

EL PENSAMIENTO DE QUEVEDO

(Guión bibliográfico)

Con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de Quevedo (1580-1980) el recuerdo del genial satírico se hace sentir en la vida cultural de la nación. Mucho más desde sus méritos literarios que desde su pensamiento. Pero, ¿se dio en Quevedo esa reflexión meditativa que eleva la ocurrencia ingeniosa a pensamiento doctrinal y fecundo? Todos están acordes en que Quevedo no tiene formulado en su mente un sistema de ideas en conexión. Brotaban unas y otras en secuencia o en choque. Según que la circunstancia de la hora lo exigía. Y sin embargo, se afirma comúnmente que Quevedo es el «genio del barroco español». Precisar en qué sentido lo es desde la vida del pensamiento constituye un capítulo valioso en la historia de la filosofía hispánica. Pensamos, sin embargo, que aún no está escrito. Contribuir a que un día lo sea, es el propósito de este «*Guión bibliográfico*». Pretende lo que indica la palabra: *guiar, conducir, preparar*. Ya es hora de que el Quevedo literario se vea acompañado por el Quevedo pensador.

Estas indicaciones están dirigidas, ante todo, a los jóvenes filósofos que necesitan tener ante sí, junto a los textos originales, un elenco selectivo de los estudios valiosos sobre el gran escritor y un breve juicio orientador que facilite su uso. Es esto lo que pretende este «*Guión bibliográfico*». Cronológicamente queda limitado a los estudios aparecidos en los últimos cuarenta años: 1940-1980.

I.—BIBLIOGRAFÍAS SOBRE QUEVEDO

Quevedo ha tenido verdadera fortuna desde el punto de vista bibliográfico. Ya L. Astrana Marín, a quien debemos la primera edición crítica de *Obras Completas de Quevedo* (Madrid 1932), al publicar años después el *Epistolario Completo de Quevedo* (Madrid 1946), da en las páginas 643-823 una bibliografía en la que se indican: a) las ediciones de las obras de Quevedo (pp. 645-726); b) las obras de otros autores que hablan de los escritos de él (pp. 727-53); c) las invectivas de que fue objeto (pp. 754-57); d) los elogios que se le tributaron (pp. 758-62); e) los biografos de Quevedo con las traducciones e imitaciones de sus obras (pp. 763-823). Cierra este excelente instrumento de trabajo una *bibliografía general* en la que, según un intento de selección y no de completez, se recogen los estudios más significativos entre la enfadosa, así se dice, repetición de vulgaridades, en las pp. 814-23.

Felicidad Buendía, en el volumen II de *Obras Completas de Quevedo*, 2 ed. (Madrid 1967), completa en pp. 113-1339 la bibliografía de L. Astrana Marín, especialmente por lo que toca a señalar los ms. originales de Quevedo, o que se le han atribuido, existentes en las bibliotecas españolas y extranjeras.

Una información exhaustiva de los estudios sobre Quevedo da James O. Crosby, *Guía bibliográfica para el estudio crítico de Quevedo* (London 1976), completada por lo que toca a los últimos años por Pablo Jauralde en *Cuadernos bibliográficos*, 28 (1979) pp. 153-58. En casi todos los títulos se dan referencias de las recensiones de que han sido objeto los estudios. Imprescindible para todo aquel que quiera adentrarse en el estudio serio de Quevedo. J. M. Blecua, al editar la *Obra poética de Quevedo* (Madrid 1969) dedica parte del prólogo a sección bibliográfica en páginas CXXXIII-CL. Se limita a dar un elenco de estudios importantes, de las ediciones que ha utilizado para hacer la suya y de señalar los principales ms. de la Biblioteca Nacional y de otras bibliotecas. Para una información más completa se remite a la bibliografía de L. Astrana Marín que hemos mencionado.

II.—BIOGRAFÍAS DE QUEVEDO

Desde una doble vertiente se ha biografiado a Quevedo: desde la historia de nuestras letras o inserto en la vida histórica nacional.

Insoslayable la figura de Quevedo en nuestras letras recordamos a tres autores entre los que lo han estudiado en el marco de la literatura nacional. L. Astrana Marín, *Historia General de las Literaturas hispánicas*: III. Renacimiento y Barroco (Barcelona 1953) se limita en esta ocasión a dar una información de la obra literaria de Quevedo, aséptica por lo que toca a las vinculaciones de la misma con el temple vital de su autor. A. Valbuena Prat, *Historia de la Literatura Española*, t. II, 6 ed. (Barcelona 1960) toma conciencia de cómo la profunda personalidad literaria de Quevedo tiene una dimensión filosófica, centrada en sus internas tensiones, de tal suerte que lo apellida «el humanista barroco de los conflictos». J. L. Alborg, *Historia de la Literatura Española*, tomo II, Epoca Barroca (Madrid 1967) nos hace asistir a la génesis de las obras quevedianas, casi todas motivadas por una irritante circunstancia, a la que reacciona violentamente Quevedo. Pese a este mérito de J. L. Alborg tenemos que constatar que la interdependencia de la vida y la obra literaria de Quevedo aún no se ha logrado hondamente describir. Y es esta descripción la vía de acceso al íntimo Quevedo, la que puede guiarnos en su turbulenta y enmarañada conciencia.

Entre las biografías amplias que ven a Quevedo inserto en la marcha de la historia nacional, mencionamos cuatro, cada una con su peculiar relieve. L. Astrana Marín, *La vida turbulenta de Quevedo*, 2 ed. (Madrid 1945) lo dice todo en el título y en la portada gráfica. Nos brinda el Quevedo anecdótico, el que ha dado pábulo a la imaginación popular, para repetir cómicamente los gestos del mismo, aumentarlos y desfigurarlos. Es un Quevedo «interesante», pero de poco valor en la historia

de las ideas. E. Carilla, *Quevedo (entre dos centenarios)* (Tucumán 1949) ha penetrado con mucha más hondura en el alma de Quevedo, aunque prevalentemente desde su lenguaje. Juzga que la palabra del poeta es toda su alma, pues la verdad interior de Quevedo no puede separarse de la palabra con que fue expresada. De aquí deduce la imposibilidad del trasvase al lenguaje corriente. Quevedo necesita otro. Su verdad sólo lo es en la carne viviente del lenguaje en el cual se traviste. Pensamos que E. Carilla nos muestra en su obra una excelente veta que invita a ser explorada.

Otra biografía sobre Quevedo, que se lee con creciente interés, es la de Ramón de Garciasol, *Quevedo* (Madrid 1976). Pero en ella se contempla a Quevedo más desde nuestra perspectiva que desde la que tenía el hombre español de las primeras décadas del siglo XVII. Que Quevedo intuyó con atención primeriza el derrumbamiento nacional es hoy ya lugar común. Pero nunca vio este desplome, y esto se olvida, como algo ineludible. Veía el peligro, pero lo tenía por superable. De aquí su actitud de virulenta crítica, no siempre clarividente. Todo esto se muestra en este estudio de Quevedo con fina prosa y rigor estilístico. Pensamos, sin embargo, que el gran tema de la interconexión entre Quevedo y su tiempo no ha recibido la aclaración que reclama hecho tan decisivo.

