El ángel caído en *Política de Dios* y *Sueño del infierno* de Quevedo[1]

Randi Lise Davenport
UiT Universidad Ártica de Noruega
Institutt for språk og kultur
HSL-fakultetet / ISK
9037 Tromsø
Noruega
randi.davenport@uit.no

[La Perinola, (ISSN: 1138-6363), 23, 2019, pp. 301-316]
DOI: 10.15581/017.23.301-316

«La Soberbia»
Disponed medios a mejores fines,
dad crédito a tan altos testimonios,
que quien hizo de arcángeles demonios,
mal hará de demonios serafines.

Las tres musas últimas castellanas,
Calíope, Silva primera, 132
(ed. Blecua, *PO,* Núm. 135).

Como es sabido, el diablo y la política son dos constantes en los escritos de Francisco de Quevedo[2]. Este artículo quiere examinar, por ello, cómo Quevedo aprovecha la figura del diablo, o más precisamente el diablo en la 'encarnación' de Lucifer, en su tratado *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1626) –sobre todo en su *Parte segunda,* publicada póstumamente en 1655 (pero probablemente escrita entre 1636-1639)–, y en su sátira menipea *Sueño del infierno* (escrita cerca de 1608, pero publicada en 1627)[3].

1. Una primera versión de este trabajo se presentó en el XI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Madrid, 10-14 de julio de 2017.

2. Arellano, 2008, p. 17: «[En este sentido] Quevedo es ciertamente el escritor más político de los grandes poetas del siglo XVII, siglo en que tal materia, manifestada en sátiras, tratados, escritos de buen gobierno, arbitrios y otras modalidades de discurso conoce un auge excepcional».

3. En una serie de artículos Marañón Ripoll (2004, 2005a) ha estudiado las cuestiones políticas en la sátira menipea *Discurso de todos los diablos* (texto que también ha editado, 2005b). Comenta este crítico que en dicho texto, al igual que en los cuatro primeros de los *Sueños y discursos,* no hay referencias a situaciones históricas o contextos sociopolíticos concretos (2005b, p. 95), a diferencia de sus sátiras menipeas posteriores (*Sueño de*

RECIBIDO: 30-11-2017 / ACEPTADO: 20-03-2018

Ángeles y demonios en la razón de Estado

Stuart Clark demostró en su innovador estudio *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (1997) que la demonología formaba parte integral de la vida intelectual de la temprana edad moderna. Y en un artículo más reciente Clark (2008) plantea también una interesante cuestión acerca de la relación entre las diferentes teorías de Estado y las ideas sobre la brujería. Esta sugestiva aproximación me invita a reflexionar sobre el lugar de los ángeles y demonios en los escritos políticos de la convulsionada época de los Austrias menores. Clark sostiene que la teoría de Estado que tomó más en serio la problemática de la brujería fue la basada en el derecho divino de los gobernadores, es decir la teoría del absolutismo teocrático. Ésta se caracteriza, como se sabe, por su dependencia de los conceptos bíblicos y agustinianos de autoridad y su visión 'mística' de la actividad política, amén de una visión de la brujería como una amenaza fundamental contra el Estado.

Las teorías de Jean Bodin son un ejemplo emblemático de éstas. En el lado opuesto, se encuentran las teorías de Estado que ven la brujería como «irreal y como un producto de manipulación política», tal como harían Maquiavelo primero, y Gabriel Naudé un siglo más tarde[4]. Estas teorías rechazan la demonología y justifican toda acción política de manera racional y pragmática. Es decir, donde es *la razón de Estado* la que guía al gobernador y sus ministros[5]. Clark presenta también una «tercera vía», que rechaza el 'supernaturalismo' y agustinianismo al igual que el pragmatismo y relativismo, pero sin negar la realidad del demonismo y la brujería, aunque de forma mucho más moderada, y que tiene al 'constitucionalista' y calvinista Johannes Althusius como ejemplo[6]. Aquí no es la brujería o el demonismo lo que me interesa, sino el proceso de inclusión o exclusión de estos tipos de fenómenos en las teorías de gobernar, en particular el destino de los ángeles y demonios a inicios del siglo xvii.

Como bien se sabe, en principio Quevedo defiende el absolutismo monárquico en el sentido del primer grupo[7]: «La ley de Dios ha de juzgar a las leyes, no las leyes a Dios» y «Los reyes son vicarios de Dios en la tierra»[8]. Y no como lo hacía Hobbes, defendiendo la soberanía me-

la muerte y *La Hora de todos*). En este trabajo, sin embargo, quiero precisamente destacar una referencia histórica en un pasaje clave del *Sueño del infierno* que nos parece especialmente relevante para el papel del ángel caído en la obra política y satírica de Quevedo.

4. Clark, 2008, p. 265. Las traducciones de las citas en inglés son mías.

5. Clark, 2008, p. 266.

6. Clark, 2008, p. 266. Al proceso de 'des-mistificación' de la política contribuyeron sobre todo Maquiavelo y sus seguidores, y los humanistas que combinaban escepticismo y estoicismo (Montaigne, Lipsio y Charron), y ya bien entrado el siglo xvii, el *'libertino'* francés Gabriel Naudé, mientras Thomas Hobbes (con su seguidor John Wagstaff) representa la culminación del proceso.

