



JANUS 11 (2022) 549-578

ISSN 2254-7290



Ideología barroca y revolución heliocéntrica en las letras del siglo XVII: algunas notas sobre Francisco de Quevedo y la astronomía moderna

Ginés Torres Salinas

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3376-8908>

Universidad de Granada (España)

ginestorres@ugr.es

JANUS 11 (2022)

Fecha recepción: 22/06/22, Fecha de publicación: 23/11/22

<URL: <https://www.janusdigital.es/articulo.htm?id=221>>

<DOI: <https://doi.org/10.51472/JESO20221123>>

Monográfico

La Astronomía y la Astrología en la Literatura Española de los Siglos de Oro

Resumen

La Revolución Científica trajo consigo, entre otras cosas, la definitiva constatación del modelo heliocéntrico del universo, gracias a los nuevos descubrimientos astronómicos, propiciados, a su vez, por un nuevo instrumental óptico. En este trabajo estudiaremos algunas de las consecuencias de estos nuevos descubrimientos en la obra de Francisco de Quevedo, partiendo de la ideología barroca propia de obra y autor. Nos ocuparemos de tres cuestiones básicas y de las razones de aparición de las mismas: la pervivencia en Quevedo de una concepción geocéntrica del universo, a pesar de estar presumiblemente al tanto del nuevo modelo heliocéntrico; el uso de dos pasajes bíblicos de protagonismo solar procedentes de *El libro de Josué* y *el Segundo libro de los Reyes*; y el juicio quevediano sobre los nuevos instrumentos ópticos que permitieron descubrir la naturaleza heliocéntrica del universo.

Palabras clave

Francisco de Quevedo; Astronomía; Heliocentrismo; Revolución Científica; Barroco

Title

Baroque Ideology and Heliocentric Revolution in the Literature of the 17th Century: Some Notes on Francisco de Quevedo and Modern Astronomy

Abstract

The Scientific Revolution brought with it, among other things, the definitive verification of the heliocentric model of the universe. It was due to new astronomical discoveries, promoted, in turn, by new optical instruments. This work pretends to study some of the consequences of these new discoveries in the work of Francisco de Quevedo. For this it will be analysed the baroque ideology that characterizes both, writer and work. We will discuss three basic questions and the reasons for their appearance: Quevedo's persistence of a geocentric conception of the universe, despite he was presumably aware of the new heliocentric model; the use of two biblical passages of solar prominence from *The Book of Joshua and the Second Book of Kings*; and the quevedesque opinion about the new optical instruments that made it possible to discover the heliocentric nature of the universe.

Keywords

Francisco de Quevedo; Astronomy; Heliocentrism; Scientific Revolution; Baroque



La que se ha convenido en llamar *Revolución Científica*¹ conoció en el siglo XVII un momento de consolidación, no sin que alguna de sus figuras destacadas sufriera los rigores provocados por el impacto que supusieron algunos de sus descubrimientos más novedosos, cuestión que ha estudiado Jiménez Cuesta (2015 y 2016). Por las implicaciones que conllevaba la ruptura del modelo geocéntrico del universo propugnado desde Ptolomeo, las hipótesis heliocéntricas copernicanas, confirmadas empíricamente por Galileo, fueron recibidas con particular perplejidad en parte de la comunidad culta de los siglos XVI y XVII; perplejidad traducida en no pocas ocasiones en furibundos ataques, cuya raíz última debe buscarse, como tendremos oportunidad de exponer, en la acción corrosiva que colocar el Sol en el centro del universo suponía no solo para la mera explicación de la disposición de los cuerpos celestes, sino para toda una concepción del papel del hombre en el mundo.

No son los escritores del siglo XVII español ajenos a las nuevas perspectivas cosmográficas, en el marco de la recepción que en la Península

¹ Para un primer acercamiento al término —sobre cuya pertinencia no entraremos a discutir— y sus implicaciones, ver Kuhn (2017) y Hall (1985); Moscoso (1999: 27-33) para una sintética introducción a una reflexión crítica y puesta en cuestión del mismo. Para el caso español, ver López Piñero (1979), especialmente pp. 371-374; Navarro Brotons y Eamon (eds.) (2007), la síntesis bibliográfica de García Santo-Tomás (2014: 25, n. 1) y ahora Sánchez Ron (2020: 49-119).

encontraron las teorías astronómicas copernicanas y galileanas, algunos de cuyos elementos axiales comentaremos con algo más de precisión un poco más adelante. En el contexto de dicha recepción surge nuestra propuesta: estudiar el modo en que, en determinados pasajes de la obra de Francisco de Quevedo, se reciben diferentes novedades astronómicas relacionadas con el nuevo modelo heliocéntrico del mundo y con el instrumental que permitió a los astrónomos confirmar a través de la observación las conclusiones a las que Copérnico llegaba tras el análisis de datos matemáticos. No pretendemos únicamente constatar los pasajes que atañen a dicha recepción, sino, sobre todo, analizar cómo estos aparecen determinados por las coordenadas ideológicas propias del espacio barroco según las cuales Quevedo entiende el orden del universo.

EL CUARTO CIELO, QUE ES EL DEL SOL, EN TODO LUNARIO Y ALMANAQUE SIN QUE HAYA COSA EN CONTRARIO. IDEOLOGÍA BARROCA Y VISIÓN GEOCÉNTRICA DEL UNIVERSO

No son pocos los pasajes en la obra de Quevedo donde podemos comprobar la concepción que este tenía de la ciencia astronómica² —tantas veces solapada a la astrológica en el periodo³—, así como cuál era el modelo cosmo-gráfico según el cual don Francisco entendía el universo. Lo relevante de estos pasajes, por otro lado, inventariados en su mayoría por López-Grijera (1975: 28-29) y Tato Puigcerver (2000), no estriba en su sencilla enunciación, sino en el hecho de que su aparición viene absolutamente determinada por la visión barroca del mundo que cruza de lado a lado el pensamiento de Quevedo. Esta, más allá de opciones personales quevedescas, participa de un clima intelectual muy extendido en la España del XVII, siendo acaso una de sus mejores cristalizaciones.

Conviene comenzar haciendo referencia a cómo, para cuando Quevedo escribe sus primeras obras, los modelos heliocéntricos que parten de Copérnico

² Ver, para un recuento en la obra quevediana de los términos *Astro*, *Astrolabio*, *Astrología*, *Astrólogo* y *Astronomía*, Tato Puigcerver (2004: 547-552). Para la astrología en Quevedo, Martinengo (1983).

³ López Piñero (1979: 179) anota que la palabra astronomía apenas fue utilizada, siendo que astrología carecía de un sentido unívoco. Lo comprobamos en una conocida cita de la *Plaza universal de todas ciencias y artes* (1615) de Cristóbal Suárez de Figueroa: “la Astronomía, y junto de la Astrología natural, que son como hermanas, unidas y abrazadas entre sí” (en García Santo-Tomás, 2014: 150).

han encontrado importante difusión en España⁴. Así, se han conservado dieciséis ejemplares de las dos primeras ediciones del *De revolutionibus* en diferentes bibliotecas españolas (Sánchez Ron, 2020: 100-102). Marcel Bataillon (1923) descubrió una carta del factor Sebastian Kurz a Carlos V, en la que el primero le envía al emperador un ejemplar del *De revolutionibus*. No es el único testimonio relativo a la circulación de libro del que tenemos constancia, pues Juan de Herrera, director de la Academia de Matemáticas que fundara Felipe II, si bien poseía dos ejemplares del original latino del *De revolutionibus*, rogaba en una carta a Cristóbal de Salazar, embajador en Venecia, que “Si el Copérnico se hubiera traducido en lengua vulgar, se me envíe uno” (en López Piñero, 1979: 187). Felipe III invitó a Galileo a venir a España e incluso el poeta Bartolomé Leonardo de Argensola se entrevistó y trabó cierta amistad con el pisano (Green, 1969: 62-63; García Santo-Tomás, 2014: 77-78).

Salamanca se convirtió en un pequeño foco de interés heliocéntrico. Los estatutos de la Universidad de Salamanca de 1561 establecían a Copérnico como lectura para la cátedra de Astrología en su segundo año, si bien Fernández Álvarez sostiene que no existe documentación relativa al estudio efectivo de la cuestión heliocéntrica en las aulas salmantinas (1995: 89-90). Diego de Zúñiga, quien estudió en Salamanca y fue compañero de orden de fray Luis, publica en 1584 un comentario al *Libro de Job*, prohibido en el Índice de 1616, en el cual afirma que “No existe contradicción porque en este capítulo del *Eclesiastés* y en muchos otros de las Sagradas Escrituras se hable del movimiento del Sol y Copérnico lo considere el centro inmóvil del universo” (en López Piñero, 1979: 187), así como una *Philosophia prima pars* (1597), donde leemos que “Ciertos movimientos que Nicolás Copérnico y otros atribuyen a la Tierra no plantean grandes dificultades” (en Navarro Brotons, 1974: 12).

Con todo, había posturas ambivalentes ante la propuesta heliocéntrica, como la de Pedro Simón Abril (en Morreale, 1949: 146), o incluso un uso solamente técnico de los trabajos del astrónomo polaco, ya que las tablas copernicanas eran utilizadas por navegantes y cosmógrafos. No faltaron las críticas al modelo copernicano, como demuestra que Francisco Vallés, en *De la sagrada filosofía*, titule un capítulo como “Refutación de Copérnico”. En 1616, en fin, se promulga el decreto que incluía el *De revolutionibus* en el *Index Librorum Prohibitorum*.

