

## «Diálogo oculto» en *Inmortalidad del alma* de Francisco de Quevedo\*

Beatriz Gutiérrez Mueller\*\*

*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*

**Resumen:** En el presente artículo, se hará una revisión de la noción de «diálogo oculto» de Bajtín para el análisis de la obra *Inmortalidad del alma* de Francisco de Quevedo. Con los presupuestos del teórico ruso será posible percibir cómo el autor, en realidad, no habla para sí sino para otro que *se siente* en el relato a través de una manifestación dialógica.

**Palabras clave:** «diálogo oculto», Francisco de Quevedo, inmortalidad del alma, Mijaíl Bajtín.

**Abstract:** *In this article, Mikbail Bakhtin's notion of "hidden dialogue" is going to be reviewed in order to study a manuscript-work of Francisco de Quevedo, Inmortalidad del alma. With Bakhtin's statement, it will be possible perceiving how the author does not speak to himself but to someone else who is felt in the story through a dialogic manifestation.*

**Keywords:** *"hidden dialogue", Francisco de Quevedo, Mikbail Bakhtin, immortality of the soul.*

---

\* Esta investigación forma parte del proyecto *El pensamiento dogmático, impedimento para una cultura a favor del diálogo interreligioso, la libertad de culto, la libertad de conciencia y la libertad religiosa*, auspiciado por Conacyt, México.

\*\* Beatriz Gutiérrez Mueller es doctora en Teoría Literaria por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa e investigadora en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Su campo de investigación son los estudios literarios de los textos de la Conquista de México y de los Siglos de Oro, en particular, la prosa religiosa. Entre otras publicaciones: «Exégesis bíblica del *Libro de Job* en Gallo, Luis de León y Quevedo» (2013) y «*Exemplum in contrarium* y *enumeratio* de las *Lamentaciones* de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios» (2014). Correo electrónico: [cuca599@hotmail.com](mailto:cuca599@hotmail.com)

Estudiar el lenguaje expresado más allá de la lengua y aún, translingüísticamente<sup>1</sup>, significa la posibilidad de conocer lo no dicho, lo supuesto, lo dialogizado. En particular, es útil para estudiar los textos barrocos en los que pueden apreciarse las peripecias de los autores –aún, de los que optaron por el anonimato o la autocensura– para dejar expresadas ideas que no habrían podido ser dichas de una manera frontal, entre otras razones, por temor a la institución inquisitorial. Aunque Bajtín realizó sus estudios literarios para las obras de Dostoievski, las diversas nociones de su campo teórico permiten ser aplicadas en textos de otras épocas bajo el argumento de que el lenguaje está vivo, cambia, se transforma y ocurre siempre, según el ruso, en un tiempo y un espacio determinados.

Mi interés en este artículo es estudiar un manuscrito-libro de Francisco de Quevedo sobre la inmortalidad del alma, redactado pocos años antes de morir. En particular, se aplica la noción de «diálogo oculto» de Bajtín al «discurso orientado hacia el discurso ajeno» en el que se aloja el «diálogo oculto» como característica discursiva en la que el intercambio de ideas está implícito. El fenómeno del dialogismo oculto supone la existencia de un interlocutor invisible. Podrá percibirse a la hora de glosar algunos párrafos que he elegido a propósito. Se observará cómo el autor lleva a cabo un diálogo escondido, entre líneas, con un personaje no determinado, sobre varios temas tocantes a la inmortalidad del alma y que preocupaban en su época: por un lado, las interpretaciones platónicas o las pitagóricas, como la metempsicosis o la *metempsomatosis*<sup>2</sup>, que suponían la existencia de otra vida o la

---

<sup>1</sup> La translingüística es «una lingüística que va más allá del análisis de los elementos formales de la lengua, hacia las relaciones dialógicas que es el sentido mismo de la comunicación» Tatiana Bubnova (2006: 112).

<sup>2</sup> La metempsicosis pitagórica (*μετεμψύχωσις*) y la *metempsomatosis* (*μετεμψωματοσις*) rondaban la época de don Francisco como temas prohibidos. Antonio Enríquez Gómez, perseguido por la Inquisición y contemporáneo de Quevedo, sacó *El siglo pitagórico* y *Vida de don Gregorio Guadaña* [1644]; el primero, como libro de versos y, el segundo, una picaresca que intercala 14 «transmigraciones»: de la primera (la del ambicioso) a la última (la del hombre virtuoso). Según Bauer-Funke, Enríquez se vale de la figura de Quevedo «para su sátira moral y social. Tal autoridad literaria en su

reencarnación, que ya estaban prohibidas para el siglo XVII y, por otro, las aristotélicas: si Aristóteles en verdad aceptó que el alma es inmortal –principio que fundamentó el dogma de la inmortalidad del alma en el V Concilio de Letrán, en 1513– o fueron sus intérpretes.

El trabajo comenzará con una revisión sobre el diálogo oculto de Bajtín y seguirá con la discusión sobre la inmortalidad en el Concilio de Letrán y cómo llegó a España y siguió discutiéndose hasta la primera mitad del Seiscientos. Enseguida, se hará un análisis filológico de *Inmortalidad del alma* de Quevedo, y se brindarán dos ejemplos bastante claros sobre el funcionamiento del diálogo oculto, los cuales permitirán conocer, entre otros puntos, cómo se intercala la palabra ajena en un discurso, y cómo se verifica, por momentos, la tensión entre el autor y el personaje desconocido, cuando se trata de discutir con libertad de conciencia.

## 1. El diálogo oculto bajtiniano

La *palabra*, para Bajtín, expresa la voz de los participantes en un diálogo. Cuando acontece en forma de discurso, cada uno revela dos juicios distintos entre estilos lingüísticos o entre dialectos sociales; es decir, cada cual plasma su forma de ver el mundo en un lugar y un tiempo determinados. En la literatura, dichos juicios distintos pertenecen, por un lado, al creador-narrador y, por otro, al personaje-héroe. El establecimiento de una comunicación dialógica –es decir, libre y responsable– requiere que las palabras deben ser «bivocales»; esto es, que reflejen la natural existencia de dos voces diferentes, dos acentos y dos orientaciones de sentido, en tanto que se trata de cada uno de los individuos en el diálogo. En esta faceta bivocal, la palabra, para Bajtín, «es de doble orientación; va dirigida, como cualquier otra palabra, al objeto del discurso, pero también a la otra palabra, al otro discurso» (2012: 341). Por tal

---

doble sentido de prestigio y maestría» permite colocar al madrileño como «modelo insuperable» y «capa protectora» (2009: 38). Otros han estudiado el supuesto platonismo en Quevedo. Remito a Pozuelo Yvancos (1977), Fernández Mosquera (1999) y Mata (2000).

razón, en este tipo de análisis se hace indispensable conocer el contexto del «otro discurso».

En *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Bajtín coloca a la plaza pública como el *locus* por excelencia, donde la polifonía tiene lugar; es la palabra bivocal en su máxima expresión:

En la plaza pública se escuchaban los dichos del lenguaje familiar, que llegaban casi a crear una lengua propia, imposible de emplear en otra parte, y claramente diferenciado del lenguaje de la iglesia, de la corte, de los tribunales, de las instituciones públicas, de la literatura oficial (1987: 139).

Pero, puede ocurrir que la palabra bivocal no esté explícitamente dicha o disimulada sino que, de forma intencional, pueda implicar una doble significación, como cuando se usan figuras de dicción tales como la dilogía o la anfibología. Se habla, entonces, de un diálogo oculto, el cual pertenece a uno de los tres tipos de discurso<sup>3</sup> que Mijaíl Bajtín encuentra en la literatura y en la novela, en particular. Se trata del «discurso orientado hacia el discurso ajeno»; es decir, cuando el narrador está supeditando sus intervenciones a lo que el otro proponga o responda. De un discurrir orientado hacia el discurso del otro, la palabra del autor va acomodándose hacia el discurso ajeno, a la persona a quien se dirige. Este interlocutor, a su vez, también se halla en relación con palabras ajenas de otro, no necesariamente de receptor sino de otro u otros<sup>4</sup>. Se habla, entonces, de un «discurso doblemente orientado».

