

Quevedo y los ateístas: aproximación al contexto polémico de la *Providencia de Dios* (1642)

Jesús Villanueva
Universitat de Barcelona
Universitat de Barcelona
Departament d'Història Moderna
Montalegre, 6
08001 Barcelona
Jesus-Villanueva@ub.edu

[*La Perinola*, (ISSN: 1138-6363), 18, 2014, pp. 215-232]

LA ELABORACIÓN DEL TEXTO

Para situar la *Providencia de Dios* en su contexto polémico inmediato, ante todo hay que recapitular los datos que poseemos sobre la génesis de este texto, compuesto por Quevedo durante su período de prisión en el convento de San Marcos de León (1639-1643)¹. Además de las indicaciones de la propia obra, las cartas conservadas de Quevedo —las recopiladas en su día por Astrana y las recientemente publicadas por James Crosby— proporcionan algunos jalones seguros sobre el proceso de redacción². Sabemos, en efecto, que entre agosto y octubre de 1642

1. A la espera de la próxima edición crítica en las *Obras completas en prosa* de la editorial Castalia, usaré Quevedo, *Obras completas*, vol. 1, pp. 1387-1456. En el análisis de esta obra parto de algunos estudios específicos que se le han dedicado: Ettinghausen, 1972, pp. 115-122; Chia, 1990; López Poza, 1999, pp. 171-181.

2. Quevedo, *Epistolario completo* y *Nuevas cartas*. El contexto biográfico en Jauralde, 1998, pp. 779-806, y sobre la cuestión de la datación Ettinghausen, 1971, pp. 170-173. Suscita un problema previo la dedicatoria de la obra al jesuita Mauricio de Átoto, su mejor amigo en León. Esta dedicatoria está datada el 11 de diciembre de 1641, apenas dos meses después de que Quevedo tuviera libertad para escribir (Jauralde, 1998, p. 797), y un año antes de que el autor transmitiera a sus otros corresponsales el texto, definitivo o no, de la obra. Ello plantea tres opciones: que fuera una dedicatoria escrita «por adelantado» (así lo cree Jauralde, 1982, p. 168), que haya un error de fecha (1641 en lugar de 1642; es lo que creía Astrana, según recoge Ettinghausen, 1971, p. 170), o que la dedicatoria se corresponda con otra obra, en concreto la *Constancia de Job*, escrita en años anteriores y reelaborada por Quevedo durante su prisión. De hecho, el texto de la dedicatoria se refiere a un tratado sacado enteramente del libro de Job, libro que en la primera parte de *Providencia de Dios* aparece citado tan sólo aquí o allá y en la segunda algo más, pero sin ser la fuente central.

Quevedo remite el texto de las dos partes de la obra a dos corresponsales: Bartolomé Santos de Risoba, obispo de León, y el jesuita Pedro Pimentel, residente en Valladolid. Lo hace por «cuadernos», de forma gradual, de un modo que parece indicar que en el intervalo entre las entregas se ocupa de la redacción del texto que remitirá a continuación, puesto que incorpora citas que esos mismos corresponsales le han proporcionado. Hay que insistir, sin embargo, en que no podemos saber si se trata de una reelaboración de un texto en el que Quevedo podría haber trabajado en un momento anterior, antes incluso de la prisión; de hecho, eso parece probable sobre todo para la segunda parte de la obra. Tampoco sabemos hasta qué punto la redacción que nos ha llegado corresponde a una obra acabada y si Quevedo llegó a prepararla para la impresión (que no se produjo hasta 1700 y 1713).

Estas consideraciones son importantes para delimitar el ámbito textual que nos interesa en este artículo. Lo que hoy se conoce como *Providencia de Dios* se compone en realidad de dos textos diferenciados, dedicados respectivamente al tema de la inmortalidad del alma y al de la providencia (a partir de aquí los distinguiremos: *Providencia de Dios I* y *Providencia de Dios II*). De hecho, hay indicios de que se trataba de obras independientes. En las cartas conservadas de 1642 los procesos de elaboración de ambas partes aparecen claramente diferenciados. Con el obispo de León Quevedo comenta la segunda parte, dedicada propiamente al tema de la Providencia, mientras que con Pimentel comenta la primera, sobre la inmortalidad del alma³. Posteriormente los dos manuscritos llevaron también vidas separadas. En 1663 Tarsia aludía a un «tratado de la inmortalidad del alma» que consideraba perdido, sin duda *Providencia de Dios I*. Fue este texto el que se publicó en 1700, de forma independiente, bajo el título de *Providencia de Dios*. Trece años después aparecía reunido formando una unidad con *Providencia de Dios II* y la *Constancia de Job*, presentación que se mantendría a lo largo del siglo XVIII.

Es cierto que los primeros párrafos de *Providencia de Dios* indican que Quevedo presentó esos dos tratados como dos partes de una misma obra⁴. Este desdoblamiento temático, entre la cuestión de la providencia y la de la inmortalidad, era usual en la apologética cristiana de esas décadas; así proceden autores conocidos por el propio Quevedo, como

3. Las citas indican claramente esta separación; aun así, habría que interpretar el siguiente pasaje: «La estafeta que viene irá mi papel que empieza en el primer capítulo y pasa a otro. Si el segundo de la inmortalidad se acabó de enmendar, sírvase v.s. de remitirme; irá el tercero, que es el último» (carta a Pimentel, 9 oct. 1642; Quevedo, *Nuevas cartas*, p. 93). No se entiende bien a qué se refieren los términos «capítulo» y «papel».

4. «Haber necesitado de que se escriba y defienda que hay Dios, que su providencia gobierna el mundo y que las almas son inmortales [...] Empezaré por la inmortalidad del alma». Aun así, subsisten las dudas, puesto que más adelante Quevedo se remite a un «tratado» sobre la Providencia en el que debía mostrar que Tácito sigue a Lucano en su negación de la Providencia (p. 1397b); sin embargo, la discusión aludida no se encuentra en *Providencia de Dios II*, y la única referencia aparece en la misma *Providencia de Dios I* (p. 1404b).

Lessius (1613) o Silhon (1626)⁵. Pero, en este caso, la idea de combinarlos tal vez surgió en el último momento, como una forma de facilitar la publicación conjunta de dos textos con aspectos coincidentes pero con un origen, creemos, diferenciado. Esto es de hecho lo que sugieren las notables diferencias de tono y argumento que cabe señalar entre esas dos «partes».

