

QUEVEDO Y LA RECEPCIÓN MODERNA DEL ESTOICISMO: DEL MIEDO A LA MUERTE AL TEMOR DE DIOS*

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

Universidad de Granada

RESUMEN: El propósito de este escrito es mostrar la complejidad de la lectura que Quevedo realiza del estoicismo, como representante del barroco hispano, en el contexto de la historia de la recepción de esta escuela antigua en los siglos XVI y XVII. Para ello retomamos la tesis de P. F. Moreau sobre las tres grandes etapas en la historia de la recepción del estoicismo (la humanista, la neoestoica y la crítica moderna) con el objetivo de aportar nuevos argumentos, extraídos del análisis del miedo a la muerte y el temor de Dios en *La cuna y la sepultura*, que permitan precisar qué posición singular ocupa Quevedo, como representante del neoestoicismo cristianizado, en el contexto de estas tres grandes fases mencionadas.

PALABRAS CLAVE: Quevedo; neoestoicismo; filosofía moderna; Barroco; miedo.

Quevedo and the modern reception of Stoicism: from the fear of death to the fear of God.

ABSTRACT: The aim of this paper is to show the complexity of Quevedo's reading of Stoicism, as a representative of the Hispanic Baroque, in the context of the history of the reception of this ancient school in the sixteenth and seventeenth centuries. To this end, we take up P. F. Moreau's thesis on the three great stages in the history of the reception of Stoicism (humanist, neo-Stoic and modern critical phases) with the aim of providing new arguments, extracted from the analysis of the fear of death and the fear of God in *La cuna y la sepultura*, which allow us to specify what singular position Quevedo occupies, as a representative of Christianised Neostoicism, in the context of these three great phases mentioned above.

KEY WORDS: Quevedo; Neostoicism; Modern Philosophy; Baroque; Fear.

1. EL NEOESTOICISMO CRISTIANIZADO Y LAS TRES ETAPAS EN LA HISTORIA DE LA RECEPCIÓN MODERNA DEL ESTOICISMO

Podría decirse que hay un cierto consenso en la literatura especializada en encontrar, al menos en un determinado periodo del pensamiento de Quevedo, una propuesta neoestoica que busca cristianizar algunos tópicos del estoicismo antiguo. De este modo, en una de las obras más relevantes sobre esta temática, Blüher no duda en considerar a Quevedo como uno de los mejores representantes del neoestoicismo en el apogeo del barroco español¹. Para el especialista,

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

¹ BLÜHER, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Trad. J. Condé. Gredos, Madrid 1983, pp. 425 y ss.

en textos como *Doctrina moral del conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas* hay una influencia importante de Séneca, que luego se retoma en las obras que Quevedo escribe entre 1625 y 1634². En este último año, Quevedo compone el escrito, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, en el que, según Blüher, se deja ver el influjo de Justo Lipsio³. No obstante, hay disenso entre los especialistas que, como Blüher, piensan que el carácter neostoico de la reflexión de Quevedo tiende a desaparecer con el tiempo, de modo que a partir de 1635 el cristianismo agustiniano termina expulsando al estoicismo en los últimos tratados del autor español⁴; y aquellos otros que, como Ettinghausen⁵, proponen una lectura unitaria de la obra de Quevedo, encontrando rasgos senequistas también en obras como *La constancia de Job* y *Providencia de Dios*, publicadas póstumamente⁶. Sin embargo, al margen de esta diferencia, que Quevedo pretenda cristianizar al estoicismo más antiguo y que su propuesta pueda ser calificada como neostoica es una idea prácticamente incuestionable entre los especialistas⁷.

En segundo lugar, y de modo especialmente importante, también hay un cierto acuerdo en señalar que la mayor originalidad de la lectura de Quevedo, como representante del Barroco hispano clásico, reside en interpretar la teoría del juicio propia de los estoicos, y así también su propuesta crítica con respecto a las pasiones como juicios de valor falsos, bajo la óptica del desengaño con respecto a las cosas ajenas. En este sentido, Blüher fue uno de los primeros en indicar que:

En su exposición el acento cae —y esto es lo importante— no tanto en el último fin de la tranquilidad del alma, como en el acto de arrancar la máscara a las ilusiones, en el «desengaño», (...) Ya no puede haber duda de que el conocimiento de la valoración errónea de las cosas, el paso del «engaño» al «desengaño», se hace realidad en Quevedo dentro de la misma órbita de la doctrina estoica sobre la «opinión». Esta apreciación adquiere tanta más importancia cuanto que hasta ahora no se ha reconocido el carácter eminentemente estoico del concepto de «desengaño» en Quevedo⁸.

En esta misma línea de interpretación, y en un estudio especialmente relevante para el objetivo de este trabajo, ya que señala también las diferencias

² *Ibid.*, pp. 447 y ss.

³ *Ibid.*, pp. 460-461.

⁴ *Ibid.*, pp. 472 y ss.

⁵ Cfr. ETTINGHAUSEN, H., *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford University Press, Oxford, 1972; y ETTINGHAUSEN, H., *Quevedo neostoico*, Eunsa, Pamplona, 2009.

⁶ Cfr. ALONSO VELOSO, M. C., «Ettinghausen, *Quevedo neostoico*. Eunsa, Pamplona 2009», en: *La perinola* Vol. 15 (2011), pp. 353-358.

⁷ Una perspectiva alternativa la ofrece H. Méchoulan quien muestra que el intento de cristianización del estoicismo de Quevedo llega tan lejos que podríamos cuestionar si estamos ya ante un pensador estoico. Cfr. MÉCHOULAN, H. «Quevedo stoïcien?», en: MOREAU, P. F. (DIR.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Vol. I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Albin Michel, Paris 1990, pp. 189-203.