7. Pero no sin ciertos matices, como ejemplifica Arellano, 2008, p. 23.

8. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* «Al Beatísimo Padre», p. 625

diante el contrato social y no a través del derecho divino. Pero Quevedo también parece identificarse con los autores de este último grupo de 'des-mistificadores' de la política —como Montaigne y Lipsio—. Lo que me lleva a preguntar si ¿hay indicios de un Quevedo defensor absolutista y al mismo tiempo 'des-mistificador' de la política en los dos textos en cuestión? ¿Se puede 'des-mistificar' la política y al mismo tiempo dar un papel importante al «serafín demonio»[9] en un tratado político? En lo que sigue voy primero a estudiar brevemente cómo Quevedo emplea la frase «razón de Estado» en su tratado político, y después examinaré el papel del demonio en el mismo, y al final relacionaré estas ideas políticas con la escena culminante de Lucifer en su sátira menipea el *Sueño del infierno*.

Covarrubias recoge la frase «razón de Estado» en su *Tesoro* unos veinte años después del influyente tratado de Giovanni Botero *Della ragion di Stato* (1589), cuyo fin era, merece recordarse, contrarrestar a Maquiavelo al igual que a los reformados. Así, en el *Tesoro,* la «razón de Estado» se define como «hacer lo que es justo» ('hacer la razón en el Estado'): que «se toma por el gobierno de la persona real y de su reino, para su conservación, reputación y aumento»[10]. La «materia de Estado» es por siguiente «todo lo que pertenece a dicho gobierno», como indica Covarrubias también en la definición del vocablo «Estado», aunque sabemos que el significado común que cobra a inicios del siglo xvii es el de 'interés o necesidad'[11].

Quevedo se inclina decididamente por el uso negativo de esta materia al constatar en la segunda parte de *Política de Dios* que la «razón de Estado es sinrazón», porque «¿Cuál secta, cuál herejía no se acomoda con el estadista cuando no se ciñe y gobierna con la ley evangélica? Los perversos políticos la han hecho un dios sobre toda deidad, ley a todas superior»[12]. Obviamente, se sobreentiende aquí el significado peyorativo, habitual en la época, de 'estadista' y 'político'.

Ambas frases, «razón de Estado» y «materia de Estado», se recogen sobre todo en su tratado político (8 casos para la primera y 10 para la segunda), con unas pocas menciones más en su obra satírico-burlesca (*La Hora de todos* y *Papel de las cosas corrientes*). Si miramos brevemente la presentación de la «razón de Estado» en la *Política de Dios* se confirma de inmediato el contexto negativo: la primera mención relaciona a la razón de Estado con Herodes: «Los reyes y príncipes que, usurpando la obstinación por constancia, […] aunque sean indignas y poco honestas, ésos, dejando el ejemplar de Cristo, verdadero rey, siguen la *razón de*

y cap. x, p. 435.

9. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. vi, p. 388.

10. Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española,* p. 1395.

11. Por otro lado, Susan Byrne ha rastreado el uso de la frase en el *Quijote* en una contextualización histórica amplia, dejando constancia de que «razón de Estado» no tenía una referencia muy precisa a comienzos del siglo xvii, y al contrario, «era una frase sumamente variable y polémica» dejando amplio margen para ser ambigua, a pesar de su temprana impronta de «abuso» o «manipulación de poder» (2015, pp. 100-101).

12. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. vi, p. 388.

Estado de Herodes»[13]; y en la *Parte segunda,* en el capítulo VI, el contexto es el de los judíos y el juicio de Pilato, «grande político, afectaba la disimulación y la incredulidad, que son los dos ojos del ateísmo. Conocíanle los judíos, y así, por diligencia postrera contra Cristo nuestro Señor, le tentaron con la *razón de Estado*»[14]. Concluye aquí que «el más eficaz medio que hubo contra Cristo, Dios y hombre verdadero, fue la *razón de Estado*»[15]. En el capítulo XV aparece de nuevo la frase en el mismo contexto:

> Aquí empezó la *razón de Estado* a perseguir y condenar a Cristo, valiéndose los judíos de los romanos, y en el tribunal de Pilatos, con la misma *materia de Estado* achacada a los romanos, se ejecutó su muerte. De manera que la *razón de Estado* hizo que se tratase della con decreto y la misma que se pusiese en ejecución. Mal se califica con estas cosas *esta ciencia que llaman de Estado*[16].

Nótese la personificación de la razón de Estado en esta cita, volveré sobre ello al tratar de Lucifer. Este capítulo XV se abre con una referencia al evangelio de Juan (2, 47-51 y 53) sobre la junta y consejo que hubo acerca del problema de las maravillas que hacía Jesús. Quevedo argumenta en contra del pontífice Caifás y sus semejantes, relacionando los consejos de estos con traiciones políticas. Como indica el editor en nota, Caifás se presenta aquí «como a un cínico estadista regido por los principios maquiavélicos de la simulación y la conveniencia»[17].