Nos inclinaremos a pensar que el tratado sobre la Providencia era el proyecto más antiguo. A lo largo de la década de 1630 las alusiones a este tema específico se hacen recurrentes en los escritos de Quevedo, y a mediados de esa década Quevedo alude incluso a un proyecto que prefigura *Providencia de Dios II*: una *Historia teológica-política de la divina Providencia*, así mencionada en su *Defensa de Epicuro*⁶. Pérez de Montalbán, en 1632, también se refiere a una *Historia de la Providencia de Dios* de Quevedo, como obra lista para imprimirse⁷. El tema de la providencia tenía máxima actualidad en esos momentos, en plena crisis política de la monarquía española y de su ideología providencialista. Juan Eusebio Nieremberg escribió un largo tratado al respecto⁸, y no tendría nada de extraño que antes de su prisión Quevedo hubiera empezado a componer uno por su cuenta, reconvertido luego en segunda parte de una obra más amplia. La tesis de *Providencia de Dios II* corresponde a una obra autónoma, sin conexiones expresas con la parte que supuestamente la precedía. Véanse si no los primeros párrafos de *Providencia de Dios II*, que comienzan *ex novo*⁹.

En cambio, *Providencia de Dios I* se centra en un tema, el de la inmortalidad del alma, que resulta más inesperado dentro de la trayectoria de Quevedo, o que en todo caso es analizado desde un ángulo y con un grado de detalle sin precedentes en obras anteriores¹⁰. Es cierto que en los textos de la década de 1630 el «ateísmo» es evocado a menudo, pero siempre de forma genérica, sin atribuirle un contenido doctrinal específico. Quevedo se sirve de ese concepto como sinónimo de herejía, de judaísmo secreto o de maquiavelismo, o lo reduce a algunas citas de la antigüedad pagana¹¹. Ya *Providencia de Dios II* representa un

5. Lessius, *De Providentia numinis et animi immortalitate libri duo*, 1613; Silhon, *Les deux vérités...: l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'Âme*, 1626.

6. Quevedo, *Defensa de Epicuro*, p. 35.

7. Pérez de Montalbán, *Para todos* (1632), «Índice de los ingenios de Madrid», núm. 90 (ver Yllasse Job, p. 621). También cita otra obra ya compuesta: *Origen de todas las herejías y fisionomía para conocer los Novatores que previenen persecución contra la Iglesia*.

8. Nieremberg, *Theopoliticus sive brevis ilucidatio et rationale divinarum operum atque providentia humanorum*, Amberes, 1641 (compuesto en 1637).

9. «Decir que hay Dios, es repetir...» (p. 1423a).

10. Sobre la concepción neoestoica del alma en el primer Quevedo, problemática y casi «heterodoxa», ver Rothe, 1965.

11. Aplicado a los judíos en *Execración contra los judíos* (1633): «los judíos hoy son los puros ateístas»; *La Hora de todos* (1633-1635), cap. 39, p. 337, 346: los judíos adoptan «nuestro ateísmo»; y en la *Virtud militante* (1634). Asociado al maquiavelismo en *Política de Dios*, parte II (1635), cap. 6: Pilatos «afectaba la disimulación y la incredulidad, que son los dos ojos del Ateísmo». En *Providencia de Dios II*, cita a Lucano. En cambio, Quevedo

esfuerzo de análisis novedoso, al centrarse en un aspecto básico del ateísmo como es la negación de la providencia. Quevedo desarrolla allí argumentos extensos que indican que había emprendido una reflexión específica sobre la cuestión, como los párrafos en los que deriva el ateísmo «desde su principio», esto es, desde los «espíritus amotinados» que después de la caída de Adán se entregaron a la idolatría (p. 1425). Aun así, el planteamiento de *Providencia de Dios* II se atiene a una apologética convencional. Formalmente, incluye copiosas citas de padres de la Iglesia, poetas y otros apologetas antiguos y modernos, copiadas a veces por extenso. Al mismo tiempo, ese ateísmo sigue teniendo un carácter libresco: se ejemplifica en pasajes de Marcial y los *Salmos*, se identifica con la herejía y el espíritu de insumisión... De hecho, en un momento dado Quevedo duda incluso de que los ateístas existan en la realidad: «En probar que hay Dios, sola una dificultad hallo, y es persuadirme hay contra quién, y hombre con quien hable» (p. 1423b).

Por su parte, en *Providencia de Dios* I también hay erudición de acarreo, descalificaciones gruesas y descarada intencionalidad ortodoxa. Pero al mismo tiempo emergen una serie de desarrollos argumentales que presentan un carácter más elaborado y personal —y que cuajan además en algunas páginas literariamente de gran brillantez, como la sección dedicada a la gestación humana—. El ateísmo que Quevedo saca a escena en *Providencia de Dios* I adquiere un rostro más definido y contemporáneo, también más personalizado. Ya no es simple sinónimo de herejía —Quevedo dice ahora de los herejes que, al menos, creen en la inmortalidad del alma (p. 1391b)— o de espíritu rebelde, sino que constituye una filosofía específica, basada en una serie de axiomas que Quevedo se detiene a analizar, sintetizando lo que ha debido de ser una larga reflexión intelectual.

RETRATO DEL ATEÍSTA

Esta diferencia en el grado de definición del ateísmo entre *Providencia de Dios* I y *Providencia de Dios* II se manifiesta en el mismo modo de exposición. Mientras en *Providencia de Dios* II Quevedo se atiene a una exposición impersonal en la que se refiere casi siempre a «los ateístas» en tercera persona, a lo largo de todo *Providencia de Dios* I el autor se dirige en segunda persona a un ateísta concreto, con el que discute directamente y al que impreca a cada momento: «los ateístas oís...», «todos los neciamente impíos como tú», «Aprende, pues, de otros, ateísta...». No duda tampoco en insultarlo: «hombre a tu pesar», «afrenta de los hombres y vituperio de ti mismo», «sacrílego y blasfemo», «endemoniado»... Quevedo reproduce lo que el ateísta dice, sus réplicas: «Ya que no puedes negarme...», «Ya no puedes apelar a otra cosa sino...».

no se detuvo a realizar un análisis de lo que significaba el ateísmo filosófico, aparte de una alusión en los *Sueños*, posible interpolación en la década de 1620 según Crosby (Quevedo, *Sueños y discursos*, vol. I, p. 51).

Pareciera que Quevedo se las tiene con un personaje de carne y hueso, con el que mantiene un diálogo o al que, más bien, quiere aleccionar para devolverlo a la buena senda.

Naturalmente, todo esto tiene mucho de simple artificio retórico. El ateísta podría tratarse de un *sparring* imaginario, un personaje inventado, abstracto, sin cara ni nombre, que está allí para permitir al autor mostrar su capacidad de combate y de convicción¹². De hecho, se observa una progresión a lo largo del texto en la que el ateísta va siendo convencido por los argumentos de Quevedo. Éste no tarda en declarar los avances en su labor de persuasión: «Ya que a tu pesar te he sacado de bruto...» (p. 1396b), «Hete arrinconado a razones sin salida..., Veamos si esta alma tuya, que ya confiesas diferente de la de los brutos y más perfecta...» (p. 1401a), «Quiero darte la mano para que vayas ascendiendo por esta escala racional» (p. 1409a). Hacia el final declara que no sólo ha devuelto la vista al ateísta, quitándole las «cataratas de los ojos», sino que también le va a quitar las «nubes» que lo hacen ver borroso para que por fin vea claro (p. 1417a). En el último párrafo, con el ateísta ya rendido, le invita a que se alegre por la buena nueva de la futura resurrección, a que no se avergüence de su pasada incredulidad y a que tenga fe (p. 1422b). Todo parece ajustarse a un planteamiento edificante predeterminado, en sintonía con las convenciones de la apologética del momento¹³.