Alejandro Casona ha llevado al teatro la figura de Quevedo en *El Caballero de las espuelas de oro*. Retablo jovial (Madrid 1965). Se da aquí la silueta psicológica del gran escritor en cuadros logrados en los que la agudeza, la galantería, el desenfado, la desgracia y el esfuerzo constante acompañan, sin traicionarle nunca, al gigante de nuestro barroco. Como toda obra teatral pone en relieve algunos rasgos y deja en penumbra otros no menos importantes. Nunca la escena puede cumplir las exigencias de una biografía. Como potenciación de la verdad humana de Quevedo esta obra teatral merece detenido estudio.

El análisis biográfico de algunos estudiosos de la gran personalidad de Quevedo se ha detenido en algún aspecto relevante del mismo. A. González de Amezúa y Mayo, 'Las almas de Quevedo', en *Boletín de la Real Academia Española* 25 (1946) 251-98, ve a Quevedo oscilando entre unos ideales que le atraen y la bajeza moral de que se siente rodeado. Su pluma escribirá de modo distinto según trate de reflejar uno y otro aspecto. Muy de notar en este estudio es la distinción entre humorismo, ironía y sátira, para subrayar que la sátira es la actitud mental de Quevedo cuando éste, saturado de fe viva en los altos ideales, desahoga su mordacidad, su sarcasmo y su acrimonia contra quienes cínicamente los violan. Lo peor del caso fue que Quevedo reprodujo en su propia vida el cinismo que denunciaba.

S. Serrano Poncela, 'Quevedo, hombre político (Análisis de un resentimiento)', en *Formas de vida hispánica* (Madrid 1963, pp. 64-123), percibe que el resentimiento vital y la inconformidad agresiva son las notas más peculiares que caracterizan a Quevedo.

G. Marañón, 'Quevedo y el Conde-Duque', en *El Conde-Duque de Olivares* (Obras Completas, Madrid 1970, t. V, pp. 617-29), ha estudiado la personalidad de Quevedo inserto íntegramente en la política del Conde-Duque, como aceptación o como repulsa. Quevedo queda desca-

lificado como hombre recto y sincero por el doctor médico. Reconoce éste ideas felices en Quevedo, pero estuvieron acompañadas por actuaciones inconfesables e indignas de un hombre prócer. La crítica ha observado que el deseo de justificar en lo posible a su héroe, el Conde-Duque, indujera tal vez a Marañón a exagerar las deficiencias de otros. Aún concediendo algo a esta crítica, queda el refrendo de los hechos que Marañón alega. Estos dicen poco a favor del alto nivel moral del gran escritor.

III.—FUENTES DEL PENSAMIENTO DE QUEVEDO

La historia de los años de formación de Quevedo y la lectura de sus obras nos dicen que han sido cuatro las fuentes de su pensamiento: Biblia, Escolástica, autores clásicos, especialmente estoicos y autores renacentistas. Ni la Biblia ni la Escolástica, pese a las continuas referencias de los estudiosos a estas fuentes, han sido objeto de trabajos detenidos. Quevedo halla siempre en la Biblia principios elevados de acción y modelos ejemplares que imitar. Cómo se entrecruzan estos principios y modelos con la problemática que Quevedo tiene ante sí es algo fundamental en la interpretación del mismo: Un breve estudio de M. Martínez Burgos, 'Quevedo escriturista: su Política de Dios y Gobierno de Cristo', en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 21 (1945) 443-48, ha llamado la atención sobre este tema, que permanece todavía como programa. Desde la historia de las ideas peor es el caso de la Escolástica. Quevedo, que estudia filosofía en la Universidad de Alcalá y teología en la de Valladolid, ha debido conocer la gran escolástica hispana, todavía en gran esplendor a principios del siglo xvii. Ella, sin embargo, no se halla presente en los momentos más decisivos del pensamiento de Quevedo. La crítica histórica tiene que afirmarlo contra escritores, empeñados en darnos un Quevedo conocedor de Vitoria y de la gran escuela jurídica española. Hasta las citas que Quevedo hace de Suárez son demasiado mezquinas. ¿A qué se debe ello si recibe su primera formación en los estudios de Madrid de los Jesuitas y siempre tuvo de ellos extraordinaria estima? Esta falta de presencia de la gran Escolástica española en Quevedo debe ser explicada si se quiere conocer con un poco de hondura las raíces del pensamiento de nuestro escritor.

Mejor estudiada ha sido la conexión de Quevedo con el pensamiento antiguo. J. Simón Díaz, 'El helenismo de Quevedo y varias cuestiones más', en *Revista de Bibliografía Nacional* 6 (1945) pp. 87-118, da visión general de la cultura griega de Quevedo. Los satíricos clásicos, el griego Anacreonte y los latinos Juvenal y Marcial, han dejado una huella en Quevedo que ha sido estudiada. Pero pertenece esto más bien a la historia literaria. Más cerca del pensamiento filosófico de Quevedo se halla Luciano de Samosata. Su influjo en Quevedo ha sido tema de valiosos estudios. Recojemos el de A. Vives Coll, 'Algunos contactos entre Luciano de Samosata y Quevedo', en *Helmantica* 5 (1954) pp. 193-208, en el que se pone de relieve cómo ambos escritores se han enfrentado con los defectos ambientales, acudiendo, para ridiculizarlos, a la ima-

ginación desatada de *Los Sueños*. Ambos también utilizan la alegoría como vehículo de su mensaje, aunque al elegirlos tenga cada cual su estilo propio. M. Morreale, 'La humanidad condenada', en *Revista Literaria* 8 (1955) 213-27, acentúa el tono pesimista de ambos frente a las lacras humanas.

La fuente más abundante del pensamiento antiguo para Quevedo fue sin duda el *estoicismo*. H. Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the neostic movement* (Oxford 1972), da la mejor perspectiva sobre este tema. Distingue en la vida de Quevedo tres crisis: la primera, 1609-1613, con motivo de las primeras reacciones contra su vena satírica, que se espontaneaba en miles de chistes; la segunda, 1620-1630, en la que sufre de manía persecutoria por el ataque de que son objeto sus escritos; la tercera, 1639-1645, cuando los años de cárcel en San Marcos de León. Según este autor, en las tres crisis Quevedo busca un motivo de consuelo y de resignación en la doctrina estoica, aunque la dualidad esquizofrénica acompañaba siempre a Quevedo, «hombre de bien, nacido para el mal», como él mismo se definía.

A. Ganivet en las primeras páginas de *Idealismo Español*, llama la atención sobre el estoicismo como elemento moral el más profundo del vivir hispánico, pero según la pauta que le dio Séneca. Esto se advierte bien en Quevedo. M. de Montolú, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del siglo de oro* (Barcelona, s.a., hacia 1942), tiene un apartado que titula: «Los estoicos en Quevedo» (pp. 531-47). De él afirma que fue el estoico español más consciente y culto, hasta llegar a ser tenido por discípulo y secuaz de Séneca. Con el examen de algunos textos de Quevedo muestra la pervivencia de Séneca en el mismo.