Quevedo, como la mayoría de los escritores políticos españoles de la época, rechazó oficialmente a Maquiavelo, al mismo tiempo que sus observaciones del ejercicio del poder le hacía perfectamente consciente de las acertadas razones de Maquiavelo para subsanar la distancia entre los ideales y la política práctica[18]. Cuando Quevedo propone a Cristo como modelo de gobernador en *Política de Dios,* comparte con Maquiavelo la idea de que son los resultados los que cuentan: el mejor

13. Quevedo, *Política de Dios,* cap. IX, p. 258.

14. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VI, pp. 385-386. Todas las cursivas en las citas son mías.

15. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VI, p. 386.

16. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. XV, p. 468.

17. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. XV, p. 467, nota 454.

18. A pesar del capítulo IX del *Discurso de las privanzas* que lleva como título «Si un privado ha de ser temido o amado, de quiénes y cómo. Refútase una opinión del Maquiavelo» en el capítulo siguiente se declara de acuerdo con Maquiavelo en que el rey debe castigar severamente: «cuanto mayor crueldad se hiciere o castigo (que este nombre han de tener las resoluciones de un rey y no otro) tanto mayor amor, por las razones dichas, que le cobrará el pueblo. Parecer es que le tiene Nicolás Maquiavelo, y es acertado, porque el que castiga la maldad cuando conoce que lo es, muestra claro que al consentirla o hacerla no tuvo culpa». Quevedo, *Discurso de las privanzas,* p. 157. Díaz Martínez observa que este primer escrito político de Quevedo (c. 1606-1608), de corte más 'escolástico' que *Política de Dios,* también tiene unos pasajes con alusiones silenciadas a Maquiavelo. Para las menciones de Maquiavelo en la obra de Quevedo y su malabarismo entre 'realismo político' y ética cristiana, remito al estudio preliminar de su primera edición de *Discurso de las privanzas,* 2000, pp. 93-105.

imitador de Cristo es un gobernador eficaz. En este sentido también Quevedo es un 'des-mistificador' de la política, pero como veremos sin querer echar de sus escritos a un agente tan útil como el ángel caído. De hecho, basta recordar su presencia en el título primitivo, tal como lo hace una traducción francesa de la primera versión de *Política de Dios* en un manuscrito del siglo xvii, recientemente hallado y presentado por María José Alonso Veloso. Esta versión, «de acusada originalidad entre la literatura política de su tiempo»[19], según esta estudiosa, demuestra el interés en el país vecino por este tipo de obras quevedianas, ya que se solía adjudicar que sólo las obras satíricas y burlescas tuvieron éxito allí. Alonso Veloso cita los preliminares del traductor anónimo que señala cómo se ha animado a traducir esta obra de Quevedo que contiene su política y gobierno «que son verbe a administré in [sic] ce monde oposé a ceuly de Satan et a sa tirannie»[20]. Como indiqué, la traducción francesa mantiene el título trimembre primitivo: *Politique de Dieu, le gouvernement de Jesus Christ et la tirannie de Satan,* un título que fue criticado de inmediato por Morovelli de Puebla, y luego por Pacheco de Narváez y por Jáuregui en 1626, y que resultó desmembrado por la censura. Lo mismo sufrieron los títulos de varias de sus sátiras menipeas, como la que me ocupa aquí, cuyo título en su versión 'autorizada' de 1631 es cambiada por *Las zahúrdas de Plutón.* Críticos como Morovelli y Pacheco culparon a Quevedo de ser hombre más «del diablo» que «de Dios»[21].

Rodrigo Cacho Casal, quien ha editado la *Parte segunda* póstuma de la *Política de Dios* para las *Obras completas en prosa* de Quevedo, comenta que lo esencial de los ataques críticos que acompañaron al rotundo éxito de la publicación de *Política de Dios* en 1626, no fue tanto el acusar a Quevedo de ser mal teólogo o abusar de agudezas, sino de que su texto «mal encubría un duro ataque contra Felipe III y, probablemente, también contra Felipe IV»[22]. Y la fuerza polémica de la obra se intensificaba notablemente en la *Parte segunda póstuma,* como indica Cacho Casal con el título significativo de su artículo: «Quevedo contra todos: la segunda parte de la *Política de Dios* y su contexto» (2010). Según este crítico, cuando Quevedo en su *Respuesta* al padre Pineda escribe «verá en cuántas partes doy a leer mucho más de lo que está escrito», no hay duda de que lo que está ofreciendo es un texto político que tiene que leerse «en clave cargada de sátira»[23]. Para la lectura del otro texto que me ocupa aquí, el *Sueño del infierno,* la clave satírica no representa nin-

19. Alonso Veloso, 2016, p. 65. En la introducción a su primera edición de *Discurso de las privanzas* Eva María Díaz Martínez ofrece una presentación de las características de este género y de los escritos políticos y sus cambios más en general, desde los espejos de príncipes a los tratados políticos. Díaz Martínez, 2000, pp. 27-49.

20. Alonso Veloso, 2016, p. 40.

21. Alonso Veloso, 2016, p. 45.

22. Cacho Casal, 2010, p. 898. Remito a este artículo y a los prólogos de Cacho Casal y de Díaz Martínez de las ediciones de las dos partes del texto en *Obras completas en prosa,* bajo la dirección de Alfonso Rey, para detalles sobre las fechas, fuentes y filiación.