Para que la «palabra divergente a dos voces» —la que aquí nos interesa— sea un verdadero diálogo, es porque se ha verificado un «discurso de palabra ajena reflejada»: el creador-narrador ha permitido que el personaje-héroe enuncie sin cortapisas sus puntos de vista, con los que el otro puede coincidir o no. Si el personaje no

---

<sup>3</sup> Son: el «orientado directamente hacia su objeto»; el «objetivado» y el «orientado hacia el discurso ajeno (palabra bivocal)» (Bajtín, 2012: 364-365).

<sup>4</sup> El personaje Goliadkin, de Dostoiévski, llega a desintegrar la voz y la conciencia para dejar actuar tres voces: a) su «yo para mí» que no puede sobrevivir sin el otro; b) su ficticio «yo para otro», que no es sin el otro y c) la voz ajena que no la reconoce (Bajtín, 2012: 395).

se expresó con libertad, al margen de su creador, se producirá, entonces, un monólogo porque no hay diferentes voces representadas sino solo la del autor, quien ha impuesto su versión de la vida o de los hechos, sin que ningún personaje manifieste su verdad. Pero, si el punto de vista diferente no aparece explícito sino en forma de diálogo oculto, por su condición encubierta, suele aparecer con «profundidad y sutileza» (en las obras de Dostoievski). Dicho sea de paso, el diálogo oculto, para Bajtín, es diferente a la polémica interna porque en ésta «la palabra ajena es rechazada y este rechazo determina la palabra del autor» (2012: 358). Este tipo de polémica es importante a la hora de definir un estilo literario; «es grande sobre todo en las autobiografías y en las formas del *Icherzählung* de carácter confesional. Basta con mencionar las *Confesiones* de Rousseau» (ibíd., 360). Cuando hablamos de diálogo oculto, Bajtín propone: «Imaginémonos un diálogo de dos en el que las réplicas del segundo interlocutor se omiten de tal manera que el sentido general no se altera. El segundo interlocutor está presente invisiblemente; sus palabras no se oyen, pero su huella profunda determina todo el discurso del primer interlocutor» (ibíd., 361).

Para establecer una comunicación dialógica, eje vertebrador de la filosofía bajtiniana, el autor ha de «encontrarse fuera» (*vnenajodimost*)<sup>5</sup>: es «mi persona frente a todos los demás hombres sin excepción, que son otros para mí, y el excedente de mi visión respecto de cada uno de ellos, [se halla] condicionado por esa exotopía» (Bajtín, 2000: 33-34). Si, por el contrario, no hay una actitud exotópica o un ‘encontrarse fuera de’, el resultado será un discurso monológico que es, por naturaleza, homófono: uno

---

<sup>5</sup> También llamada exotopía o extraposición, es qué es el otro para mí. A pie de página en la tercera edición de su traducción a *Problemas de la poética de Dostoievski*, Bubnova (2012) apunta que Todorov (en *Mikhaïl Bakhtine: le principe dialogique*) asignó a este concepto el término francés *éxotopie* (exotopía) y, en inglés, se le ha traducido como *outsideness*. Bubnova empleará el término exotopía hasta su edición de *Yo también soy* (traducida al castellano 18 años después de *Estética de la creación verbal*, de 1982). Otro término lo encontramos en Mercedes Arriaga, traductora de una obra de Augusto Ponzio sobre Bajtín: además de «extralocalización», la exotopía también es traducida como «encontrarse fuera» que, afirma, todos son términos que ya comenzaban a ser utilizados por el ruso en un ensayo previo, fechado entre 1922 y 1924.

impone al otro, desde su *yo-para-mí*, la interpretación de la vida misma. Como se ha insistido, el «yo no puede comprenderse íntegramente sin la presencia del otro. La identidad pierde así su eje egocéntrico y monológico; se vuelve heteroglósica» (Alejos García, 2006: 49). Para el caso, en «De los apuntes de 1970-1971», Bajtín ubica los fenómenos discursivos monológicos en las «órdenes, exigencias, mandamientos, prohibiciones, promesas, amenazas, alabanzas, reprobaciones, injurias, maldiciones, bendiciones, etc.» (1998: 386).

El diálogo oculto puede ayudarnos a percibir cómo el discurso ajeno actúa desde el exterior. En apretada síntesis, las dos conciencias hablantes en un diálogo de esta naturaleza, con sus vivencias, su historia y sus puntos particulares de vista, se encuentran y se comunican dialógicamente. «Cuando existe un solo participante único y total, no hay lugar para un acontecer estético [...] [que solo] puede darse [...] cuando hay dos participantes». Se presupone, entonces, la existencia de «dos conciencias» que no necesariamente concuerdan (Bajtín, 1998: 28).

## 2. Inmortalidad del alma, discusión contextual. El manuscrito de Quevedo

Desde el Concilio de Viena, en 1312, la Iglesia cristiana occidental había declarado «como dogma de fe que el alma racional es, verdaderamente y por sí, forma del cuerpo humano»<sup>6</sup>. No se mencionaba a Aristóteles y se contradecía, a la vez, la tradición patristica (Ñahuincopa, 2014: 147). Sin embargo, dos siglos después, el V de Letrán –celebrado en Roma en la Basílica de San Juan de Letrán, de mayo de 1512 a marzo de 1517–, «condenó la unidad del intelecto y declaró como dogma de la Iglesia la inmortalidad del alma humana» (ibíd., 148), con base aristotélica. Así, la bula *Apostolici regiminis*, emitida en la sesión del 19 de diciembre de 1513, puso fin a una discusión de fondo, que había

---

<sup>6</sup> En términos bajtínianos, este tipo de discursos (documentos conciliares, encíclicas, bulas, exhortaciones) pertenecerían al terreno del monologismo.

causado divergencias desde el siglo XIV, esto es, las relaciones entre fe y razón.

En la península, Francisco de Toledo, Domingo Báñez y Francisco Suárez fueron los más importantes teólogos en discutir el tema de la inmortalidad del alma. Un estudio comparativo de Ñahuincopa revela que los tres rechazaron «la teoría de la preexistencia del alma al cuerpo, y evitaron en lo posible el estudio del alma en su estado de separación después de la muerte», entendiéndolo que el alma «es forma del cuerpo» (2014: 126). Sin contradecir al Concilio lateranense, coincidieron en que Aristóteles daba por hecho el alma inmortal<sup>7</sup>.

No es posible extenderse sobre los muchos textos del XVII que abordaron el tema, pero quiero evidenciar el ímpetu intelectual por discutir un dogma de fe, anclado en el pensamiento cristiano desde el siglo XV. «El libre albedrío, la razón, la existencia de Dios, su providencia y la inmortalidad del alma [...] estas verdades de la fe católica son [...] puntos de referencia permanentes en el contexto de la Edad de Oro [...] y están como estrellas señalando el rumbo a todos» (Ugalde Cuesta, 1993: 999).

Por la fecha del manuscrito original<sup>8</sup>, Francisco de Quevedo escribió, entre el 1641 y 1642<sup>9</sup>, su propio tratado sobre la

<sup>7</sup> Para *Inmortalidad del alma*, Quevedo se refirió, por ejemplo, a *De Providentia numinis et animi immortalitate libri duo: aduersus atheos & politicos libri duo*, de Leonardo Lessio [1613], cuyo Tratado II es específico para la defensa de la inmortalidad del alma.

<sup>8</sup> Biblioteca Nacional de España, MSS/18660/11.