C. Láscaris Comneno, 'Senequismo y agustinismo en Quevedo', en *Revista de Filosofía* 9 (1950) pp. 461-85, constata la presencia de Séneca y de San Agustín en Quevedo. Pero, contra lo que él piensa, no advierte en la obra de Quevedo tránsito alguno del senequismo al agustinismo. Este es muy débil en Quevedo. Por otra parte, *Marco Bruto*, una de las últimas obras de Quevedo, rezuma estoicismo como la que más. El estudio, *Quevedo y los dos Sénecas* (México 1965), que viene bajo el nombre de P. U. González de la Calle, recoge los coloquios que este gran profesor del Colegio de México mantuvo con R. Lida, su actual director, sobre algunos textos de Quevedo, que quedan aclarados por este estudio silencioso, pero eficaz.

Entre los extranjeros se han interesado por el tema P. Delacroix, 'Quevedo et Sénèque', en *Bulletin Hispanique* 56 (1954) pp. 305-7, que es un resumen de un *Mémoire de Diplôme*. Más ampliamente lo desarrolla A. Rothe, *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos* (Géneve-Paris 1965). Pero limita su investigación, como señala el subtítulo, a los primeros escritos de Quevedo.

Las vinculaciones que Quevedo con Epicteto han sido estudiadas por D. Castellanos, 'Quevedo y su Epicteto Español', en *Boletín de la Academia Nacional de Letras* 1 (Montevideo 1946-7), pp. 179-213. También lo ha hecho Donald G. Castanien, *Quevedo's version of Epictetus' Encheiridion* 18 (Syracuse, N. Y. 1964) pp. 68-78.

La cuarta fuente de Quevedo, los autores del Renacimiento, ha sido

investigada tan sólo de modo muy inicial. A. Alatorre, 'Quevedo, Erasmo y el Doctor Constantino', en *Nueva Revista de Filología Hispánica* VII (1953) 673-85, examina a doble columna el paralelismo de algunos pasajes de Erasmo y de Quevedo. Pese a las críticas que éste hizo al escritor norteño, supo en ocasiones aprovecharse de él. Más chocante es que Quevedo, demolidor de herejes, haya usufrutuado los escritos del Doctor Constantino, condenado por la Inquisición de Sevilla. Pero si éste y Erasmo pudieron ser pábulo de espiritualidad para el gran Arzobispo de Nueva España, Zumárraga, no es de maravillar que lo fueran igualmente para Quevedo.

El filósofo francés Montaigne fue citado la primera vez en España por Quevedo. J. Marichal, 'Montaigne en España', en *Nueva Revista de Filología Hispánica* VII (1953) pp. 259-78, lo recuerda y traza en su estudio la imagen quevedesca de un Montaigne ambiguo, a la vez sabio y humanista, versado en lo político y celoso católico. Esta imagen revela la propia aspiración del escritor español y su ideal de hombre entero. Más interesante es la relación de Quevedo con el estoico belga, Justo Lipsio. Afortunadamente, A. Ramírez, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles, 1577-1606* (Madrid 1966) nos da el material coleccionado, al que ha añadido notas aclaratorias muy orientadoras. Pero el tema está pidiendo estudios ulteriores. Las breves páginas de R. Lida, 'De Quevedo, Lipsio y los Escalígeros', en su obra *Letras Hispánicas* (México 1958, pp. 157-62), inician tan sólo el tema.

Cerramos esta sección de nuestro informe anotando el meritorio esfuerzo de James O. Crosby, cuya bibliografía ya recordamos y nos sirve aquí de punto de referencia, quien ha estudiado detenidamente una de las principales obras filosóficas de Quevedo: *Política de Dios y Gobierno de Cristo*. Primeramente hizo un estudio de las fuentes del texto, como lo dice este título: *The Sources of the Text of Quevedo's «Política de Dios»* (New York 1959). Años después dio el texto de la obra con sus variantes, correcciones y notas al pie de página: *Francisco de Quevedo Villegas, Política de Dios, Gobierno de Christo* (Madrid 1966). R. Esquer Torres valora justamente el trabajo meritorio sobre Quevedo de este ejemplar hispanista en *Arbor* 87 (1967) 130-31.

IV.—APRECIACION GENERAL DEL PENSAMIENTO DE QUEVEDO

P. Laín Entralgo, en el prólogo a su obra, *España como problema*, 2 vols. (Madrid 1956) escribe: «Ha sido problemática la cultura española desde Jovellanos y las Cortes de Cádiz —afinando el juicio, desde Quevedo—, porque en cuanto empresa nacional, y sin mengua de tal o cual acierto aislado, no ha conseguido resolver de un modo armonioso y continuo las varias antinomias operantes dentro de nuestro país» (t. I, p. 19). Este negativismo de Laín lo radicaliza A. Castro cuando, al encararse con la vida intelectual hispánica del siglo xvii en su obra, *De la edad conflictiva. Crisis de la Cultura Española en el siglo XVII*, 4 ed. (Madrid 1976), después de citar un pasaje muy inntencionado de Quevedo, osa distinguir «entre querer ignorar algo y el hecho de ignorarlo». Es duro

A. Castro al incluir a Quevedo entre los que optan por «querer ignorar». ¿No se habrá excedido el ilustre historiador? El tema es de enorme importancia, no sólo en la interpretación de Quevedo, sino en la de toda nuestra cultura del barroco. Sin poder suscribir íntegramente la tesis de A. Castro, tenemos que reconocer que Quevedo, no sólo ignora la ciencia de su tiempo, sino también algo que atañía al fondo de su vivir y de su pensar: la filosofía moral y política de nuestro siglo xvi. En este sentido Quevedo inicia esa «tradición de la intradición» que será una constante del pensamiento hispánico hasta nuestros días.

Desde otra perspectiva comparte esta actitud negativa el crítico colombiano A. Holguín, '¿Fue Quevedo un filósofo?', en *Universidad Nacional de Colombia* n. 3 (1945) pp. 55-63. A su pregunta responde de modo negativo, alegando que el español está gobernado por la voz patética del instinto, por la vaga intuición o la iluminación repentina. Hasta teme que la España espléndida de Lope de Vega, Calderón, Cervantes, Tirso, Quevedo... quede aminorada en su gloria cultural al querer fundar ésta en unos filósofos sin sistemas de valor perenne. En este enfoque no es de maravillar su juicio definitivo sobre Quevedo: No puede presentar un sistema filosófico coherente y armónico, ni un conjunto de ideas conexonadas que expliquen el universo y el hombre. De donde concluye: Sólo cuando Quevedo no intenta hacer filosofía sino que se vuelve a los problemas de la muerte y del vivir, su pensamiento adquiere auténtica hondura. Una inquietante dimensión filosófica se vislumbra entonces en sus escritos.