23. Cacho Casal, 2010, p. 899.

guna transgresión genérica, pero lo que resta ver es si en la escena con Lucifer al final de este texto juvenil también encontramos que el autor «solo había querido decir mal del gobierno presente»[24] de lo que es acusado años más tarde al publicar su *Política de Dios*.

Quevedo comparte la noción 'guerrera' de 'la batalla del bien y el mal', tal como se presenta en la *Monarquía de Cristo. Nuevamente sacada a la luz en lengua castellana* (1590) del carmelita Pedro de Padilla (cuyo original, en italiano, es de 1545)[25], que cuenta la historia de Lucifer, 'el perdedor de la batalla', pero Quevedo tiene la motivación mucho más terrenal de reprehender a los malos gobernantes de aquí y de ahora: «la contienda no es con lobos, sino con príncipes y señores deste mundo»[26], tal como lo declara en la dedicatoria de la *Parte segunda póstuma* dirigida originalmente al papa Urbano VIII. Es de interés señalar que en la versión manuscrita Quevedo señala las circunstancias político-religiosas, especificando el problema protestante en Alemania e Inglaterra, mientras en la versión impresa se generaliza («tantas provincias»): «Bien lo sienten, beatísimo padre, vuestros rebaños, pues *en Inglaterra y parte de Alemania* muerden los que pacían, rabian y aúllan los que balaban»[27].

El ángel amotinado: Lucifer en la *Política de Dios*

Voy a enfocar la atención de este trabajo primero en la presencia del diablo en el tratado político quevediano en cuestión, más precisamente en *Lucifer,* el «ángel amotinado», porque según argumenta Quevedo en el capítulo VI ya referido de la *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* fue el «primer[o] inventor» de la razón de Estado.[28] Como veremos más adelante, la 'sinrazón de la razón de Estado' también parece atañer a la lógica que une al diablo con la razón de Estado en un círculo vicioso.

Lucifer sale nombrado cinco veces en dos capítulos en la *Parte segunda póstuma de la Política de Dios* (VI y XXIII), y como «Luzbel» cinco veces en tres capítulos (II, XX y también XXIII). No aparece con ninguna de estas variantes del nombre propio en la primera parte, donde abundan las menciones de «Satanás» en diecisiete de los veinticuatro capítulos, (en la segunda parte aparece Satanás unas siete veces en tres ca-

24. Juan Ruiz Calderón en una carta dirigida a Quevedo en 1628, citado en Cacho Casal, 2010, p. 899. El *Sueño del infierno* está fechado en 1608, aunque no sale impreso hasta la edición princeps 'no autorizada' de *Sueños y discursos* en Barcelona, 1627.

25. Padilla, 2011. Ver el estudio preliminar de Morón Arroyo, p. 69. Huelga decir que el original italiano tiene su anclaje en el contexto histórico: al autor le motivaron las guerras de religión según se ve en su primera dedicatoria a Francisco I de Francia.

26. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* p. 623. Cacho Casal ve aquí una crítica no muy velada a Felipe III y Felipe IV, ver nota 1031. La dedicatoria fue luego manipulada por el editor Pedro Coello y puesta al frente de la edición de 1655, ver la nota 1046, p. 627.

27. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* «Al Beatísimo Padre», p. 621 y nota 1022 para el texto de la versión manuscrita (en cursiva). Véase asimismo Riandière la Roche, 2004, pp. 413-442.

28. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VI, p. 386.

pítulos). Como señala Marañón Ripoll para el caso del *Discurso de todos los diablos* (1628) el Gran Demonio también se denomina «Lucifer» (26 veces) o «Satanás» (6 veces) en este texto, sin distinción, lo que causó la reprehensión del *Tribunal de la justa venganza*. El «Tribunal» critica a Quevedo por confundir «Satanás», que es «nombre común a los hombres y a demonios»[29] con «Lucifer», que es «nombre particular suyo».[30] Aquí me voy a concentrar en el demonio de «nombre particular», lo que quiere decir que citaremos principalmente ejemplos de la *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*.

Como se sabe, el significado del nombre propio Lucifer, es el 'Lucero', el hijo del alba, es decir la 'estrella del alba', según lo presenta *Isaías,* 14, 12. Pero como bien explica Valery Rees, este 'lucero del alba' en la profecía de Isaías no sustituye a Venus en la astronomía de los antiguos, sino que tiene aquí una función metafórica en lo que es una diatriba contra el Rey de Babilonia[31]. En Isaías se señala a continuación lo que será la terrible caída del rey por culpa de su soberbia: «sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo» (14, 14)[32]. Sigue una amplia recreación de esta historia en la cultura cristiana que también incluye el reemplazo de Lucifer por el dragón, o serpiente. Así, lo que primero fue la estrella del alba que lucía en lo alto, se convierte en lo más vil, en un reptil arrastrándose en la tierra. Lo esencial de la historia son las consecuencias nefastas de la soberbia. Es interesante notar que otra referencia bíblica a la caída de un *querubín* también está relacionada con un rey concreto: *Ezequiel,* 28, 12-14 relata la caída del rey de Tiro por su presunción de hermosura, su soberbia:

> Hijo del hombre, levanta endechas sobre el rey de Tiro […]. En Edén, en el huerto de Dios estuviste: toda piedra preciosa fue tu vestidura. […] Tú, querubín grande, cubridor: y yo te puse; en el santo monte de Dios estuviste; en medio de piedras de fuego has andado. Perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste criado, hasta que se halló en ti la maldad[33].