⁸ BLÜHER, K. A., o.c., p. 441.

con la interpretación del estoicismo propia del humanismo cristiano anterior; Domínguez Manzano muestra que a Quevedo «el estoicismo no le sirve para crear una ética racional autónoma, sino para cimentar una moral del desengaño, propia del siglo de Oro, y en la que algunos han visto una de las expresiones más características del espíritu español»⁹. Domínguez Manzano apunta a factores como el triunfo de la Reforma luterana y la respuesta crítica que fue la Contrarreforma para explicar el fracaso del humanismo cristiano, cuyo proyecto requería una confianza optimista en la dignidad humana que ya no es posible en un contexto de crisis¹⁰. El humanismo cristiano se había acercado también al estoicismo, pero «con intenciones y motivaciones muy distintas a las que ostentarían sus sucesores»¹¹ ya que el optimismo humanista es reemplazado por «el tópico de la *miseria hominis* y serán una constante las exhortaciones al desprecio del mundo terreno y al retiro espiritual»¹². En este contexto, Domínguez Manzano se refiere precisamente a *La cuna y la sepultura* para afirmar que en esta obra Quevedo «presenta la doctrina estoica como una moral de desengaño»¹³.

En último lugar, otros estudios han pretendido comprender la recepción del estoicismo antiguo que se realiza en la España del Barroco, inscribiéndola en el contexto social y político, para mostrar que dicha lectura no sólo sirvió como «código moral que articuló la base psicológica de la ideología imperial hispánica, sino también para comprender cómo el lenguaje neostoico permitió configurar gran parte de lenguaje moral de la modernidad»¹⁴. Álvarez Solís mantiene que independientemente de que el neostoicismo permitiera reforzar el catolicismo ortodoxo o sirviese como impulso para construir una ética autónoma, fue uno de los tipos históricos que permitió la construcción del lenguaje moral de la modernidad porque propició un nexo entre moral, individualidad y autonomía que será clave para la Modernidad¹⁵. No obstante, el autor no duda en afirmar que en «Quevedo encontramos la primera apropiación nacional y enteramente católica de las ideas estoicas»¹⁶. En este sentido, Quevedo no buscaría tanto la autonomía del sujeto a través de una serie de ejercicios espirituales, como pretendería el estoicismo antiguo, sino más bien «restablecer un orden jerárquico donde se legitime la obediencia absoluta, la heteronomía radical con base en la creación de una identidad nacional»¹⁷.

⁹ DOMÍNGUEZ MANZANO, D., «El estoicismo como moral en Vives, El Brocense y Quevedo», en: *Ingenium. Revista de filosofía*, 5 (2011), pp. 105-131, p. 109.

¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ ÁLVAREZ SOLÍS, A. O., «Virtudes de imperio, desventuras de emperador. El diálogo neostoico entre Justo Lipsio y Francisco de Quevedo» en: *Ingenium. Revista de filosofía*, 5 (2011), pp. 5-28, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

Por otra parte, y desde un punto de vista distinto al anterior, en la medida en que se establece un contraste mayor entre un uso del estoicismo como aval de un proyecto ético heterónomo con respecto al cristianismo católico; y otro uso, de carácter mucho más crítico, cuyo propósito es defender la autonomía de la ética, encontramos la lectura de P. F. Moreau¹⁸. El especialista francés entiende que el neoestoicismo cristianizado es una etapa intermedia entre la recepción del estoicismo propia del humanismo renacentista anterior y la posterior lectura crítica que se realizará en la Europa moderna del siglo XVII con Descartes, Leibniz o Spinoza como representantes¹⁹. De este modo, P. F. Moreau distingue tres etapas en la historia de la recepción moderna del estoicismo antiguo, cada una caracterizada por un enfoque particular²⁰.

La primera etapa se corresponde con el nacimiento del humanismo y el trabajo de recepción se centra sobre todo en el estoicismo como actitud ética. El ejemplo paradigmático de esta etapa lo encontramos en la obra de Leon Battista Alberti en su *De tranquillitate animi*²¹. En este caso, según apunta Moreau, no podemos hablar de «neoestoicismo» porque, por una parte, no encontramos la intención de proponer una nueva lectura del estoicismo como sistema, puesto que aquí la referencia al estoicismo es solo parcial en el contexto de la problemática de la acción humana y la política; ni tampoco existe la pretensión de cristianizar a los estoicos, quizá porque todavía el cristianismo no se había visto amenazado desde dentro por la escisión entre diferentes interpretaciones enfrentadas. Para eso hay que esperar a la reforma luterana y la Contrarreforma, con las que se abre una nueva etapa en la historia de la recepción de esta escuela antigua²².

Esa segunda etapa se sitúa en el siglo XVI y gira en torno al neoestoicismo de Justo Lipsio, que se propone como un nuevo sistema. En este caso, el estoicismo no se comprende sólo como una actitud ética, sino que interesa la lógica del sistema en su totalidad. La constancia se enraíza, según explica Moreau, en reflexiones sobre el destino y el orden del mundo, de las que se deriva una política neoestoica. Moreau subraya que aquí se encuentra una exigencia de totalidad, ausente en las referencias anteriores al estoicismo y cuya pretensión no sería solo reconstruir la doctrina en su conjunto, sino mostrar su validez actual para la época, completándola también cuando es necesario²³. Por otra parte, este neoestoicismo, según señala Moreau, en tiempos de la Contrarreforma

¹⁸ Cfr. MOREAU, P. F., «Les trois étapes du stoïcisme moderne» en: MOREAU, P. F. (DIR.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*. Vol. I. *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Albin Michel, Paris 1990, pp. 11-28.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 20-23

²⁰ *Ibid.*, p.15.