Otros investigadores han tenido en más estima el pensamiento de Quevedo y han querido señalar sus líneas directrices, algo todavía no logrado. L. Astrana Marín, *Ideario de don Francisco de Quevedo* (Madrid 1940) quiso delinear aquí la silueta interna de Quevedo, como más tarde lo hará con la externa, según ya vimos. Quevedo aparece en esta silueta con los rasgos de escritor festivo, de novelista de la picaresca, de moralista satírico, de filósofo crítico, de pensador político, de patriota y de humanista polígrafo. Se pueden recoger felices ideas en este estudio, pero Quevedo no adquiere auténtico relieve de pensador. Tanto F. Yndurain, *El pensamiento de Quevedo*. Discurso de apertura del curso 1954-55 (Zaragoza 1954), como J. de Entrambasaguas, 'El pensamiento de Quevedo', en *Revista Literaria* 6 (1954) 357-60, han querido afrontar a Quevedo como pensador. Sus breves estudios abren perspectivas de futuro, pero no pueden ofrecer un logro de madurez.

H. Piñera, *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII* (New York 1970), en su estudio sobre Quevedo (pp. 215-50), juzga que éste cumplió el destino metafísico del barroco español, aunando en su obra las dos notas más peculiares del mismo: el dinamismo y la complicación. Esto lo realiza Quevedo, afirma Piñera, más como escritor que «siente», que como escritor que «piensa». Pero ambos, pensamiento y afectividad, hacen que surja en Quevedo su tendencia al humor y a la sátira, de tal suerte que su obra no es un lente fotográfico que reproduce la imagen, sino un pincel que se mueve a la manera expresionista. Subrayando, con cierta exageración, la tendencia literaria de Quevedo llega a afirmar que para él «el mundo era menos de sátira que de fruición». «De donde

esa inevitable e incómoda sensación de estudiada retórica que suscita en el lector el juego de los *Sueños* quevedianos». Si es clara y precisa esta visión de Quevedo, la juzgamos, sin embargo, demasiado unilateral. Esta unilateralidad no es suplida con la referencia al estoicismo cristiano de Quevedo. Esta seria vinculación filosófica pierde su hondo valor cuando Piñera escribe esta sentencia: «Digamos ya de una vez que el estoicismo y el senequismo de Quevedo tiene mucho de puro artificio literario de época acostumbrada a ejemplarizar ejemplificando con el material clásico disponible» (p. 247).

El mejor estudio sintético sobre el pensamiento de Quevedo se lo debemos, una vez más, a una pluma extranjera. M. Gendreau, *Héritage et création. Recherches sur l'humanisme de Quevedo* (Paris 1977) analiza, estilo tesis, el pensamiento de Quevedo en tres partes. En la primera narra sus años de formación y la adquisición de la herencia humanista y tradicional de España. En la segunda se expone la asimilación del humanismo logrado por Quevedo en sus diversas vertientes, sobre todo en la política y en la filosófica. En la tercera se adentra por la meditación solitaria de Quevedo en su senequismo vivido y en su impregnación religiosa del Cristianismo. Con este estudio será necesario contar en todo intento futuro por comprender a Quevedo.

V.—FILOSOFIA TEORICA DE QUEVEDO

El tema del hombre ha sido un centro primario en la reflexión de Quevedo. Ello ha motivado el que su antropología haya suscitado numerosos estudios. C. Finlayson, 'Francisco Quevedo en los grandes temas del hombre', en *Antología*, ed. de T. P. MacHale (Santiago de Chile 1969) recoge una colección de textos muy selectos sobre la antropología quevediana. Con hondura se ha adentrado en el tema P. Laín Entralgo. Ya en 1938, fuera del marco cronológico de esta nota, escribió, 'Quevedo y Heidegger', en *Jerarquía* n. 3 (1938) 197-215, un estudio de confrontación entre la antropología de los dos grandes pensadores. En 1948 publica en el primer número de *Cuadernos Hispanoamericanos*, del que era director, un detenido ensayo con este título: 'La vida del hombre en la poesía de Quevedo'. Este ensayo se ha hecho más accesible al recogerlo Laín en su libro: *La aventura de leer* (Col. Austral, Madrid 1956, pp. 11-47). Laín advierte en Quevedo una actitud muy distinta *quoad vitam* y *quoad ens*. *Quoad vitam* Quevedo es profundamente pesimista. Ve la vida humana bajo esta triple manquedad: incertidumbre, fugitividad, inconsistencia. *Quoad ens* siente que la vida se halla abierta a la esperanza que se reafirma en la vida humana por la renuncia ascética. De aquí que contra la congoja del vivir muriendo, busque Quevedo por la memoria, estilo agustiniano, una serenidad que afronta la muerte en el transporte de una dulce esperanza. Esta es la conclusión filosófica de Quevedo que transparenta sus poesías: «En el loco jamás hubo esperanza, ni desesperación jamás hubo en el cuerdo».

Un tema antropológico primario es la *libertad*. P. Rocamora, 'Quevedo o la aventura de la libertad', en *Arbor* 57 (1964) pp. 137-54, estudia

este tema en Quevedo, pero más desde la denuncia de las arbitrariedades de la política que como cuestión típicamente antropológica. Más en línea antropológica se halla el estudio de J. M. Caballero Bonald, 'La libertad en la poesía de Quevedo', en *Eco* 4 (Bogotá 1961) 127-50.

Igualmente son temas antropológicos el *amor* y la *muerte*. J. Guerra Flores, 'La angustia existencialista de Quevedo', en *Abside* 23 (1959) 216-19, afirma que Quevedo inserta tanto el amor como la muerte en una reflexión afin al existencialismo del que nos ofrece un anticipo en su «enorme medularidad vital», que motiva en él un impulso hacia un trascendentalismo subjetivo-metafísico ante la «esencial nadeidad del existir». Helmy A. Giacomani, 'El hombre visto como ser-para-la-muerte en Job, Séneca, San Agustín y Francisco de Quevedo', en *Papeles de Son Armadans* 53 (1969) 123-42, evoca ya en el mismo título el trasfondo existencialista de la antropología quevediana. J. Roig del Campo, 'La muerte en la poesía de Quevedo', en *Humanidades* 19 (Comillas 1967) 79-101, establece ante el dolor y la muerte una neta distinción entre la melancolía romántica, satisfecha de su situación anímica, y el pesimismo barroco de Quevedo, más metafísico, al vincularse al triunfo del tiempo que es ruina en lo material y olvido en lo espiritual. Pero este pesimismo quevediano es tan sólo la penúltima palabra que abre la senda a un existencialismo cristiano que se ancla en la Transcendencia. F. Lázaro Carreter, 'Quevedo, entre el amor y la muerte', en *Papeles de Son Armadans* 1 (1956) pp. 145-60, hace un bello comentario a esta doble realidad antropológica, como comentario al soneto de Quevedo: «Cerrar podrá mis ojos la postrera...». Finalmente, C. Láscaris Comneno, 'La existencia y pecado', en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2 (1959-60) pp. 39-44, describe un análisis del pecado, la hipocresía, el placer de pecar y el suicidio según el sentido moral de Quevedo a partir de su antropología.

