castilla, insiste en que la doctrina de estas traducciones es de evidente utilidad, “por ser moralmente tan émula de la evangélica”. De las virtudes morales de estos gentiles los católicos pueden obtener provecho. Muy interesantes son las palabras del propio Quevedo en la dedicatoria a Juan de Herrera, en la “Razón de esta traducción” y en “Prevencción a la pluralidad de los dioses”. En estos preliminares formula Quevedo muchos de sus pensamientos más tratados en poemas y obras en prosa y hace gala de un estilo lacónico y sentencioso digno del Humanista cristiano que Puteanus diseñó. Recomienda al final a su amigo que lea la obra “con asistencia de la Cruz de Cristo, meditada por la doctrina de los Santos Padres”.

Otras traducciones en la misma línea humanística-cristiana y en prosa son: *De los remedios de cualquier fortuna* (1638), en que Quevedo traslada del latín, añadiéndole comentarios, una obra de autenticidad dudosa que tal vez fuera una compilación medieval: *De remediis fortuitorum ad Gallionem* atribuida a Séneca. En ella, el filósofo consuela a Galión de varias desgracias y utiliza para ello todas las paradojas estoicas a las que tan afecto se había hecho nuestro escritor. Es significativo que la dedique al duque de Medinaceli. También tradujo varias epístolas de Séneca.

Entre las obras que tradujo, pocas causaron un impacto semejante en nuestro autor como la *Introducción a la vida devota*, de San Francisco de Sales, que Quevedo vertió del francés. La tarea debió de resultar para Quevedo una experiencia muy enriquecedora y pudo ser otro de los acicates que fomentaron su interés por los Padres de la Iglesia, pues la obra del santo está salpicada de citas patristicas que sin duda indican a Quevedo cómo desde la ortodoxia contrarreformista se podía seguir siendo elocuente, aspiración ésta entre las más deseadas por la Iglesia postridentina.

Del italiano, y también en prosa, tradujo *El Rómulo*, obra publicada por el marqués Virgilio Malvezzi, brillante político y moralista italiano cuya obra gozó de traducciones a varias lenguas<sup>20</sup>. Malvezzi pre-

20. Quevedo conoció al marqués cuando éste vino a España en 1636, invitado por el Conde-Duque de Olivares, que le estaba muy agradecido por la obra *Ritratto del privado politico cristiano*, inspirada en el validó español. *El Rómulo* despertó tal admiración en Quevedo que se sintió impelido a trasladarla al español, tanto por las ideas que contiene como por la prosa elegante y lacónica en que está escrita la obra.

senta el retrato de un príncipe en oposición al de un tirano. La virtud política que encarna Rómulo es "cristianizada" al compararla con la de Moisés. El proceder del marqués, utilizar la Historia como modelo del que se extrae teoría política (tan propio de la tarea del Humanista) es lo que luego hará Quevedo en la *Primera parte de la vida de Marco Bruto*, que es también una especie de traducción muy libre más comentario, declaración o glosa de la biografía de Bruto recogida en la obra de Plutarco *Vidas paralelas* y siguiendo, asimismo, a Suetonio<sup>21</sup>. Muestra en la obra la teoría política y moral propia del Humanismo cristiano en que el modelo de gobernante debe ajustarse a unos arquetipos de virtud que remiten a Tácito, Salustio, Séneca, Tito Livio... El estilo lacónico, plagado de paradojas, sigue a los neostoicos. Quevedo aquí se muestra ya un maestro seguidor de Lipsio y sus discípulos.

En suma, en las traducciones y comentarios Quevedo se nos muestra un intelectual que, si bien en un principio sigue de cerca las enseñanzas que ha recibido de una formación humanística en que el método está ya impregnado de la erudición libresca, pronto se inclinará, por sus lecturas, estudio, frecuentación de amistades, y gusto personal hacia un interés cada vez más cercano a la Filosofía Moral, al Neostoicismo y, en definitiva, al intento de cristianizar fuentes paganas que estima.

De las obras originales en prosa, una de las principales obras en que Quevedo hace gala de su Humanismo cristiano es la *Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás*, cuya primera parte, escrita entre 1616 y 1619, apareció impresa en Zaragoza en 1626, sin la autorización de su autor, quien volvió a editarla en Madrid ese mismo año. Tuvo éxito, pero desató polémicas, sobre todo por los que veían en ella una obra subversiva contra el gobierno. La segunda parte, que fue escrita entre 1635 y 1639, se editaría póstuma, en 1655, en Madrid.