²¹ P. F. Moreau cita la edición preparada por C. Grayson de Leon Battista Alberti, *Opere volgari*. T. II. *Rime e trattati morali*. Laterza, Bari, 1966. Grayson data la obra *De tranquillitate animi* entre 1441 y 1442. Cfr. MOREAU, P. F., o.c., nota 9, p 26.

²² *Ibid.*, pp. 17-20.

²³ *Ibid.*, p. 22.

triumfante tiende a constituirse en un estoicismo cristiano²⁴. Y en este contexto preciso, el especialista francés incluye explícitamente a Quevedo junto a Lipsio y Du Vair. En este caso también Moreau se refiere a una característica de este movimiento, es decir, el sincretismo entre San Pablo y Séneca, o entre las obras de los estoicos y el libro de Job, que se encontrará claramente, como señalaré, en *La cuna y la sepultura*.

La tercera y última etapa, la crítica moderna, tiene lugar en los siglos XVII y XVIII. En este caso la recepción del estoicismo ya no se vertebra en torno al neoestoicismo como sistema, sino que se diversifica en una pluralidad de posiciones fragmentadas, lo cual, según Moreau, es un indicio de que el estoicismo se moderniza²⁵. A medida que avanza el siglo XVII, según apunta Moreau, las referencias al neoestoicismo son escasas y esta corriente se agota teóricamente, aunque no desaparece por completo. Y lo más relevante del planteamiento de Moreau es, desde mi punto de vista, su explicación de por qué se produce este fenómeno y por qué podemos diferenciar una tercera etapa en la recepción del estoicismo antiguo. La respuesta de Moreau es clara. El neoestoicismo no tiene los medios para poder asumir ni el reto de la nueva física, que implica un nuevo método y una nueva manera de entender el conocimiento; ni la nueva visión del individuo, en la que la vida afectiva plantea unos desafíos cruciales²⁶. De este modo, en esta nueva etapa de la historia de la recepción del estoicismo antiguo, éste se convierte en una referencia puntual para pensadores como Descartes, Spinoza, o Leibniz; pero en una referencia que se cita casi siempre para ser combatida —concluye Moreau²⁷. Así, podemos decir que para filósofos como Spinoza el estoicismo desempeña una función adversativa o de demarcación entre su propio planteamiento y el antiguo²⁸.

A continuación, lo que se pretende es situar a Quevedo en el contexto de estas tres grandes etapas de la recepción del estoicismo, para mostrar la complejidad de su lectura del estoicismo antiguo. De este modo, en este estudio se mantiene que la reflexión de Quevedo se inscribe en la etapa neoestoica cristiana, pues su perspectiva es distinta a la óptica crítica desde la que filósofos modernos como Spinoza se refieren al estoicismo, pero sin ajustarse a todos y cada uno de los rasgos atribuidos a esta fase intermedia neoestoica. Los argumentos que apoyan esta tesis están extraídos del análisis de la reflexión sobre el miedo a la muerte y el temor de Dios que Quevedo expone en *La cuna y la sepultura*. En este sentido, se opta metodológicamente por la vía del estudio de las pasiones porque esta temática constituye uno de los núcleos fundamentales tanto de la interpretación cristianizada neoestoica de Quevedo, como de las críticas de algunos filósofos modernos al estoicismo antiguo, así como del

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁸ Tomo esta denominación de LAGRÉE, J., *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004, p. 95.

pensamiento estoico antiguo en sus diferentes fases, desde la más ortodoxa a la más matizada y tardía, representada por Séneca o Epicteto. También es importante señalar la relevancia del texto que constituye la fuente de análisis principal, es decir, *La cuna y la sepultura*. Este texto es una reelaboración que el propio Quevedo realiza y publica en 1634, a partir de un escrito suyo anterior, *Doctrina moral del conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*, publicada años antes sin su autorización²⁹, de modo que *La cuna y la sepultura* es una fuente más fiable.

2. DEL MIEDO A LA MUERTE AL TEMOR DE DIOS: SÉNECA CRISTIANIZADO

El capítulo III de *La cuna y la sepultura* está dedicado a analizar críticamente el miedo a la muerte, probando «no sólo que no es fea, sino que es hermosa y afirmando la paz interior, encaminando los afectos»³⁰. Entre estos afectos que hay que encauzar está no sólo el miedo a la muerte, sino también, en estricta coherencia con el pensamiento de Séneca, la ira. A ambos está dedicado este capítulo, que comienza afirmando, de acuerdo con el tópico estoico, que la muerte no es un mal, sino más bien, la opinión en la que se sustenta nuestro miedo a la muerte³¹. El capítulo se basa, por tanto, en una distinción entre la opinión común de que la muerte es un mal, opinión que habría que desechar³², y el conocimiento que se obtiene del ejercicio del desengaño, que nos permite «reprimir los deseos» y dar «seguridad y paz al alma»³³. Por tanto, Quevedo pretende con su reflexión en contra del miedo a la muerte propiciar la virtud entendida como «paz del alma» y «quietud y libertad de espíritu»³⁴. Nótese que Quevedo utiliza el término «reprimir» o «encauzar» para ofrecer su particular remedio contra los afectos, distanciándose así del ideal estoico de la impasibi-

²⁹ Cfr. GARCÍA VALDÉS, C. C., «Introducción», en: QUEVEDO, F., *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*. Edición a cargo de C. C. García Valdés. Cátedra, Madrid 2008, pp. 9-56, p. 47.

³⁰ QUEVEDO, F., *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*. Edición a cargo de C. C. García Valdés. Cátedra, Madrid, 2008, p. 97.

³¹ En este sentido, Quevedo pregunta: «¿Quieres ver cuán desdichado te haces, no lo siendo, que a ti mismo y a tus imaginaciones y pensamientos debes todas tus inquietudes y desasosiegos?». *Ibid.*, p. 101.