⁴ Ver, para la recepción de las teorías heliocéntricas en España, Vernet (1972; 1975: 116-122), Bustos Tovar (1973), Navarro Brotons (1974), Esteban Piñero (2006), García Santo-Tomás (2014: 33-42), Jiménez Cuesta (2015) y, ahora, Torres Salinas (2019a: 120: 135) y Sánchez Ron (2020: 93-107).

En este panorama enmarcamos la escritura de *La Perinola*, probablemente compuesta en 1632. De sobra es conocido el carácter satírico de una obrita en la que Quevedo arremete contra el *Para todos* de Juan Pérez de Montalbán⁵ y, en realidad, contra los poetas de corte gongorino. En la ponderación que Pérez de Montalbán hace del “cerro que corona el santuario de nuestra Señora de Monserrate”⁶, don Francisco entiende que “la nata de las locuras de la calabaza del autor está en su punto”, así como que el hecho de que el autor confesara haberla escrito “muy de mañana” supone que “quien a tales disparates madruga, bien muestra que en la cabeza no tiene quien le guarde el sueño ni el seso” (1974: 508). La pertinencia para estas páginas del juicio quevedesco sobre Montalbán radica en lo que Quevedo entiende una inexactitud astronómica, que califica de “insoportable”:

En la margen desta astrología meteórica había de citar a Jigorro y a Pollo Crudo: porque decir que el cerro de Monserrate escala el cuarto cielo (que es el del sol, en todo lunario y almanaque, sin que haya cosa en contrario); y que por templar la frialdad que allí había, empinó la garganta para calentarse en la región del fuego (que, según Aristóteles, está en infinita distancia más abajo del cóncavo de la luna), es cosa insoportable (1974: 509).

La referencia a Jigorro y Pollo Crudo, locos de la corte madrileña del siglo XVII (Astrana Marín, 1956: 134), se asocia a la hipérbole astronómica para desautorizar la imagen elogiosa que del monasterio traza Pérez de Montalbán. Es, pues, a cuentas de la especulación celeste como surgen la degradación y ridiculización del poeta madrileño⁷. Estas no están provocadas en la obra de Quevedo por un simple ánimo de burlas, pues la sátira quevedesca debe definirse “por la adscripción a un sistema de valores” (Arellano, 2003: 26), que acaba formando parte de “un amplio engranaje desestabilizador que mostrará la decadencia de valores y doctrinas literarias renacentistas, asumida y potenciada ya desde finales del siglo XVI” (Romojaro, 2007: 373).

⁵ Ver Plata Fernández (2006) para el contexto de la polémica creada con motivo de la publicación de *Para todos*.

⁶ “Porque tan alto está, tan levantado, / que desde los extremos de su cumbre, / por tema o por costumbre, / a la ciudad del frío / parece que el rocío / antes quiere chupar que caiga al suelo / y después escalando el cuarto cielo, / porque el primer lugar halló muy frío, / empina la garganta macilenta, / y a la región del fuego se calienta” (en Quevedo, 1974: 509).

⁷ Es probable que el padre de Montalbán imprimiera alguna edición no autorizada de *El Buscón* (Moll, 1974: 100), lo que quizá esté detrás de la inquina que destila hacia él en *La Perinola*.

Lo que, con todo, nos interesa resaltar, pues es una constante en las letras españolas del Siglo de Oro, es que en ese marco de lectura paródica del libro de Pérez de Montalbán, Quevedo, en 1632 —casi cien años después de la publicación del copernicano *De revolutionibus*, poco más de diez de la publicación del galileano *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* y apenas a un año de la sentencia definitiva del segundo proceso al astrónomo pisano—, escriba que “el cuarto cielo” sea “el del sol, en todo lunario y almanaque, sin que haya cosa en contrario”. Para don Francisco, el modelo ptolemaico del universo, al que correspondería el Sol en el cuarto cielo, no admite discusión alguna. Hasta tal punto es así que, además, este modelo es el más difundido, según demuestra la consulta de cualquier almanaque o lunario.

No hay rastro en *La Perinola* y en sus imágenes astronómicas de ese heliocentrismo cuya introducción en España esbozamos más arriba. No podemos pensar que alguien como Quevedo fuera ajeno a unas teorías cosmográficas, las heliocéntricas, que no se desconocían en absoluto en la España del Siglo de Oro. Lo vendrían a demostrar las investigaciones que desde hace años tratan de reconstruir la que fuera biblioteca quevediana, entre las cuales se encuentra un ejemplar del copernicano *De revolutionibus*, en la edición publicada en Ámsterdam en 1517 (Martinengo, 1983: 175⁸; Pérez Cuenca, 2004: 151-152). Se ha llamado también la atención sobre su presencia en Roma en la primavera de 1617, con el proceso contra Galileo aún recientísimo (García Santo-Tomás, 2014: 250-251)⁹. Merece la pena, pues, interrogarse por la naturaleza de este geocentrismo quevediano.

Lo más lógico, por tanto, sería descartar que don Francisco desconociera las nuevas teorías heliocéntricas y buscar causas más profundas, relacionadas con la visión del mundo de un escritor tan sumergido hasta el fondo en aquella “estructura histórica” que Maravall llamó “La cultura del Barroco” (2002). Se han propuesto diversas explicaciones a tal ausencia. Es cierto que

⁸ El trabajo de Martinengo tuvo lugar sobre la biblioteca del madrileño monasterio de San Martín, al que habría ido a parar la biblioteca de Quevedo. En el apéndice a *La astrología en la obra de Quevedo* ofrece un sugerente listado de obras astronómicas y astrológicas encontradas en dicho índice (1983: 174-177), entre las cuales, además del volumen copernicano, cuya posesión por parte de Quevedo confirma Pérez Cuenca en la referencia que puede encontrarse arriba, se encuentra un ejemplar del galileano *Sidereus Nuncius*, en edición veneciana de 1610, así como otro del *Ad Vitellionem paralipomena* de Kepler, editado en Frankfurt en 1604, obras ambas en que se defiende el modelo heliocéntrico del universo. Sin embargo, no se ha podido discernir con seguridad si pertenecieron o no a la biblioteca de don Francisco.

⁹ Pérez Cuenca se ocupa de un impreso de la Biblioteca Nacional un ejemplar del galileano *De proportionum instrumento a se inuento, quod meritò Compendium dixeris uniuersae geometriae*, encuadernado, sin firma de Quevedo, junto a otro volumen que sí la lleva (2015: 44).

no nos encontramos ante una postura exclusiva de Quevedo, pues en toda la literatura incluso del XVI, explica Paul-Henri Michel (1965: 413), hay una divergencia con respecto a las hipótesis cosmológicas, debido tanto a mayor inclinación de los poetas al lenguaje del mito y lo maravilloso como al hecho de que el modelo geocéntrico se amoldaba mejor que el heliocéntrico a la experiencia que el hombre tiene de los fenómenos naturales.

Otra de las razones esgrimidas para justificar la ausencia del heliocentrismo en las concepciones cosmográficas de los poetas del Siglo de Oro sería la de mostrar una actitud de cautela o precaución ante determinadas ideas que podrían resultar peligrosas y heréticas en el periodo. Es posible que sea el caso de Juan Cedillo Díaz, cosmógrafo mayor del Consejo de Indias y catedrático de la Academia Real Matemática de Madrid, quien deja en forma de manuscrito, conservado en la Biblioteca Nacional, una traducción incompleta del *De revolutionibus*, sin que figuren su nombre ni el de Copérnico:

Puede indicar esto que quizás Cedillo temía las censuras que la publicación de la versión castellana del texto copernicano podía desencadenar. Esta suposición se refuerza cuando se lee la introducción que encabeza el trabajo: “*Bien sabía yo .N. quando determinava sacar a la luz los trabajos de mis estudios que me avían de reprehender muchas partes de los hombres doctos por ser yo uno de los que parecen traer mayores novedades al mundo que ninguna hasta nuestros tiempos ha traydo...*”. Según estas palabras parece que ya había sufrido algunas críticas por la labor que estaba realizando, y posiblemente por ello y por los acontecimientos que habían ocurrido en Italia esos mismos años con Galileo desistiera de editar su trabajo y cesara en la traducción sin completarla (Esteban Piñero, 2006: 379-380).

No es el único caso. En 1623 Benito Daza escribe un tratado titulado *Uso de los antojos para cada género de vistas: en que se enseña a conocer los grados que a cada uno le faltan de su vista, y los que tienen cualesquier antojos*. García Santo-Tomás (2014: 94) ha estudiado cómo en sus páginas, a pesar de seguir a Galileo hasta el punto de llegar a incluir pasajes enteros del *Sidereus Nuncius*, nunca se nombra al astrónomo pisano, constituyéndose en una defensa del heliocentrismo que se caracterizaría por una actitud de cautela extensible a los hombres de letras del momento (98)¹⁰.

