

FUE QUEVEDO UN FILOSOFÓ?

por ANDRES HOLGUIN

Con mucha razón se burla don Marcelino Menéndez y Pelayo de quienes han tratado de encontrar en "El Quijote" una expresión científica o, ante todo, la manifestación de los principales postulados científicos del siglo XVII; observando que si dejamos de admirar a Cervantes como novelista y creador de tipos humanos imperecederos para convertirlo en hombre de ciencia, destruiremos completamente su prestigio ya que, por una parte, el aporte científico de "El Quijote" no pasa de ser una ficción completamente arbitraria y, por otra, correríamos el peligro de hacer de la obra inmortal una especie de enciclopedia monstruosa, deforme, absurda, pesada e inútil.

Pero don Miguel de Cervantes ha sido siempre, para bien y para mal, símbolo de España. Más aún que Don Quijote y Sancho Panza, enlazados en la unidad del hombre, es Cervantes el símbolo de su patria y de su tiempo. Por ello mismo, nos ha parecido una tarea bastante inoperante aquella de don Marcelino Menéndez y Pelayo al tratar de demostrar la existencia de una auténtica ciencia española, analizándola desde un punto de vista estrictamente crítico. Las mismas censuras que hace don Marcelino contra los intérpretes "científicos" de "El Quijote" podríamos formularlas contra don Marcelino, en relación con España.

En realidad, España no ha sido nunca un país de filósofos ni de científicos. El español es un hombre pasional, un impulsivo, un hombre movido por la onda de la sangre. El español está gobernado por la patética voz del instinto, por la vaga intuición o la iluminación repentina. El español es un hombre sanguíneo que no puede limitarse jamás a realizar la labor absorbente del

pensamiento inactivo. Por esto, el español no puede ser nunca un pensador metódico y sistemático: la onda de la sangre le lleva siempre hacia otras regiones, más allá del raciocinio. El hombre pasional que habita en España no puede nunca entregarnos una obra del sereno racionalismo de un francés o de la exactitud cerebral de un alemán.

Por ello, no fiemos la reputación de España en estas condiciones mentales, que nunca han sido sus características, pues su clara refutación destruiría, por su base misma, ese prestigio.

Si tenemos la España heroica del Cid; la España épica de Fernando, en lucha secular contra los moros; la España mística de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa; la España de Colón, de los conquistadores y colonizadores; la España espléndida de Lope de Vega, Calderón, Cervantes, Tirso, Quevedo y Góngora; la España de Fray Luis de León y Gracián; la España trágica del Greco; si las mejores conquistas españolas de los siglos XV, XVI y XVII no son las tierras americanas sino los continentes de la mística, de la lírica, de la novela y el teatro; si tenemos toda esta España mística y heroica, inmortal en un plano estético, inolvidable en su actitud eterna de conquistador, para qué tratar de fundar su gloria en una ciencia de que carece, en unos filósofos que nunca ha tenido y en unos sistemas de pensamiento que no tienen el orden, el método y la profundidad que lanzan más allá del tiempo las obras filosóficas?

Nos vienen a la imaginación las anteriores reflexiones al leer los tremendos esfuerzos dialécticos que hace don Juan Valera, en sus estudios de crítica literaria, para tratar de demostrar que don Francisco de Quevedo y Villegas fue un hombre de ciencia y un filósofo, aproximándolo a Descartes y a Coussin.

Las tesis filosóficas que allí se asignan a Quevedo —sobre el fundamento psíquico de la filosofía, sobre epistemología, sobre la existencia de Dios, sobre la experiencia sensorial, sobre el yo, el no yo y lo absoluto, etc.— son, nos parece, más de don Juan Valera que del propio Quevedo.