<sup>9</sup> La dedicatoria al jesuita Mauricio de Attodo está fechada el 11 de diciembre de 1641. Sin embargo, páginas más adelante refiere el año 1642 cuando Juan Eusebio de Nieremberg publicó la «milagrosa historia» y martirio del también jesuita Mastrilli (Quevedo, 1772: 143). Don Francisco, sin duda, se refiere a la *Vida del dichoso y venerable Padre Marcelo Francisco Mastrilli*, salida en 1640 y cuya reedición, conocida por nuestro autor, como se infiere, fue de 1642. Un dato curioso: él mismo, hacia 1640, según la información de Felicidad Buendía, redactaba *El martirio pretensor del mártir, el único y singular mártir solicitado por el martirio venerable, apostólico y nobilísimo Padre Marcelo Francisco Mastrilli*, publicado hasta 1842 e incompleto (son apenas unos folios). En el manuscrito no firma Quevedo, sino que el 'autor' es «el común sentir, en la pluma de un discípulo de los trabajos» (Quevedo, 1958: 1323).

inmortalidad del alma. Purgaba su última prisión<sup>10</sup>. Los folios fueron publicados en 1700 como *Providencia de Dios, padecida de los que la niegan, y gozada de los que la confiesan. Doctrina estudiada en los gusanos, y persecuciones de Job* [Zaragoza, Pascual Bueno], nombre que aparece en el original. Pero, en 1713, bajo el título *Providencia de Dios*, los libreros presentaron, en vez de uno, tres tratados, divididos a su «antojo», según Fernández-Guerra (1951: 166). Entre ellos estaba añadido «el inédito de *Job*». La alteración del título y la división tripartita se hizo, considera, «para que no se pareciese al de la impresión incompleta de Zaragoza»<sup>11</sup>. Los tres opúsculos abordan temáticas concatenadas pero, en efecto, se trata de obras independientes: la primera parte, ya mencionada, es el *Tratado de la inmortalidad del alma*, como se le intituló desde 1663 por el primer biógrafo de Quevedo, Paolo Antonio Tarsia (1772: 20), y quien lo daba por extraviado; la segunda parte se llama *La incomprensible disposición de Dios en las felicidades y sucesos prósperos y adversos, que los del mundo llaman bienes de fortuna* y, la tercera, *La constancia y paciencia del santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones*. En la edición de 1726 de las *Obras póstumas*, las tres se colocaron bajo el título *De la providencia de Dios tratados tres*<sup>12</sup>.

Marcos Marín (1985), en abono a esta longeva discusión sobre los títulos y sus publicaciones, se inclina a pensar que el tratado dos –*La incomprensible*– va junto con el de *Inmortalidad*, y que se añadió el *Job* «como supuesto tratado tercero» aunque, sobre éste último, «la crítica está de acuerdo en su carácter de libro independiente» (1985:

<sup>10</sup> El «primer cuaderno», como llama Crosby a este tratado sobre la inmortalidad, pudo ser enviado desde la prisión al obispo de León «antes del 25 de agosto de 1642» (2005: 462).

<sup>11</sup> El Volumen VIII de las *Obras completas en prosa*, dirigidas por Alfonso Rey para la editorial Castalia, contempla la publicación más reciente de *Providencia de Dios*. A la fecha de redacción de este artículo, sigue sin ser publicado, aunque está considerado en el «Plan General de las *Obras completas*».

<sup>12</sup> De hecho, Fernández-Guerra y Orbe (1951: 165) señala que, para concordar *La constancia y paciencia del santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones*, utilizó las ediciones de 1720 y 1794. Esta obra merece, por supuesto, un análisis por separado, además de un estudio sobre su reescritura. Víctor García de la Concha afirmó que esta obra pudo tener como antecedente *Themanites redivivus*, título que menciona Pérez de Montalbán, en 1632, junto con el de *Historia de la Divina Providencia* (1982: 190).

25). Astrana Marín siguió incluyendo, en la edición de *Obras completas* de 1932, *La incomprensible* como continuación de *Inmortalidad*, bajo el título *Providencia de Dios* y dejando al *Job* aparte, dentro de la clasificación de «Obras ascéticas» (1932: XVIII-XIX). Felicidad Buendía, en su versión de las *Obras completas* de 1958, siguió a Astrana en este criterio.

López Poza (1999: 181) repitió el periodo probable de escritura, ofrecido por Fernández-Guerra. Sin embargo, añadió que, en *Defensa de Epicuro* [1632], el madrileño ya afirmaba haber escrito una *Historia teológica, política de la Divina Providencia*. Ésta pudo ser compuesta hacia 1612 y revisada en torno a 1634, «es decir, que don Francisco la tendría escrita, o al menos comenzada, antes de ser llevado preso a San Marcos de León». Aún más: López Poza halló en el «Índice de los ingenios de Madrid», contenido en *Para todos* [1632], que Juan Pérez de Montalbán mencionó la existencia de *Historia de la Providencia de Dios* de Quevedo.

Para finalizar esta discusión por ahora, Acosta Méndez, al editar *Defensa de Epicuro*, también consideró que *Historia teológica* pudo ser: «[...] un primer original de la *Providencia de Dios*, refundido después en 1641 en esta obra, en la que ya no remite a la tal *Historia*..., sino a la *Defensa*: «Cuanto a Epicuro me remito a mí en lo que escribí en su defensa en el *Epicteto* que traduje» (2008: 35).

Como todo parece indicar, la obra objeto de este análisis habría sido esbozada antes de su versión final, la que conocemos hoy. Entonces, si la reflexión en torno al tema comenzó a delinearse desde 1612, con *Historia teológica, política de la Divina Providencia*, o a través de *Historia de la Divina Providencia* (si no es que se trata del mismo manuscrito), lo menos que puede afirmarse es que el tema acompañaba las reflexiones del autor desde hacía unas tres décadas<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Sería dilatado aquí abordar el problema de la reescritura en Quevedo pues es complejo y no exento de polémica. Astrana Marín indica, no sin razón, que desde la segunda década del siglo XVII, «quedaron en pie todos los errores y malas compañías que se juntaron a las obras de Quevedo» (1932: XIII). El tema ha sido abordado ya por Fernández Mosquera (2000), Tobar-Quintanar (2002) y García-Valdés (2006), entre otros. El primero señala que, en el caso de don Francisco, se puede hablar hasta

A fin de evitar confusiones con otros títulos, en adelante lo intitularé *Inmortalidad* y emplearé, para el estudio, la edición de Joaquín Ibarra (1772). La obra es corta (158 folios) e intergenérica: combina el sermón teológico con el moral o filosófico; cuenta fábulas (como la del perro perdiguero); verbaliza imágenes emblemáticas (por ejemplo, Job); logra sentencias y metáforas vibrantes; parafrasea o transcribe citas bíblicas, de los Padres (el más, Tertuliano) o de poetas o filósofos paganos (Ovidio, Séneca, Tácito); también traduce del latín, al tiempo que realiza exégesis bíblica y encomia obras de contemporáneos como Antonio Paleario, Suárez o Lessio, o de antiguos como Tertuliano y Agustín y hasta de sus aprobadores (Nieremberg)<sup>14</sup>. Siguiendo a Ettinghausen (1971), Fernández Mosquera (2008: 66) destaca que era común que el autor mezclara géneros: «Porque Quevedo predica en los tratados, sermonea en los discursos, discursa en los memoriales y tratada en las prédicas. Sus tratados son sermones, sus memoriales amonestaciones, sus homilias discursos».

### 3. Diálogo oculto en *Inmortalidad*

Hechas las aclaraciones anteriores, examinaré ahora el manuscrito-obra *Inmortalidad*, a la luz de las nociones

---

de una autorreescritura que, más que defecto: «[...] es una cualidad que recorre toda su producción y que, por desgracia para los editores de su obra, es un fenómeno esencial para entender y explicar su trayectoria literaria y hasta vital y se produce de manera clara en su poesía» (Fernández Mosquera, 2000: 67).

<sup>14</sup> Los sermones aparecen en muchas partes. Un caso: «En esta vida hay buenos y malos, vicios y virtudes, delitos y méritos. Si no hay otra vida, ni las virtudes tiene premio, ni los vicios castigo, ni los malos pena, ni los buenos gloria. Este absurdo no se puede conceder» (1772: 115). La fábula del ‘perro perdiguero’ la usó antes en *Historia y vida del gran tacaño*. Como imágenes verbalizadas, no hay mejores que las de Job. Sobre Eclesiastés, por mencionar uno de tantos libros bíblicos, tenemos: «á mi entender», escribe, fue escrito «contra los Ateístas» por el sabio Salomón. Estos ateístas son los que «solo tienen por Dios al vientre, por gloria los deleites, por felicidad, y bienaventuranza la golosina» (133). A la exégesis de este libro dedica de la página 133 a la 138, con referencias al Salmo 35, incluyendo el comentario agustiniano sobre éste. Por cuanto hace a Nieremberg, éste aprobó sus traducciones de Epicteto y Focílides, así como *La cuna y la sepultura*.

translingüísticas y dialogismo de Mijaíl Bajtín. En particular, me interesa abordar las características del diálogo oculto, expuestas en *Problemas de la poética de Dostoievski*, en donde el ruso realiza una posible división de las réplicas dentro de un diálogo.