¹⁰ El problema no es exclusivo de la obra quevediana. Ver Sonia Boadas (2012) y nuestro Torres Salinas (2019b) para un estudio del modo en que Saavedra Fajardo, otro barroco por excelencia, presenta visiones de la cuestión muy semejantes a las de Quevedo, condenando, en su caso, el heliocentrismo de manera explícita. Ver también el sugerente estudio de Arroyo (2017), quien sostiene que *Valor, agravio y mujer*, de Ana Caro (2017), presenta, en la

Centrándonos ya en Quevedo, Tato Puigcerver, parece adoptar esta postura en el análisis de algunos de los textos quevedescos de los que aquí nos ocuparemos. Hace hincapié en la prudencia de don Francisco a la hora de ocuparse del modelo cosmográfico:

¿por qué Quevedo, un eterno lector del *Libro de Job*, traductor y comentarista del mismo, que lo trae a colación continuamente, y lector de todas las obras que sobre Job caían en sus manos, citándolas con gran aparato erudito, no cita el *In Job Commentaria*, de Fray Diego de Zúñiga (1536-1598)? Entendemos que el que este fuera un libro expurgado (1616) de su contenido copernicano, no excusaba su lectura por don Francisco. Y otro hecho: Quevedo, hombre dado a citar autores, bien para ensalzarlos, bien para condenarlos, e incluso para someterlos al insulto más cruel; tan aficionado a confeccionar listas de hechiceros, filósofos, mágicos, santos padres, alquimistas, demonios, autoridades, etc., no cita, en su obra en prosa, ni una sola vez a Copérnico ni a Galileo; ¿es esto casual? No lo creemos así; pensamos más bien que se trata de otra prueba más de “prudencia”, de un reflejo más de la polémica en la sociedad y época en la que vivió, de un siglo que, significativamente, se inauguró con la hoguera de Giordano Bruno (Tato Puigcerver, 2000).

Sin descartar la pertinencia de tales propuestas, creemos que dichas posturas admiten, al menos, ciertos matices que revelen hasta qué punto la cuestión es más de fondo, particularmente en un autor como Quevedo. La autoridad en la materia de Pablo Jauralde precisa que en la obra de nuestro autor

Ciencia, razón, inteligencia, sabiduría, etc., se proyectaban hacia horizontes abiertos, pero controlados; remitían siempre a arquetipos adquiridos o impuestos desde la ideología dominante. Es Quevedo un escritor, como tantos de su época, que gozó de la pasión por el conocimiento, del deleite de la inteligencia, del asombro por el avance de la sabiduría; pero siempre tratando de mantenerse en los límites de su propia educación, es decir, dentro de los circuitos ideológicos que configuraban su mundo (1999: 873).

En una línea parecida, María Dolores González Rodríguez advierte que “los problemas ideológicos y patrióticos en los que [Quevedo] se vio implicado de una manera directa influyen notablemente en la valoración que el escritor emite sobre las ciencias de su época” (2006: 24). Desde esta doble

resolución de su trama, una subversión del ideal genérico femenino que vendría a sostenerse en la concepción heliocéntrica del universo.

aseveración creemos que el geocentrismo quevediano tiene menos que ver con la cautela que con la ideología de un escritor plenamente alineado con el espíritu barroco y con lo que para este supusieron los nuevos descubrimientos heliocéntricos.

Con todos los matices necesarios al respecto, Maravall (1982: 73-75) ha señalado la postura refractaria de Quevedo a cualquier cambio que afecte a la estructura monárquico-señorial de la sociedad, sintetizada en la imagen del “ultra-ortodoxo y ultra-conservador Quevedo” (Schwartz, 1983: 113). No es baladí la opinión de Maravall y de Schwartz, pues la nueva astronomía conlleva implicaciones profundas que repercuten y se relacionan con el orden social, con la propia visión del mundo. En el encuentro celebrado en 1963 para estudiar las diversas dimensiones de *Le Soleil à la Renaissance*, autores como Dynnik (1965: 417) y Kouznetzov (1965: 77), relacionaron los nuevos descubrimientos cosmológicos con la emergencia de un orden social que rompía con el orden feudal, con el esquema estático de los lugares naturales aristotélicos. Juan Carlos Rodríguez, en una línea análoga a esta, invita a que

Pensemos además en que, dado lo que el sistema ptolemaico arrastraba consigo en todo el feudalismo (puesto que había sido utilizado como una legitimación teórica más de esa jerarquía feudal de las sangres, desde la más pura de los nobles hasta la más ínfima de los vasallos, desde la esfera más pura, el cielo, hasta la más impura y degradada, la tierra), dado esto, pues, obviamente la ruptura con el sistema ptolemaico tenía que llevar implícita la ruptura con toda esa rigidísima estructura feudal. O más exactamente y a la inversa: es la ruptura general del animismo con toda la estructura —de base— feudal, lo que abre a la vez la posibilidad de romper con la legitimación teórica que el feudalismo había segregado en los términos del ptolomeísmo celeste (o del escolasticismo aristotélico, etc.) (1990: 189).

Cuestión esta que afecta, siguiendo el hilo de Rodríguez, no solo al “feudalismo medieval”, sino también a la “re-sacralización posterior” (2013: 100) del siglo XVII, del Barroco hispano, en la que debemos situar a Quevedo y a su concepción geocéntrica del universo. No se trata, creemos, de precaución, de cautela, sino de que su “inconsciente ideológico” (1990: 25) le impide aceptar dicho nuevo modelo del universo y todo aquello que este implica.

Desde esta perspectiva debemos entender determinados pasajes que encontraremos en la obra de Quevedo, análogos al ya citado de *La Perinola*. Es el caso de otra obra burlesca, como son las *Gracias y desgracias del ojo del culo*, texto de 1620, conocido a partir de 1626. Allí, describiendo su forma, Quevedo escribe que, entre los demás “miembros del cuerpo”, aquel del que se ocupa aquí “mirado bien es el más perfecto [miembro del cuerpo] y bien

colocado dél, y más favorecido de la Naturaleza, pues su forma es circular, y dividido en un diámetro o zodiaco como ella. Su sitio es en medio como el del sol” (1974: 105)¹¹. Se hace necesario reparar ahora en varios aspectos. El primero ya tuvimos oportunidad de comentarlo al hilo de la inclusión de la visión geocéntrica en el campo de la poesía burlesca en *La Perinola*. Se trata de una degradación paródica del saber astronómico y sus objetos, que culmina en la comparación escatológica del “ojo del culo” con el Sol, que contrasta por completo con los discursos solares renacentistas que insistían en la dignidad del Sol —«es el corazón del mundo, la fuente de la luz, la fuente del calor, el origen de la vida y del movimiento mundanal (...). Por tanto, después del Sol no hay esfera alguna más noble y adecuada al hombre que la Tierra»— escribió Kepler (2007: 185-186)—, entre los cuales destacan aquellos que, precisamente, y en la estela del neoplatonismo renacentista, tratan al astro como “ojo del cielo”. Lo comprobamos en Ficino:

Orfeo llamó a Apolo ojo vivífico del cielo. Y también las cosas que diré a grandes rasgos han sido tomadas de los himnos órficos: *El Sol es el ojo eterno que ve todas las cosas. Luz celeste supereminente que modera las cosas celestes y las mundanas. Es el que conduce o arrastra tras de sí el curso armónico del mundo. Soberano del Mundo, Júpiter, inmortal ojo del mundo que corre alrededor llevando consigo su sello y dando forma a todas las cosas mundanas* (2013: 1936-1939).

También en León Hebreo:

es cierto que los siete planetas tienen influencia sobre las siete concavidades que hay en la cabeza, y que sirven al sentido y al conocimiento, es decir: el Sol sobre el ojo derecho y la Luna sobre el izquierdo, porque ambos son ojos del cielo (2002: 103).

¹¹ Idea parecida aparece en una nota al margen del manuscrito de una obra de insegura atribución quevediana según los últimos estudios (Alonso Veloso, 2019), las *Consideraciones sobre el Testamento Nuevo*: “El sol está en el cuarto cielo, en medio de todos los astros, con distribución igual” (1974: 1312). También en esta obra encontramos pasajes que inciden en el movimiento del Sol: “Sol universal, que corriendo el Zodiaco, llega a ambos trópicos, ilustra ambos hemisferios, fomenta a la humilde planta, como inunda de luz al alto cedro” (1974: 1312); “Con la luz se ve al Sol, pero ¿con alas también? Sí, porque no es sol material, sino de Justicia, que no solo se vea correr, sino volar. El sol material corre tanto y tan veloz, que, según los astrólogos, corre cada hora 3.800 leguas, y con todo, eso parecióle tarde al Profeta este movimiento y le añadió al Sol, por ser de justicia, alas: *In pennis eius*” (1974: 1315).

Así como en Francisco de Aldana:

Contempla el celestial ojo sereno
que llaman sol, cuál va corriendo suelto
por el alto de allá luciente seno,
cuán presto a todo el orbe da la vuelta
y deja verde y fértil el terreno
con sola su presencia desenvuelta (1997: 425-462).

Conviene advertir contra la posibilidad de pensar que ese “sitio” “en medio” del que habla Quevedo pueda entenderse como una asunción del modelo heliocéntrico. Tato Puigcerver (2000) parece abrir esa veta, al señalar, a cuentas del pasaje de que nos ocupamos, que “solo hemos hallado una cita que, a nuestro parecer, es heliocentrista”, si bien matiza a continuación:

Sin embargo, tampoco podemos tomarla al pie de la letra, pues el sol ocupa la cuarta esfera en el cosmos Tolomaico (...) Quizá a un lector culto de su tiempo no le sorprendiera nada leer que el sol estaba ‘en medio’ sin atribuirlo para nada a la polémica copernicana (2000).