³² Quevedo escribe: «Conviene que te certifiques de que la opinión hace medrosos muchos casos que no lo son: sea por todos el de la muerte. ¿Qué cosa más terrible, así representada, más fea ni más espantosa? Y si dejas la opinión que della tiene el pueblo, verás que en sí no es nada de eso...». *Ibid.*, p. 97.

³³ *Ibid.*

³⁴ La reflexión de Quevedo concluye así: «Debes apartar todas las cosas de las opiniones que las afean y hacen espantables, y anteponer a todo la paz de tu alma y no tener por precioso lo que no sirve a la quietud y libertad de tu espíritu». *Ibid.*, p. 101. Los especialistas han señalado el matiz cristiano que Quevedo ofrece a la tranquilidad del ánimo propia del estoicismo antiguo al utilizar términos como *paz del alma*. Cfr. BLÜHER, K. A., o.c. p. 440 y ALVAREZ SOLÍS, A. O, o.c., p. 22.

lidad propia del sabio. El propio autor se refiere explícitamente a esta cuestión, en el proemio de *La cuna y la sepultura*, para señalar claramente que sigue a Santo Tomas en la impugnación cristiana «del principio de la insensibilidad de los afectos (lo que en la gentilidad habían hecho Aristóteles y Plutarco)³⁵. Uno de los aspectos que quisiera subrayar de esta tesis es que el rechazo del ideal de impassibilidad le permite a Quevedo defender el temor de Dios como un medio para combatir, como señalaré, el miedo a la muerte. Y esto no sólo es indicativo del carácter cristiano que tiene su interpretación del estoicismo, sino que también permite discernir su lectura de la de otros filósofos modernos de la época. En esta cuestión se articulan, a mi modo de ver, los rasgos más propios de la lectura neoestoica cristianizada de Quevedo. Y es que Quevedo no tiene una visión demasiado positiva de las pasiones al modo como la tuvieron filósofos modernos como Spinoza³⁶. En este sentido, su rechazo del ideal estoico de la apatía se realiza desde una relectura cristianizada del propio estoicismo antiguo y, por tanto, no desde una óptica tan crítica de la filosofía estoica como es propio de filósofos modernos como Spinoza³⁷.

En *La cuna y la sepultura*, las pasiones aparecen vinculadas al cuerpo y a su «persuasión bestial»³⁸, aunque también se mencionan los «deseos del alma»³⁹. En el capítulo primero Quevedo alude a los apetitos del cuerpo, «hijos de la vanidad», y su posición es crítica con respecto a ellos puesto que estos apetitos nos hacen malgastar la vida y desperdiciar el entendimiento⁴⁰. La reflexión sobre las pasiones aparece, por tanto, encuadrada en una concepción antropológica claramente dualista y cristiana, en la que nuestra parte principal y señora es el alma y el cuerpo sólo es un criado, al que hay que sustentar «pues bien permite la razón que vivas con el cuerpo y lo ama, mas no se halla con caudal de sustentar sus apetitos»⁴¹. Quisiera insistir en las implicaciones que

³⁵ O.c., p. 67.

³⁶ Quevedo señala: «lo mismo es en los afectos que tienen las potencias nuestras, que, igualmente corregidos de la razón, naturalmente conservan la paz del alma; mas el día que la templanza crece y, saliendo de sí, llega a ser gula; o la modestia, insolencia; o la humildad, soberbia; o la mansedumbre, ira; todo está perturbado y los que fueron compañeros son enemigos y todo es guerra y violencia contra la naturaleza». QUEVEDO, F., o.c., p. 106. El contraste con el enfoque de Spinoza puede verse en afirmaciones como: «a esos sin duda les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios o sinrazones humanas al modo de la geometría y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror (...). Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos». SPINOZA, B., *Ética*, III, prefacio. Edición a cargo de V. Peña, Alianza, Madrid 2006, p.192.

³⁷ Cfr. SPINOZA, B., *Ética*, V, prefacio, ed. cit., pp.383-387.

³⁸ QUEVEDO, F., o.c., p. 97.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹ *Ibid.*

dicha posición dualista tiene para rechazar el miedo a la muerte, pues para empezar hay que dotar al argumento en contra del miedo a la muerte de una mayor complejidad, ya que el alma es inmortal, indica Quevedo, y no puede temer por sí misma a la muerte, sino sólo indirectamente, en la medida en que el alma puede temer a la muerte por su cuerpo⁴². Es significativo que Spinoza se refiera a esta concepción del alma inmortal, de ecos estoicos, para criticarla por confusa, incluso en obras de juventud como el *Tratado de la reforma del entendimiento*⁴³.

Por otra parte, el dualismo antropológico del autor barroco español se expresa también, desde mi punto de vista, en una lectura cristianizada de la distinción de Epicteto, cuyo *Manual* es citado por Quevedo⁴⁴, entre lo que está en nuestra mano y depende, por tanto, de nosotros; y aquello que no⁴⁵. Esta lectura cristianizada es muy pertinente puesto que da lugar al primer argumento en contra del miedo a la muerte.

2.1. La muerte, «forzosa por necesaria», no está en nuestra mano

En el capítulo I de *La cuna y la sepultura*, Quevedo establece la distinción entre el alma, cuyas cosas están en nuestra mano, y, por tanto, a la que hay que entregar nuestro cuidado; y el cuerpo, sus pasiones y todos los bienes materiales terrenales, que constituyen el ámbito de las cosas ajenas, ante las cuales hay que ejercer el desengaño⁴⁶. En estas páginas, como ya han señalado otros especialistas como Blüher, los ecos de Séneca son claros, pues Quevedo alerta, como ya hiciera Séneca en las *Epístolas morales a Lucilio*, de los peligros de malgastar el tiempo con el amor por las cosas ajenas⁴⁷. En su lugar, Quevedo recomienda en estricta línea estoica cultivar el cuidado de sí, referido al alma y aquello que está en su poder, lo que implica un cierto conocimiento de uno mismo, que según Quevedo, sólo llega con la muerte. «Trabajosa cosa es la muerte, pero docta —escribe Quevedo—. ¿Quieres ver cuánta sabiduría se enseña en aquel postrer suspiro? Que él sólo desengaña al hombre de sí mismo y él sólo confiesa lo que es el hombre y lo que ha sido»⁴⁸.