Salvo en algunas digresiones eruditas, en *Inmortalidad* se puede sentir a Quevedo (en adelante Q) dialogando casi todo el tiempo con alguien (en adelante X). Emplea la palabra ajena del anónimo interlocutor, como pretexto para establecer un diálogo (oculto, por supuesto) en donde pueda reflejar sus propias preocupaciones sobre el alma inmortal. Las réplicas entre uno y otro a veces son tersas, otras ríspidas y, en ocasiones, ambos se aleccionan de forma erudita sobre el tema que los ocupa. Nuestro autor quiere convencer a X del dogma de Letrán, mientras que el rival —a quien denomina «ateo», «hereje»— pareciera una persona reflexiva ante los dogmas, más filósofo que teólogo, quien no desprecia las doctrinas neoplatónicas sobre la metempsicosis y la *metemsomatosis*.

Don Francisco inicia el manuscrito con un regaño generalizado al lector, pues su pluma tiene que ocuparse de defender tres verdades que no tendrían que estarse explicando, pero que algunos herejes siguen poniendo en duda: Dios existe, también la Providencia Divina y el alma de los hombres es inmortal. Afirma que son los «ateístas» (así, en plural) quienes no aceptan estos principios irrefutables como tampoco otorgan crédito a las Sagradas Escrituras o a los santos Padres. Siendo así, promete, sin cumplir al final, que no lidiará con ellos a partir de la Biblia ni la Patrística o el magisterio eclesial, sino con la razón.

Para Quevedo, la tesis de los ateístas (en plural, todavía) se resume en el silogismo siguiente: si siendo hombre, yo afirmo que soy como el jumento, ¿no soy bestia pero sí soy racional? Eso no se puede aceptar, declara. Con este primer entimema, el autor ya ha concitado a su adversario retórico y comenzará el diálogo. Sin embargo, ni en esta primera ocasión ni en otra en el futuro, no será explícito. Bien lo anticipaba Bajtín: el diálogo oculto se haya velado pero *se siente*. Al razonar su propio silogismo, Quevedo acepta que podría consentirse que el hombre se ha vuelto bestia pero a causa del «pecado y los vicios», o por la ignorancia, pero no debido a que

su alma no sea eterna ni racional, pues Dios hizo a los hombres (1772: 92).

Como se ha hecho notar, *Inmortalidad* inicia refiriéndose a los ateístas en general. El giro repentino hacia el diálogo oculto ocurre a las pocas páginas, mediante la pregunta directa: «¿por qué temes a la muerte si no crees en la inmortalidad del alma?» El diálogo con X comienza a asomarse a través de un elemento translingüístico: «a pesar de que habla sólo una persona, sentimos que se trata de una conversación, y además muy enérgica, puesto que cada palabra presente reacciona entrañablemente al interlocutor invisible, apuntando fuera de sí misma, más allá de sus confines» (Bajtín, 2012: 361).

Voy a revisar, enseguida, cómo se verifica el diálogo oculto en *Inmortalidad*, a través de dos ejemplos. Emplearé el sistema de división de réplicas dentro de un diálogo, el cual emula el expuesto en *Problemas de la poética de Dostoievski*, en donde Bajtín (382-383) construye un «diálogo aproximado» entre *El otro* y *Makar Dévushkin*, ambos personajes de la novela *Pobres gentes*. En cada caso, primero transcribiré la cita completa y, enseguida, un desglose con las siguientes especificaciones: con cursiva y entre corchetes figuraré la palabra ajena que pudo pertenecer a X, a fin de observar, en este discurso ajeno de palabra ajena, cómo *se percibe* la respuesta, réplica o pregunta de Q y, en general, el diálogo de ambos. Vamos al primero de los parlamentos, en donde Q y X estarían discutiendo el tema del alma racional e irracional, propia de los animales, y el alma inmortal contra la mortalidad del cuerpo, según Aristóteles:

Dime, hombre a tu pesar, anima racional a más no poder, [¿]qué responderás a quien viéndote de miedo de la muerte huir en una pendencia, temblar en una enfermedad, gritar en un espanto, pasmarte en un susto, llorar en una aflicción, te preguntaré que por qué temes la muerte, aborreciendo la inmortalidad? Responderás que temes la del cuerpo que ves, y que niegas la del alma que no es visible. Por dos causas no la puedes ver: porque no tiene cuerpo, y porque la aborreces. No puedes negar que tienes pensamientos, imaginación, y deseo; y no viéndolos, crees que los tienes. Replicarás que también crees que tienes

alma, mas no inmortal; y añades que no has visto resucitar a ninguno, y niegas las resurrecciones sagradas, y tantas apariciones [...]

El probarte la inmortalidad de tu alma, está a cargo de los castigos; pues huyes de que te la enseñen los premios. Quiero confundirte con afrentas<sup>15</sup>, ya que no te reduzco con razones. Morir todo, y para siempre, última miseria es, y desconsuelo ultimado: decirte que no mueres todo, ni para siempre, y que tu alma es eterna, y que tu cuerpo mortal ha de resucitar con ella a vivir sin fin, nueva es que merece albricias, cuando no fuera verdad, como lo es, por lisonja, y por dignidad que se te atribuye sobre las otras criaturas con quien te igualas. Sabes que eres vilmente cobarde, y te precias de valiente, y agradeces que te publiquen por tal. Siendo ignorantísimo, si te llaman docto, lo admites: siendo necio, que te tengan por discreto: pobre por rico, villano por noble, y avariento por liberal. Veste feo, y de mal talle, y si te llama hermoso, y galán, lo crees, y lo agradeces, siendo cosa que tú mismo sabes, y que ves que no tienes; y teniendo alma, y diciéndote que es inmortal, lo niegas, y te enfureces. Alegas que hay muchos animales en quien te admira el entendimiento, la razón, la prudencia, astucia, y sabiduría: estos nombres profanas en ellos, y te arrojas á contar sus virtudes, la piedad en la cigüeña, en los perros, y en las hormigas [...] (1772: 93-94).

Ahora, el desglose:

– X: [*Soy animal racional.*]

– Q: [*Bien, animal racional.*] Dime, hombre a tu pesar, animal racional a más no poder, [¿]qué responderás a quien viéndote de miedo de la muerte huir en una pendencia, temblar en una enfermedad, gritar en un espanto, pasmarte en un susto, llorar en

---

<sup>15</sup> «Afrenta. Es el acto que se comete contra alguno en deshonor suyo, aunque sea hecho con razón y justicia, como azotar a uno o sacarle a la vergüenza [...] Díjose afrenta cuasi en la frente, porque de la vergüenza que toma el afrentado le salen colores al rostro, y particularmente a la frente, por la sangre que sube al cerebro» (Covarrubias, 1995: 23).

una aflicción, te preguntaré que por qué temes la muerte, aborreciendo la inmortalidad?

– X: [*Temo a la muerte del cuerpo que veo pero ello no significa que deba creer en la inmortalidad del alma que, además, no es visible.*]

– Q: Responderás que temes la del cuerpo que ves, y que niegas la del alma que no es visible.

– X: [*No puedo creer en el alma que no veo.*]

– Q: Por dos causas no la puedes ver: porque no tiene cuerpo, y porque la aborreces.

– X: [*No he dicho que aborrezca al alma, solo que no la puedo ver.*]

– Q: [*Y los pensamientos, la imaginación, los deseos, que no puedes ver, ¿tampoco existen?*]

– X: [*Bien, no los veo pero los tengo. Concedido.*]

– Q: [*Me das la razón.*] No puedes negar que tienes pensamientos, imaginación, y deseo; y no viéndolos, crees que los tienes.

– X: [*Entonces sí, acepto que puede haber alma pero no tiene por qué ser inmortal...*]

– Q: Replicarás que también crees que tienes alma, mas no inmortal.

– X: [*De hecho, no he visto resucitar a ninguno.*]

– Q: [*¿Ni a Jesucristo.*]

– X: [*Eso dicen las Escrituras, pero, ¿a quién le consta.*]

– Q: [*¡!*] y añades que no has visto resucitar a ninguno, y niegas las resurrecciones sagradas, y tantas apariciones [...]

– X: [*Sí, no nos constan... Todas esas patrañas y dogmas con que castigan a los que racionalmente no creemos en nada que no se pueda comprobar.*]

– Q: El probarte la inmortalidad de tu alma, está a cargo de los castigos; pues huyes de que te la enseñen los premios.