En efecto, como se ha estudiado bien¹² para un pasaje parecido de la “Carta al señor don Bernardino de Mendoza” de Francisco de Aldana, en el que justamente aparece la imagen del Sol como ojo del cielo —“(…) puso también en medio a los planetas / al Sol, de entrambos mundos ojo eterno, / porque su luz igual con todos fuese” (1997: 347)—, ese “medio” se refiere a la situación central del Sol entre las esferas del universo ptolemaico, por encima de las de la Luna, Mercurio y Venus; por debajo de las de Marte, Júpiter y Saturno.

No solo encontramos alusiones geocéntricas en la literatura satírica de Quevedo. Aparecen en la *Virtud militante* —impresa póstumamente en 1651, si bien llevaba compuesta entre 1634 y 1636— cuando Quevedo reflexiona sobre la pobreza como una de las “fantasmas de la vida” y sobre la muy barroca idea de la vanidad de los bienes temporales, en virtud de la asociación entre movimiento y corruptibilidad del mundo sublunar:

¿En qué seguridad permanente podrán estos bienes, que se llaman raíces, afirmarse en quietud, si la tierra en que se fundan y el mar de que se rodean, son movibles? Antes el propio movimiento es, y un continuo contraste. No digo que se mueve la tierra, sino que toda ella padece mudanzas, continuos robos,

¹² Ver Lara Garrido (1997: 348), González Martínez (1995: 76) y García (2010: 456).

perpetuas invidias del mar, frecuentes agravios y delirios de la fortuna, porfiadas transmutaciones y diferencias de el hambre del tiempo. Toda esta máquina visible va enfermando cada día para el postrero, en que será alimento de las llamas, cuando quien extendió como pieles los cielos arrolle y revuelva a su brazo sus volúmenes resplandecientes (1974: 1432-1433).

No creemos que deba entenderse el “No digo que se mueve la tierra” como un signo de precaución. Creemos, más bien, que se trata de una afirmación ideológica de Quevedo coherente con la lógica productiva de su texto. Este encaja a la perfección con la concepción barroca del movimiento como causa de la degradación y la corrupción, en buena medida debidas al alejamiento de los lugares naturales a que hacíamos referencia unas páginas más arriba. Son rasgos propios de una naturaleza y una creación amenazantes, despojadas de la idealidad de discursos renacentistas, entendido el mundo como una “máquina visible [que] va enfermando cada día para el postrero”. Ese movimiento interior, propio del mundo sublunar, de la vida terrenal, contrasta, en la dialéctica implícita del texto, con el movimiento exterior del planeta que Quevedo, según marca el sistema ptolemaico, considera imposible¹³.

Nos detendremos, por último, en el Salmo XXI del *Heráclito cristiano*, composición 33 en la edición de Blecua (1969: 188), cuyo segundo cuarteto reza así:

La hermosa lumbre del lozano Apolo
y el grande cerco de las once esferas
le sujetaste, haciendo en mil maneras
círculo firme en contrapuesto polo (...).

López-Grijera entiende que “del texto parece desprenderse que toma partido por la teoría heliocéntrica” (1975: 29). Es cierto que el “le sujetaste”, dirigido a Dios por fijar un cierto orden en el universo, puede hacernos pensar en que Quevedo entiende que la luz del Sol está sujeta, fija, en la estructura

¹³ En *La Hora de todos* hay un pasaje semejante, cuando en el capítulo XL, al comparar a las repúblicas con la tierra y a los reyes con el mar, escribe que “La tierra, siempre firme y sin movimiento, se opone al bullicio y perpetua discordia de su inconstancia; aquel, con cualquiera viento se enfurece; ésta, con todos se fecunda” (1987: 358). López-Grijera anota que “expresamente toma posición contra Galileo” (1975: 213, n. 695), mientras que para Tato Puigcerver “esta cita es ajena a la polémica [heliocéntrica]”, pues “el contexto de la cita es el mar, el bullicio y la inconstancia del mar frente a la inmovilidad de la tierra” (2000). Creemos que el hecho de que en el texto se hable de la fecundidad de la tierra reafirma la tesis de Tato Puigcerver.

de la creación, sobre todo si se compara con la incapacidad del hombre para hacer lo propio consigo mismo, según leemos en el segundo terceto: “sujetaste al hombre tú en la tierra, / y huye de sujetarse él a sí mismo”. Sin embargo, creemos que no es eso lo que está expresando Quevedo en el soneto. La clave es “el grande cerco de las once esferas”. Son todas ellas y no solo el Sol las que están sujetas a lo establecido por Dios, pues Quevedo no hace distinción entre los diferentes tipos de astros en lo que se refiere a la sujeción a la divinidad de ellos. Además, si se acepta que son once las esferas, volvemos a situarnos en los dominios del modelo ptolemaico, pues este es el número de esferas contenidas en el mismo: Tierra, Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, la de las estrellas fijas, la del cielo cristalino y la del *primum mobile*.

EL SOL QUE SE PARÓ EN LA BATALLA. LOS TESTIMONIOS BÍBLICOS

A los testimonios quevedescos que se alejan del heliocentrismo hasta aquí aducidos debemos añadir otro grupo que presenta el denominador común de aparecer anejos a determinadas referencias bíblicas. No es casual esta cercanía, pues se encuadra en el contexto de la reacción ante la aparición de las nuevas teorías cosmográficas heliocéntricas, ante ciertas implicaciones de las mismas. Koyré, estudiando los motivos por los que Tycho Brahe trataba de mantener un sistema en el que algunos astros giraban alrededor del Sol mientras que este seguía girando alrededor de la Tierra, encuentra, junto a determinados elementos del paradigma de la Física conocida hasta el momento, una razón a la que podemos acercarnos para entender la desconfianza hacia un modelo en que la Tierra se moviera y no permaneciera inmóvil en el centro del universo: “sus convicciones religiosas (...) que no le permitían aceptar una doctrina contraria a las Sagradas Escrituras” (1977: 84). En efecto, la ruptura heliocéntrica con la concepción del universo propia del sistema ptolemaico conlleva profundas repercusiones, ya que esta última, además de una teoría científica, trasciende lo meramente mecánico para ofrecer una visión coherente y sacralizada del universo, inserta en la historia de la salvación del hombre y asentada sobre la doctrina aristotélica de los lugares naturales (Pesce, 2011: 34-35; Blumenberg, 2000: 135-141).

Así las cosas, no puede sorprender que, como explica López Piñero, ante los nuevos modelos del mundo cupiera “la alternativa del enquistamiento por motivos ideológicos, cuya más importante manifestación fue, sin duda, el neoescolasticismo contrarreformista” (1979: 152). Desde ahí debemos abordar las fértiles conclusiones al respecto a las que llega Fernando Rodríguez de la Flor, quien parte de la idea de que buena parte del espacio ideológico barroco “trabaja en desautorizar todo lo que no sea sacralizado” (2002: 45). El propio Rodríguez de la Flor ha explicado (1999: 90-92) que los nuevos

saberes científicos colisionan con la Revelación de las Sagradas Escrituras, siendo el astronómico donde dicho choque se presenta de modo más acusado en virtud de su enfrentamiento con la teología escolástica, a partir de la cual la visión ptolemaica del universo “se conforma como una verdadera *teocosmología*” (91). Es la visión que nos encontramos en Quevedo, pues como señala Martinengo, en su obra debe existir una “superposición perfecta de la verdad revelada a los problemas planteados por la ciencia y, por consiguiente, de radical restricción de las posibilidades de autonomía de esta”, supeditación que sería, “mejor se diría, en este caso, la total cancelación de aquella [la ciencia] ante los fueros de la conciencia religiosa cristiana” (1983: 149).

En ese contexto debemos situar dos alusiones bíblicas que, en la producción quevedesca, tocan de lleno al movimiento del Sol. El primer pasaje lo encontramos en *El libro de Josué* (10, 12-13)¹⁴. Josué auxilia a los gabonitas en su guerra contra los amorreos pidiendo a Dios que detenga el curso del Sol durante un día para que sus aliados puedan resultar victoriosos:

Entonces Josué habló a Jehova, el día que Jehová entregó al amorreo delante de los hijos de Israel, y dijo en presencia de los israelitas: Sol, detente en Gabaón; y luna, en el valle de Ajalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta tanto la gente se vengó de sus enemigos. ¿Esto no está escrito en el libro de la Rectitud? Y el sol se paró en medio del cielo y no se apresuró a ponerse casi un día entero¹⁵.

El segundo episodio bíblico corresponde al reloj de Acáz, dispositivo para medir las horas según la incidencia del Sol, cuyo retraso sirve en el *Segundo libro de los Reyes* (20, 8-11) como señal de la sanación milagrosa de Ezequías:

Y Ezequías dijo a Isaías: ¿Qué señal tendré de que Jehová me sanará y que el tercero día subiré a la casa de Jehová? Y Isaías respondió: Esta señal tendrás de Jehová de que Jehová hará esto que ha dicho: ¿Pasará la sombra *adelante* diez grados o volverá *atrás* diez grados? Y Ezequías respondió: Fácil cosa es que la sombra decline diez grados más que la sombra vuelva atrás diez grados. Entonces el profeta Isaías clamó a Jehová y hizo volver la sombra por los grados que había descendido en el reloj de Acáz diez grados atrás.

¹⁴ Ver los esfuerzos exegéticos y científicos que sobre este pasaje vuelca Galileo en la “Carta a Cristina de Lorena” en su intento por demostrar la pertinencia del sistema heliocéntrico (1991: 306-307).

¹⁵ Citamos siempre las Escrituras según la traducción de Casiodoro de Reina, *La Biblia del Oso* (2021).