La epistemología ha sido otra parte de la filosofía estudiada en Quevedo. A. Castro, 'Escepticismo y contradicción en Quevedo', en *Humanidades* 18 (La Plata, Argentina 1928) pp. 11-17, quiere rastrear cierta actitud de reserva respecto de toda convicción en Quevedo. Pero, pese a hirientes contrastes que ponen en dificultad la coherencia del pensamiento de Quevedo, parece cierto que su espíritu rehúsa la duda como sistema de vivir y de pensar. C. Láscaris Comneno, 'La epistemología en el pensamiento filosófico de Quevedo', en *Bolívar* 15 (Bogotá 1959) pp. 911-25, sigue un camino distinto al de A. Castro con tendencia a hacer a Quevedo más consciente de lo que en realidad fue ante el grave problema del conocimiento.

Cumbre de la filosofía es la metafísica. La de Quevedo ha sido estudiada en su literatura poética. Dos breves estudios, uno de G. Sobejano, 'Sobre la poesía metafísica de Quevedo', en *Tlaloc* 1 (N. Y. 1971) pp. 15-18, y otro de A. Terry, 'Quevedo and the Metaphysical Conceit', en *Bulletin of Hisp. Studies* 35 (1958) pp. 211-22, inician el tema. Es Emilia N. Kelley, *La poesía metafísica de Quevedo* (Madrid 1973), quien ha hecho una reflexión detenida sobre esta particular vertiente del pensamiento de Quevedo. Ve a Quevedo en paralelismo con los poetas metafísicos ingleses y advierte en el siglo xvii unas circunstancias peculiares que hacen

surgir la corriente de poesía metafísica. Esta no se funda tanto en un sistema ideológico determinado cuanto en una experiencia peculiar que la genera. Brota de la necesidad de dar expresividad lingüística a la íntima experiencia humana con sus paradojas. Distingue en una metáfora o en una mera yuxtaposición de vocablos, el concepto prolongado que se despliega a lo largo del poema. En sus soneteos metafísicos Quevedo utiliza ambos conceptos. Pero es de notar que las relaciones que estos enlazan son, más bien que lógicas, emocionales. En una frase a veces logra Quevedo condensar su visión del tiempo con la angustia que provoca en el espíritu del hombre. Este estudio de Kelley abre la interpretación de Quevedo a inmensas posibilidades futuras.

En la cúspide del pensamiento se halla el tema de Dios. C. Láscaris Comneno, 'La mostración de Dios en el pensamiento de Quevedo', en *Crisis* 2 (1955) pp. 427-44, ha examinado la peculiar vía por la que sube Quevedo hasta el encuentro con la Transcendencia.

Dada la conexión de Quevedo con la mentalidad estoica el concepto de naturaleza, primario en este sistema, tuvo que hallarse presente al espíritu de nuestro escritor. No es, sin embargo, sobre ella muy explícito en su vertiente filosófica. C. Láscaris Comneno, 'El concepto de naturaleza en la concepción filosófica de Quevedo', en *Theoria* 3 (1959) pp. 91-98, lo ha hecho objeto de su reflexión en este breve estudio, pero sin tocar el tema de las relaciones de naturaleza y gracia, que tanto preocupaban en el ambiente de Quevedo.

Un acercamiento a la naturaleza buscaban en aquel tiempo tanto la *alquimia* como la *medicina*. Por ninguna de ellas sintió simpatía Quevedo. Pese a ello, ambas han sido estudiadas en su obra. Sobre la alquimia citamos a A. Martinengo, *Quevedo e il simbolo alchimistico: Tre studi* (Padova 1967). Sobre la medicina ha escrito J. Martínez Ferrando, *Quevedo y la medicina* (Luarca, Asturias 1957).

VI.—TEORÍA POLÍTICA DE QUEVEDO

F. Abad, 'Ideario político y mentalidad señorial en Quevedo', en *Cuadernos Hispanoamericanos* nn. 361-62 (1980) pp. 85-92, lamenta el que «en particular, sobre la teoría política de Quevedo hay poco». Creemos, sin embargo, que es la vertiente de su pensamiento más estudiada. Cita al final de su breve y somero ensayo algunos estudios. Sobre todos ellos volveremos. Pero silencia el que juzgamos más serio, penetrante y completo. Nos referimos a la tesis doctoral de C. Pérez Carnero, defendida el año 1970 en la Universidad Pontificia de Salamanca. De ella tan sólo se ha publicado una apretada síntesis con este título: *Moral y Política en Quevedo* (Orense 1970) 133 pp. La síntesis se nos ofrece en tres apartados. El primero lo forma la consabida *introducción* en la que se da cuenta de la formación de Quevedo, de su circunstancia política y de cómo llegó a escribir su obra fundamental: *Política de Dios*. El segundo apartado señala los principios últimos y próximos de la teoría política quevediana, de los que deduce la conclusión pertinente. Los principios últimos los muestra este autor ligados a la epistemología de Quevedo,

a su antropología y a su filosofía cristiana del estado. Como principios próximos señala el concepto quevediano de la virtud, especialmente la justicia, tanto la que debe guiar al gobernante, como la que entiende en la distribución de las penas. También se detiene a exponer las ideas de Quevedo sobre los impuestos, la mendicidad, la recompensa de los merecimientos y la recta organización de la milicia. Como conclusión de estas reflexiones deduce Pérez Carnero que en la línea que va de Maquiavelo y Bodin a Hobbes, Spinoza y Marx, ocupa Quevedo un puesto que en modo alguno puede ser olvidado. El tercer apartado intenta poner en claro la simbiosis que tuvo lugar en la mente de Quevedo entre su pensamiento político y sus ideales cristianos. De esta simbiosis se origina la filosofía cristiana de Quevedo. Un apéndice sobre Fuentes y Bibliografía completa esta obra, orientadora para quien se interese en serio por el doctrinal político de Quevedo.

C. Silió Cortés, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España*, discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con contestación de A. Goicoechea (Madrid 1941), intenta desvelar el contraste agudo que existe entre Quevedo y Maquiavelo. Este discurso académico está cargado de sobrado patriotismo y no muy aguda penetración, que no colma A. Goicoechea en la respuesta al mismo. Años más tarde éste abordó el tema del pensamiento político de Quevedo en un estudio que lamentablemente no fuimos capaces de hallar en nuestra rebusca por la Biblioteca Nacional de Madrid: *Quevedo filósofo, moralista, político de acción*. Suponemos que en este estudio reiterará la respuesta que dio a C. Silió. O. Lira publicó primeramente 'La monarquía de Quevedo', en *Revista de Estudios Políticos* 15 (1946) pp. 1-46, estudio que refundió y amplió en el libro *Visión política de Quevedo* (Madrid 1948). La época y el ambiente en que fueron escritos estos ensayos explican la unilateral interpretación teológica que se ha dado en ellos a Quevedo. También P. Mesnard, 'Entre Bodin et Quevedo: L'humanisme politique de Juan Pablo Mártir Rizo', en *Miscelánea de Estudios a Joaquim de Carvalho* 2 (Figueira da Foz 1959) pp. 184-94, se inclina a una interpretación religiosa de la política de Quevedo, a pesar de los muchos motivos laicos que se advierten en la misma.