29. En su origen, tal como aparece en *Números*, capítulo 22, «satanás» era simplemente un 'agente acusador' al servicio de Dios, pero al sentido etimológico de 'adversario' se añade con el tiempo la partícula y llega a ser 'el' adversario, o Satanás. Ver Rees, 2013, p. 197. En *Execración contra los judíos,* donde Quevedo comenta el episodio de Balaam del capítulo 22 de *Números*, lo denomina «ángel del Señor» (p. 43).

30. Citado de Marañón Ripoll, 2005b, p. 251, nota 14. En su examen de la presencia diabólica en Quevedo, Enrique Duarte registra cinco 'tipos' de demonios, y en general el diablo en sus obras representa cinco características que corresponden con la teología dogmática y la Biblia, o con la tradición popular. No comenta sobre Lucifer en este artículo, pero concluye que no se halla ninguna 'demonología sistemática' en la obra de Quevedo. (Duarte, 2004).

31. Rees, 2013, p. 196.

32. Los versos de la Biblia se citan por la versión antigua de Reina-Valera, accesible en línea en Biblegateway.com.

33. Ver Rees, 2013, p. 200. Rees comenta que fuentes posteriores han visto en esta parábola de Ezequiel simplemente una versión de la caída de Lucifer, por ejemplo, la enciclopedia *Hortus Deliciarum* del siglo XII.

La relación entre el ángel o querubín caído y la reprehensión a un mal rey se encuentra entonces en el origen bíblico de la historia de Lucifer. El primer capítulo de la *Parte segunda póstuma de la Política de Dios* arranca precisamente con un 'catálogo' de los reyes bíblicos, cuestionando de entre ellos a los malos[34].

Quevedo elabora la relación entre Lucifer y 'la materia del Estado' en el capítulo VI donde el epígrafe reza: «*La materia del Estado fue el mayor enemigo de Cristo. Dícese quién la inventó y para qué*»[35]. Como ya vimos, el papel del pueblo judío en el proceso contra Cristo es detallado en la introducción, pero lo que se señala es la culpabilidad de los malos ministros, y en este caso, claro está, de Pilato. Se explica a continuación que Lucifer introduce la materia de Estado para vengarse de Dios: «Lucifer, ángel amotinado, fue su primero inventor, pues, luego que por su envidia y soberbia perdió el estado y la honra, para vengarse de Dios introdujo la materia de Estado y el duelo»[36].

La venganza del ángel expulsado no se limita a introducir la materia de Estado en el mundo como sierpe tentando a Eva con la fruta que le permite ser como Dios, sino que también introduce *el duelo* entre los primeros hermanos, es decir *la traición* por envidia. A continuación, enumera Quevedo tres actos del «fundador de la razón de Estado» igual de perniciosos que el asesinato de Abel (rebelarse contra Dios, engañar a Eva, provocar en los hombres la arrogancia): «El primero siendo ángel, y fue negar a Dios su honra para ser como Dios y ensalzar su trono, y luego fue demonio»[37]. Pues a Lucifer no le basta ser ángel bajo la mirada benévola de Dios, sino que quiere trepar, cambiar de estado y ser como Dios. Lo mismo ocurre con los dos otros actos del demonio: la tentación de Eva y la construcción de la torre de Babel. Pero, como recordó Quevedo ya en el noveno capítulo de la *Primera parte,* ¿qué hizo Dios, «en su república, y con el pueblo y familia de los ángeles[38]»? Pues no dudó en castigar

> [a]l más valido serafín y que entre todos amaneció más hermoso no sólo le depuso, mas le derribó y condenó con toda su parcialidad y séquito, sin reparar en la política del engaño, para qué los crió, conviniendo (fuera de otras razones) para que se viese que el poder y el saber y la justicia hicieron en unas propias criaturas con valentía lo que les tocaba, criándolas hermosas y castigándolas delincuentes[39].

34. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. I, pp. 345-356. Ver la nota 33.
35. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VI, p. 383.
36. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VI, pp. 386-387.
37. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VI, p. 387. Véase la nota 198.
38. Quevedo, *Política de Dios, Gobierno de Cristo,* cap. IX, p. 255. También para la cita que sigue.
39. Quevedo, *Política de Dios, Gobierno de Cristo,* cap. IX, p. 255.

En la «república de Dios» no se siguió «la materia de Estado que tienen hoy los príncipes»[40], sino que se castigó y reprehendió a los ministros en público. Los últimos versos de la silva primera de la Musa Calíope que figura como epígrafe a este artículo deja bien claro que para el ángel caído no hay paso atrás[41]: «quien hizo de arcángeles demonios, / mal hará de demonios serafines». La soberbia es «fulminada de Dios» (v. 2) e íntimamente ligada a las caídas en la materia del Estado: «la soberbia, que, en eternas vidas, / inventó en la privanza las caídas» (vv. 7-8).