Sin embargo, cabe observar que al invocar al ateísta Quevedo no se limita a insultarlo o burlarse de él, como haría cierta tradición apologética que pasó a la literatura¹⁴. Sin que ello responda a ningún propósito de recreación literaria, Quevedo atribuye a su contrincante imaginario ciertos rasgos distintivos e incluso precisa el contexto social en que se mueve. Dice, así, que el ateísta vive en España, y más concretamente en la corte (o sea, Madrid), donde le gusta frecuentar las casas de los grandes señores; en una de ellas se siente ofendido en una ocasión por un ricachón de origen plebeyo que se las da de gran señor¹⁵. Quevedo en otro lugar lo identifica con un hombre de edad ya avanzada (al menos 63 años) que viste y se acicala como un joven y, cabe suponer, se empeña en gozar de todos los placeres de la juventud.

12. Green, 1968, vol. III, p. 185: «whom is he addressing? The question must remain rhetorical». Caro Baroja, 1978, p. 267: «¿es un ser real? No podemos responder por ahora».

13. Véase el fino análisis de la estructura retórica de la *Constancia de Job* por García de la Concha, 1982.

14. Pensemos en ciertas obras de Calderón, autos como *A Dios por razón de Estado*, donde el ateo aparece como un personaje irrisorio. Es cierto que Quevedo también califica a su ateísta de «vilmente cobarde» (p. 1390b).

15. Se refiere a un burgués con maneras de gran señor al que ha visto: «Muchas veces te ha sido enfado [...] el ver en las cortes un hombre bajo, rodeado de pajes y escondido en familia muy lucida, vivir en la casa en que conociste algún señor de gran porte [...] advirtiéndote tú [...] te miras y preguntas de dónde le viene»; lo presenta como una historia de la corte, un «ejemplo cortesano» (p. 1397a).

Además, Quevedo ofrece detalles sobre las preferencias intelectuales de su atea. Dice de él que es aficionado a leer los autores antiguos, poetas y moralistas¹⁶. En cambio, no acepta la autoridad de Aristóteles (p. 1402a) y, sobre todo, desdeña la literatura cristiana y, en general, todo lo que tenga que ver con la Iglesia: «los ateístas oís con ceño palabras de los santos y autoridad de la Sagrada Escritura...» (p. 1404b). Aunque al mismo tiempo parece haber estudiado la Biblia en busca de argumentos para su causa¹⁷. En cuanto a sus ideas, el atea no cree en la resurrección, ni en los demonios, ni en los santos. La vida, según él, está gobernada no por Dios, sino por las leyes de la naturaleza y por la fortuna. El alma, en fin, es mortal. Y es esta última idea la que el atea pretende probar con el argumento al que Quevedo concede más peso y a cuya refutación consagra lo esencial de su texto: la de que el hombre no se distingue de los animales en cuanto a su mortalidad ni otras cualidades. Quevedo sugiere que el atea va repitiendo siempre allí donde va una máxima provocadora: «Los hombres mueren como las bestias». Una idea que el atea no deriva únicamente de sus lecturas, sino de su propia experiencia, y que formula *propria voce*¹⁸.

Este atea elegante, leído, locuaz, irreverente, aunque también presumido, recalcitrante y perverso, ¿es un personaje real o una pura ficción? Ciertamente, la caracterización que hace de él Quevedo es demasiado sumaria e interesada para poder afirmar que se trata de la descripción de un tipo humano que hubiera conocido personalmente. Sin embargo, conviene señalar que Quevedo no fue el único en evocar el tema del ateísmo en esos años, ni en darle una dimensión de realidad, de ateísmo de «carne y hueso», que no se encuentra en la literatura apologética de épocas anteriores. En las décadas de 1620 y 1630 pueden rastrearse múltiples ejemplos de denuncia y refutación del ateísmo, al que se considera como una amenaza cada vez más acuciante y real. En algunos casos se trata de alarmas indiscriminadas o con una intencionalidad política subyacente. Lope de Vega, por ejemplo, se refería en la década de 1620 a la infinidad de ateos que había en Madrid —tantos como letras de amor tiene un poeta, decía¹⁹—. Fray Hortensio Paravicino, en un sermón de 1625 pronunciado ante lo más selecto de la corte, también advertía contra la propagación del ateísmo²⁰. El tema

16. «Con menos hastío oyes a los poetas y a los gentiles que a los Padres» (p. 1402b).

17. «¿Y éste es el lugar que enseñando quieres que escandalice?», dice en referencia a *Eclesiastés*, 3 (p. 1413b).

18. «De este [animal] dices que tú propio, sin relación ni referirte a autores, ves cada día muchas habilidades y advertencias, y te arrojas a llamarlas maravillas»; «Ponderas que hable un tordo y una picaza y un papagayo y un cuervo» (p. 1391b).

19. Citado por Caro Baroja, 1974, p. 264, que reúne otros testimonios. Una panorámica bibliográfica sobre el fenómeno del ateísmo en España en los siglos XVI y XVII en Villanueva, 2005.

20. Paravicino, *Sermones cortesanos*, pp. 208 y ss. Es cierto que la soflama no dejó de sorprender por el tema, como el mismo Paravicino recordaba en 1632: «Acordaos cuánto se extrañó oirme acusar el ateísmo» (Paravicino, *Sermones cortesanos*, p. 333).

se mezcló con otras polémicas orquestadas desde algunas instancias, a menudo con un trasfondo político antiolivarista, como la dirigida contra los judaizantes, en la que, como es sabido, Quevedo participó.