⁴² Quevedo escribe: «Dirás que el ánima teme la muerte; por sí, no, que es inmortal; sí, por su cuerpo» QUEVEDO, F. o.c., p.100.

⁴³ «Algunos estoicos, por ejemplo, oyeron por azar la palabra *anima* y, además, que es inmortal, pero sólo confusamente imaginaban ambas cosas. SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Edición A. Domínguez, Alianza editorial, 1988, §74., p. 111.

⁴⁴ Cfr. QUEVEDO, F. o.c., p. 68.

⁴⁵ «A la par empiezas a nacer y a morir y no es en tu mano detener las horas» QUEVEDO, F. o.c., p. 76. Y «estas cosas que no están en tu mano no las debías sentir y quejarte dellas» *Ibid.*, pp. 77-78.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷ Cfr. BLÜHER, K. A., o.c., p. 455. Blüher se refiere a SÉNECA, L. A., *Epístolas morales a Lucilio*, 1 y 32. Estas cartas pueden consultarse en la edición española preparada por I. Rocá para Gredos, Madrid 1986.

⁴⁸ QUEVEDO, F. o.c., p. 113.

El argumento en contra del miedo a la muerte que se deriva de esta reflexión aparece ya claramente delineado en el capítulo I. Quevedo escribe: «A la par empiezas a nacer y a morir y no es en tu mano detener las horas»⁴⁹. La muerte no está bajo nuestro control y, por tanto, no deberíamos lamentarnos ni tener miedo a morir. «Estas cosas que no están en tu mano —escribe Quevedo— no las debías sentir y quejarte dellas»⁵⁰. Por otra parte, en el capítulo III Quevedo retoma este argumento para expresarlo de un modo aún más afín al naturalismo propio del estoicismo antiguo. Quevedo dice entonces que la muerte «es forzosa porque es necesaria»⁵¹ y que no hay tener miedo de «la última obra de la naturaleza»⁵². Pero en este tercer capítulo también se elabora un segundo gran argumento contra el miedo a la muerte.

2.2. *La muerte, como quietud, es el descanso de la miseria de la vida*

El segundo de los principales argumentos contra el miedo a la muerte que desarrolla Quevedo en *La cuna y la sepultura* procede de una valoración negativa de la vida descrita como «dolor en que se empieza el de la muerte, que dura mientras dura ella»⁵³, como «miseria»⁵⁴ o «desdicha»⁵⁵, o como cansancio de experiencias⁵⁶, sean positivas o negativas, desde los que la muerte es vista como «descanso», «libertad de espíritu», «quietud del cuerpo», o «fin de las molestias de la vejez»⁵⁷. Blüher señala que Quevedo está marcado por los rasgos pesimistas senequianos de la devaluación de la vida, por el *cotidie morimur*, el lúgubre desmoronarse en la muerte y el desprecio de los bienes precederos de la vida⁵⁸. Sin embargo, según señala el especialista, no encontramos rastro en Quevedo del heroísmo estoico frente a la muerte, enraizado en la libertad interior de la decisión moral, ni tampoco de la *Virtus* como idea central del dominio estoico del destino. Para Quevedo —concluye Blüher— «Séneca era maestro del desengaño, más que de la virtud estoica»⁵⁹. Y es cierto también que no encontramos en Quevedo, por su intención de cristianizar el estoicismo, defensa alguna del suicidio como último recurso del sabio cuando éste no puede desarrollar una vida de acuerdo con la recta razón como es propio de los estoicos⁶⁰.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 77-78.

⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

⁵² *Ibid.*, p. 99.

⁵³ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁶ Quevedo escribe «no hay más que experimentar, cánsate de repetir una misma cosa». *Ibid.*, p. 98.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁸ BLÜHER, K. A., o.c., p. 445.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 446.

⁶⁰ Cfr. SÉNECA, o.c., Epístola 70, 14, p. 400.

Lo que sí encontramos, en sintonía con las *Epístolas morales* de Séneca, es la defensa de la meditación sobre la muerte como una preparación para la misma y un rechazo de actitudes huidizas que no quieren encarar este fenómeno necesario⁶¹. Quevedo explícitamente descarta esa actitud que quiere negar la muerte, y que incluso rechaza que se pueda hablar de ella⁶². El contraste con la sentencia spinoziana de acuerdo con la cual «el hombre libre en ninguna cosa piensa en menos que en la muerte»⁶³ es extremo. Y del mismo modo que puede mantenerse la hipótesis de que es Séneca el objeto de las críticas de Spinoza, también podría mantenerse que el filósofo holandés pensaba en Quevedo al escribir esta proposición de su *Ética*⁶⁴.

En último lugar y, de modo especialmente relevante, la reflexión de Quevedo va adquiriendo en los capítulos finales de *La cuna y la sepultura* una formulación aún más cristiana. Y así, en el capítulo IV el miedo a la muerte se combate, desde la perspectiva de la providencia de Dios, con una debida resignación en la voluntad divina. Y en el capítulo V, de un modo más difícilmente compatible con el estoicismo, el temor de Dios constituye el fundamento de nuestra sabiduría y de nuestra valentía con respecto a la muerte.