El episodio de Josué estructura el primer cuarteto de un soneto de *Las tres musas*, “Epitafio a una señora en su sepulcro”, el 268 en la edición de Blecua (1969: 461-462), escrito con motivo de la muerte en 1603 de doña Catalina de la Cerda, esposa del Duque de Lerma:

Aqueste es el poniente y el nublado
donde el Tiempo, Nerón, tiene escondido
el claro sol que en su carrera ha sido
por el divino Josüé parado.

En determinada línea de la tradición petrarquista, la de la llamada *Dama Sol*, Doña Catalina es comparada a un Sol inmóvil por descansar ya en su sepultura. No deja de resultar relevante que Quevedo complete la *lectura* de la imagen que él mismo construye con una referencia que impida cualquier tipo de interpretación ajena a la *heterodoxia heliocéntrica*. Para ello recurre a uno de los episodios paradigmáticos de las Escrituras en lo que a la justificación del modelo geocéntrico se refiere. Si la dama es un Sol detenido, se debe solo a “que en su carrera ha sido / por el divino Josüé parado” y no a que la inmovilidad sea un rasgo común a ambos.

Es más frecuente que los dos episodios bíblicos aparezcan unidos en la obra de Quevedo, ambos al servicio de la propuesta textual y el inconsciente ideológico de don Francisco. En la *Homilía a la Santísima Trinidad*, compuesta en la segunda o tercera década del siglo XVII, si bien no publicada en vida del autor, los episodios bíblicos son esgrimidos cuando Quevedo aborda la cuestión —evidentemente indudable— de la existencia de Dios. A través de ellos quedan inextricablemente unidos modelo ptolemaico y revelación divina, según explicaba más arriba Rodríguez de la Flor:

Haber Dios es verdad tan notoria, que la enseñan todas las criaturas. ¿Qué otra cosa predicán esas líquidas campañas de los cielos, que el Sumo Señor extendió como pieles con su mano, y que arrollará el postrer día en su brazo, cuando, como dice el Profeta Rey, cuentan las glorias de Dios? *Coeli enarrant gloriam Dei*. ¿Qué otra cosa será el firmamento, escrito de misterios encendidos? El sol, corazón del cielo, progenitor del día, ¿no lo confesó dando pasos atrás en la velocidad de su curso, en el reloj de Acaz? Cuando resbalando por lo cóncavo de su orbe, se precipitaba al occidente, ¿no se fijó inmóvil, alargando la vida al día para abreviar la de los contrarios de Josué? (1974: 1296).

El fragmento es coherente con la visión del mundo de Quevedo, con los planteamientos de la imagen barroca del universo desarrollados hasta ahora en estas páginas. Que el cielo esté “escrito de misterios encendidos” contrasta

con el intento de la nueva astronomía por desvelar, por hacer transparente el verdadero orden del mundo, cuya naturaleza geométrica había sido ya propugnada por Galileo en un conocidísimo pasaje en *Il Saggiatore*¹⁶. Además, en el texto de Quevedo subyace la idea de que el modelo ptolemaico del universo no puede ponerse en duda ni un momento, pues en virtud del mismo se *leen* los milagros con los que Dios demuestra su existencia, tal como quedó fijado en las Escrituras. Las preguntas retóricas de Quevedo solo admiten respuestas de orden divino, que quedarían desmentidas en caso de asumir el modelo heliocéntrico. Más adelante, en la misma *Homilía*, los dos milagros solares de las Escrituras vuelven a interpretarse según la voluntad de divina de mostrarse en su creación, de ofrecer su gracia a la misma:

¿Veis cuánto se adelantan los servicios que hace el cielo en la ley de gracia a los que hizo en la ley escrita? El sol que se paró en la batalla y retrocedió en el reloj de Acaz perdió pasos, mas no lustre y decoro de la majestad de su hermosura (1974: 1297).

El reloj de Acaz y la petición de Josué reaparecen juntos en la *Virtud militante*, al ocuparse Quevedo de la “Ingratitud. Segunda peste del mundo”. El hombre se nos presenta como una criatura “ingrata a Dios”, en contraste con el resto de la creación, obediente a los designios divinos:

Los cielos siempre cuentan sus glorias, siempre le son obedientes: no se ha visto motín de alguna luz fija o errante de los orbes; nunca discreparon de la luz que les puso quien las encendió en hermosura tan grande y tan admirable con su palabra. Si para que venciese su capitán, quiso que el monarca de los fuegos celestiales se parase, alargando la vida al día, luego clavó su inmensa velocidad en su obediencia. Si para señal de su promesa en Acaz, convino desandar sus jornadas irrevocables, luego se volvió los grados prefijos al oriente, repitiendo su infancia, haciendo desdecir de sus señales las sombras en el reloj del rey obstinado (1974: 1374).

El modelo geocéntrico implica una obediencia a Dios por parte de los astros que no puede ser en absoluto puesta en duda. No se concibe el “motín”,

¹⁶ “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto” (1981: 63).

término bajo el cual podría inscribirse la quietud del Sol, en los cuerpos celestes. Dicha anomalía solo sería posible cuando Dios así lo estimara y siempre bajo la categoría del milagro. Una vez consumada la voluntad divina, el astro regresa a su estado natural de movimiento, incuestionable merced a su aparición en las Escrituras.

De distinto tenor, pero de una lógica productiva muy semejante, es la manera en que los referidos pasajes bíblicos aparecen en la *Vida de Marco Bruto*, de 1632, impresa en 1644. Quevedo recurre a ellos al narrar el momento en que “*Habiendo de pasar César a África contra Catón y Scipión, dejó a Bruto en la Galia Cisalpina por buena dicha de aquella provincia*” (1974: 932). Tal episodio le sirve para reflexionar sobre cómo “El buen gobernador, que sucede en una ciudad o provincia a otro que lo fue malo, es bueno y dichoso porque, siendo bueno, sucede a otro que le hace mejor” (1974: 932-933). La enseñanza política de Quevedo, cercana a las inquietudes del XVII español, advierte a los “reyes” de que “deben considerar, cuando eligen gobernadores, que en diferentes personas se eligen a sí mismos”. Es entonces cuando trabaja sobre las analogías entre el rey y el Sol, en cuyo desarrollo aparecen las alusiones que nos interesan:

Es eterna, digo perpetua, la monarquía del sol, porque en su estilo, desde que nació el mundo, ningún siglo le ha acusado novedad. Es verdad que llamarán novedad pararse en Josué, volver atrás en Achab, eclipsarse en la muerte de Cristo. Novedades milagrosas permitidas son a los reyes. Pararse para que venza el capitán que pelea, volver atrás porque se enmiende y anime el afligido, escurecerse con el sentimiento de la mayor maldad: son novedades y diligencias dignas de imitación, como las que no son de esta casta de aborrecimiento (1974: 934).

Tato Puigcerver (2000) trata de aclarar las intenciones de Quevedo: “este texto deja entrever algo más: la prudencia; el sol se para, eso no es natural, y no entremos a discutir las causas de este hecho, es su privilegio”. Estamos más de acuerdo con la segunda parte de sus afirmaciones que con la primera. No creemos que la prudencia determine estas líneas. Quizá podamos entender en plenitud la lógica del texto insistiendo en un término que podría deslizarse, para una mentalidad como la de Quevedo, por peliagudas sinuosidades: la “novedad”. El término, aplicado a la inmovilidad del Sol, remite inmediatamente a los modelos cosmográficos copernicano y galileano. No sorprende así el uso de un adjetivo decisivo que, a estas alturas, ya no nos es desconocido: “novedades milagrosas”. Novedades permitidas por Dios como excepción a su propio orden, según fueron el retraso de los pasos del Sol en el reloj de Acaz y la detención del astro en su curso gracias a los ruegos de Josué.

Solo la intervención divina puede justificar una anomalía, una excepción al modelo geocéntrico del universo, según los cánones de esa “teocosmología” barroca de la que hablaba Rodríguez de la Flor.

No es el único texto de naturaleza política en el cual nuestro autor recurre al episodio de Josué, de nuevo poniéndolo al servicio de la coyuntura política e ideológica en que se halla inmerso. Resulta revelador comprobar hasta qué punto referencias análogas encuentran en la pluma de Quevedo reacciones absolutamente dispares en virtud del modo en que él concibe cada una de las situaciones. Lo entenderemos a partir de dos textos.

El primero de ellos es la *Política de Dios*, de 1617, que vio la luz en 1626. En su capítulo XXIII, Quevedo reflexiona sobre “La milicia de Cristo Nuestro Señor, Dios y hombre; y la enseñanza superior de ambas para reyes príncipes en sus acciones militares”, ensalzando figuras como las de “Moisés, David, Josué y Judas Macabeo”. Estas deben servir, prosigue, como ejemplos de los cuales “débese imitar la santidad de aquellos reyes y caudillos para merecer de Dios que le use con nosotros”. Es entonces cuando hace referencia al milagro de Josué, al referirse a uno de los que se vieron bendecidos por Dios al mirarse en tal espejo: “Ya [Dios] repitió el milagro de Josué con fray Francisco Jiménez de Cisneros, bienaventurado arzobispo de Toledo” (1974: 763). Quevedo recoge aquí la especie, presente ya desde la misma fecha de la toma de Orán (1509), de que Dios había hecho alargar el día para victoria de los cristianos. Don Francisco da por cierto el milagro y con él asume una vez más el modelo ptolemaico del universo. Al tratarse, además, de una guerra motivada por razones de fe, contra enemigos infieles, no lo pone en duda en ningún momento, incorporando la referencia bíblica a su imaginario ideológico.