Algunas reacciones antiateístas en esos años conllevan una mayor elaboración conceptual y definen más el objeto de la crítica. A mediados de la década de 1620, Bartolomé Leonardo de Argensola escribió una epístola para rebatir la concepción ateísta de la providencia, «este error tan ordinario: / o no hay Dios, o no puede, o no es justo»²¹. En torno a 1630 Fernando (Isaac) Cardoso, antes de su huida de España para practicar abiertamente el judaísmo, escribió una obra contra los ateístas en defensa de la inmortalidad del alma²², y a estos ateístas, «gente perversa, viciosa, sin fe ni ley», dirá más tarde que los conoció personalmente²³. Del mismo modo, Antonio López de Vega, en uno de los diálogos de su *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* —publicado en 1641, un año antes de la composición de *Providencia de Dios I*—, ofrecía una detallada refutación del pensamiento de los ateístas: su negación de la inmortalidad del alma, su equiparación del hombre con el animal, su fe exclusiva en el testimonio de los sentidos²⁴. Los argumentos de López de Vega, como también algunos de Argensola, coinciden en buena medida con los que desarrolla Quevedo. López de Vega, como Quevedo, pinta al ateísta con rasgos que parecen obedecer a una observación personal; destaca, por ejemplo, su habilidad en el arte de la disimulación, que le permite evitar la vigilancia de la Inquisición, aunque lo hace ser precavido hasta lo enfermizo; o también alude a su nivel intelectual: los ateístas no son filósofos ni teólogos (es decir, licenciados universitarios), sino que son «legos [...] con algunos resabios de humanistas».

Vemos, pues, cómo estos testimonios coinciden en referirse al ateísmo como una corriente intelectual dotada de un conjunto de ideas precisas, e incluso como una realidad social. Es cierto que son simples apuntes, un tanto vagos, pero nos parece que permitirían definir el alcance y las características de un fenómeno novedoso en Madrid, y que puede equipararse a lo que ocurría en otras grandes capitales europeas, de las que el ejemplo más conocido es París, con la explosión de «libertins et athéistes» en torno a 1620 que provocó un revuelo sin parangón con lo sucedido en España. Ello requeriría una investigación específica con vistas a calibrar el alcance real que tuvo el «ateísmo» en el contexto madrileño, tanto en el aspecto ideológico como en cuanto a su «base

21. Argensola, *Fortuna y providencia*, epístola III, vv. 115-117.

22. Así lo afirma él mismo en *Discurso sobre el monte Vesuvio*, 1631 (ver Yerushalmi, 1987, p. 234).

23. *Philosophia libera*, 1673; ver Yerushalmi, 1987, p. 234, notas 101 y 105. Es cierto que no dice dónde.

24. Sobre López de Vega, véase el pertinente análisis de Robbins, 2001, preferible a Méchoulan, 1974 y 1979, pp. 180-190, que se excede al ver en él a un «heterodoxo» e incluso un «criptoateo». Tal vez López de Vega y Quevedo se conocían; el primero, al menos, escribió un poema a propósito de la boda de Quevedo en 1632, publicado en *El perfeto señor* (1652), citado por Astrana en Quevedo, *Epistolario completo*, pp. 267-269.

social»²⁵. Las denuncias antiatistas ofrecen indicios sobre el impacto y la cronología del desarrollo de este fenómeno, pero transmiten de él, claro está, una imagen sesgada. Habría que discriminar lo que en cada testimonio hay de observación directa, de artificio puramente retórico o apologetico, y también de transmisión literaria, puesto que los argumentos empleados en la refutación del ateísmo se inscriben en una tradición apologetica antigua. Tras sopesar esos testimonios y tener asimismo en cuenta otras referencias documentales, nos parece que podría avanzarse hacia una caracterización sociológica del ateísmo que pusiera en relación la difusión de las ideas ateístas con procesos de sociabilidad intelectual en el marco de la nueva sociedad «cortesana» que se estaba gestando en Madrid en las primeras décadas del siglo xvii. Bajo su prisma deformante, los apologetas estaban reaccionando a una nueva realidad social e ideológica que, de algún modo, «se les escapaba de las manos», a ellos y a las instancias tradicionales de control social: la realidad de unos grupos que encontraron en el ambiente de la capital de la monarquía, como ocurrió en otras grandes capitales europeas, la posibilidad de desarrollar una conciencia crítica frente a la ideología religiosa y política dominante. Es, así, el ambiente de la corte el que propicia los intercambios personales y literarios tanto en ámbitos públicos —donde los ateístas hacen gala de su capacidad de «disimulación», según reconocía López de Vega— como clandestinos. Tal vez pueda entenderse así la extraña denuncia que hizo en 1632 el jesuita Juan Bautista Poza, según el cual hacia 1628 «había en esta corte algunas personas de consideración tocadas del ateísmo y que entre sí se conocían por ciertas señales que tenían para ello sin declararse, y que asimismo tenían libros y papeles de mano y impresos con que fundaban su error»²⁶.

Nadie mejor situado que Quevedo —que, como es sabido, desde poco después del acceso al poder de Felipe IV y Olivares residió de forma bastante continuada en Madrid— para observar la proliferación de cortesanos descreídos, para oír el insistente remoquete «Los hombres mueren como las bestias», y hasta para leer los escritos clandestinos a los que se refería la denuncia de Poza. Es cierto que no tenemos testimonios personales del propio Quevedo al respecto, pero el caso de López de Vega, tan semejante, nos invita a pensar que en el origen del retrato del cortesano ateísta que Quevedo ofrece en *Providencia de Dios* I, y del diálogo que mantiene con él —o más bien la reconvencción que le dirige—, estuvo una observación directa de lo que estaba ocurriendo en la sociedad madrileña en la que se movía.

Aun así, hay que tener en cuenta otra posibilidad en cuanto a la fuente de inspiración de *Providencia de Dios* I: la de que las ideas que Quevedo pone en boca de su ateísta imaginario procedieran de una fuente literaria, de un texto, impreso o manuscrito, de carácter más o

25. Algunos apuntes en Villanueva, 2005.

26. Citado en Pulido, 2002, pp. 30 y ss.

menos atrevido que Quevedo se hubiera considerado obligado a refutar, aunque sin identificarlo abiertamente en ningún momento. Más adelante precisaremos esta posibilidad. Aun así, un origen «libresco» de la polémica de *Providencia de Dios* I no anularía su interés. En un caso como en otro, lo llamativo es la viveza de la reacción de Quevedo ante una serie de argumentos ideológicos en los que ve un desafío intelectual, una amenaza a los principios que estructuraban su mentalidad y la de la sociedad en que vivía. También aquí salta a la vista el paralelismo con López de Vega; ambos autores reaccionan ante las provocadoras máximas del ateísmo no con una cruda reafirmación de determinados dogmas religiosos, sino con una reivindicación más amplia de la tradición cultural en la que se han formado: la del humanismo cristiano.

LA POLÉMICA SOBRE LOS ANIMALES

Quevedo concentra su denuncia del ateísmo en un argumento específico: el de la equiparación entre el hombre y el animal. Era éste un tema nuevo en la obra de Quevedo, que no vemos evocado en sus escritos anteriores a *Providencia de Dios* I, en los que a lo sumo se encuentran metáforas o comparaciones en la línea de los bestiarios o la fabulística²⁷. En *Providencia de Dios* I lo desarrollará, en cambio, con un grado de detalle que muestra la convicción del autor de que se trataba de una cuestión decisiva y acuciante.