2.3. *Temor (y esperanza) de Dios: providencia divina y recompensas de la virtud tras la muerte*

El capítulo IV aplica el ejercicio del desengaño a la pretensión del hombre que quiere encontrar la sabiduría en disciplinas como la retórica, la dialéctica o la lógica, que son inútiles desde el punto de vista de Quevedo⁶⁵. El alejamiento con respecto a las tesis del estoicismo antiguo es aquí importante, puesto que la lógica, por ejemplo, es una de las partes fundamentales de la filosofía para el estoicismo más antiguo y los progresos que en este campo realizaron los es-

⁶¹ «Para no temer nunca a la muerte, piensa siempre en ella». SÉNECA, o.c., Epístola 30, 18, p. 226.

⁶² ¿De dónde viene este miedo de la muerte, que ha crecido tanto arrimado a la ignorancia que aún oír la nombrar no quiere alguno, como si por el oído secretamente se le entrara?» QUEVEDO, F. o.c., p. 100.

⁶³ SPINOZA, *Ética*, IV, 67, ed.cit. p. 359.

⁶⁴ Esta hipótesis, cuyo desarrollo requeriría una mayor argumentación de la que puede desarrollarse aquí, tiene una cierta solidez ya que en la biblioteca de Spinoza figuran las obras de Quevedo. Cfr. VULLIAUD, P., *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. Éditions des Malassis, París 2012, p.145. La referencia a las obras de Quevedo aparece en la lista, facilitada por los editores, y basada en dos fuentes: Abraham Jacobus Servaes Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1889 y Jacob Van Sluis et Tonnis Musschenga, *De Boeken van Spinoza*, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen, 2009. En relación con la posibilidad de que sea el pensamiento de Séneca el objetivo de la crítica de Spinoza, puede verse HOYOS SÁNCHEZ, I. «La presencia de la filosofía antigua en el pensamiento de Spinoza: las referencias explícitas», en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Vol. 30 n° 2 (2013), pp. 431-460.

⁶⁵ QUEVEDO, F., o.c., p. 114.

toicos fueron muy relevantes⁶⁶. No obstante, Quevedo se esfuerza por mostrar que esta idea es compatible con la reflexión socrática de acuerdo con la cual los filósofos antiguos no tienen sabiduría como tal, sino amor por la misma⁶⁷. En segundo lugar, a Quevedo le interesa especialmente mostrar la diferencia entre el hombre y Dios, para señalar que el conocimiento estrictamente pertenece a Dios y que con su providencia, Dios cuida del mundo y del hombre⁶⁸. Uno de los modos en que se efectúa este cuidado del mundo y del hombre es precisamente a través de la muerte y, por tanto, la actitud que cabe ante ella es la de la aceptación de la voluntad de Dios. Quevedo escribe:

Para el descanso criaste al hombre y la pena para los pecados del hombre (...) Si para asegurar las insolencias de mi maldad conviene ninguna hacienda, poca salud, corta vida, vengan de tu mano por tu misericordia la pobreza, la enfermedad y la muerte; y deje las lágrimas en la sepultura quien las estrenó en la cuna⁶⁹.

En relación con lo anterior, pero ofreciendo una lectura si cabe aún más cristiana de los argumentos en contra del miedo a la muerte, Quevedo indica, basándose en *Eclesiástico* 1⁷⁰, y de un modo ya difícilmente compatible en estricto sentido con el estoicismo antiguo, que el miedo a la muerte tiene que desaparecer, una vez que desengañados de ciertas opiniones, albergamos y cultivamos el temor de Dios. Quevedo afirma en el capítulo V:

Y sobre todo atesora en tu pecho el temor de Dios, que ése te dará valentía en las demás cosas, asegurará los sucesos de tu amor y el premio dél, pues en el temor de Dios empieza la sabiduría, crece el amor y se deshace el miedo de las demás cosas que nos hacen terribles las opiniones recibidas⁷¹.

Otros especialistas como Blüher han señalado que para Quevedo el problema de la muerte, en textos como la *Doctrina moral*, es intramundano y no aparece casi nunca la idea de trascendencia en su planteamiento, que, sin embargo, va ganando relevancia a lo largo de su obra⁷². De este modo, en *La cuna y la sepultura* Quevedo insiste desde el principio en que «el alma, que traemos enterrada en el cuerpo, en cierto modo resucita»⁷³. Y esto es importante porque, según mantengo, desde el inicio del texto, los argumentos contra el miedo a la muerte se basan en la idea última de la recompensa o castigo que la virtud o el vicio tendrán tras la muerte. En el capítulo inicial, cuya importancia es capital porque sienta las bases de la reflexión posterior, Quevedo matiza que

⁶⁶ Cfr. GOURINAT, J. B., *La Dialectique des stoïciens*, Vrin, París 2000.

⁶⁷ QUEVEDO, F., o.c., p. 114.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 114 y 125.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁰ Como señala GARCÍA VALDÉS, C. C., en la nota 212 de su edición de *La cuna y la sepultura*. Cfr. QUEVEDO, F., o.c., nota 212, p. 131.

⁷¹ QUEVEDO, F., o.c., p. 131.

⁷² BLÜHER, K. A., o.c., pp. 445-446 y p. 455.

⁷³ QUEVEDO, F., o.c., p. 82.

no sólo se trata de que la razón, atributo fundamental del hombre, nos diga, en coherencia con los estoicos, que no hay que desear aquello que no está en nuestra mano, sino que tampoco hay que temerlo si uno es bueno —añade el autor barroco⁷⁴. Así pues, desde el comienzo la reflexión contra el miedo a la muerte apela justamente al temor de Dios y a los premios, o castigos, que vendrán tras la muerte, cuando demos cuenta del uso que hemos hecho de aquello que, según Quevedo, pertenece a Dios⁷⁵. En un sentido similar, Álvarez Solís muestra que la diferencia sustantiva entre el estoicismo de Quevedo y el propiamente antiguo consiste en que «mientras el estoico antiguo nos dice “soporta y renuncia” —por ejemplo— en Epicteto, el estoicismo cristiano se basa en un “soporta y espera”»⁷⁶. Y esto es importante porque efectivamente el estoicismo antiguo rechaza tanto el miedo como la esperanza⁷⁷; mientras que Quevedo rehabilita el valor positivo que puede tener el temor de Dios, e indirectamente también la esperanza.