Sobre todo, y aún antes de hacer cualquier estudio directo sobre el pensamiento de Quevedo, creemos que podríamos repetir, ahora en relación con don Francisco, lo mismo que dice Menéndez y Pelayo sobre Cervantes y lo mismo que dejamos consignado contra don Marcelino en relación con España: si te-

nemos la obra prodigiosa de Quevedo, que va de la más alta poesía a la más desconcertante de las sátiras; de la burla literaria al misticismo; de la moral a la política; de la teología a la novela picaresca; de la historia a la crítica literaria, si tenemos todo esto, que constituye una unidad completa y sorprendente, enlazada por un estilo nervioso, tenso y denso, ¿para qué buscar la mayor gloria de Quevedo en unos postulados filosóficos que no tienen, creemos, ninguna vigencia actual? Dejemos a Quevedo con toda su gloria inmensa, que deriva natural y espontáneamente de ese conjunto de obras disímiles, pero desengaños en relación con su filosofía y aún en relación con su teología o su moral consideradas desde un punto de vista estrictamente doctrinario.

* * *

Sin embargo, casi todos los críticos juzgan a Quevedo como un gran filósofo. Y esto, no sólo por la gran cantidad de observaciones, sutilezas, intuiciones que alientan en sus obras, vivificándolas y dándoles, en realidad, una dimensión de profundidad, sino, especialmente, por su libro titulado la “Providencia de Dios”.

Empieza Quevedo este libro hablando de la inmortalidad del alma para que conociéndose primero el hombre a sí mismo pueda después —según dice— formar un juicio exacto sobre las demás cosas. No se trata, sin embargo, como pudiera pensarse, según observa Merimée, del empleo sistemático del método experimental. No es que don Francisco vaya de lo conocido a lo desconocido, partiendo de los datos inmediatos que sus sentidos le suministran. No parte Quevedo de la observación directa para ascender luego, mediante un proceso lógico y ordenado, a principios y leyes no susceptible de experimentación. Por el contrario, Quevedo se remonta inmediatamente a la demostración de que el alma es inmortal y para ello repite los argumentos expuestos desde los primeros tiempos cristianos por los Padres de la Iglesia. Más que una demostración filosófica, este primer tratado de la “Providencia de Dios” es la afirmación convencida de que el alma es inmortal. Es una convicción anterior, rodeada de cierto aparato polémico. Es la creencia de que el hombre debe confiar en la inmortalidad del alma para poder superarse, distanciándose así de las demás criaturas. Con raras excepciones, los filósofos cristianos han creído que si se niega la existencia de un alma inmortal,

el hombre queda situado, de hecho, en un plano semejante al de los animales irracionales. Es necesario —parece decir Quevedo— creer en el alma. Es preciso confiar en su inmortalidad. Sólo así nos superamos y nos aproximamos a la Divinidad. Fuera de esta afirmación rotunda, don Francisco se pierde a veces en sutiles divagaciones de carácter escolástico que no atacan el centro vivo del problema. En todo caso, ni aquellas afirmaciones de creyente ni estas sutilezas tienen un valor filosófico mediante el aporte original de nuevas observaciones o argumentos.

El segundo tratado de la “Providencia de Dios” está titulado “La incomprendible disposición de Dios en las felicidades y sucesos prósperos y adversos, que los del mundo llaman bienes de fortuna”. Con este tratado Quevedo quiere demostrar la existencia de Dios y, además, la existencia real de la Providencia. “Decir que hay Dios —así se inicia este segundo tratado—, es repetir lo que siempre han dicho todas las criaturas: los racionales con palabras: los irracionales con todas sus acciones: los elementos con religiosa obediencia, y toda la Monarquía del universo con la providente consonancia de tan fecunda Harmonía. Es proposición que en el Firmamento se lee escrita con misterios encendidos. En él las estrellas hacen oficio de caracteres de oro...”.

En este hermoso estilo literario, ni filosófico ni propio para una argumentación crítica, Quevedo hace una larga disertación sobre lo que se entiende por Providencia, respaldando sus afirmaciones con sentencias de varios filósofos cristianos y, en especial, con citas de Santo Tomás de Aquino.