Como hemos dicho, Quevedo empieza atribuyendo a los ateístas un axioma simple que funcionaría en ellos como una especie de idea fija: que «los hombres mueren como las bestias»²⁸, es decir, que, al morir, el alma humana, como la de los animales, no se salva ni hay resurrección. Francisco Márquez Villanueva, entre otros, ha mostrado bien la difusión que este tópico alcanzó en la España medieval y del Renacimiento, reducido a axioma provocativo que podía justificarse como derivación de algunos pasajes controvertidos de la Biblia (especialmente del *Eclesiastés*) y que se asoció específicamente con los judeoconversos que seguían la tradición del saduceísmo judío o el averroísmo²⁹.

Podría interpretarse el empeño polémico de Quevedo como una respuesta directa a una idea que circulaba por el Madrid de la época, a la repetición abierta de la vieja máxima de que «los hombres mueren como los animales». No sería extraño porque otros autores creyeron también oportuno manifestarse al respecto: López de Vega en *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* (1641) o Diego de Saavedra Fajardo en la

27. Por ejemplo, en *Virtud militante* (1634), p. 89.

28. «los que creen que su alma es mortal y que son como los brutos en la muerte» (p. 1389b); «Nunca dicen que viven como bestias, y siempre que mueren como ellas» (p. 1390a), etc.

29. Márquez Villanueva, 1994.

segunda elaboración de la *República literaria* (en torno a 1642)³⁰. De hecho, existen algunas referencias precisas a autores que efectivamente hacían esa equiparación entre el ser humano y los animales. Así, Juan de Prado, médico de origen judeoconverso, en las décadas de 1630 y 1640 se empapó de deísmo e ideas heterodoxas en Alcalá, y cuando se refugió en Holanda llegarían a denunciarlo porque «no tenía [...] más almas en su opinión que de caballo»³¹.

Quevedo se toma muy en serio esta cuestión. Elabora incluso un largo excurso (p. 1413a-1417a) para refutar la interpretación «averroísta» del pasaje bíblico fundamental, *Eclesiastés*, 3 («uno mismo es el fin de los jumentos y el del hombre, y igual la condición de entrambos; como muere el hombre, mueren ellos», según la traducción del propio Quevedo), del que aventura una interpretación ortodoxa a partir de otros pasajes de la Biblia y de Séneca. Sin embargo, Quevedo no se limita a esta simple proposición. En una larga sección inicial de su texto amplía la perspectiva para evocar una problemática más amplia. Según los ateístas a los que Quevedo refuta, ya no es que el alma de los animales sea mortal como la de los hombres, sino que la similitud se extiende a otras cualidades en apariencia exclusivas del género humano: la fidelidad, la piedad por los congéneres y, sobre todo, la inteligencia racional, como probarían una serie de ejemplos que Quevedo desgrana no sin cierta delectación, desde las cigüeñas hasta los elefantes y los perros.

Por otra parte, hay que destacar que la discusión sobre la identidad entre hombres y animales no se limita a las páginas iniciales, hasta el punto de que puede afirmarse que constituye el hilo conductor de todo el texto. En efecto, si analizamos la estructura argumental de *Providencia de Dios* I, vemos que se compone de una sucesión de secciones en las que Quevedo debate cuestiones específicas, y en prácticamente todas ellas se trata el tema de la identidad entre hombre y animales. Esa estructura sería la siguiente:

Introducción: tras una lista de autoridades clásicas del ateísmo, Quevedo resume la proposición que rebatirá en el resto del texto: los que «creen que... son como los brutos en la muerte».

30. «Considerad [...] el disparate de quedar un racional muy satisfecho de hacerse por su misma sentencia semejante a los brutos en lo principal de su compuesto, teniéndose por tan mortal de espíritu como ellos» (López de Vega, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*, p. 283; sigue la refutación). Saavedra Fajardo, *República literaria*, p. 255: «procurando todos los hombres hacerse eternos, y que no se acabase la vida con la muerte, ellos sustentaban con sus opiniones la mortalidad del alma y el ser iguales en esto a los demás animales».

31. Kaplan, 1989, p. 159, y Muchnik, 2003, p. 244 y 254; esta última autora sitúa a Prado en el marco de las facultades de medicina, en las que habrían existido círculos de criptojudáizantes, muchos de origen portugués. Por otra parte, un cierto «Doctor Cardoso» fue denunciado por Orobio de Castro por asimilar hombre y animal en la cuestión del alma; ver Yerushalmi, 1987, p. 239, que no cree que se trate de Fernando Isaac Cardoso.

1) Sección donde discute específicamente los ejemplos de animales que supuestamente demuestran piedad, habla y razón (1390b-1393a).

2) Sección sobre el contraste entre el nacimiento miserable y la dignidad del alma humana (pp. 1393a-1395a); concluye con la observación de que los animales son físicamente más fuertes que el hombre pero carecen de entendimiento.

3) La vanidad como expresión del ansia humana de inmortalidad (pp. 1395b-1396a); concluye con la observación de que los animales no tienen esta tendencia a la vanagloria.

4) La creencia en la inmortalidad, como en la fama póstuma, inspira virtudes de sacrificio y respeto a las leyes (pp. 1397b-1401a); en cambio, los animales son incapaces de moderar sus instintos.

5) Crítica «metodológica» a los ateístas por confiar en los datos primarios de los sentidos (pp. 1401a-1402a), sin referencia a los animales.

6) Concepción del alma en la Biblia (p. 1402); un pasaje de Juvenal le sirve para demostrar lo que distingue a los hombres «de las bestias», esto es, el entendimiento de origen divino.

7) Reivindica frente a los ateístas el poder de Dios para castigar los pecados tras la muerte; los animales, en cambio, carecen de responsabilidad moral y no pueden cometer «pecados» (pp. 1403a-1406a).

8) Tras una larga exposición teórica sobre la separación de alma y cuerpo según Aristóteles y Francisco Suárez (pp. 1406-1413a), rebate también largamente la interpretación ateísta del pasaje mencionado del *Eclesiastés*, así como el *Salmo*, 35 (pp. 1413a-1417a).

9) Ejemplos de hombres que no temieron la muerte (pp. 1417b-1419b), sin referencia a los animales.

10) Refuta la teoría de la transmigración de las almas, especialmente cuando se produce entre hombre y animal (pp. 1419b-1422b).

En todo ello Quevedo se hace eco de un debate, el de la inteligencia de los animales, que llevaba desarrollándose en Europa desde hacía tiempo³². En ciertos autores se reducía a inocuas discusiones sobre las facultades de los animales desarrolladas a partir de las obras de Aristóteles, pero los filósofos «averoístas» del Renacimiento convirtieron esta cuestión en uno de sus argumentos más recurrentes para demostrar la mortalidad del alma humana, lo que a su vez suscitó múltiples réplicas ortodoxas. En *Providencia de Dios* 1 Quevedo da muestras de conocer bien este debate, pero lo cierto también es que resulta difícil precisar cómo se establece la conexión, por qué autores ha pasado concretamente la reflexión del poeta español. Se requeriría un estudio en

32. Visiones de conjunto en Boas, 1933 y 1973-1974, y sobre el período que interesa aquí Busson, 1933, cap. 4. Sobre España, Bullón, 1897.

profundidad de las fuentes utilizadas por Quevedo, un cotejo sistemático, sin garantías de éxito.