– X: [*Me castigan los dogmáticos como tú. Yo quiero razonamientos.*]

– Q: [*Pues bien, ya que no entiendes,*] Quiero confundirte con afrentas, ya que no te reduzco con razones. Morir todo, y para siempre, última miseria es, y desconsuelo ultimado: decirte que no mueres todo, ni para siempre, y que tu alma es eterna, y que tu cuerpo mortal ha de resucitar con ella á vivir sin fin, nueva es que merece albricias, cuando no fuera verdad, como lo es, por lisonja, y

por dignidad que se te atribuye sobre las otras criaturas con quien te igualas.

– X: [*Lo que has dicho es poesía, no razones. Me quieres confundir con palabras, pero bien sabes que la inmortalidad del alma no se puede probar, aunque no lo pueda decir a todo el mundo, pero soy valiente al declarártelo.*]

– Q: Sabes que eres vilmente cobarde, y te precias de valiente, y agradeces que te publiquen por tal.

– X: [*No tienes razones, así que me acusas..., sigue, pues...*]

– Q: Siendo ignorantísimo, si te llaman docto, lo admites: siendo necio, que te tengan por discreto: pobre por rico, villano por noble, y avariento por liberal. Veste feo, y de mal talle, y si te llama hermoso, y galán, lo crees, y lo agradeces, siendo cosa que tú mismo sabes, y que ves que no tienes; y teniendo alma, y diciéndote que es inmortal, lo niegas, y te enfureces.

– X: [*Para. El que se ha enfurecido eres tú: me declaras ignorante, necio, rico, noble y avariento, visto mal, tengo mal talle y soy feo... ¿y tú? Esto es insulto, no razones. Ve a los animales cómo tienen entendimiento...*]

– Q: Alegas que hay muchos animales en quien te admira el entendimiento, la razón, la prudencia, astucia, y sabiduría: estos nombres profanas en ellos, y te arrojas a contar sus virtudes, la piedad en la cigüeña, en los perros, y en las hormigas [...]

Como se aprecia, X «no está presente, pero sobre el discurso aparece su sombra, su huella real» (Bajtín, 2012: 380); orienta el sentido de la voz teóloga, a veces pontifical, de Quevedo. Al interpelar al narrador, ambos se engarzan en un debate teológico-filosófico que incluye hasta el insulto personal. A propósito, en este fragmento Quevedo proporciona algunos datos del *otro*: en público, simula ser docto, discreto, pobre, noble y liberal, solo que de mal ver, gordo y con ropaje desorbitado. ¿Quién se ajusta a esta descripción?<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Una extraña cita: «Te refiero pocos renglones de los Padres de la Compañía de Jesús del Colegio de Coimbra, y del Curso que imprimieron de Filosofía, que es solo en el que Aristóteles habla en su lengua: texto, y no chisme, de lo que uno dice de otro, que dice que lo dijo» (Quevedo, 1772: 132). Llama la atención aludir a un texto que aparece familiar para ambos. Se trataría de la publicación del Colégio das Artes,

Q va en la lid de «confundirte con afrentas ya que no te reduzco con razones» (1772: 93). Conoce bien las artes retóricas y, en este caso, el género demostrativo del que echa mano. Seguirá sacando «la vergüenza» de X, pues ha concedido poco a los argumentos de la razón. Se jacta de tenerlo al límite con sus primeras maniobras retóricas. Enseguida, como si X no tuviese nada que argüir, Q acude a un sumario monológico, autoritario, homófono: uno que impone al otro, desde su *yo-para-mí* la interpretación de la vida misma (Alejos García, 2006: 45)<sup>17</sup>.

En este interminable laberinto de palabras ajenas, presentes en los discursos de uno, otro y los demás, de la forma como lo explica Bajtín cuando habla de multilingüismo e ideologemas<sup>18</sup>, podemos percibir a un Quevedo reproduciendo, a su vez, la palabra ajena de la autoridad, sacudiendo con ella al pasivo X: el autor se regodea entre citas eruditas y breves digresiones que, como sea, lo hacen volver al diálogo oculto. Porque el narrador quiere demostrar que va venciendo a X con los argumentos que presenta<sup>19</sup>.

El segundo y último ejemplo seleccionado es sobre un tema que recorre toda la obra: el heliocentrismo, los pitagóricos y platónicos, en oposición a la doctrina aristotélica. Sin poder abordar esta polémica renglón por renglón, pues aparece y reaparece en varias partes, cuando menos sirve para reflejar uno de tantos momentos en el diálogo oculto en donde cada palabra del narrador «reacciona entrañablemente al interlocutor invisible, apuntando fuera de sí

---

*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in tres libros De anima Aristotelis Stagiritæ* y he hallado solo una edición, de 1617 [Colonia, Lazari Zefzneri].

<sup>17</sup> El «yo no puede comprenderse íntegramente sin la presencia del otro. La identidad pierde así su eje egocéntrico y monológico; se vuelve heteroglósica» (Alejos García, 2006: 49).

<sup>18</sup> Afirma Bajtín que, en la novela, el hablante siempre es un «ser social, históricamente concreto y determinado», por tanto, su lenguaje no es un «dialecto individual» sino, justamente, un «lenguaje social». En mayor o menor medida, también el hablante siempre es un ideólogo «y sus palabras son ideologemas»; es decir, «un punto de vista específico acerca del mundo, que aspira a tener significación social» (2011: 70).

<sup>19</sup> Por ejemplo: «Si tienes hastío de lo divino, y de la Iglesia, oye a los Idólatras en esta parte: a los Platónicos, Peripatéticos, Estoicos y Pitagóricos» (Quevedo, 1772: 95).

misma, más allá de sus confines, hacia la palabra ajena no pronunciada» (Bajtín, 2012: 361):

Hombre, mal persuadido de la elocuencia de tus vicios, no echés la culpa de tu error a tu muerte, sino a tu vida. No quieres inmortalidad porque la dudas, sino porque la temes. Vives como bestia, porque no rehúas de merecerlos castigos eternos; y por no padecerlos no admites eternidad, como si esto excluyera la inmortalidad de tu alma. Engañaste como los necios que dicen que todo es vida hasta la muerte, y lo que llamas muerte su último, y menor instante. No porque lo dices dejas de morir cada hora que vives. Ni porque digas que tu alma muere, dejará de vivir como inmortal. Tu enfermedad atribuyes a tus ojos: crees lo que ves; y lo que no ves, niegas. Yo te probaré que sabe mejor lo que se cree á persuasión de la razón, que lo que se mira con los ojos en las cosas mismas que se ven con ellos. Tratarlos de mentirosos no es desacreditarlos, porque no mienten por su culpa, ni por mentir, ni engañar; ni dicen la mentira, sino la ocasionan. Todo el círculo del sol le ves en su cabal circunferencia mucho menor que una rueda de molino; y Cleómedes dice que Epicuro, como quien con cautivo discurso creía a los sentidos, afirmó que no era mayor de lo que se veía [...]. Con evidencia matemática se prueba con la disminución, y aumento de su distancia, y con su difusión, que es muchas veces mayor que toda la tierra, y sus eclipses lo demuestran. Advierte que los ojos te persuaden a creer una mentira más de sesenta veces mayor que el globo de la tierra, y los del mar<sup>20</sup>. Ves desde muy lexos una torre, ó edificio que perfectamente es cuadrado [...] (1772: 97).

Del mismo modo que en el anterior caso, procedo ahora a reconstruir un posible diálogo:

---

<sup>20</sup> De forma sutil, se observa aquí cómo Quevedo se pliega a la corriente de escritores y teólogos de la época que plasman el sistema ptolemaico-aristotélico en sus libros. En otras obras, como en *La hora de todos* y en *Marco Bruto*, don Francisco se muestra a favor de la concepción universal del cosmos. Se sugiere ver «Una nota sobre Quevedo, Copérnico y Galileo» (Tato Puigcerver, 2000: 6).

– X: [*¿Me puedes explicar para qué querría yo la inmortalidad? Todo es vida hasta la muerte, y lo que llamas muerte es su último y menor instante.*]

– Q: Hombre, mal persuadido de la elocuencia de tus vicios, no eches la culpa de tu error a tu muerte, sino á tu vida. No quieres inmortalidad porque la dudas, sino porque la temes. Vives como bestia, porque no rehúas de merecerlos castigos eternos; y por no padecerlos no admites eternidad, como si esto excluyera la inmortalidad de tu alma. Engañaste como los necios que dicen que todo es vida hasta la muerte, y lo que llamas muerte su último, y menor instante.