Para explicar la existencia del mal en el mundo, Quevedo muestra cómo algunas cosas que son perjudiciales desde cierto punto de vista, son provechosas cuando se contemplan desde otro ángulo, como, por ejemplo, algunos venenos, para llegar así, empleando la analogía, a la conclusión de que los males y padeceres sólo lo son en realidad por cierto aspecto, pero no tienen realidad alguna si se mira en su conjunto toda la trayectoria del hombre, incluso la salvación de su alma.

La argumentación, como puede verse, es demasiado débil, ya que, por una parte, toda demostración mediante analogías carece de solidez y, por otra, el argumento se desarrolla dando por

aceptado hipotéticamente, lo mismo que se quiere probar: la demostración, pues, sólo tiene validez en forma hipotética.

Luégo pasa Quevedo de un tema a otro y, en tales casos, su inteligencia sorprende como una chispa eléctrica que súbitamente nos deslumbra. El estilo extraordinariamente rico del autor ayuda a dar este brillo a su prosa, mediante antítesis, juegos de palabras, equívocos y sugerencias. Pero si observamos detenidamente el sentido de esa prosa, si tratamos de indagar hacia dónde corren estas aguas resonantes, vemos que el autor pasa de un tema a otro sin ilación alguna; que se apoya simplemente en argumentos de autoridad. Entonces, nos desconcierta Quevedo con su erudición pasmosa, pues revela un profundo conocimiento de muchas lenguas y de toda clase de autores. Alude a Job y refiere fábulas y mitos de la antigüedad, hace citas, transcribe argumentos y apreciaciones, pero las conclusiones parecen tener siempre un carácter arbitrario.

En el fondo, Quevedo se limita a aconsejar al hombre que espere: el castigo o el premio llegarán a su debido tiempo. Mientras tanto, no importa que el justo padezca y que, en cambio, el perverso triunfe. Esta vida no es la vida. Nada es pues, definitivo en la tierra y, por lo mismo, un día llegará en que se haga plena justicia. Según Quevedo, todo se halla bien ordenado y gobernado por la Providencia. Pero casi siempre don Francisco olvida que ha intentado hacer una demostración filosófica y, en la forma indicada, se ha limitado a dar por demostrada la existencia de la divina Providencia, que era precisamente el objeto de la demostración.

Lo que ocurre siempre, psicológicamente, es que don Francisco no puede dejar de ser creyente ni un segundo, ni aún en forma hipotética. Por esto, no puede situarse nunca en un plano sereno, de simple investigación mental. Como buen español, es un pasional, un apasionado de sus propias tesis. Las tesis de un español están siempre alimentadas por su propia sangre. Esta fuerza mística, este impulso sagrado facilitan a Quevedo su camino de cristiano, pero le hacen perder energía creadora como filósofo. Quevedo no habría podido, como Descartes, dudar un momento siquiera sobre la verdad de todas las verdades adquiridas. Quevedo es un creyente en todos los momentos de su vida y, por ello mismo, la fe le absorbe, entregándole a priori un mundo

ya configurado, ya armónico, ya concluso. ¿Para qué, en tales condiciones, intentar una demostración filosófica?

“Toda la victoria de esta controversia —dice Quevedo— es, que aunque los impíos tengan prosperidad, riquezas, dignidades, y Reynos, y los virtuosos, desprecio, calamidad, pobreza y castigos, hay Providencia divina, que permite lo uno y lo otro para premios de su clemencia y para los castigos de su justicia, pues por esta razón el perverso le da gloria quando padece, y el justo quando goza . . . ”.

Esta palabras, nos parece, revelan claramente el espíritu que anima la obra. Su afirmación categórica es la de un convencido, mas no la de un pensador.