En nota al capítulo VII («De los acusadores, de las acusaciones y de los traidores») comenta Cacho Casal la lectura *figural,* según la tradición patrística, que hace Quevedo de la vida de Cristo en *Política de Dios,* interpretando el Nuevo Testamento a la luz del Antiguo, y viendo a Cristo como un Adán 'mejorado'[42]. En este caso, sin embargo, es Lucifer mismo el encargado de la lectura figural:

> [A]cordóse [Lucifer] del daño que había la materia de Estado hecho en Adán y, cuando Cristo estaba tan cerca de restaurarle, persuade a los judíos se valgan de la razón de Estado con Pilato, y a Pilato que la abrace. Y nunca a Lucifer le burló más su infernal política, pues con el aforismo que quiso estorbar el remedio de Adán se le acercó en la muerte de Cristo[43].

Efectivamente, la paradoja del demonio siendo a la vez 'causa y efecto' de la razón de Estado, se explica por la soberbia de Lucifer, el pecado capital que genera los demás vicios. A Lucifer no le bastaba ser «el más valido serafín [y] que entre todos amaneció más hermoso»[44]. En el primer capítulo, que menciona al demonio 'con nombre propio' (el capítulo II de la segunda parte), recuerda Quevedo que «Hurto es igualarse el criado con el señor» y que Dios «Con rigor castiga el pretender ser como él, con piedad el ser contra él: Luzbel pretendió aquello y cayó para no levantarse, san Pablo le perseguía y cayó para subir al tercero cielo»[45]. La polémica contra los malos ministros que distraen y divierten al rey de su oficio termina el capítulo, en que se instiga al rey a no dejarse gobernar, que es como ser guante y no señor. Según sugiere el editor en nota, muy bien podría ser una alusión a Olivares, quien hizo construir los primeros edificios del Palacio del Buen Retiro a par-

40. Quevedo, *Política de Dios, Gobierno de Cristo,* cap. IX, p. 253.

41. En sentido muy literal si Astrana Marín tiene razón en que la silva fue escrita en ocasión del ajusticiamiento de Rodrigo Calderón en 1621, lo que constituiría un interesante contraste con la 'valentía' resaltada en el conocido soneto quevediano «En la muerte de don Rodrigo Calderón». La muerte pública de Calderón sí parece cumplir con el ideal de la 'república de Dios'. (Astrana Marín citado a pie de página en la edición de Blecua de la *Poesía original completa,* p. 108).

42. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VII, p. 387, nota 199.

43. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. VII, p. 387.

44. Quevedo, *Política de Dios, Gobierno de Cristo,* cap. IX, p. 255.

45. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. II, p. 363.

tir de 1630[46]. Más adelante, en el capítulo VI donde recrimina a Pilato por ser «execrable estadista»[47], Quevedo hace referencia al *Salmo* 90 de David, utilizando la expresión «demonio meridiano», que en dos cartas de 1643 se ha podido identificar como clara alusión al Conde-Duque[48].

Los abusos y usurpaciones de los malos ministros se tematizan con frecuencia en los capítulos que siguen, como por ejemplo en el capítulo VII: «Ministro inclinado a ventas no parará hasta que su señor sea la postrera»[49], y otras críticas al nepotismo, mientras en el capítulo XI el modelo de valido perfecto es san Juan Bautista, aparentemente en contraste con Olivares, en quien no está excluida la ambición, u «otros cualesquier medios humanos que violentan las voluntades de los príncipes»[50]. Culmina esto en el capítulo XIX que constata que «En la consideración deste capítulo parece que se agota todo lo importante del oficio del príncipe y todo lo peligroso del oficio del privado»[51].

En el capítulo XX, sobre la paciencia como virtud vencedora de los reyes enfrente la impaciencia que es vicio del demonio, que el autor dice ser «el más importante desta *Política* para todos, y particularmente para los reyes y monarcas»[52], reaparece Luzbel como padre del pecado y artífice de la impaciencia y quien lo pone todo al revés, trocando los nombres de las virtudes por sus maldades: «no hace sino poner nombres: a la soberbia llama grandeza; y a la invidia, atención; y al robo, ganancia; y a la avaricia, prudencia; y a la mentira, gracia; y a la venganza, castigo»[53]. Es de notar que en esta sección del capítulo «más importante» también se acumulan los nombres del diablo: el 'demonio', 'Luzbel', el 'diablo' y 'Satanás'.

Aunque resalta la virtud de la paciencia y la clemencia en la persona del rey Alonso de Aragón, 'el Sabio', en el capítulo XX, los últimos capítulos de la segunda parte de *Política de Dios* tienen un énfasis bastante bélico y militar, enfatizando la importancia que tiene la guerra en la materia de Estado: «No porque alabo el hacer guerra con la paz vituperо hacerla con la guerra a la guerra; fuera error. Hay guerra lícita y santa» comenta en el último capítulo[54]. Que la guerra es «lícita y santa» se explica por su lugar de origen y primeros combatientes:

46. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. II, p. 363, nota 109.

47. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. VI, p. 389. Véase también nota 207 para lo que sigue.

48. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. VI, p. 391, ver la nota 215. Fernando R. de la Flor comenta el «demonio meridiano» —o ángel de la melancolía— en relación al prólogo del *Sueño de la muerte* (2007, pp. 195-197).

49. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. VII, p. 395.

50. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. XI, p. 437.

51. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. XIX, p. 500.

52. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. XX, p. 512.

53. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. XX, p. 520.

54. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios*, cap. XXIII, p. 589.

> En el cielo fue la primera guerra. De nobilísimo solar es la guerra. Y hase de advertir que la primera batalla —que fue la de los ángeles— fue contra herejes. ¡Santa batalla! ¡Ejemplar principio! Quien los consiente no quiere descender del cielo como de solar, sino como demonio. Quien con herejes hace guerra a católicos no sólo es demonio, sino infierno[55].

Es de notar que lo que destaca Quevedo en el origen etéreo de la guerra, es que fue contra *herejes* y que es la batalla harta terrenal y actual entre católicos y protestantes, tal vez con una alusión al rey francés que se aliaba con los protestantes contra España[56]. Pero como precisa Quevedo a continuación, no bajaba la guerra del cielo a la tierra, sino que «cayó precipitada al *infierno* en los ángeles amotinados, en el *serafín comunero*»[57]. Lucifer, el 'ángel amotinado', o aquí 'serafín comunero', es decir quien se levanta y conspira contra su soberano, fue precipitado al infierno desde donde arma su rebelión, desencadenando el primer fratricidio, pero también la respuesta del cielo con la bajada de Cristo «contra el infierno», es decir: «Preséntanse la batalla el hijo de Dios y Lucifer: a entrambos capitanes llaman leones»[58]. El tema de la guerra domina el resto del último capítulo, resaltado como una de las peores divisiones que puede sufrir un reino: «No sólo guerras civiles los dividen: lo mismo hacen los vicios, las costumbres y, peor que todo, las diferentes setas o religiones»[59]. Quevedo constata que los grandes preceptos y doctrinas los ha hallado en el Nuevo Testamento, y resume al final los preceptos militares de la gran batalla del cielo de Miguel y sus ángeles peleando contra «el dragón y sus ángeles rebelados»[60]. Hace aquí su última aparición Lucifer en la *Política de Dios,* en la variante de su nombre particular, Luzbel, donde se resalta de nuevo su pecado capital, la soberbia, y la traición como consecuencia de su ambición, todo relacionado con esta primera batalla. Nótese que se introduce el párrafo con una apelación al rey, con las consecuencias que esto conlleva para la identificación del 'altísimo serafín':

55. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, pp. 589-590.

56. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, p. 590. Ver las notas 919 y 929 (p. 591).

57. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, p. 590 (mis cursivas).

58. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, p. 590. En lo que sigue Quevedo deja a «la voz precursora de Cristo», san Juan Bautista, dar consejos a soldados, así aparentemente argumentando en contra de Maquiavelo y su separación entre la Iglesia y el poder político, según Cacho Casal en la nota 929. Sin embargo, como matiza el mismo crítico, Quevedo no quiere someter al rey bajo el control de la Iglesia. El contexto histórico aquí parece ser la guerra contra Francia (uno de los consejos para los soldados que saca Quevedo de Juan Bautista es: «Estad contentos con vuestros sueldos»). La situación de constantes motines y deserciones en las tropas en Flandes constituye aquí una situación paralela a la del general traicionero de Carlos V en *Sueño del infierno,* como veremos.

59. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, p. 599.

60. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, p. 600. Está refiriendo a *Apocalipsis,* 12, 7-9; *Daniel,* 12, 1 y 2, *Tesalonicenses,* 2, 8.

> Sacra, católica, real majestad, este texto es todo real: contiene el primer capitán general y la primer batalla y victoria. La causa desta guerra fue querer Luzbel, altísimo serafín, ser como Dios. ¡Grave delito! *Fue capitán general contra él* y su parcialidad un arcángel, a quien en premio de haber vencido al que osaba pretender ser como Dios se le dio el nombre de Michael, que es decir «¿Quién como Dios?». Tres cosas perdió Luzbel: la batalla, la gracia y el cielo[61].

Cacho Casal no duda en anotar que «el último capítulo se cierra con un clímax ascendente, equiparando al privado ambicioso con el mismo Lucifer». Los ataques a los malos validos, pero también la reprehensión al rey por dejarse gobernar por sus ministros, han sido constantes y punzantes en la segunda parte de *Política de Dios*. Quevedo se erige en el agente acusador de Dios, está aquí como 'adversario' de Felipe IV y su privado Olivares, y se vale asimismo del 'altísimo serafín' para hacer más mordaces sus 'ladridos'. Pasaré en la última parte de este trabajo al *Sueño del infierno,* donde también figura Lucifer y un general que se rebela contra el rey, pero donde el ladrido es parte integral de las expectativas genéricas.