Sobre el tema tan importante de la justicia hay una tesis doctoral de Kenneth J. Golby, *A study of the theme of justice in the prose works of Francisco de Quevedo y Villegas* (Toronto, Canadá). Aunque no hayamos podido manejar este estudio, advertimos que las referencias hablan de un trabajo serio que será necesario tener muy presente en futuras investigaciones.

Las dos obras fundamentales de Quevedo sobre este tema, *Política de Dios* y *Marco Bruto* han motivado estudios diversos. Ya recordamos la edición y comentario que James O. Crosby da de *Política de Dios*. Donald W. Bleznick, 'La Política de Dios de Quevedo y el pensamiento político en el Siglo de Oro', en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 9 (1955) pp. 385-94, señala algunas de las más importantes tesis políticas de Quevedo y hace ver cómo éste las inserta en la tradición. Sobre el *Marco Bruto* debe recordarse G. Juliá Andreu, *Marco Bruto de Quevedo*.

Prólogo y notas (Barcelona 1940). Muestra la intención que tuvo Quevedo al escribir esta obra y señala el camino para la comprensión de la misma.

Cerramos esta referencia a los estudios sobre la teoría política, antes de ocuparnos de temas más particulares, con el ensayo de J. L. Aranguren, 'Lectura Política de Quevedo', en *Revista de Estudios Políticos* 29 (1950) 157-87. Reconoce este crítico que Quevedo fue un constante lector, con mente ordenada y ordenadora, pero no creadora ni sistemática. Por lo que atañe a su obra *Política de Dios*, juzga Aranguren que es un discurso o epístola suasoria, dirigida al Monarca para amonestarlo en sus actuaciones. Por lo mismo no intenta en ella formular una teoría del Estado. Acepta el origen divino del poder real en consonancia con una vieja tradición, pero exige de éste máxima responsabilidad. Aranguren acuña una fórmula y llama a esta responsabilidad «absolutismo del cuidado». Muy agudamente señala también que en polémica implícita, sabiéndolo o sin saberlo, Quevedo se opone a la secularización política de Lutero, fundada en razón teológica, y a la de Bodin, exigida por su concepción de la soberanía estatal. Aranguren debió añadir que Quevedo no tuvo una meditada filosofía política, pues se limita a oponer sus principios y sus sentimientos cristianos a las que juzga desviaciones de su entorno.

Varios temas particulares en torno a la teoría política han abordado los investigadores. Nos queremos referir tan sólo a algunos principales.

Monroe Z. Hafter, *The Prince in Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracian: A study of the Prose Writings on the Formation of the Pre-Eminent Man in Seventeenth-Century Spain* (Harvard 1956), ha estudiado el tema de la formación del Príncipe en Quevedo, tema muy vivo desde Maquiavelo. J. A. Maravall, 'El tema de las Cortes en Quevedo', en *Revista de Estudios Políticos* 15 (1946) 145-49, incluido en *Estudios de Historia del pensamiento español*. Serie Tercera, Siglo XVII (Madrid 1975, pp. 345-54, bajo el título: *El tema de las Cortes en Quevedo*), muestra la valoración que Quevedo hace de esta institución castellana desde el carácter social de la misma dentro de la concepción monárquico-absolutista del Estado. Quevedo la mantiene, pero al limitar su potestas, limita igualmente su eficacia. El mismo J. A. Maravall, *La teoría española del estado en el siglo XVII* (Madrid 1944) hace frecuentes llamadas a Quevedo y pone en relieve su idea absolutista del poder que reclama la necesaria subordinación del vasallo. En otra obra, *Estado Moderno y mentalidad social (Siglos XVI a XVII)*, 2 vols. (Madrid 1972) hace referencias a Quevedo en las que muestra la actitud de éste frente a los poderosos estados que entonces se enfrentaban con España, sobre todo Venecia y Francia. Respecto de la Iglesia, por la que Quevedo siente indudable veneración, Maravall anota que Quevedo no tiene reparo en publicar en 1621 la carta del Rey Fernando a su Virrey de Nápoles en 1508, en la que se enfrenta con el Papa y exige que por nada del mundo sufran menoscabo sus prerrogativas reales.

El *valido* del Rey fue una institución epocal. La opinión de Quevedo sobre el mismo ha sido estudiada por diversos investigadores. R. Lida, 'Cómo ha de ser el privado: De la comedia de Quevedo a su *Política de Dios*', en *Libro Jubilar de A. Reyes* (México 1956) pp. 203-12, ha hecho

ver el contraste entre la comedia adulatora de Quevedo y su reflexión meditada en *Política de Dios*. M. Sommers 'Quevedo's ideology', in *Cómo ha de ser el privado* 39 (1956) pp. 261-68, subraya la importancia que daba Quevedo a la política dentro de las teorías cristianas y maquiavélicas de la época. F. Tomás Valiente, *Los validos en la Monarquía española del siglo XVII* (Madrid 1963) analiza la praxis quevediana de oposición a la política del valido, que conceptuaba nefasta para los intereses patrios.

El historiador C. Pérez Bustamante, 'Quevedo diplomático', en *Revista de Estudios Políticos* 13 (1945) pp. 159-83, desciende a la praxis diplomática de Quevedo, especialmente como representante del Duque de Osuna. Interesa este estudio como confrontación de teoría y praxis en Quevedo, aunque en el estudio apenas se alude a esto. L. Pabón Núñez, *Quevedo, político de la oposición* (Bogotá 1949). De las 300 páginas del libro dedica a Quevedo tan sólo las veinte primeras en las que se describe someramente la política opositorista del mismo.

No obstante el poco afecto que muestra Quevedo al vulgo, a la masa, Edward M. Wilson, 'Quevedo for the masses', en *Atlante* 3 (London 1955) pp. 151-66, analiza algunos poemas que Quevedo escribió a favor del pueblo. La pobreza de éste indudablemente le encendía en un deseo de mayor justicia.

Tema de la calle, pero primordial en el siglo xvii español era la *hidalguía*. M. Solana, 'Ideas de Quevedo en torno a la hidalguía', en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 21 (1945) pp. 449-55, nos da una breve información sobre la postura de Quevedo en torno al tema. A. García Valdecasas, *El hidalgo y el honor* (Madrid 1948) examina detenidamente las relaciones del hidalgo con el trabajo. Aunque no se limita a Quevedo, es éste la principal fuente para sus observaciones sobre esta relación social.