Más adelante, pasa Quevedo a tratar de Cristo para buscar, así, nuevos argumentos en defensa de la divina Providencia. Pero en esta parte de su obra, el autor se pierde en toda suerte de divagaciones literarias y eruditas, que lo conducen finalmente a un verdadero laberinto ideológico. Retorna luégo al punto central de la demostración, para desviarse y perderse nuevamente. “Veamos si la abundancia de todas las cosas en los malos, de que acusan a Dios los que niegan su Providencia, es premio o castigo”, dice Quevedo, para concluir, pocas líneas después, “quán preciosa es, y quán docta, y bien intencionada la calamidad; y quán insidiosos los entretenimientos y delicias de la paz”; en todo lo lo cual hay, sin duda, mucha ingenuidad filosófica y, detrás del bello estilo literario, se oculta el mundo mental del medioevo.

El tercer tratado de la “Providencia de Dios” lleva como título “La constancia y paciencia del Santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones”. Siguiendo en este tratado la misma técnica que empleara en su “Vida de Marco Bruto”, en la cual glosa Quevedo el texto de Plutarco, don Francisco parafrasea en esta ocasión el antiguo texto de Job. También este tratado tiene por objeto probar la existencia de la divina Providencia, es decir, demostrar la existencia de un gobierno de Dios no obstante las desgracias de la estirpe humana, simbolizada en Job. Porque para Quevedo no es suficiente probar que existe Dios: tiene que demostrar que ese Dios existente es el Dios de los cristianos. ¿Pero cómo explicar la presencia del mal en el mundo? ¿Y la existencia del dolor y del pecado? Estos parecen ser los interrogantes que se levantan, tácitamente, ante Quevedo: misteriosas

sombra que se han introducido secretamente en este universo claro y armónico y que el filósofo tiene que interpretar.

Ante aquellos interrogantes, Quevedo opta por negar la existencia del mal, del pecado, del dolor o, mejor dicho, decide considerarlos como medios eficaces para alcanzar un fin superior. Hay, pues, que abrir un horizonte detrás de la muerte, pues si la muerte fuera el aniquilamiento total aquellos padeceres e imperfecciones no tendrían razón de ser. No puede entonces el filósofo ver la vida como un círculo cerrado sino como un prólogo de un proceso posterior. “Porque lo primero es de advertir —dice don Francisco— que ninguna cosa que da Dios es mala, y que aquí llama (Job) males, no los que lo son, sino los que los hombres disfaman con ese nombre...”.

Pero esta actitud es una vez más la del creyente y no la del filósofo.

Vista así, en su conjunto, la “Providencia de Dios”, hay que concluir que se trata de una obra de carácter religioso o moral, y no de orden filosófico. Por tanto, los ataques que formula Merimée contra el carácter filosófico de esta obra son, por desgracia, perfectamente fundados. Como aquel crítico lo muestra (1), en las obras de tendencia metafísica, y especialmente en esta que comentamos, sorprende en Quevedo la falta de plan y el desorden completo de las ideas; y desconcierta que el autor abandone el método crítico que anuncia para abusar, en cambio, de testimonios y argumentos de autoridad que nada significan en el campo del pensamiento puro. Muestra también Merimée cómo Quevedo se funda sólo en autores antiguos y cómo, por el contrario, desconoce a sus contemporáneos e, incluso, a muchos filósofos importantes que la han precedido. Así, en esta obra don Francisco queda a medio camino “entre la demostración filosófica y los lugares comunes de la cátedra cristiana”. En el fondo, Quevedo “desprecia la ciencia humana” y, junto con su país y con su época, Quevedo “tiene los ojos vueltos hacia el pasado, y no hacia el porvenir”. El pensamiento de Quevedo es, en esta forma, solamente “un eco, muy debilitado, de la ciencia teológica”. Y es esto precisamente lo que “le distingue profundamente de Descartes” y de cualquier filósofo renacentista.

(1) Ensayo sobre la vida y la obra de don Francisco de Quevedo.

En realidad, por este aspecto filosófico, lo que ocurre es que España estaba viviendo, en pleno siglo XVII, la vida intelectual de la Edad Media y los problemas que se plantea Quevedo, y con él todo su país, son esencialmente las cuestiones medioevales: existencia de Dios, inmortalidad del alma, existencia de una Providencia divina.