En todo caso, la sección 1) señalada anteriormente es la que contiene más pistas para remontar a las fuentes de inspiración precisas de Quevedo. En esas páginas el poeta evoca diversos *exempla* de animales que, según los ateístas, poseerían idénticas facultades que los hombres: cigüeñas, perros y hormigas que demuestran una plena capacidad de solidaridad comunitaria; pájaros capaces de hablar, y elefantes y perros provistos de razón. Un primer examen muestra que varios de estos ejemplos derivan de Plinio el Viejo, aunque se encuentran ecos similares en otros autores como Plutarco, Lucano y Marcial³³. Podría pensarse que todo el planteamiento de Quevedo se basa únicamente en una lectura personal de esas fuentes antiguas. Pero no puede excluirse que partiera de una obra intermedia, en la que se elaboraran esos o parecidos *exempla*. En este caso, un primer candidato sería Michel Montaigne, que en sus *Essays*, en particular en la *Apología de Raimundo Sabunde*, desarrolló ampliamente la comparación de las facultades de hombre y animales, con ejemplos que parecen corresponderse con los del autor español. Sabemos que Quevedo conocía la obra del francés³⁴, pero un cotejo no muestra evidencias de que se basara en él directamente³⁵. Habría que comprobar si la fuente pudo ser uno de los continuadores del ensayista francés, alguno de los cuales era conocido en España, como Pierre Charron³⁶. Otra opción sería que Quevedo se basara en alguna obra apologética de las muchas que en las primeras décadas del siglo xvii discutieron el tema de la inteligencia de los animales en

33. Pese a que dice que es de Tácito (ver *Annales*, iv, 68-70), la anécdota del perro fiel que se arroja al Tíber para morir como su amo procede más bien de Plinio (*Historia natural*, viii, 142-145). La lista de pájaros que hablan («Ponderas que hablan de un tordo y una picaza y un papagayo y un cuervo») también coincide con Plinio (x, 117-121), aunque en un párrafo anterior cita una obra de Veckerius de 1563. Es más difícil determinar la procedencia del *exemplum* de las hormigas que organizan el enterramiento de sus compañeras, puesto que los detalles no coinciden enteramente con Plutarco, *De sollertia animalium*, 11, como indicamos más abajo. Luego alude sin precisar a los ejemplos sobre la inteligencia del elefante que refiere Plutarco «en su diálogo cuyo título es el de tu error: “Que los animales usan de razón”», aunque más bien se encuentran en el *De sollertia*; aquí alude a la existencia de fuentes intermedias («leído en libros que lo dicen citando a Plutarco»). La cuestión de las fuentes de estos párrafos requeriría un estudio específico; el trabajo de Gendreau-Massaloux, 1977, no contempla estos detalles.

34. Ver el ensayo clásico de Marichal, 1971; Gutiérrez, 1977, p. 257, y Chia, 1990; sobre la traducción de los *Essays* en torno a 1630, López Fanego, 1977 y 1983.

35. En el ejemplo de las hormigas que entierran a sus congéneres, Quevedo se refiere a los granos de trigo que las hormigas de un hormigero entregan a las de otro hormigero en pago por el transporte de la hormiga muerta; en cambio, tanto Plutarco como Montaigne dicen que el pago era un gusano (Montaigne, *Essays*, p. 733: «ces derniers venus apportèrent aux premiers un ver de leur tanière»). Chia, 1990, p. 368, no tiene en cuenta esta diferencia. Al final del pasaje Quevedo alude como fuente a «las obras de un santo y padre de la Iglesia» que se refiere también a la piedad de las hormigas; López Poza, 1992, p. 149, no cree seguro que se trate de san Jerónimo, *Vida de Malco*, cap. 7.

36. Lo citaba Francisco de Rioja en su *Nicandro*; pasaje señalado por Elliott, 1984, p. 40.

una línea semejante a la de Quevedo, para refutar las ideas ateístas. En Francia, en particular, alentados por el desafío de Montaigne y otros (Charron, Vanini), fueron numerosos los apologetas que se lanzaron a la palestra —Garasse (1623), Silhon (1626), Raynaud (1630), Jacquinet (1635), Sirmond (1635)—, pero, pese a que Quevedo conocía gran parte de estas obras, no hemos podido determinar que alguna de ellas fuera la base de su elaboración³⁷.

En las secciones posteriores del opúsculo las alusiones al tema son más convencionales, pero merecerían igualmente ser contrastadas con la literatura preexistente sobre la cuestión. Todo ello debería ayudar a comprobar si hubo un texto concreto que desencadenara la respuesta polémica de Quevedo o que le sirviera de cañamazo para articular sus argumentos, o bien si *Providencia de Dios I* es resultado de una combinación más azarosa de elementos.

CONCIENCIA DE CRISIS

A partir de todo ello, cabe reflexionar sobre el sentido último de la reacción polémica de Quevedo en *Providencia de Dios I*. Por un lado, el texto parece inscribirse en una corriente de apologética católica, de la que encontramos numerosos ejemplos en esos años tanto en España como en Francia o Italia. El ateísmo es rechazado en nombre de los principios religiosos tradicionales, en concreto el de la inmortalidad del alma, complementado naturalmente con el de la providencia que se defiende en *Providencia de Dios II*. Pero la argumentación de Quevedo no es puramente religiosa o dogmática, pese a las disquisiciones bíblicas y teológicas que se permite puntualmente. Lo que reivindica Quevedo son más bien los principios del humanismo cristiano renacentista³⁸, de modo que su polémica con los ateístas se convierte en un discurso *de dignitate hominis* basado en ideas perfectamente reconocibles, como la aspiración a la inmortalidad, rasgo exclusivo de la especie humana que constituye la base de la moralidad; o la armonía entre el microcosmos humano y el mundo en su conjunto³⁹, fundamento de una cosmovisión ante la que el ateísmo emergente aparece como un desafío y una amenaza. Es significativo que la refutación del ateísmo en López de Vega tenga la misma orientación⁴⁰.

37. Sobre estos autores y su refutación del tema de la inteligencia de los animales, ver Busson, 1933, pp. 186-202.

38. Sobre la relación de Quevedo con el humanismo erudito, ver Gendreau-Massaloux, 1997, y Roncero, 2000.

39. «Considera la armonía de aquel vivo edificio, admirando en cuán poco bulto se ven epilogados el superior e inferior orbe, abreviados sin ofensa de su dignidad» (p. 1394a). Sobre este tema en Quevedo, al hilo justamente de este pasaje, ver Rico, *El pequeño mundo del hombre*, pp. 187-194.