Fijémonos ahora en un texto que podría guardar una relación especular con este que acabamos de comentar. Se trata de un opúsculo redactado cuando ya está preso en San Marcos, hacia 1642 o 1644. Lleva por título *La rebelión de Barcelona. Ni es por el güevo ni es por el fuero* y lo difundió bajo el nombre falso del Doctor Antonio Martínez Montejano, natural de la villa de San Martín de Espuches. Con su escrito busca Quevedo acercarse al Conde-Duque de Olivares, de particular protagonismo en el conflicto desencadenado por la rebelión catalana de 1640. El tono virulento hacia los catalanes recorre toda la composición hasta pasar a ocuparse del asesinato del conde de Santa Coloma, Dalmau de Queralt, virrey de Cataluña, el día del Corpus Christi de 1640 por parte de segadores catalanes sublevados. La lectura de la *Proclamación católica* dirigida a Felipe IV por los Consellers y el Consejo de Ciento de Barcelona provoca la reacción airada de Quevedo, sobre todo cuando, según don Francisco, refieren que al siguiente día del Corpus celebrado en Barcelona el Sol se detuvo:

¿No son ellos los que dicen y firman y imprimen en su *Proclamación católica* que por haber cruentado facinosamente el día del Corpus con la infanda muerte de su virrey el conde de Santa Coloma, a otro día que se celebró en él, se paró el Sol? (1974: 1052).

Lo que en Cisneros era milagro indudable, en el caso catalán el inconsciente ideológico de Quevedo, en su intento de acercarse y congraciarse con Olivares, lo convierte en horror ante lo sacrílego, que es castigado con contundencia:

Pues gente tan descaradamente impía, que da tanto mérito a un horrendo homicidio, a una traición inhumana, como a Josué, que osa decir que con tan rara maravilla aplaudió su maldad Dios, contradiciéndola con toda su ley; que pretende hacer cómplice al cielo en sus infernales crímenes, ¿qué no dirá? ¿Qué no habrá hecho? (1974: 1052).

Quevedo aúna política y religión para descalificar a los catalanes, a quienes censura por haber comparado el asesinato de Santa Coloma con el milagro de Josué, reconociendo de nuevo de manera implícita la sanción sagrada del modelo ptolemaico. Esta se manifiesta plenamente un poco más adelante, al hacer mención del franciscano catalán Benito Ferrer, acusado de haberle arrebatado a un sacerdote la oblea en el momento de la consagración para después romperla y pisarla, lo que le valió ser condenado a la hoguera por la Inquisición en 1624:

No se paró el sol cuando el catalán Benito Ferrer pisó la hostia sagrada, ¿y quieren los catalanes que se pare en aprobación de la muerte que ellos dieron a su gobernador y capitán general? Hasta el sol quieren sacar de su curso, sin advertir que el privilegio de pararle le da Dios, y no el libro verde; si ya no presumen que pueden derogar los fueros de los planetas con los suyos. De una misma conciencia es levantar a Dios un testimonio falso y quemar las especies en las formas consagradas (1974: 1052).

La “teocosmología” barroca se manifiesta en plenitud en este pasaje, puesto al servicio de los intereses políticos de Quevedo, quien arremete contra los catalanes por trastocar el orden divino de los astros, prerrogativa que solo corresponde a Dios en forma de milagro. Subyace así en el pasaje la idea de que toda imagen del Sol como astro inmóvil es impía y sacrílega a menos que se deba a la intervención milagrosa de Dios.

ES INSTRUMENTO REVOLTOSO, ES CHISME DE VIDRIO Y NO PUEDE SER BIENQUISTO DEL CIELO. LOS INSTRUMENTOS ÓPTICOS

Cerraremos nuestro trabajo con el análisis de un pasaje muy conocido de *La Hora de todos*, terminada en 1645 y publicada póstumamente en 1650. Más allá de las referencias geocéntricas que encontramos en varios momentos de la obra, semejantes a las estudiadas hasta ahora¹⁷, queremos centrarnos en el capítulo XXXVI, “Holandeses en Chile” (1987: 306-313). Aquí, unos marinos holandeses arriban a las costas de Chile, donde se encuentran con unos indios con los que quieren comerciar. Entre los presentes que los holandeses ofrecen está un catalejo. Los indios rechazan el regalo, como rechazan la propuesta de protección de los holandeses. El capítulo es decisivo porque en él Quevedo se ocupa de tres debates que ocupan a la Europa del XVII: “el de las estrategias de expansión imperial a costa del enemigo holandés; el de las controversias en torno a los derechos indígenas de América; y el de los avances de la ciencia poscopernicana” (García Santo-Tomás, 2014: 248). Nos ocuparemos aquí solo del tercero¹⁸, cuyo análisis por parte de la crítica ha ofrecido interesantes matices que vendrían a complementar a la perfección los planteamientos desarrollados en los dos apartados anteriores. Recordemos el pasaje del catalejo:

(...) por engaitarlos la voluntad, los presentó barriles de butiro, quesos y frasqueras de vino, espadas y sombreros y espejos, y, últimamente, un *tubo óptico*, que llaman antojo de larga vista, encareciéndoles su uso, y con razón, diciendo que con él verían las naves que viniesen a diez y doce lenguas de distancia, y conocerían por los trajes y banderas si eran de paz o de guerra, y lo propio en la tierra, añadiendo que con él verían en el cielo estrellas que jamás se habían visto, y que sin él no podrían verse; que advertirían distintas y claras las manchas que en la cara de la luna se mienten ojos y boca y en el cerco del sol una mancha negra; y que obraba estas maravillas porque con aquellos dos vidrios traía a los ojos las cosas que estaban lejos y apartadas en infinita distancia (1987: 310-311).

¹⁷ Apolo como un “planeta bermejo y andante” (1987: 150); la referencia al milagro del libro de Josué: “el sol se ha parado, la rueda de la Fortuna, nunca” (1987: 159); la referencia a Felipe IV, al “cerco de su corona, que compite por todas partes con el que da el sol a la tierra” (1987: 308).

¹⁸ Para los demás, ver Quevedo (1975: 172, n. 548); Bourg *et al.* (1987: 306-307, n. 496); Stoll (2001a; 2001b), si bien el segundo es una ampliación del primero y García Santo-Tomás (2014: 240-251).

Por un lado, Quevedo demuestra estar al tanto de los descubrimientos galileanos, quien había encontrado las llamadas *manchas solares* gracias a sus observaciones telescópicas del astro, plasmadas en 1613 en tres cartas publicadas bajo el título de *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*. Por otro, la aparición del catalejo¹⁹ sirve para mostrarnos la desconfianza quevediana, de índole fundamentalmente barroca, hacia los *prodigios* del nuevo instrumento óptico.

El recelo hacia los nuevos modelos cosmográficos heliocéntricos se extiende a los instrumentos técnicos que los hicieron posibles, pasado por el filtro de determinada concepción barroca del saber. Son dos las direcciones desde las que se entiende tal desconfianza, en la línea marcada por las implicaciones “teocosmológicas” reseñadas más arriba, que las completan, matizan y contextualizan.

La primera la plantean Javier García Gibert (2010: 267-269) y Mauricio Jalón (2004: 45), quienes plantea el hecho de que los descubrimientos cosmográficos expulsan al hombre del centro de un cosmos cerrado y seguro que hasta entonces comprendía y dominaba, con la consiguiente angustia que cristaliza en el aserto pascaliano: “Le silence éternel des ces espaces infinis m’effraie” (Pascal, 1980: 52); una angustia que empapa la visión barroca de los nuevos modelos del universo, determinando la desconfianza hacia los instrumentos en que estos se basaron.

La segunda línea la establece Fernando Rodríguez de la Flor (2002: 92-95; 1999: 87-88). Según su punto de vista, en el barroco español encontramos una fuerte presencia de ciertas actitudes escépticas ante los trabajos del saber —Pirrón, Sexto Empírico, la *Epístola de San Pablo a los Corintios*—, que presenta a estos como erróneos y vanos. Es imposible conocer el mundo²⁰ porque, además, no hay relación real, confiable, entre la verdad y lo que ofrecen los sentidos. Este escepticismo alcanza con mayor virulencia a los saberes relacionados con el cielo y, particularmente, a los instrumentos de

¹⁹ Para el antejo de larga vista en el panorama científico español de la época, ver Vernet (1975: 117-118) y López Piñero (1979: 190-191).

²⁰ Lo expresa el propio Quevedo en el capítulo IV de *La cuna y la sepultura*: “Resta ahora desengañarte del estudio vano y de la presunción de la ciencia, y enseñarte cómo es ninguna tu sabiduría (...). Y demos que sabes todas esas lenguas y que tienes de memoria todos los libros que en ellas hay escritos, ¿por eso piensas que sabes algo? Pues engañaste; que ni aquellos supieron qué enseñarte, ni tú puedes saber lo que ellos no alcanzaron. Sospecharían mejor en las cosas que tú, y estarían en la menos dañosa opinión; pero otra cosa no le es concedida al hombre, porque la sabiduría verdadera está en la verdad, y la verdad es una sola, y esa verdad una es Dios solo, que por eso le llaman Dios verdadero; y fuera dél, todo es opinión y los más cuerdos sospechan” (1974: 1343-1344).

observación utilizados por estos, que son cuestionados, presentados como aparatos que distorsionan la imagen real del mundo (Pimentel y Marcaida, 2008: 140).