En la obra hace gala del registro discursivo del sermón y de la oratoria forense, y mediante una técnica de comentario, glosa e ilustración de un pasaje evangélico, al que une muchas fuentes de tradición profana y cristiana (Séneca, Tácito, principalmente y los Padres de la Iglesia y autores escolásticos), propone un modelo ideal de príncipe cristiano que siga el ejemplo de Cristo. Analiza, siguiendo la tradición de

21. Ver para las traducciones y para esta obra la magnífica tesis doctoral de Michèle Gendreau: *Héritage et création: recherches sur l'Humanisme de Quevedo*, Lille, Université de Lille III, 1977. En especial, el capítulo III y págs. 233 y ss.

los *Especios de príncipes* tan de moda a partir del reinado de Felipe III, las características que ha de tener el soberano, los valores por los que se ha de regir, las limitaciones del poder...

En Quevedo se ha producido ya una desilusión profunda en sus concepciones políticas. Cuando, pocos años atrás estaba a las órdenes del duque de Osuna, se mostraba admirador de los personajes que retraía Maquiavelo, y él mismo ejerció la diplomacia en el complejo y traicionero mundo de la política italiana de los comienzos del siglo XVII. Con otra perspectiva ahora, se muestra visceral enemigo de la razón de estado. Su obsesión es el privado y los malos ministros. No en vano había sobornado en nombre del duque de Osuna a secretarios y altos cargos del gobierno. Por eso advierte al soberano, en una fusión de teoría política profana y teología, que el supremo modelo de gobernante es Cristo. La Biblia y Santo Tomás sirven a Quevedo para sumarse ahora a la corriente política antimachiavelista. En esta obra, mejor que en otras, por haber sido tan distante la redacción de la primera y la segunda parte, se advierte la evolución de Quevedo en el uso y frecuentación de fuentes cristianas frente a las paganas. Mientras que en la primera parte (redactada entre 1616 y 1619) aparecen 13 citas patrísticas, en la segunda (cuya redacción se llevaría a cabo entre 1635 y 1639) utiliza 49.

Otra obra en que se advierte también evolución en este sentido es *La cuna y la sepultura*, cuya primera redacción fue revisada. Mientras que en la primera parte no se halla ninguna cita patrística y hay muy pocas bíblicas, en "Doctrina para morir", en que Quevedo alardea de erudición, en poco espacio se acumulan las citas de fuentes cristianas. Aun así, como ya hemos indicado arriba, la familiaridad con la obra de algunos Padres de la Iglesia (San Pedro Crisólogo, San Agustín) aún no está consolidada.

En *Las cuatro fantasmas de la vida* (1635), ejercita Quevedo una de las tareas más enaltecidas por Lipsio, la práctica de la epístola como expresión del espíritu del escritor que plasma en ellas las más altas consideraciones filosóficas y filológicas. El estilo, aunque espontáneo, ha de ir acompañado del vuelo del *ingenium*<sup>22</sup>. En estas cuatro epístolas al

22. Lipsio, en 1576, un año antes de la muerte de Muret, lanzó el primer manifiesto del estilo "lacónico", en el prólogo de la edición de su primera centuria de *Caritas*, prólogo en primera persona, que no emana de un *Magister Rhetoricus*, sino de una persona privada, en la plenitud de su independencia espiritual, que medita sobre su obra de escritor de epístolas. En su *Epistolica Institutio* publicada en 1591 sistematiza sus opiniones al respecto; se dirige a un lector adulto y erudito,

estilo de las de Séneca plasma Quevedo su reflexión humanística cristiana a la vez que redacta la *Virtud militante*<sup>23</sup>.

El tratado moral *Virtud militante* (calificado así por su autor), escrito entre 1634 y 1637<sup>24</sup>, es la obra en que (antes de los tratados de su prisión en San Marcos de León) Quevedo muestra mayor reverencia por las fuentes bíblicas y patrísticas. Es obra de denuncia y acusación contra los vicios capitales, encuadrada dentro del género homilético. La ortodoxia católica se alía en ella y se refuerza con la erudición eclesiástica. Mientras la está redactando, escribe al duque de Medinaceli, al que confiesa:

Fáltame la Avaricia, con que remataré todo el tratado moral, sin valerme en ellos de otra cosa que de las Santas Escrituras y santos padres, y teología escolástica. Si algo hubiere bueno, de Dios es; si torpemente escrito, el yerro y la ignorancia son mi firma<sup>25</sup>.

Al comienzo de la obra, en *Invidia*, manifiesta:

La Iglesia Catholica nos ha enriquezido con la doctrina de tantos santos Padres, i doctores que no tenemos ocasión de mendigar enseñanza de los philosophos. Mexor, i más segura escuela es la de los santos [Manifesta luego su admiración por Séneca, pero afirma enseguida que éste es superado por San Pedro Crisólogo]<sup>26</sup>.