40. López de Vega, *Heráclito y Demócrito*, pp. 285-286: «¿No vienen estos encubiertos escolares del pérfido ateísmo, con la negativa de lo eterno del alma racional, a dejar toda la artificiosa fábrica del mundo celeste y elemental, si no ociosas, casual por lo menos...?»

Pero al mismo tiempo, al invocar y reafirmar esos principios clásicos, Quevedo no duda en incorporar un punto de vista ajeno a la fundamentación idealista transmitida por el humanismo cristiano, una visión cruda y desengañada de la realidad que rompe todo sueño de armonía. Quizá el mejor lugar donde se vea esto sea en la sección de *Providencia de Dios* 1 dedicada al proceso de desarrollo de la persona. Quevedo recoge allí la concepción católica ortodoxa sobre el alma inmortal infundida al ser humano por Dios, alma que hace que se manifieste el «entendimiento» racional durante la niñez y la juventud hasta alcanzar su plenitud en la madurez. La singularidad del hombre frente al animal queda así ratificada dogmáticamente. A continuación, Quevedo reelabora el clásico tema renacentista *de dignitate hominis*: el hombre como microcosmos, destinado a explorar y conquistar el conjunto de la naturaleza, incluidos los animales, que a pesar de su mayor fortaleza física le están subordinados.

Sin embargo, esta loa convencional del hombre como perfecta criatura de Dios y como conquistador del mundo viene precedida por un inquietante recordatorio sobre el abyecto origen del ser humano en el momento de la concepción: el feto es una «masa de horror y asco y ponzoña» resultado de la mezcla del semen masculino y la sustancia menstrual femenina (p. 1393b). Dejando a un lado la base «científica», básicamente aristotélica, de esta visión, interesa destacar aquí únicamente la polaridad que plantea Quevedo respecto a la naturaleza humana, que se mueve entre el extremo de una fisiología mísera y repugnante común a los animales, y las capacidades de autorrealización que Dios concede al hombre como privilegio exclusivo, desde el momento —que Quevedo no precisa, aunque es anterior al parto— en que le insufla el alma racional.

Esta visión tenebrosa de la humanidad por parte de Quevedo se ha explicado como un efecto de la tradición ascética a la que en la década de 1630 se entrega cada vez más plenamente⁴¹. De hecho, la alusión a la concepción y el nacimiento como un recordatorio de la miseria humana la toma Quevedo de Pedro Crisólogo, aunque hay que resaltar que añade de su cosecha la complacencia en lo repugnante⁴². Pero también habría que tener en cuenta influencias y contextos más contemporáneos. Es revelador que la visión de Quevedo sobre la concepción del hombre coincida en su tono pesimista con la de un libertino francés, Théophile de Viau, quien hacia 1620 se refería igualmente al «sucio nacimiento»

[...] mírese finalmente el hombre a sí mismo, la composición de su compendiosa fábrica, la analogía que aun en lo que se conforma con los demás animales tiene en sí, por modo eminente, con la fábrica del universo».

41. Ver Blüher, 1983, pp. 472 y ss.

42. Pedro Crisólogo, *Patrologiae cursus*, col. 484, sermón 101: «Dado que no te viste a ti mismo ni naciendo ni muriendo [...] por eso atribuiste todo tu ser a la naturaleza o a ti mismo, y nada a Dios». No he podido consultar Ramón Pont, 1997.

de la persona⁴³; o con otro desengañado español de la época, Antonio Enríquez Gómez, que también afirmaba que el hombre nació «de un misto natural [...] inmundo»⁴⁴. La visión de la concepción humana merecería también un estudio específico, mediante el cual quizá podría precisarse hasta qué punto incide en las actitudes de Quevedo el progreso de las nuevas ciencias y de la propensión materialista que las inspira.

Podrían trazarse en *Providencia de Dios* 1 otros ejemplos de este tipo de contraste: por ejemplo, en un lugar Quevedo evoca la demostración tópica del carácter inmortal del alma a partir del ansia humana de inmortalidad, tópico renacentista donde los haya. Pero poco antes, como prueba de la inmortalidad, se refiere a un instinto mucho menos exaltado: la simple vanidad física de hombres y mujeres, un «delirio magnífico» que es, desde luego, exclusivo del hombre y no se encuentra en los animales⁴⁵. De nuevo un argumento muy parecido aparece desarrollado por Antonio López de Vega en su *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*, donde también menciona las violentas pasiones humanas («la inquietud y continuo hipo de los deseos, nunca y con nada satisfechos») como prueba de la inmortalidad del alma.

Todo ello se ajusta a la actitud propia de Quevedo a lo largo de la década de 1630. El poeta desarrolla entonces una «concepción de un mundo necesaria y providencialmente contradictorio», como la definen Bourg, Dupont y Geneste⁴⁶, de la que surgiría una «sistemática de la contradicción», una explicación de la realidad mediante la contraposición dramática de elementos: exaltación y bajeza, eternidad y fugacidad, honra y humillación... Sin duda, esta actitud está ligada a una evolución espiritual determinada, al peso creciente que adquieren en Quevedo las preocupaciones religiosas y, como consecuencia de ello, a la revisión que lleva a cabo de sus convicciones humanistas de cuño neoestoico. Pero lo que muestra también el análisis de *Providencia de Dios* 1 es cómo este método podía servir a Quevedo para enfrentarse a desafíos intelectuales de su tiempo. El ateísmo no es para él un fenómeno diabólico que habría que exorcizar, sino una realidad de su tiempo, encarnada socialmente, y que puede identificarse con una filosofía precisa, de tipo materialista y antihumanista —en el sentido de negación del antropocentrismo renacentista—. La «sistemática de la contradicción» permite así a Quevedo ir más allá de la protesta indignada y explorar a

43. En su «Satire première», publicada en 1621 (*Oeuvres poétiques*, p. 126): «Pour ne te point flatter d'une divine essence, / Vois la condition de ta sale naissance, / Que tiré tout sanglant de ton premier séjour, / Tu vois en gémissant la lumière du jour». Sigue una reflexión sobre la volubilidad del hombre, la fuerza de sus pasiones y la conveniencia de «seguir la naturaleza» en vez de enfrentarse a ella.

44. Canción III de *Academias morales* (1642); en «Poesías», p. 368.

45. En esta exploración de los aspectos paradójicos o contradictorios del pensamiento de Quevedo, la tesis de Chia, 1990, según la cual *Providencia de Dios*, 1 sería un ejercicio de «libertinage érudit» a la francesa nos parece excesiva y poco fundamentada.

46. En Quevedo, *La Hora de todos*, pp. 21 y ss.

su modo las cuestiones que estaban en la base de la explosión ateísta de la que fue testigo.