Creemos que, más allá de sus evidentes implicaciones políticas, este es el sustrato que subyace al episodio de *La Hora de todos y la Fortuna con seso*. El indio muestra esa misma actitud de desconfianza ante las posibilidades del catalejo que le prestan los holandeses. Tras asustarse al comprobar cómo las lentes del instrumento acercan ganados, aves, hombres, accidentes naturales, lo devuelve a sus dueños con las siguientes palabras: “Instrumento que halla mancha en el sol, y averigua mentiras en la luna, y descubre lo que el cielo esconde, es instrumento revoltoso, es chisme de vidrio, y no puede ser bienquisto del cielo” (Quevedo, 1987: 311).

Se condensan en él buena parte de las inquietudes cosmográficas del barroco español y, particularmente, de Quevedo. Habla con acierto Martinengo de una actitud de “recelo, desconfianza, tentación reaccionaria” (1983: 165) por parte de don Francisco en boca del indio. Las novedades galileanas descubiertas a través de la nueva óptica —las manchas solares, las formas de la Luna²¹— son desmentidas por don Francisco en boca del indio, calificadas explícitamente de “mentiras”²², lo que justifica que se califique el catalejo de “chisme de vidrio”. El uso del término “antojo de larga vista” no es casualidad, pues trabaja en pos de la desautorización del mismo desde el punto de vista semántico. Así lo señala Stoll, para quien coinciden de manera paradójica dos significados en el mismo, “el que cuenta el modo de aplicación del catalejo además de su capacidad técnica, y el que, subyacente a aquel neologismo, define la voz antojo como un sinónimo antiguo, culto y popular a la vez, de ganas”, sufriendo este segundo “la valoración tradicionalmente negativa de ese antojo/deseo en la teoría de las pasiones cristianas” (2001b: 1239). En esa dirección insiste también García Santo-Tomás al referir que, en el pasaje, la palabra antojo aparece, según costumbre de la época, “no tanto como *capricho*, tal y como lo entendemos hoy, sino más bien como *locura* o *extravagancia*, según lo utilizaban entonces [o incluso como] el tan denostado *antojado*, ese miope moral, cuando no simple loco” (2014: 106).

Del mismo modo, fijémonos en cómo las posibilidades abiertas por el instrumento óptico colisionan con esa “teocosmología” a la que venimos

²¹ “(...) añadiendo que verían en el cielo estrellas que jamás se habían visto, y que sin él no podrían verse; que advertirían distintas y claras las manchas que en la cara de la luna *se mienten* ojos y boca y en el cerco del sol una mancha negra” (Quevedo, 1987: 311). El subrayado es nuestro.

²² Ver, en contraste, la carta de Galileo a Piero Dini del 21 de mayo de 1611 (1991: 319-320).

aludiendo a lo largo de este trabajo. Es un “instrumento revoltoso” porque, efectivamente, su uso revuelve el orden divino de la creación y ofrece una imagen distorsionada de la misma. A ello se deben el peligro que el indio detecta en su uso y la prisa que se da en devolverlo y renunciar a lo que pueda ofrecerle. El catalejo, como su hermano mayor, el telescopio, propicia un saber que, en la medida en que “descubre lo que el cielo esconde”, diverge de la idea de la ciencia del cielo como una ciencia cercana al saber revelado, de la postura del propio Quevedo cuando se preguntaba en la *Homilía a la Santísima Trinidad*: “¿Qué otra cosa será el firmamento, escrito de misterios encendidos?”. Por todo ello, la conclusión del indio no puede ser otra que una condena del catalejo justificada en el trastorno sacrílego que implica: “no puede ser bienquisto del cielo”.

Al final del capítulo, el indio insiste de nuevo en la descalificación del instrumento óptico:

Y llevaos esta espía de vidrio, soplón del firmamento, que, pues con los ojos en vosotros vemos más de lo que quisiéramos, no le hemos menester. Y agrádzcale el sol que con él le hallasteis la mancha negra; que si no, por el color, intentárades acuñarle, y de planeta hacerle doblón (Quevedo, 1987: 313).

La mancha solar sirve para que Quevedo construya uno de sus conceptos satíricos, a través del cual condena la avaricia con que retrata a los holandeses: “El discurso del indio concluye con un concepto sobre la codicia de los holandeses: ‘si el sol no tuviera las manchas que se descubrieron, estos lo habrían convertido ya en moneda de oro’” (Schwartz, 2009: 305, n. 932). Dos cuestiones nos interesan aquí. La primera tiene que ver con la nacionalidad de los poseedores del telescopio. En un momento determinado el indio los moteja de “invencioneros” (López-Grijera, 1975: 178), lo que indica, aclara López-Grijera, que “Quevedo juega aquí con dos valores del término: ‘inventores’, cosa que eran sin duda los holandeses de esos años, y ‘embusteros’” (1975: 178, n. 570). La inmoralidad de los holandeses se demuestra también en su relación con los efectos nocivos de la observación telescópica, cifrada aquí en la codicia que haría del Sol un doblón, pero que es síntoma de una postura quevedesca más profunda y sobre la que ha reflexionado Rodríguez de la Flor (2009: 10), como sería la asociación del uso del instrumental científico con la herejía luterana o reformada, cristalizada en el sintagma “ciencia holandesa”.

Por otro lado, se hace necesario resaltar una vez más la censura de Quevedo a las herramientas que permitieron desentrañar la estructura del universo. López-Grijera opina que “posiblemente su fanatismo político le llevaba a rechazar los descubrimientos científicos que en otros momentos parece

admirar; solo por proceder del enemigo” (1975: 178, n. 571). Sin embargo, creemos, al hilo de lo expuesto hasta ahora que la cuestión es más profunda, pues apunta a la problemática que estudiamos con motivo de la *Homilía a la Santísima Trinidad*. Como muy bien explica Stoll, Quevedo, en cuanto “típico apologista de la doctrina cristiana”, entiende que los descubrimientos de los holandeses son doblemente sacrílegos, luciferinos, “primero, porque sus poseedores eran capaces de atisbar ‘sacrílegamente’ los arcanos del cosmos divino, y segundo, porque ellos eran holandeses, es decir, unos auténticos rebeldes a la ‘protección’ patriarcal de la Monarquía católica española” (2001b: 1240). Efectivamente, creemos que el núcleo del pasaje apunta al conflictivo hecho de que el telescopio sea capaz de revelar lo que el cielo esconde, los misterios que Dios ha cifrado en él y que no corresponde al hombre desentrañar. Así, como continúa Stoll,

El antojo como substrato moralmente negativo del instrumento óptico corresponde, en efecto, a ese mismo deseo que, según la teoría de las pasiones veterotestamentaria, debe identificarse con la sacrílega voluntad de los primeros padres de la humanidad de conocer el secreto del *logos* de la creación divina —el tabú absoluto— [de modo que]. En este sentido, el instrumento óptico, para el defensor de una Naturaleza utópica veterotestamentaria, está cargado de una negatividad moral aún mayor de lo que son los ojos naturales para el discurso bíblico, y simboliza adecuadamente el motivo de una segunda caída de la humanidad, la de la era de los Descubrimientos (2001b: 1241).

Es por eso por lo que el indio rechaza a los holandeses y, sobre todo, rechaza el catalejo, instrumento sacrílego por las implicaciones que conllevan los modelos cosmográficos en él basados. Dichas implicaciones le valen la desconfianza y el desprecio de Quevedo y ser por eso mismo tachado despectivamente de “espía de vidrio” y “soplón del firmamento”, denigrado en su inmoralidad (Schwartz, 2009: 305, n. 930). Más que una broma o rasgo de ingenio, hallamos, en fin, una honda inquietud, manifestación de una visión del mundo, de una ideología plenamente barroca, tanto como lo era el propio Francisco de Quevedo.



BIBLIOGRAFÍA

- Aldana, Francisco de, *Poesías castellanas completas*, edición de José Lara Garrido, Madrid, Cátedra, 1997.
- Alonso Veloso, María José, “Las *Consideraciones sobre el Testamento Nuevo* atribuidas a Quevedo: identificación de la obra y autoría”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 67-2 (2019), pp. 503-543.
- Arellano, Ignacio, *Poesía satírico burlesca de Quevedo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003.
- Arroyo, Silvia, “‘Eres sol con muchos rayos’: la subversión heliocéntrica en ‘Valor, agravio y mujer’, de Ana Caro”, *eHumanista: Journal of Iberican Studies*, 36 (2017), pp. 410-431.
- Astrana Marín, Luis, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra. Tomo VI*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1958.
- Bataillon, Marcel, “Charles Quint et Copernic”, *Bulletin Hispanique*, 25 (1923), pp. 256-258.
- Blumenberg, Hans, *The Genesis of the Copernican World*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 2000.
- Boadas, Sònia, “Saavedra Fajardo y la revolución astronómica del siglo XVII”, en *La tinta en la clepsidra: Fuentes, historia y tradición en la literatura hispánica*, Sònia Boadas et al. (eds.), Barcelona, PPU, 2012, pp. 410-431.
- Bustos Tovar, Eugenio de, “La introducción de las teorías de Copérnico en la Universidad de Salamanca”, *Revista de la Real Academia de las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 67-2 (1972), pp. 127-163.
- Copérnico, Nicolás, *Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes*, edición de Carlos Mínguez Pérez, Madrid, Tecnos, 2001.
- Dynnik, Mikhail (1965), “L’homme, le Soleil et le cosmos dans la philosophie de Giordano Bruno”, en *Le Soleil à la Renaissance, sciences et mythes: colloque international tenu en avril 1963 sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l’étude de la renaissance et du Ministère de l’éducation nationale et de la culture de Belgique*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1965, pp. 415-431.
- Esteban Piñeiro, Mariano, “La astronomía en la España del primer tercio del siglo XVII”, en *Anuario del Observatorio Astronómico de Madrid para 2007*, Madrid, Instituto Geográfico Nacional, 2006, pp. 367-391.
- Ficino, Marsilio, *Sobre el Sol. Sobre el lumen*, edición y traducción de Alejandro Flórez Jiménez, México D.F., Bonilla Arteagas, 2013 [Versión para Kindle].