3. NEOESTOICISMO Y MODERNIDAD

Tras el análisis de los argumentos en contra del miedo a la muerte que Quevedo ofrece en *La cuna y la sepultura*, se puede señalar, en relación con las tres grandes etapas de la recepción moderna del estoicismo antiguo tal y como las describe Moreau, que Quevedo se sitúa en la etapa neoestoica cristianizada, pero ofreciendo una lectura singular del estoicismo. De este modo, y tal y como se ha indicado en la sección anterior, Quevedo cristianiza muy claramente los argumentos estoicos contra el miedo a la muerte, y utiliza distinciones estoicas importantes, como la que se establece entre lo que está en nuestra mano y lo que no, buscando propiciar valores cristianos como la paz del alma. Quevedo completa al estoicismo con el cristianismo como es característico del neoestoicismo. Y, además, encontramos otro rasgo más en la reflexión de Quevedo, que se ajusta de modo preciso a la descripción que realiza Moreau de esta etapa intermedia en la historia de la recepción del estoicismo. Ese rasgo es el sincretismo. Quevedo indica, en este sentido, que «la verdad, díjala quien la dijere, es del Espíritu Santo, y dél viene y se deriva, afirmo que Zenón y Epicteto la mendigaron de libro sagrado de Job»⁷⁸.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁵ Quevedo señala: «Tu cuidado es de tu alma, y que solas sus cosas son tuyas, y las demás ajenas; que no debes trabajar en otras cosas sino en esas, por estar a tu cargo; que has de dar cuenta dellas al que te las dio y que se las agradeces sólo con dársela buena; y que el premio o castigo se te aguarda a ti; y que, pues será forzoso morir para ti y a tu riesgo, es razón que vivas para ti y a tu provecho». *Ibid.*, p. 82.

⁷⁶ ALVAREZ SOLÍS, A. O., o.c., p. 20.

⁷⁷ En la epístola 5 Séneca defiende que la esperanza y el miedo, indisolublemente vinculados, han de ser eliminados. Cfr. SÉNECA, o.c., Epístola 5, 7, p. 109.

⁷⁸ QUEVEDO, F., o.c., p. 67.

No obstante, es más difícil encontrar en *La cuna y la sepultura* esa exigencia de totalidad que para Moreau caracteriza a los pensadores neoestoicos. Quevedo no pretende rehabilitar el sistema estoico antiguo en su totalidad, ni se sirve del conjunto de su filosofía. De hecho, se ha mostrado cómo explícitamente rechaza tanto el tópico de la impasibilidad como modelo de sabiduría y virtud, como la utilidad de la lógica para el conocimiento. Tampoco puede asumir, por el aspecto cristiano que tiene su reflexión, que el suicidio pueda ser una opción para el sabio. Y, en este sentido, su valoración del estoicismo es más crítica y, en este sentido, más próxima a la tercera etapa. Por otra parte, otros especialistas han observado algunos elementos en Quevedo, como la atención al cuidado de sí, a la reforma de las pasiones del individuo, o al desengaño en cierto sentido escéptico, que pueden considerarse configuradores de una primera modernidad⁷⁹.

No obstante, en lo que se refiere a los argumentos en contra del miedo a la muerte, no se encuentran en el planteamiento de Quevedo todos los rasgos que caracterizan a la tercera etapa, la más críticamente moderna, de la historia de la recepción del estoicismo antiguo. Y es que las referencias de Quevedo al estoicismo no son puntuales, sino que hay una serie de tesis estoicas en relación con la muerte, que vertebran el pensamiento de Quevedo desempeñando una función constitutiva y positiva en él. Quevedo pretende asentar su reflexión en la filosofía estoica y eso contrasta con el uso más puntual y crítico que del estoicismo hicieron otros filósofos modernos. Para los filósofos modernos como Descartes o Spinoza, el estoicismo, como observa Moreau, es una corriente a la que se recurre casi siempre para combatirla. En este sentido, creo que lo más propio de esta última etapa de la historia de la recepción del estoicismo es que en ella el estoicismo funciona como un criterio de demarcación con respecto a las propias teorías que los filósofos modernos pretenden presentar como nuevas, es decir, como modernas frente a las antiguas. El estoicismo juega en muchos filósofos modernos, como Spinoza, una función adversativa⁸⁰, de modo que Spinoza se refiere en su *Ética* a los estoicos para desmarcar su propia teoría de las pasiones, de la de los antiguos.

Por otra parte, la perspectiva general desde la que Quevedo lee a los estoicos, de un marcado pesimismo, contrasta con el optimismo moderno que lleva a Descartes o a Spinoza a confiar en la nueva ciencia. Y tampoco el pesimismo de Quevedo y su defensa del temor de Dios es asimilable, desde mi punto de vista, al pesimismo de Hobbes y su reflexión en torno al miedo a la muerte como fundamento del Estado, puesto que la base de la reflexión de Quevedo es más claramente heterónoma con respecto a la religión y no hay elementos secularizados en ella, como se ha intentado demostrar en la sección anterior. También este último aspecto, es decir, el planteamiento heterónimo con respecto a la religión cristiana y la defensa consecuente del temor de Dios es muy importante,

⁷⁹ ÁLVAREZ SOLÍS, A. O., o.c., pp. 5-28.