VII.—QUEVEDO ANTE LA HISTORIA DE ESPAÑA

C. Pérez Bustamante, *Felipe III. Semblanza de un monarca y perfiles de una privanza* (Madrid 1950), escribe: «El año 1598 marca un momento transcendental en la historia de España. Significa la transición del régimen personalista encarnado en Felipe II, al de privanza, valimiento y favoritismo que caracteriza la época de Felipe III y de sus sucesores hasta la extinción de la dinastía» (p. 7). La importancia del 98 del siglo xvi se percibe bien desde este siglo xx. ¿Lo vieron así sus contemporáneos? C. Pérez Carnero (o. c., p. 16) responde: «Desde este momento la conciencia de peligro y de crisis va penetrando las mentes españolas más avisadas». Pero es indudable que el inminente peligro tardó en hacerse popular. Quevedo fue en esto un espíritu clarividente que se anticipó en ver la amenaza interna y las luchas externas que acabarían por asfixiar a España. Todo su pensamiento y acción política se hallan transidos por esta doble proyección del panorama nacional. Con él se enfrenta especialmente en dos obras: *España defendida* y *Grandes anales de quince días*. Ambas han sido objeto de especiales investigaciones.

A la primera dedica R. Lida sendos estudios: 'La España defendida de Quevedo y la síntesis pagano-cristiana', en *Imago Mundi* 2 (Buenos Aires 1955) pp. 3-8, y 'Sobre la España Defendida', en *Mercurio Peruano* 37 (Lima 1956) pp. 557-62. En ambas quiere hacer ver que Quevedo siente dos motivaciones contrarias que quisiera adunar: el ejercicio cristiano del poder y los modelos políticos del mundo clásico, tan distantes en ocasiones del sentir cristiano. Quevedo busca una síntesis que, en ocasiones, no pasa de ser un compromiso. A. Huarte, 'Observaciones a los Grandes Anales de quince días: Noticias sobre un libro', en *Revista de Bibliografía Nacional* 6 (1945) pp. 179-94, comenta la segunda de las obras mentales, que Quevedo dedicó a historiar su propio ambiente.

Desde una perspectiva más panorámica ha estudiado a Quevedo Bernhard Schmidt, *Spanien im Urteil spanischer Autoren. Kritische Untersuchungen zum sogenannten Spanienproblem 1609-1936* (Berlin 1975) (En traducción española, *El problema español de Quevedo a Manuel Azaña*, Madrid 1976). Su interpretación es demasiado unilateral al ver en Quevedo un precursor del moderno nacionalismo con sus peculiares notas de autosuficiencia y autosatisfacción dentro de su peculiar sentido de la vida. L. Sánchez Agesta, *España al encuentro de Europa* (BAC, Madrid 1971) es más clarividente cuando afirma que en Quevedo «tenemos el primer testimonio de esa conciencia y reacción española frente a la leyenda negra, ese cúmulo de especies malévolas e infamias denigratorias circuladas por Europa por los enemigos de la Monarquía hispánica y los valores que ésta representaba» (p. 134). El italiano L. Giusso, 'Quevedo, inventore della leggenda negra', dentro de su libro: *Spagna ed Antispagna* (Mazzara, Sicilia 1942, pp. 39-50), recoge también el tema de la leyenda negra y advierte que Quevedo es el primer gran escritor que se enfrenta con la misma.

No menos interesante es la cuestión de las *Dos Españas*, que la obra de J. M. García Escudero ha puesto tan al vivo. En un estudio ponderado D. Negro Pabón, 'La temática de las dos Españas en Quevedo', en *Revista de la Universidad de Madrid* 18 (1969) pp. 229-81, se detiene a analizar este vivo tema. No intenta ver que en Quevedo una España creyente y tradicionalista se opone a otra irreligiosa y progresista. Esto sería un anacronismo. Este escritor pretende más bien adentrarse por el alma de Quevedo para advertir cómo luchan en él la España oficiosa, carcomida por la ruindad moral y una política depravada con la España de los designios providenciales de Dios. La alianza del trono y del altar no tiene que esperar a que la revolución francesa la suscite. Quevedo vive esta actitud religioso-política. Y desde ella quiere señalar los nuevos derroteros para España. La raíz de la cuestión la encuentra en que si desde Felipe II nada ha cambiado por lo que toca a las instituciones, es mucho lo que han cambiado las costumbres. Y de ellas depende primordialmente el porvenir de España. Según esta interpretación Quevedo se halla instalado en lo que Menéndez Pidal llama «tradicionalismo creador». Piensa Negro Pabón que este tradicionalismo es lo mejor que ha producido España. Con ello declara su propia visión de nuestra Historia. Al margen de esto, la crítica histórica advierte una enorme exageración al afirmar que Quevedo se opone a la maquiavélica «razón de estado»

fundándose en la doctrina tradicional de Vitoria, Azpilcueta, Covarrubias y Suárez. Fuera muy deseable que se mostrara en qué obra Quevedo muestra tales conocimientos. De mi lectura detenida he llegado a una conclusión contraria.

Curiosidad muy actual es saber lo que opinaba Quevedo de los regionalismos. Un estudio anónimo, para mí hasta ahora inaccesible, 'Quevedo y las autonomías regionales', en *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos* 34 (Buenos Aires 1958) pp. 125-27, lo aborda en breves páginas.

Cerramos este apartado de nuestra información con un estudio que, pese a nuestras múltiples pesquisas en la Biblioteca Nacional de Madrid, no hemos podido utilizar: el de F. Llanos y Torriglia, *Quevedo como personaje histórico y como historiógrafo*. Lo juzgamos valioso ante las aportaciones historiográficas del autor. Hoy en alza la historia, la historiografía y la historiología, hubiéramos deseado que los investigadores se hubieran preocupado de este tema en Quevedo, que está casi sin tocar.

VIII.—PERVIVENCIA DE QUEVEDO EN NUESTRO PENSAMIENTO

Quevedo murió el día 8 de septiembre de 1645. Pero el vivir hispánico lo siente a su vera en perenne pervivencia. La calle repite con risa gorda su chiste despiadado, socarrón o atrevidamente soez. La literatura enriquece a diario el lenguaje patrio con su léxico, saturado de poder creador. La vida del pensamiento no se siente tan deudora respecto de Quevedo. Tal vez lo literario ha dejado a medio olvido ese otro elemento tan decisivo en la vida del espíritu como son las ideas. En este año las evocaciones centenarias de su nacer van jalonando en actos y homenajes su genio literario. Pero apenas se roza el pensamiento hondo de Quevedo.

Como este guión bibliográfico va en sentido distinto —no contrario—, pretende llamar la atención sobre las posibilidades de un acercamiento a Quevedo pensador. Por este motivo quiero concluir esta serie de referencias, recogiendo algunos estudios dedicados a examinar la pervivencia de Quevedo en el pensamiento hispánico.