– X: [*Yo no he dicho, sino tú, que no creer merecer castigos eternos signifique no aceptar la inmortalidad de tu alma.*]

– Q: No porque lo dices dejas de morir cada hora que vives.

– X: [*El alma muere con el cuerpo.*]

– Q: Ni porque digas que tu alma muere, dejará de vivir como inmortal.

– X: [*No se ha visto que el alma sea inmortal, insisto.*]

– Q: Tu enfermedad atribuyes a tus ojos: crees lo que ves; y lo que no ves, niegas. Yo te probaré que sabe mejor lo que se cree á persuasión de la razón, que lo que se mira con los ojos en las cosas mismas que se ven con ellos.

– X: [*Bien, escucho qué es aquello que sabe mejor cuando se cree a persuasión de la razón.*]

– Q: Tratarlos de mentirosos no es desacreditarlos, porque no mienten por su culpa, ni por mentir, ni engañar; ni dicen la mentira, sino la ocasionan.

– X: [*¿Mentirosos, quiénes? ¿Son mentirosos los ojos o quienes impiden que veamos lo que es? ¿A quién te refieres?*]

– Q: Todo el círculo del sol le ves en su cabal circunferencia mucho menor que una rueda de molino; y Cleómedes<sup>21</sup> dice que

---

<sup>21</sup> Sobre el mito de Posidonio escribieron Epicuro, Juvenal, Ausonio y Tácito, entre otros. Cleómedes daba poco crédito a la creencia, esparcida entre los ibéricos, de que mientras caía al atardecer, el sol era un hierro candente que se iba echando al agua hasta apagarse. Estrabón también criticó esta fábula que «dicen los iberos». Floro, por su parte, relató la experiencia de Décimo Bruto «al contemplar este tipo de puesta de Sol: ..., “no volviendo atrás hasta que advertió, no sin cierto horror y miedo por haber

Epicuro<sup>22</sup>, como quien con cautivo discurso creía a los sentidos, afirmó que no era mayor de lo que se veía [...]

– X: [*Ab, el sistema copernicano: el sol es mayor que la Tierra...*]

– Q: Con evidencia matemática se prueba con la disminución, y aumento de su distancia, y con su difusion, que es muchas veces mayor que toda la tierra, y sus eclipses lo demuestran.

– X: [*¿Qué se prueba con evidencia matemática? Me confundes. ¿Con las matemáticas se prueba la distancia del sol a la tierra?*]

– Q: Advierte que los ojos te persuaden á creer una mentira más de sesenta veces<sup>23</sup> mayor que el globo de la tierra, y los del mar.

– X: [*Corregiré: los heliocentristas afirman que el sol es sesenta y seis veces mayor que la Tierra...*]

– Q: [De acuerdo, cambiemos de ejemplo...] Ves desde muy lejos una torre, o edificio que perfectamente es cuadrado.

«Los del mar» es un añadido que, me parece, le permitiría zanjar la discusión y restar importancia a la sutileza con la que ha ‘aceptado’ el heliocentrismo –incluso, con una errata deliberada–: «sesenta veces mayor que el globo de la tierra»<sup>24</sup>. Si Q es la voz teológica, la ‘autorizada’, se observa aquí cómo la palabra ajena del discurso monológico (o mejor decir, el discurso monológico de la palabra autoritaria) que debe repetir, se posa en su boca para

---

cometido un sacrilegio, que el Sol caía en el mar y sus fuegos se apagaban en las aguas”» (Lillo Carpio, 2007: 88).

<sup>22</sup> En *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Quevedo escribe: «Séneca habla de Epicuro con suma veneración, y se alaba de que no habla de él como el inútil y rabioso Cleómedes, libro *De la vida bienaventurada*, cap. 14: “Yo no digo lo que muchos de los nuestros, que la secta de Epicuro es maestra de maldades; empero digo: mal nombre tiene, infamada está, mas sin razón”» (2008: 12-13).

<sup>23</sup> La teoría heliocéntrica había popularizado la idea (prohibida) de que el sol es 60 veces mayor que la Tierra. Todavía en el XVIII, Feijoo, al referirse al movimiento del astro rey según la teoría copernicana, afirmaba que el diámetro del círculo por donde gira la tierra alrededor del sol es de 60 millones de leguas (Feijoo, 1774: 220).

<sup>24</sup> De pasada, se advierte que también, para su época, las teorías heliocentristas eran interpretadas como de origen pitagórico. José de Zaragoza en *Esphera común, celeste y terráquea* [Madrid, 1675] seguía vinculando las teorías galileanas con los neoplatónicos, y se inclinaba por dar la razón al astrónomo prohibido.

reproducir la manera como debía mirarse el universo<sup>25</sup>: «Con evidencia matemática se prueba con la disminución, y aumento de su distancia, y con su difusión, que es muchas veces mayor que toda la tierra, y sus eclipses lo demuestran».

Quevedo ya ha cumplido con reproducir que el sistema aceptado, sin más, es el ptolemaico-aristotélico<sup>26</sup>. Conviene entender este viraje en el diálogo sobre un tema tan embarazoso, pues siete años antes de escribir el último manuscrito sobre la inmortalidad del alma, Galilei había sido condenado a arresto domiciliario por su teoría heliocéntrica. Por ello, para el escritor, un buen cobijo era el aristotelismo: es «antídoto á la doctrina de Platón», la cual sirvió de pretexto a los «herejes» para confirmar sus «errores»<sup>27</sup>.

Veamos unas notas más acerca del platonismo/aristotelismo. La postura quevediana es a favor de todo cuanto afirmó o interpretan que afirmó Aristóteles; por decir: fue el primero en aseverar que el alma tiene operaciones y afectos propios. La postura de X, por el contrario, estaría del lado de quienes refutan que el de Estagira dio por cierta la inmortalidad del alma en obra alguna. Q y X, en este tema, se engarzan en una disquisición con tintes de «polémica oculta» sobre qué expresó Aristóteles y qué no, la cual abarca dos páginas (126-127), pero que inicia con una sugerente frase

<sup>25</sup> La presencia del copernicanismo en Quevedo es siempre cautelosa y, por más tentador que sea tratarlo aquí, no es posible por razones de espacio. López-Grigera (1975), al prologar *La hora de todos* y *La fortuna con seso*, comenzó a destacar los trazos heliocentristas del autor quien, con notable prudencia, para nada menciona por su nombre a Copérnico o a Galileo ni refiere a Descartes, de quien pudo conocer por su intelecto curioso. Nieremberg, aprobador de sus obras, como se señala en la nota 14, se declaró anticopernicano en *Curiosa filosofía y tesoro de las maravillas de la naturaleza* [Madrid, 1630]. Remito también a Navarro Brotons (2001).

<sup>26</sup> Ptolomeo y su Almagesto, así como la obra de Copérnico, fueron parte de la cátedra en Salamanca, según los estatutos de la universidad, en 1561. Por otra parte, es conocido cómo en su comentario al *Libro de Job*, en 1584, fray Diego de Zúñiga aceptó el heliocentrismo aunque en *Philosophiae prima pars* [1597] cambiara de opinión y validara el geocentrismo ptolemaico (Alatorre, 2011: 21).

<sup>27</sup> La vinculación de las teorías heliocentristas como sostenidas por pitagóricos, estaba en la mentalidad de la época, en general: toda corriente filosófica del pensamiento hermético y neoplatónico.

quevediana: «Quiero darte la mano para que vayas ascendiendo por esta escala racional» (1772:126). En esta, podríamos divisar otro guiño al neoplatonismo: escalar/descender en la escala racional es una noción fundamental en el pensamiento hermético. Véanse, al respecto, las ideas de Ramon Llull y Giordano Bruno y, en general, de la filosofía oculta, trabajadas con entusiasmo por Francis Yates<sup>28</sup>. Por último, llama la atención que don Francisco desacredite a los neoplatónicos en *Inmortalidad* y, en la misma obra, elogie al «doctísimo Filósofo y Médico Marsilio Ficino» (1772: 92)<sup>29</sup>, defensor de la inmortalidad del alma y quien, no es novedad decirlo aquí, era neoplatónico, neopitagórico y fundador de la filosofía hermética que permeaba por toda Europa, desde principios del siglo XVI.