Y en *Ingratitud*, tentado de utilizar la cita de un gentil, rectifica: Escribió contra la ingratitud Joan Antonio Campano tres libros doctos, i de sólida erudición. Empero, arrimándome en todo lo substancial a los santos, i Sagradas Escrituras seguiré más seguro camino<sup>27</sup>. Se reafirma en su postura al comienzo de Soberbia:

...i teniendo por sospechosa toda la doctrina de los filósophos, me valdré de las Sacrosantas Escrituras, i de los santos Padres, sabiendo que

liberado desde hace mucho de las esclavitudes de las normas rígidas de los *progymnasmatia* prácticos hasta la saciedad en los estudios infantiles y juveniles. Remite a una cultura enciclopédica y crítica ya adquirida para alimentar la copia de la letra y a un juicio formado por la disciplina erudita para adaptar la escritura epistolar a las circunstancias y al destinatario de la carta. Ver al respecto, Marc Fumaroli, *op. cit.*, págs. 152 y sigs.

23. Tras la investigación de Alfonso Rey para la edición crítica de *Virtud militante* (Santiago, Universidad, 1985) no cabe duda de que, aunque tradicionalmente estas obras se han editado juntas, las *Cartas Januarias* es obra distinta de *Virtud militante*, y da la impresión de que a las cuatro cartas sólo se les dio unidad de conjunto después de haberlas elaborado por partes y es entonces cuando Quevedo las considera un "tratado" (v. Rey, págs. 21 y 205).

24. Ver consideraciones sobre las fechas de redacción en la edición crítica citada de Alfonso Rey. *Epistolario completo*, p. 376.

26. Ed. Alfonso Rey, p. 76, l. 4.

27. *Ibidem*, p. 97, 96-99.

como en aquéllos ai algo bueno, en éstos no hay algo que no lo sea. Más limpieza es buscar joyas en las minas, que en el estiércol, asco de que ia se prezio Virjilio, i en que le imitan aquéllos, que para la verdad christiana, solamente se valen de doctrinas de idólatras, mal guarezidas de su contaxio, i dexan, las que aseguradas en el Espíritu Sancto, o estableze por canónicas la Iglesia, en los dos Testamentos, o aprueba en la sanctidad, illuminada de los Padres. Io tal vez referiré algo que dixeron los autores de la xentilidad, no para enseñar al christiano, con hazer que lea más honesto conocimiento en los gentiles, sin verdadera luz, i fe, que en él, que nazio en tiempo, que la vna alumbra, i la otra reina. No con soberbia desprecio para este tratado los grandes philosophos, a quien frecuentemente çitan los santos Padres, i doctores catholicos<sup>28</sup>.

No muy lejos de este lugar, insiste:

obedezaré a Sancto Thomás en no escreuir lo que no hallare en los santos<sup>29</sup>.

Queda bien claro que el proceso de "cristianización" del Humanista Quevedo está bien consolidado en estos años de la tercera década de 1600. Las circunstancias vitales que le rodearon en 1639 (prisión en San Marcos de León) contribuyeron a fomentar un pensamiento y un estilo que se acomodaba a la consolación cristiano-neoestoica que pedía su situación (aunque eso no le impidiera seguir redactando escritos parralelos de lúcida denuncia bajo seudónimo).

Así, en *Constancia y paciencia del santo Job*, escrita en la cárcel de San Marcos de León, en 1641, manifiesta su adhesión a las fuentes cristianas una vez más:

Yo sigo a los Padres por diferente vereda: sendas que se apartan, conducen a un propio fin; cada uno escoge el viaje conforme a su aliento. Yo, que no puedo volar como los doctores sagrados, ni vencer las cumbres con la diligencia de los pasos, hago mi jornada arrastrando, y busco el camino por donde más leve y fácil pueda resbalar mi humildad<sup>30</sup>.

En otra de las obras redactadas en prisión, *Providencia de Dios* (1641-1642), hace gala de una erudición humanística cristiana, si bien un número de autoridades utilizadas, como en el *Job*<sup>31</sup>, proceden de la

28. *Ibidem*, p. 132-133, l. 4-30.

29. *Ibidem*, p. 134, 73-74.

30. BAE II, 222 a.

31. Ver Raúl A. Del Piero, "Las fuentes del Job de Quevedo", *Boletín de Filología*, Santiago de Chile, XX (1968), 17-134.

*Polyanthea* de J. Langius, que probablemente prestó a Quevedo el obispo de León, Don Bartolomé Santos de Rissoba, junto con otros libros, que servirían a Quevedo de apoyo erudito para la redacción de estas obras. Para el desarrollo doctrinal, se sirve Quevedo de Tertuliano (*De anima*) y también de la obra de dos jesuitas, el P. Lessio y Suárez. Esta es obra de grandes pretensiones como Humanista cristiano, donde se esmera en el seguimiento de los lugares comunes oratorios recomendados por grandes Humanistas cristianos, como el P. Causino (*Eloquentiae sacrae et humanae parallelae libri XVI* —la primera edición es de 1619, a la que siguieron muchas reediciones—).