BIBLIOGRAFÍA

- Argensola, B. L., *Fortuna y providencia. Cuatro epístolas inéditas*, ed. J. L. Gotor, Barcelona, Humanitas, 1985.
- Blüher, K. A., *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.
- Boas, G., *The happy beast in French thought of the seventeenth century*, Baltimore, 1933.
- Boas, G., «Theriophily», en *Dictionary of the history of ideas*, ed. P. P. Wiener, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973-1974.
- Bullón Fernández, E., *El alma de los brutos ante los filósofos españoles*, Madrid, Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández, 1897.
- Busson, H., *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, J. Vrin, 1933.
- Caro Baroja, J., «Sobre el ateísmo en España», en *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 229-288.
- Elliott, J. H., *Richelieu y Olivares*, Barcelona, Crítica, 1984.
- Enríquez Gómez, A., «Poesías», en *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, ed. A. de Castro, Madrid, 1875, B.A.E., vol. XLII, pp. 363-392.
- Ettinghausen, H., «Acerca de las fechas de redacción de cuatro obras neostoicas de Quevedo», *Boletín de la Real Academia Española*, 51, 1971, pp. 161-173.
- Ettinghausen, H., *Francisco de Quevedo and the neo stoic movement*, London, Oxford University Press, 1972.
- García de la Concha, V., «Quevedo exegeta y moralista: *Comentario y discurso sobre el Job*», en: *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1982, pp. 187-211.
- Gendreau-Massaloux, M., *Héritage et création: recherches sur l'humanisme de Quevedo...*, Lille, Atelier Reproduction des thèses, 1977.
- Ghia, W., «Quevedo e Montaigne: La prima parte della *Providencia de Dios e l'Apologie de Raymond Sebonds*», *Il pensiero politico*, 23, 1990, pp. 363-390; incluido en id., *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa, ETS, 1994.
- Green, O., *Spain and the Western Tradition*, Madison, University of Wisconsin, 1968.
- Gutiérrez, A., *La France et les Français dans la littérature espagnole: un aspect de la xénophobie en Espagne (1589-1667)*, Saint-Etienne, Publications de l'Université, 1977.
- Jauralde Pou, P., «Obras de Quevedo en la prisión de San Marcos», *Hispanic Review*, 50, 1982, pp. 159-171.
- Jauralde Pou, P., *Francisco de Quevedo: 1580-1645*, Madrid, Castalia, 1998.
- Kaplan, Y., *From Christianity to Judaism: the story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- López de Vega, A., *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641.
- López Fanego, O., «Contribución al estudio de la influencia de Montaigne en España», *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, Vème série, 22-23, 1977, pp. 77-102.
- López Fanego, O. «Quelques précisions sur Montaigne et l'Inquisition espagnole», en *Montaigne et les «Essais»: 1580-1980: actes du Congrès de Bordeaux*,

- juin 1980, ed. F. Mourreau, R. Grandroute y C. Blum, Paris / Ginebra, Champion / Slatkine, 1983, pp. 368-378.
- López Poza, S., *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1992
- López Poza, S., «La erudición como nodriza de la invención en Quevedo», *La Perinola*, 3, 1999, p. 171-194.
- Marichal, J., *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza, 1971.
- Márquez Villanueva, F., ««Naçer e morir como bestias» (criptojudaísmo y criptoaverroísmo)», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban, 1994, Madrid, Letrúmero, pp. 273-293.
- Méchoulan, H., «Fadrique Furió Ceriol et Antonio López de Vega: deux hétérodoxes méconnus», en *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse - Le Mirail, 1974, pp. 115-131.
- Méchoulan, H., *Le Sang de l'autre ou l'Honneur de Dieu: Indiens, Juifs, Morisques dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Paris, Fayard, 1979. (Trad. esp.: *El Honor de Dios*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1981).
- Montaigne, *Les essais*, ed. J. Céard, Paris, La Pochotèque, 2001.
- Muchnik, N., «Juan de Prado o las peregrinaciones de un 'passeur de frontières'», en *Familia, religión y negocio: el sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, ed. J. Contreras, B. J. García García e I. Pulido, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2003, pp. 237-268.
- Paravicino, H., *Sermones cortesanos*, ed. F. Cerdán, Madrid, Castalia, 1994.
- Pedro Crisólogo, *Patrologiae cursus completus, series latina*, Paris, Garnier, 1894, vol. LII.
- Pulido, J. I., *Injurias a Cristo: religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2002.
- Quevedo, F. de, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, ed. E. Acosta Méndez, Madrid, Tecnos, 1986.
- Quevedo, F. de, *Epistolario completo*, ed. L. Astrana, Madrid, Instituto Ed. Reus, 1946.
- Quevedo, F. de, *Execración contra los judíos*, ed. F. Cabo Aseguinolaza y S. Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, 1996.
- Quevedo, F. de, *La Hora de todos y la fortuna con seso*, ed. J. Bourg, P. Dupont y P. Geneste, Madrid, Cátedra, 1987.
- Quevedo, F. de, *Nuevas cartas de la última prisión de Quevedo*, ed. J. O. Crosby, Rochester, Tamesis Books, 2005.
- Quevedo, F. de, *Obras completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1958-1960, 2 vols.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Quevedo, F. de, *Sueños y discursos*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1993.
- Quevedo, F. de, *Virtud militante, contra las quatro pestes del mundo, invidia, ingratiud, soberbia, avarizia*, ed. A. Rey, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
- Ramón Pont, A., *Pedro Crisólogo en Francisco de Quevedo*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.
- Rico, F., *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*, Barcelona, Destino, 2005.
- Robbins, J., «Scepticism and stoicism in Spain: Antonio López de Vega's *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*», en *Culture and Society in Habsburg Spain*, ed. N. Griffin et al., Londres, Tamesis, 2001, pp. 137-151.

- Roncero López, V., *El Humanismo de Quevedo: filología e historia*, Pamplona, Eunsá, 2000.
- Rothe, A., *Quevedo und Seneca: Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Ginebra, Librairie Droz, 1965.
- Saavedra Fajardo, D., *República literaria*, ed. J. García López, Barcelona, Crítica, 2006.
- Viau, T. de, *Oeuvres poétiques*, ed. G. Saba, Paris, Bordas, 1990.
- Villanueva, J., «Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVII^e siècle», *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 35, 2005, p. 85-103.
- Yerushalmi, Y. H., *De la Cour d'Espagne au Ghetto italien. Isaac Cardoso et le marranisme au XVII^e siècle*, Fayard, 1987. (Trad. esp.: *De la corte española al gueto italiano*, Madrid, Turner, 1989).
- Yllisse Job, V., *A modernized edition of Juan Pérez de Montalván's «Para todos, ejemplos morales humanos y divinos...»*, diss., Texas Tech University, 2005 (accesible en internet).