#### 4. Conclusiones

Como he querido demostrar, esta obra quevediana está compuesta por varios géneros literarios, en la que lo específicamente dicho es una defensa del escritor hacia el dogma de la inmortalidad del alma. Sin embargo, una mirada translingüística al texto permite percibir el diálogo oculto que sucede entre el autor y un personaje desconocido, del que solo se puede saber que, en público, aparenta ser docto, discreto, pobre, noble y liberal, y que su apariencia es de mal ver: es gordo y viste un ropaje desorbitado.

Q y X discuten sobre las diferentes controversias que desató la condena a la unidad del intelecto, del V Concilio de Letrán: al declararse como dogma la inmortalidad del alma, la Iglesia católica respaldó a la corriente escolástica que se impondría en Trento y en los siglos siguientes; a la par, se sancionaron, como bien conoce

---

<sup>28</sup> Algunos títulos traducidos: *Ensayos reunidos, I. Lulio y Bruno; El arte de la memoria; La filosofía oculta en la época isabelina; Las últimas obras de Shakespeare una nueva interpretación; El iluminismo rosacruz y Giordano Bruno y la tradición hermética.*

<sup>29</sup> *Platonis Theologia de Immortalitate animarum* de Marsilio Ficino se convirtió en una de las obras filosóficas italianas que mayor repercusión tuvo en España (Rosucci, 1995: 215).

nuestro autor, los «pretextos» que «herejes» tomaron de la «doctrina de Platón», para afirmar sus «errores».

En todos los diálogos, don Francisco está muy bien informado de los argumentos esgrimidos por los ‘ateos’ contra la inmortalidad del alma. Sus formulaciones retóricas utilizan el método dialéctico escolástico. Véase toda la elucubración de Quevedo sobre la voluntad, si la hay o no; cuáles son los tipos de voluntad o cuáles son las potencias del alma racional, etcétera; se observará que se ajustan al «Tratado del Hombre» (q. 75-93) de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. En la página 132, por ejemplo, se lee: «Lo que opones a mis demostraciones, opongo a tus dudas», típica fórmula discursiva de la escolástica. Sin embargo, como opina Holguín (1945: 58), Quevedo no filosofa; no aporta ideas al tema de la inmortalidad: «don Francisco se pierde a veces en sutiles divagaciones de carácter escolástico que no atacan el centro vivo del problema». Al emplear la escolástica, el escritor reproduce, como ‘voz principal’ (según Bajtín), la palabra ajena de la autoridad (la Iglesia); por ejemplo, cuando parafrasea al Concilio Lateranense «confirmado por Leon X. sess. 8. [el cual declaró el alma inmortal] con estas palabras: *Damnamus, Sancto aprobante Concilio, omnes asserentes animam intellectivam esse mortalem*» (1772: 132); cuando juzga a Carpócrates como “perdidísimo hereje”, o al momento de calificar de «disparate sangriento, esta rabia facinorosa, esta furia delincuente en lo divino y humano, que se intitula *Libro del Duelo*»<sup>30</sup>.

Su voz, ante un posible lector, quiere sonar teológica pero resulta dogmática, oficial, autoritaria –en términos bajtinianos– cuando quiere zafarse de asuntos comprometedores. Al zafarse de un diálogo oculto con un giro monológico, don Francisco está evadiendo resolver los problemas concebidos por su ‘autoconciencia’. Según Bajtín, el surgimiento de una nueva conciencia como corolario de un diálogo vivo es posible cuando el

---

<sup>30</sup> De Juan Antonio Lozano de Ibdes, *Destierro y azote del Libro del Duelo* [1640]. Poco se sabe más que fue doctor en Teología en la Universidad de Salamanca y el año que publicó se le hallaba como párroco en Mata de los Olmos. Encontré una edición valenciana de 1647.

autor (Dostoievski) ha sido capaz de dejar en su protagonista la última palabra: «aquella “verdad” a la que tenía que llegar y finalmente llegó el héroe aclarando los acontecimientos para sí mismo, sólo puede ser la verdad de la conciencia propia» (2012: 139). Quevedo no lo hace, y vamos a conceder, por precavido, por prudente. Opta por lo mismo que rogaba a X: «cree al seguro». Así, él tampoco interroga los dogmas eclesiales; los acepta porque son «verdad». No es posible dar «mas crédito á los ojos que á la Fé» porque, si no hay fe, allí está «la raiz literal de todo el Ateismo» (1772: 135).

Al debilitarse la actividad dialógica, estima Bajtín, «los personajes empiezan a petrificarse y a cosificarse» (2012: 160) y es lo que me parece ocurre a X, pues *Inmortalidad* termina con páginas y páginas dedicadas a glosar doctrinas teológicas. Por ende, el narrador Q se vuelve un mero transmisor de juicios dogmáticos y, a la vez, un severo juez que execra las teorías adversas al alma inmortal. Estos dogmas, en un discurso monológico, se afirman o se niegan: «Todas las ideas afirmadas se funden en la unidad de la visión y de la representación de la conciencia del autor [...] El autor es el único que sabe, comprende y ve en primer grado. Sólo el autor es el ideólogo» (ibíd., 178-179).

Desde luego, podría considerarse hasta dónde el propio Quevedo, mientras lleva a cabo su diálogo oculto con X, no está, a su vez, manteniendo otro, muy polémico, con la Iglesia, el magisterio y sus voceros, quienes exigen creer los dogmas. En algún momento, al exponer la doctrina aristotélica del alma inmortal, Quevedo escribe:

Pregunto yo á Aristóteles: [¿]Cuando trató de las inteligencias, cómo pudo contemplar formas sin materia de lo que carece de materia, y forma, por ser espirituales? Y lo mismo, [¿]cuando trato de los Cielos, de la materia prima, de la forma, y de la privación? [...] Forzosamente respondiera, que él dijo que convenía contemplar las formas sin materia al inteligente en las ordinarias inteligencias (1772: 131).

Una hipótesis así deberá ser tratada en un futuro; sin embargo, no deo fuera el siguiente planteamiento: hasta dónde, el discurso monológico quevediano que aparece al final de *Inmortalidad* no es sino palabra ajena de la autoridad –palabra autoritaria, según Bajtín–: todos asimilamos la palabra ajena en nuestro proceso de formación ideológica, en cuyo caso «aparece en calidad de palabra autoritaria e *intrínsecamente convincente*» (Bajtín, 1989: 158).

Por ello, en la superficie, el tratado muestra a un Quevedo triunfador en argumentos a favor de la inmortalidad; pero, cuando se torna diálogo oculto, es posible advertir cómo vacila ante ciertos razonamientos, sobre todo filosóficos. Recuérdese cómo se intitulaba la obra que nos ocupa, en 1713, aunque haya sido mano del editor: «Tratado Primero, con que se prueba la Providencia de Dios, para consuelo, y aliento de los Católicos, y vergonzosa confusion de los Hereges».

A punto de terminar *Inmortalidad*, el creador revela no haber pretendido «defender de ti para ti la inmortalidad [sino] ser más bien quisto de tu alma que de tu cuerpo». La frase es extraña, le falta algo. Pienso que se trata de una anfibología premeditada para dejar en entredicho que la inmortalidad, como lo había insinuado antes, puede no ser la del alma nada más sino por las letras, los honores. Don Francisco se ufana de su victoria –retórica, sin duda– cuando recrimina a X haber dudado de «la eternidad de tu alma». Y como amigo derrotado, lo consuela, con tono presbiteral: «no te aflija tu incredulidad, que sabe conseguir misericordia, y ser preciosa». Le aconseja, además, encaminarse a ganar y no a perder: «cree al seguro» (Dios) pues, «si no hay otra vida, hallarás te nada: así lo soñabas. Si hay otra vida, como es cierto, hallarás te reo, y serás castigado» (1772: 149). Advértase cómo Quevedo mismo desliza la duda de si hay o no otra vida, no de forma oculta sino abierta, para enseguida corregir: «como es cierto».