- Fernández Álvarez, Manuel, *Poder y sociedad en la España del Quinientos*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Galileo, *El ensayador*, edición de José Manuel Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- García, Miguel Ángel, “Sin que la muerte al ojo estorbo sea”. *Nueva lectura crítica de Francisco de Aldana*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2010.
- García Gibert, Javier, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- García Santo-Tomás, Enrique, *La musa refractada: literatura y óptica en la España del Barroco*, Madrid, Iberoamericana, 2014.
- González Martínez, Dolores, *La poesía de Francisco de Aldana (1537-1578). Introducción al estudio de la imagen*, Lérida, Universitat de Lleida, 1995.
- González Rodríguez, María Dolores, “La ciencia en la obra de Quevedo”, en *Pensamiento español e iberoamericano. Una aproximación desde el siglo XXI: actas de las VI y VII Jornadas de Hispanismo filosófico. Madrid, 10-12 de septiembre de 2003 y 26-28 de mayo de 2006*, José Luis Mora García Árbol et al. (coords.), Madrid, Fundación Ignacio Larramendi: Asociación de Hispanismo Filosófico, 2007, pp. 23-36.
- Green, Otis H., *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde El Cid hasta Calderón* (Vol. II), Madrid, Gredos, 1969.
- Hall, Alfred Rupert, *La revolución científica: 1500-1750*, Barcelona, Crítica, 1985.
- Jauralde Pou, Pablo, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 1999.
- Jalón, Mauricio, “Ciencias e individuo en el mundo barroco”, *Biblioteca: estudio e investigación*, 19 (2004), pp. 37-46.
- Jiménez Cuesta, José Ramón, “A raíz de la condena del heliocentrismo y el caso Galileo: el mito del atraso científico español al comienzo de la Revolución Científica”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 4-5 (2015), pp. 231-245.
- Jiménez Cuesta, José Ramón, “Ciencia versus Religión: Un conflicto imposible en tiempos del caso Galileo”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 5-6 (2016), pp. 157-171.
- Kepler, Johannes, *Conversación con el mensajero sideral*, edición de Carlos Solís, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

- Kouznetzov, Boris, “Le Soleil comme centre du monde, et l’homogénéité de l’espace chez Galilée”, en *Le Soleil à la Renaissance, sciences et mythes: colloque international tenu en avril 1963 sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l’étude de la renaissance et du Ministère de l’éducation nationale et de la culture de Belgique*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1965, pp. 73-88.
- Koyré, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo veintiuno, 1977.
- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2017.
- La Biblia del Oso*, edición de José María González Ruiz, Madrid, Alfaguara, 2021.
- León Hebreo, *Diálogos de amor*, Andrés Soria Olmedo (ed.), Madrid, Tecnos, 2002.
- López-Grijera, Luisa (ed.), en Francisco de Quevedo, *La Hora de todos y La Fortuna con seso*, Madrid, Castalia, 1975.
- López Piñero, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979.
- Maravall, José Antonio, “Sobre el pensamiento social y político de Quevedo: una revisión”, en *Academia literaria renacentista 2. Homenaje a Quevedo*, Víctor García de la Concha (ed.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 69-132.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2002.
- Martinengo, Alessandro, *La Astrología en la obra de Quevedo: una clave de lectura*, Madrid, Alhambra, 1983.
- Michel, Paul-Henri (1965), “Le Soleil, le temps et l’espace: Intuitions cosmologiques et images poétiques de Giordano Bruno”, en *Le Soleil à la Renaissance, sciences et mythes: colloque international tenu en avril 1963 sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l’étude de la renaissance et du Ministère de l’éducation nationale et de la culture de Belgique*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1965, pp. 397-414.
- Moll, Jaime, “Diez años sin licencias para imprimir comedias y novelas en los reinos de Castilla: 1625-1634”, *Boletín de la Real Academia Española*, 54 (1974), pp. 97-103.
- Morreale, Margherita, *Pedro Simón Abril*, Madrid, CSIC, 1949.

- Moscoso, Javier, “La revolución científica como narrativa”, en *Madrid, Ciencia y Corte*, Antonio Lafuente y Javier Moscoso (eds.), Madrid, Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid, 1999, pp. 27-39.
- Navarro Brotons, Víctor, “Contribución a la historia del copernicanismo en España”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 283 (1974), pp. 3-23.
- Navarro Brotons, Víctor y Eamon, William (eds.), *Más allá de la Leyenda Negra: España y la revolución científica*, Valencia, Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero-Universitat de València-CSIC, 2007.
- Pascal, Blaise, *Oeuvres complètes*, edición de L. Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1980.
- Pérez Cuenca, Isabel, “Localización y descripción de algunos impresos de la biblioteca de Quevedo”, en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Vol. 2), Isaías Lerner et al. (eds.), Newark, Juan de la Cuesta, 2004, pp. 447-466.
- Pérez Cuenca, Isabel, “La reconstrucción de la biblioteca hipotética de Francisco de Quevedo. Viejos problemas y nuevos hallazgos”, *Analecta Malacitana*, 38 (1-2) (2015), pp. 7-53.
- Pesce, Mauro, “Il copernicanesimo e la teologia. Perché il caso Galileo non è chiuso”, en *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica. Convegno internazionale di studi. Firenze, 26-30 maggio 2009*, Massimo Bucciantini et al. (eds.), Firenze, Leo S. Olschki, 2011, pp. 34-46.
- Pimentel, Juan y Marcaida, José Ramón, “La ciencia moderna en la cultura del Barroco”, *Revista de Occidente*, 328 (2008), pp. 136-151.
- Plata Fernández, Fernando, “La polémica en torno a *La Perinola* de Quevedo con un texto inédito”, *La Perinola. Revista Anual de Investigación Quevediana*, 10 (2006), pp. 245-255.
- Quevedo, Francisco de, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, edición de Jean Bourg, Pierre Dupont y Pierre Geneste, Madrid, Cátedra, 1987.
- Quevedo, Francisco de, *Obra poética* (Vol. I), edición de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1969.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas. Tomo I. Obras en prosa*, edición de Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1974.
- Rodríguez, Juan Carlos, *Teoría e historia de la producción ideológica. I. Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal, 1990.
- Rodríguez, Juan Carlos, “La invención de la historia y el caso del Barroco. *Las formaciones ideológicas del Barroco*”, en *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Madrid, Akal, 2013, pp. 90-109.

- Rodríguez de la Flor, Fernando, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico, (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, *Imago: la cultura visual y figurativa del Barroco*, Madrid, Abada, 2009.
- Romero, Rosa, “Funciones del mito clásico en Quevedo. Antología de ejemplos poéticos”, en *Sobre Quevedo y su época: homenaje a Jesús Sepúlveda*, Felipe B. Pedraza Jiménez y Elena Marcello (eds.), Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 343-384.
- Sánchez Ron, José Manuel, *El país de los sueños perdidos*, Madrid, Taurus, 2020.
- Schwartz, Lia, *Metáfora y sátira en la obra de Quevedo*, Madrid, Taurus, 1983.
- Schwartz, Lia (ed.), Francisco de Quevedo, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, Madrid, Castalia, 2009.
- Stoll, André, “El antojo del pirata o la corrupción de las Indias: revolución científica y ‘episteme’ conceptista en *La Hora de todos y Fortuna con seso* de Quevedo”, *Voz y Letra: revista de literatura*, 12-2 (2001a), pp. 35-62.
- Stoll, André, “El antojo del pirata: En torno al uso de la tecnología óptica por Quevedo en *La Hora de todos y la Fortuna con seso*”, en *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO): Münster 20-24 de julio de 1999*, Christoph Strosetzki (coord.), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2001b, pp. 1233-1242.
- Tato Puigserver, José Julio, “Una nota sobre Quevedo, Copérnico y Galileo”, *Especulo. Revista de Estudios Literarios*, 16 (2000), <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero16/galileo.html> [12/12/2021].
- Tato Puigserver, José Julio, “El léxico científico de Quevedo (III)”, *La Perinola. Revista Anual de Investigación Quevediana*, 8 (2004), pp. 545-556.
- Torres Salinas, Ginés, *El corazón del mundo. La cultura del Sol y la poesía del siglo XVI*, 2019a, Granada, Comares.
- Torres Salinas, Ginés, “Imágenes del Sol en las Empresas políticas de Saavedra Fajardo: una lectura barroca de la revolución heliocéntrica y el simbolismo solar neoplatónico”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 41 (2019b), pp. 297-318.

- Vernet, Juan, “Copernicus in Spain”, en *The reception of Copernicus’ heliocentric theory*, J. Dobrzycki (ed.), Dodrecht, D. Reidel, 1972, pp. 307-332.
- Vernet, Juan, *Historia de la ciencia española*, Madrid, Instituto de España-Cátedra Alfonso X el Sabio, 1975.