Hasta Quevedo no llega el método experimental que empieza a dibujarse en el siglo XVII. En aquel instante histórico, el apogeo de la filosofía escolástica había terminado en el resto de Europa. Y la influencia de Aristóteles era, por lo mismo, cada día más débil. Como se ha dicho muchas veces, la destrucción de la unidad religiosa, provocada por la Reforma, el descubrimiento completo de la tierra, gracias a los viajes fabulosos de españoles y portugueses especialmente, y un estudio completamente nuevo de los sistemas planetarios y de la naturaleza en general, había minado la filosofía escolástica y aristotélica. Ante los nuevos descubrimientos en la tierra y en el cielo —como lo dice García Morente— todos los sistemas filosóficos habían perdido su vigencia y el hombre renacentista empezaba a dudar de todo, en el orden filosófico y político como en lo religioso y moral. Se confía sólo en la razón y, por eso, Descartes se levanta como el símbolo de su tiempo, mezcla de duda y razón. Por otro lado, el pensamiento humano, condicionado por la época y sujeto a toda variación de los hechos políticos y sociales, se había vuelto hacia campos distintos. Pero todo este largo y difícil proceso colectivo es desconocido por Quevedo. Sus medios especulativos son todavía los que caracterizan al pensamiento medioeval: por un lado, un completo apriorismo; por otro, la autoridad indiscutible de Aristóteles; por otro, las citas de los Padres de la Iglesia. Quevedo era aristotélico y no platónico, como lo revelan los mejores pasajes de su “Providencia de Dios”, no obstante que todo el renacimiento está caracterizado, en general, por una reacción platónica contra la ideología aristotélica o por la tendencia a unir, en un sistema superior, las filosofías antagónicas de los dos griegos. Este influjo platónico es quizá el que más ayuda al desarrollo de la mística española, que se hace visible, latente, desde León Hebreo hasta Fray Luis de León. Pero este aporte platónico, esencialmente renacentista, no llega tampoco hasta Quevedo.

Y, además, si se estudia detenidamente la “Providencia de Dios” puede verse cómo Quevedo, diciéndose tomista, se contradice continuamente. Así, por ejemplo, no obstante considerarse tomista y aristotélico, la doctrina epistemológica de Quevedo se separa radicalmente de Santo Tomás y de Aristóteles. En efecto, Quevedo considera que “el entendimiento para obrar como quien es tiene por estorbo los sentidos”. Los sentidos no son, pues, en don Francisco, la fuente del conocimiento, como sí lo son en Aristóteles y en el de Aquino; sino, por el contrario, un estorbo. Para sustentar este pensamiento hace Quevedo las siguientes observaciones, desmentidas por la experiencia diaria: “Estos (los sentidos), como corruptibles y mortales, cuanto más se va llegando a la vejez, caducan más y se anochecen: el entendimiento se esfuerza con más animosas luces, cuanto más de cerca trata los confines de la muerte”.

Pero lo más grave, nos parece, no son estos errores obvios que presenta Quevedo, pues ellos podrían quedar justificados dentro de otro sistema, distinto, y aún opuesto, al sistema tomista. Lo único fundamental en esta materia es que don Francisco se contradice permanentemente y no puede presentar un sistema filosófico coherente y armónico, un conglomerado de ideas encadenadas que expliquen el universo y el hombre. Por eso, don Juan Valera, después de situar a Quevedo en un alto plano filosófico, se ve obligado a confesar que “todo su propósito es impugnar a los herejes y a los descreídos de su tiempo”; que “en Quevedo verdaderamente no hay sistema que tenga ilación” y que en su única obra filosófica, “La Providencia de Dios”, el moralista resplandece más que el metafísico.

En cambio, pensamos, cuando Quevedo no intenta hacer filosofía y se vuelve, en cambio, hacia el problema de la muerte, —en “Los Sueños” o en sus poemas— su pensamiento adquiere una profundidad grandiosa. Y allí sí puede vislumbrarse, tras el aparato formal, una inquietante dimensión filosófica.