*Inmortalidad* termina con dos citas latinas (de Séneca y san Pedro Crisólogo), antes de dar una última recomendación: «Si no te aquietas en las palabras de Cristo, a ti dice aquellos oprobios: si tienes piedad con suficiencia, el logro es tuyo». El final no puede ser menos sentencioso. Quevedo no llega a un final dialógico, donde se

alcanzaría la autoconciencia. Cuando ello se logre, se «presupone una *posición del autor* radicalmente nueva respecto al hombre representado» (Bajtín, 2012: 143). Nuestro autor no da el paso porque una nueva conciencia habría significado la «inconclusión» del diálogo, y hemos destacado cómo X abandonó el diálogo en algún lugar (hacia la página 144), cuando el narrador elaboraba su análisis unilateral sobre las doctrinas pitagóricas de la transmigración de las almas. Esta obra refleja muy bien cómo la palabra ajena en un discurso es una refracción de la palabra autoritaria. Por esa palabra autoritaria, incluso, estaba preso, disertando sobre la inmortalidad del alma en San Marcos de León. Una vez liberado, en su lista de publicaciones dio prioridad a otras obras como *Suasorias de Marco Anneo Séneca*, junto con la primera parte de *Marco Bruto*, ya iniciada en 1633, o la *Vida de san Pablo apóstol*, las cuales sacó en 1644. *Providencia de Dios*, que en realidad contiene el tratado *Inmortalidad del alma*, pudo ver la luz en 1700.

## Referencias bibliográficas

- Alatorre, Ignacio (2011): *El heliocentrismo en el mundo de habla española*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Acosta Méndez, Eduardo (2008): «Estudio preliminar», en *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Eduardo Acosta Méndez, ed., Madrid, Tecnos, pp. XVII-LXXXIII.
- Alejos García, José (2006): «Identidad y alteridad en Bajtín», *Acta poética*, 27, 1, pp. 48-61.
- Astrana Marín, Luis (1932): «Introducción general», en *Obras completas de don Francisco de Quevedo y Villegas*, Luis Astrana Marín, ed., Madrid, Aguilar.
- Bajtín, Mijaíl (1987): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, J. Forcat y C. Conroy, trads., Madrid, Alianza.
- (1989): *Teoría y estética de la novela*, Helena S. Krúkova y Vicente Cazcarra, trad., Madrid, Taurus.

- (1998<sup>8</sup>): *Estética de la creación verbal*, Tatiana Bubnova, ed. y trad., México, Siglo XXI.
- (2011): *Las fronteras del discurso*, Luisa Borovsky, trad., Buenos Aires, Los Cuarenta.
- (2012<sup>3</sup>): *Problemas de la poética de Dostoievski*, Tatiana Bubnova, ed. y trad., México, Fondo de Cultura Económica.
- Bauer-Funke, Cerstin (2009): «Poder, autoridad y autoría en “El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña” (1644) de Antonio Enríquez Gómez», en Arellano, C. Strozetski y E. Williamson, coords., *Autoridad y poder en el siglo de Oro*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, pp. 35-50.
- Bubnova, Tatiana (2006): «Voz, sentido y diálogo en Bajtín», *Acta poética*, 27, 1, pp. 97-114.
- Covarrubias, Sebastián de (1995): *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia.
- Crosby, James O. (2005): «Índice onomástico y toponímico de las cartas», en Francisco de Quevedo, *Nuevas cartas de la última prisión de Quevedo*, James O. Crosby, ed., Rochester, Boydell and Brewer.
- Ettinghausen, Henry (1971): «Acerca de las fechas de redacción de cuatro obras neoestoicas de Quevedo», *Boletín de la Real Academia Española*, 51, pp. 161-173.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1774): *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo III, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta.
- Fernández-Guerra y Orbe, Aureliano (1951): «nota (a)», en *Providencia de Dios, padecida e los que la niegan, y gozada de los que la confiesan. Doctrina estudiada en los gusanos y persecuciones de Job*, en *Obras de don Francisco de Quevedo y Villegas*, II, Aureliano Fernández-Guerra y Orbe, ed., Madrid, Atlas, pp. 165-166.
- Fernández Mosquera, Santiago (1999): *La poesía amorosa de Quevedo. Disposición y estilo desde «Canta sola a Lisi»*, Madrid, Gredos.
- (2000): «La hora de la reescritura en Quevedo», *Criticón*, 79, pp. 65-86.
- (2008): «El sermón, el tratado, el memorial: la escritura interesada de Quevedo», *La perinola*, 2, pp. 63-86.

- García de la Concha, Víctor (1982): «Quevedo exegeta y moralista: comentario y discurso sobre el Job», en *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, ed. Víctor García de la Concha, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 187-211.
- García-Valdés, Carmen (2006): «Reescrituras quevedianas: *De doctrina moral a La cuna y la sepultura*», *La Perinola*, 10, pp. 105-121.
- Holguín, Andrés (1945): «¿Fue Quevedo un filósofo?», *Revista de la Universidad Nacional*, 3, pp. 55-63.
- Lillo Carpio, Pedro A. (2007): «Las vías de comunicación en época ibérica», en *Pedro A. Lillo Carpio y la cultura ibérica. Materiales arqueológicos*, J. M. García Cano, E. Conde Guerri y V. Page, eds. Murcia, Consejería de Educación y Cultura, pp. 87-100.
- López-Grigera, Luisa (1975): «Prólogo», en Francisco de Quevedo, *La hora de todos y La fortuna con seso*, Madrid, Castalia.
- López Poza, Sagrario (1999): «La erudición como nodriza de la invención en Quevedo», *La perinola*, 3, pp. 171-194.
- Marcos Marín, Francisco (1985): «El *Libro de Job*: Quevedo, modernizador del español en un tratado doctrinal», *Revista de filología española*, Tomo LXV, Fasc. 1-2, pp. 25-49.
- Mata, Carlos (2000): «Neoplatonismo en la lírica del Siglo de Oro. Dos sonetos del conde de Villamediana», *Annuario Filosófico*, 33, pp. 641-653.
- Navarro Brotons, Víctor (2001): «Galileo y España», en *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, José Montesinos y Carlos Solís, eds., La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, pp. 809-829.
- Ñahuincopa Arango, Antonio (2014): *La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Bññez, Toledo, Suárez*, Separata del Vol. 24, Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Teología, pp. 95-197.
- Palau y Dulcet, Antonio (1962): *Bibliografía de Francisco de Quevedo*, Separata del Manual del Librero Hispano Americano, Tomo XIV, San Feliu de Guixols, Imprenta Viader.

- Pozuelo Yvancos, José María (1977): «Aspectos del neoplatonismo amoroso de Quevedo», en *Homenaje al profesor Muñoz Cortés*, Vol. II, J. Muñoz Garrigos, ed., Murcia, Universidad de Murcia, pp. 547-568.
- Quevedo y Villegas, Francisco de (Siglo XVII): «Providencia de Dios, padecida de los que la niegan, y gozada de los que la confiesan. Doctrina estudiada en los gusanos, y persecuciones de Job», Biblioteca Nacional de España. Recuperado el 13 de febrero de 2015 de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000064435&page=1>
- (1772): *Vida y obras phostumas de don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero del Hábito de Santiago, Secretario de su Magestad, y señor de la Villa de la Torre de Juan Abad*, Tomo VI, Madrid: Joachin Ibarra.
- (1958<sup>3</sup>): *Obras completas*, Tomo I, Felicidad Buendía, ed. y notas, Madrid, Aguilar.
- (2005): *Nuevas cartas de la última prisión de Quevedo*, James O. Crosby, ed., Rochester, Boydell and Brewer.
- (2008): *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Eduardo Acosta Méndez, ed., Madrid, Tecnos.
- Rosucci, Gabriella (1995): «Corrientes platónicas y neoplatónicas en *La Galatea*», en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 213-222.
- Tato Puigcerver, José Julio (2000): «Una nota sobre Copérnico, Quevedo y Galileo», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 16, recuperado el 13 de febrero de 2015 de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero16/galileo.html>
- Tobar-Quintanar, María José (2002): «“Miré los muros de la patria mía” y la reescritura en Quevedo», *La Perinola*, 6, pp. 239-262.
- Ugalde Cuesta, Victoriano (1993): «“El burlador de Sevilla” o la dramatización barroca de Don Juan», en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, Manuel García Martín, ed., Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 999-1006.

Tarsia, Paolo Antonio (1772): «Vida de don Francisco de Quevedo y Villegas», en Francisco de Quevedo, *Vida y obras póstumas de don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero del Hábito de Santiago, Secretario de su Magestad, y señor de la Villa de la Torre de Juan Abad*, Tomo VI, Madrid, Joachin Ibarra, pp. 1-82.