Juzgo de máximo interés y actualidad, sobre todo en esta Salamanca en la que escribo, el estudio de Josse de Kock, 'Quevedo et Unamuno', en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 9 (1959) pp. 35-59. Después de recordar este investigador que M. García Blanco ya había anotado cómo M. de Unamuno sintió vivo aprecio de Quevedo frente a la desestima que siempre tuvo hacia Góngora, lamenta el que G. Torrente Ballester haya escrito que Unamuno emitió juicios muy equivocados sobre Quevedo cuando pudo haber hallado en él fundamento y acicate para sus ideas. Kock afirma, como tesis, lo contrario: «*Don Miguel s'est inspiré en Quevedo*». En la relación viva entre Quevedo y Unamuno distingue Kock la evolución de éste y los aspectos de su entronque con aquél. Parte en su razonar histórico de que Quevedo, Unamuno y Castilla se reclaman. Esto explica que, cuando a fin de siglo, en los primeros años de su vida universitaria, Unamuno siente repulsa hacia el alma de Castilla, excepto a su mística, Quevedo queda olvidado. En 1905,

cuando escribe *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno contrapone las miserables burlas trocadas en heroicas hazañas por la pluma de Cervantes a los retorcidos chistes del fúnebre Quevedo. Pero cuando, después de 1923, la vida de Unamuno entra por senda dura y estrecha como la de Quevedo, la pasión política de combate, que sintieron ambos, les acerca de tal suerte que en los últimos trece años de Unamuno bien pudieran declararse «quevedianos». Este epíteto dio el mismo Unamuno a su colección de sonetos, *De Fuerteventura a París*. Analiza Kock las causas de esta reconciliación de Unamuno con Quevedo. Le parece la más fundamental, aparte el factor político señalado, el que Unamuno no sólo se reconcilió con Castilla sino que fue por ésta conquistado. Nada expresa mejor esta simbiosis que estos cuatro versos tomados de su Cancionero, n. 128: «Tragedia ver a España, / Quevedo, con quevedos; / pero son lo más propio / para ver su entraña». Tan allá llegó la asimilación de Quevedo por Unamuno que lo que, en un principio, más le repugnaba, el artificioso retruécano quevediano es conscientemente asumido por Unamuno hasta querer que sus sonetos se hallen, estilo Quevedo, «preñados de doble sentido». Y llega a ver en el conceptismo de Quevedo la expresión insaciable del que busca febrilmente sin hallar el ansiado reposo. Kock expresa este anhelo apasionado con una frase de antología: «Brûle (Unamuno) d'une soif jamais assouvie» (p. 54). En este momento final sostiene Kock que Unamuno reclama de Quevedo su lengua, su expresión, su estilo, su obra. Pero con esto de notar: el acercamiento pleno a Quevedo es igualmente el punto final de la castellanización de Unamuno. Como este guión es más información que crítica, no es dable hacer aquí un comentario a este estudio. Podrá ser discutido en algún punto, pero ha hecho de buzo, lanzándose al mar profundo de dos almas para traernos algunas de sus mejores perlas. Escrito en 1959 pide ulterior reflexión. El tema lo merece frente a la palabrería que envuelve la hora de Quevedo.

John B. Hughes, 'Las «Cartas Marruecas» y la «España defendida», perfil de dos visiones de España', en *Cuadernos Americanos* año 17 (1958) 139-53, ha confrontado a Quevedo con Cadalso. Ambos llevaron el hábito de Santiago. Ambos transpiran un idéntico amor a España. Pero uno es escritor, el otro soldado. El primero vive en el siglo xvii, cerrado a Europa que, según le parece, corrompe a España; el segundo asimila el ambiente de la época de Carlos III, deseando que España llegue a «europeizarse», pues no puede ignorar lo de fuera. Cadalso hasta siente admiración por los adelantos de Europa cuyo primer momento de fulgor tiene lugar en los días de Quevedo. Pero éste lo quiso ignorar a conciencia. Por esta breve referencia advierte el lector que este estudio no intenta establecer un influjo de Quevedo en Cadalso sino proponer un paralelismo que pudiera ser aleccionador.

Otros investigadores han advertido la pervivencia de Quevedo en otros grandes escritores. C. Láscaris Comneno, 'Fundamentación ideológica de Sor Juana Inés de la Cruz', en *Cuadernos Hispanoamericanos* 10 (1952) pp. 50-62, penetra en las vivencias mentales de la famosa poetisa mexicana y advierte la presencia de Quevedo en su creación poética. R. Benítez Claros, 'Influencia de Quevedo en Larra', en *Cuadernos de*

Literatura 1 (1947) pp. 117-23, subraya la presencia de Quevedo en Larra en un breve estudio que pide ser completado. John W. Barker, 'Notas sobre la influencia de Quevedo en la literatura inglesa', en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 21 (1945) pp. 429-35, ha estudiado de modo muy sumario la presencia de Quevedo en la literatura inglesa, con incidencia en la vida del pensamiento. Es un trabajo inicial que se recoge aquí como estímulo a trabajos ulteriores.

También Quevedo, con su rica personalidad, se halla presente en el campo de nuestro arte. V. Bozal, 'Quevedo y Goya', en *Cuadernos Hispanoamericanos* 121 (1980) pp. 112-27, examina la posible inspiración de los caprichos, aquelarres y pintura negra de Goya en *Los Sueños* de Quevedo. Las correlaciones son innegables. Por este motivo la veta es prometedora. También la sombría pintura de J. G. Solana ha hallado inspiración en Quevedo según intenta demostrar M. Sánchez Camargo, 'La pintura de Solana', en *Cuadernos Hispanoamericanos* 34 (1958) pp. 31-39.

Estos ensayos entreabren la riqueza de perspectiva histórica que ofrece la obra de Quevedo, tan rica en contorsiones y matices. Pero salta a la vista la pobreza de estudios de que adolece al preguntarnos por su influjo en nuestro pensar. El contraste es mayor si advertimos los amplios y reiterados comentarios a su lenguaje literario.

No podemos entrar en la información periodística y de homenajes con ocasión del jubileo quevediano de 1980. Es muy numerosa, pero reiterativa. Lo mejor, tal vez, que se haya vendido en los quioscos de plaza, la ha publicado *Historia*, año V, n. 55, pp. 49-71, 'Quevedo, cuarto Centenario'. Intervienen en la presentación A. Domínguez Ortiz, 'Quevedo y su circunstancia'; N. Salvador Miguel, 'Un hombre del barroco'; D. Yndurain, 'Maestro del lenguaje'. Bien los tres en plan informativo y mejor la bella presentación con históricas ilustraciones, a gran color, de Quevedo y de su época.

CONCLUSION

Ante este recuento, si bien incompleto, de quienes en estos últimos cuarenta años se han interesado por la figura de Quevedo como pensador, viene a la mente el estudiar en una segunda parte los logros adquiridos y las grandes parcelas quevedianas que quedan en la oscuridad. Pensamos, con todo, que esta segunda parte es la labor que el joven investigador tiene ante sí. Para facilitársela nos hemos tomado este trabajo de búsqueda y de confrontación de múltiples estudios. No son éstos ramo de flores que se entrega en la meta, sino instrumentos de trabajo que pueden facilitar la carrera.

ENRIQUE RIVERA