En *La caída para levantarse, el ciego para dar vista, el montante de la Iglesia en la Vida de San Pablo Apostol*, que comenzó a escribir en la cárcel en 1643 y probablemente perfeccionó al salir, su ostentación de una erudición en el sentido que nos ocupa es máxima (no importa aquí si la erudición es prestada y procede de una taracea de materiales diversos, como en otras obras quevedianas, sino la intención en su uso)<sup>32</sup>.

De carácter más claramente homilético, sermionario, o en forma de memorial, escribe obras más circunstanciales, en que igualmente muestra la doctrina humanístico-cristiana o política y por medio de una prosa cuidada: *La primera y más disimulada persecución de los judíos contra Cristo Jesús y contra la Iglesia en favor de la Sinagoga* (1619), *Memorial por el Patronato de Santiago* (1627), *Su espada por Santiago* (1628), *Homilía de la Santísima Trinidad y Declamación de Jesucristo, hijo de Dios, a su eterno Padre, en el huerto* (ambas de la segunda o tercera década de 1600), *Sobre las palabras que dijo Cristo a su Santísima Madre en las Bodas de Caná de Galilea*, cuya fecha de composición desconocemos y donde se reafirma en que no se precisan fuentes que no sean las cristianas:

Todo está en los santos: mucho dan a los ojos que lean en lo que escriben; mucho guardan a la asistencia de la meditación más allá de las palabras. Con las mismas letras callan mucho en lo que dicen, y dicen mucho en lo que callan<sup>33</sup>.

Igualmente hay que tener en cuenta otra obra en prosa, ahora recuperada: la *Execración contra los judíos*<sup>34</sup>.

Como conclusión, podemos decir que Quevedo fue un profesional de las Letras Humanas y estuvo muy interesado en las divinas, especialmente a partir de la tercera década de 1600. Su formación universitaria parecía orientada a que consiguiera ser un teólogo profesional, pero no sabemos si logró finalizar sus estudios y por qué razón las aspiraciones en ese sentido (probablemente de sus familiares más que suyas) que le hubieran procurado un ascenso social y un cargo próspero y seguro, se vieron truncadas. De todos los epítetos que se le han atribuido en el tiempo: poeta, polígrafo, filósofo, literato, escritor... el que se ajusta más a lo que fue es el de un Humanista cristiano. Dominaba las técnicas, métodos y conocimientos que, según Céspedes, eran exigibles a un Humanista y conocía más de lo que Don Baltasar indica como conveniente para este oficio. No logró las cotas de conocimiento de lenguas como el Hebreo y el Griego que hubiera precisado para ser un Humanista al estilo de los más antiguos y acendrados, pero ya vemos que eso no estaba en la desiderata de Céspedes para el Humanista de 1600. Su educación, impregnada de la erudición libresa difundida por los jesuitas no propició esos logros (que se veían peligrosos en la Contrarreforma). Comprendió estas deficiencias, en cambio, con conocimientos en lenguas modernas (francés e italiano) poco comunes en otros escritores españoles de la época y con un interés por saber y formarse más allá de los conocimientos que adquirió en su formación universitaria. Su inclinación por el Neostoicismo, y su adhesión al laconismo aticista defendido por humanistas europeos como Lipsio y su discípulo Henri Dupuy, Erycius Puteanus<sup>35</sup>, le impulsó a producir una serie de obras en prosa que, si bien le alejaban de la parte de su personalidad que hoy más nos seduce (la genialidad creativa de su ficción y de su sátira) nos muestran cuáles eran sus aspiraciones: adquirir y mantener el respeto de una serie de intelectuales comprometidos con un cristianismo militante, lo que en su tiempo implicaba mucho más de lo que ahora sospechamos, porque llevaba implícita una postura política a la par que moral.

35. Sobre Henri van de Pute, ver Bayle, *Dictionnaire*, art. *Puteanus*, y Vigneul-Marville, *Mélanges...*, t. 2, p. 417. Sobre su doctrina del mejor estilo ver *Suada Attica, sive orationum selectarum syntagma*, t. 1, Lovaina, typis Christoph. Flavi, 1615. *Orationes I et II* y el *De Laconismo syntagma* (1ª ed. 1609) en *Amoenitatum humanarum distribuae XII*, typis C. Flavi, Lovani, 1615.

32. Ver la edición y estudio de Valentina Nider, Pisa, Giardini, 1994.

33. BAE II, 346 a.

34. Esta obra, perdida durante mucho tiempo y descubierta hace unos años, puede verse en la edición de Fernando Cabo Aseguinolaza y Santiago Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, 1993.