⁸⁰ Cfr. LAGRÉE, J., o.c., p. 95.

según pienso, para discernir la propuesta de Quevedo de la de otros filósofos modernos como Spinoza.

En último lugar, y creo que de un modo más significativo, incluso en aquellos casos en los que Quevedo se aparta de ciertas tesis estoicas, lo hace por razones distintas a las de los intérpretes críticos modernos. En este sentido, la perspectiva desde la que Spinoza rechaza el tópico estoico de la impasibilidad contrasta fuertemente con el punto de vista desde el que Quevedo rechaza ese mismo tópico. Spinoza lo rechaza porque piensa que la propuesta estoica es no sólo imposible, sino inadecuada porque en las pasiones hay algo positivo que necesitamos aprovechar para realizarnos desde un punto de vista ético y político⁸¹. El itinerario ético de Spinoza, que se vale de la fuerza de las pasiones alegres, se plantea, sin embargo, como una reflexión sobre la vida que no se detiene en meditar sobre la muerte y en la que no cabe ni la trascendencia, ni la dependencia con respecto a la religión, sea ésta cristiana o no⁸². Spinoza señala en la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética* que «el hombre libre en ninguna cosa piensa en menos que en la muerte y su sabiduría no es meditación de la muerte sino de la vida»⁸³. En el prefacio del libro V de la *Ética* deja claro que su teoría de las pasiones es novedosa y no es deudora de la equivocada concepción que los estoicos tenían sobre las mismas, entre otras razones porque los estoicos pretendieron inútil e inadecuadamente extirparlas⁸⁴. También Spinoza conoce a Séneca, pero valora más al Séneca trágico y menos al moralista de las *Epístolas*. Y, en general, el filósofo holandés salva aquellas tesis de Séneca que más lo alejan de la interpretación cristiana, es decir, de las filosofías de la trascendencia⁸⁵.

Quevedo también rechaza el tópico estoico de la impasibilidad, pero para asumir en su lugar una reivindicación del temor de Dios en el contexto de un proyecto ético heterónimo con respecto al cristianismo y en el que la problemática de la muerte deja de ser intramundana para abrirse a la trascendencia. La resurrección del alma tras la muerte, a la que Quevedo alude al inicio de *La cuna y la sepultura* y la reflexión final sobre el temor (y la esperanza) de Dios, es decir, sobre los castigos y recompensas de la virtud tras la muerte son elementos centrales de su argumentación en contra del miedo a la muerte. Y todos ellos lo alejan, tal y como se ha señalado, de las lecturas más críticamente modernas del estoicismo antiguo.

⁸¹ Cfr. SPINOZA, *Ética*, III y V, prefacio, ed. cit., pp. 191-193 y 383-387.

⁸² Spinoza indica que «entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna». SPINOZA, *Tratado teológico-político*, cap. XIV. Edición preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid 2003, pp. 318-319. También Spinoza escribe en la *Ética* que «quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón». SPINOZA, *Ética*, IV, 63, ed. cit., p. 356.

⁸³ SPINOZA, *Ética*, IV, 67, ed. cit., p. 359.

⁸⁴ SPINOZA, *Ética*, V, prefacio, ed. cit., p.383-387.

⁸⁵ Cfr. HOYOS SÁNCHEZ, I. «La presencia de la filosofía antigua en el pensamiento de Spinoza: las referencias antiguas» en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol 30 n° 2 (2013), pp. 455 y 458.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Veloso, M. C. (2009). «Ettinghausen, *Quevedo neoestoico*». Pamplona: Eunsa, en: *La perinola* Vol. 15 (2011), pp. 353-358.
- Álvarez Solís, A. O. (2011). «Virtudes de imperio, desventuras de emperador. El diálogo neoestoico entre Justo Lipsio y Francisco de Quevedo» en: *Ingenium. Revista de filosofía*, 5, pp. 5-28
- Blüher, K. A. (1983). *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Trad. J. Condé. Madrid: Gredos.
- Domínguez Manzano, D. (2011). «El estoicismo como moral en Vives, El Brocense y Quevedo», en: *Ingenium. Revista de filosofía*, 5, pp. 105-131.
- Ettinghausen, H. (1972). *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Ettinghausen, H. (2009). *Quevedo neoestoico*. Pamplona: Eunsa.
- García Valdés, C. C. (2008). «Introducción», en: Quevedo, F., *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*. Edición a cargo de C. C. García Valdés. Madrid: Cátedra, pp 9-56.
- Gourinat, J. B. (2000). *La Dialectique des stoïciens*. París: Vrin.
- Hoyos Sánchez, I. (2013). «La presencia de la filosofía antigua en el pensamiento de Spinoza: las referencias explícitas» en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Vol. 30 n° 2, pp. 431-460.
- Lagrée, J. (2004). *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Méchoulan, H. (1990). «Quevedo stoïcien?», en: Moreau, P. F. (DIR.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Vol. I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. París: Albin Michel, pp. 189-203.
- Moreau, P. F. (1990). «Les trois étapes du stoïcisme moderne» en: Moreau, P. F. (DIR.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Vol. I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. París: Albin Michel, pp. 11-28.
- Quevedo, F. (2008). *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*. Edición a cargo de C. C. García Valdés. Madrid: Cátedra.
- Séneca, L. A. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. Vol I y II. Edición a cargo de I. Rocá. Madrid: Gredos.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Edición a cargo de A. Domínguez. Madrid: Alianza editorial.
- Spinoza, B. (2003). *Tratado teológico-político*. Edición a cargo de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2006). *Ética*. Edición a cargo de V. Peña. Madrid: Alianza.
- Vulliaud, P. (2012). *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. París: Éditions des Mails.

Universidad de Granada
ihoyos@ugr.es

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]