El general amotinado en el camarín de Lucifer: espejo del demonio

Como bien se sabe, en los preliminares al *Sueño del infierno* hace Quevedo mención de los dos textos que lo preceden (*Sueño del Juicio* y *El alguacil endemoniado*), dando a entender su intención de leerlos como un conjunto. En este tercer discurso el 'yo' del discurso preliminar asegura haber visto todo lo que sigue «guiado del ángel de mi guarda» y «por particular providencia de Dios»[62]. Sin embargo, el ángel de su guarda desaparece del texto en cuanto inicia el camino, llegando al cruce (*bivium*) y escogiendo la senda ancha de la izquierda y no reparando en que se halla en el infierno hasta haberse resbalado allí dentro «por una puerta como de ratonera, fácil de entrar e imposible de salir»[63], y donde al final se encuentra en el centro del poder del ángel caído: la galería y el camarín de Lucifer[64]. Se suele comentar que la retahíla de oficios y tipos sociales que se presentan en el texto tiene poca relación directa con asuntos políticos, a pesar de que se incluye a «todos los herejes de ahora» –Lutero y el humanista Enrico Stefano inclusive– al final del sueño[65]. Sin embargo, como ya indiqué en la introducción, me enfocaré aquí exclusivamente en la escena culminante del *Sueño de infierno,* donde aparece otro personaje histórico concreto en un contexto

61. Quevedo, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios,* cap. xxiii, p. 601 (mi cursiva). Véase también nota 961 para la cita de Cacho Casal.
62. Quevedo, *Los sueños,* p. 172.
63. Quevedo, *Los sueños,* p. 182.
64. Quevedo, *Los sueños,* Véase pp. 265-267.
65. Véase Marañón Ripoll, 2005, p. 40 y las referencias a las que remite en su nota 4.

que, según quiero argumentar, puede que tenga un sentido político que resulte interesante relacionar y contrastar con el tratado político ya comentado.

En el pasaje, Lucifer, como gobernador, luciendo una galería de reyes y emperadores (¡vivos!) y una cámara de maravillas llena de «buenas joyas», manda llamar al narrador para que visite su camarín «porque tengáis que contar en el otro mundo»[66]. Lo que me interesa es la última pieza de la colección que describe el narrador antes de salir: «Estaba en una peaña Sebastián Gertel, general en lo de Alemaña contra el emperador, tras haber sido alabardero suyo»[67]. Llama la atención que en el reino infernal del ángel caído el trofeo más apreciado de Lucifer sea el general traidor a Carlos V. Como anota el editor del texto[68], se trata de Sebastián Schertlin von Burtenbach (Schorndorf, 1496 / Burtenbach, 1577) quien jugó un papel doble: primero fue premiado por el emperador por su capacidad como general de las tropas imperiales, para luego ser castigado con «*Reichsacht*» (exilio del estado) al cambiar de lado en la Guerra de Esmalcalda (1546-47) y ponerse al frente de la infantería de las ciudades protestantes. En la versión manuscrita del sueño quevediano, la cita de arriba tiene el siguiente añadido: «tabernero en Roma y borracho en todas partes»[69], lo que —salvando lo tópico de la descripción de este personaje— acerca la cita a la crónica de Luis de Ávila y Zúñiga, *Comentario de la Guerra de Alemania hecha por Carlos V, máximo emperador romano, rey de España, en el año de 1546 y 1547,* donde se lee: «con catorce o quince mil hombres y mil caballos, llevaron por capitán a Sebastián Xertel, del cual se dice que fue alabardero de su majestad, y cuando el saco de Roma tabernero»[70]. Sabemos que nuestro autor tenía en alta estima al cronista de Carlos V: «¿Dónde menos adulterada de lisonjas resplandeció la verdad que en los *Comentarios de las guerras de Alemania,* de don Luis de Ávila?» comenta Quevedo en su *España defendida*[71], cuya dedicación data de un año después de terminar el *Sueño del infierno* en 1608. En esta obra, en que Quevedo quiere demostrar sus dotes de humanista, no solamente defiende a los ingenios españoles (elevando a Ávila y Zúñiga entre ellos), sino que realza la identificación de España con la única y verdadera fe católica en contra de sus detractores. Aquí también se vale de las armas y subraya «las santas costumbres de la guerra» que marca a España: «en mi opinión España nunca goza de paz: sólo descansa, como ahora, del peso

66. Quevedo, *Los sueños,* p. 266. Para una interpretación más detallada del camarín de Lucifer como 'cámara de maravillas' remito a mi tesis doctoral (Davenport, 2013).

67. Quevedo, *Los sueños,* p. 269.

68. Quevedo, *Los sueños,* p. 269, nota 475.

69. Quevedo, *Sueños y discursos,* I, p. 189.

70. Ávila y Zúñiga, ver *Cervantes virtual,* sin página.

71. Quevedo, *España defendida de los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos,* p. 153.

de las armas, para tornar a ellas con mayor fuerza y nuevo aliento»[72]. Como se sabe, la victoria católica de Carlos V en Mühlberg y el llamado *Interim de Augsburgo* en 1548 no fueron suficientes para reintegrar a los protestantes en la Iglesia católica. En 1555 el Emperador tuvo que aceptar el principio de *cuius regio, eius religio* –o libertad religiosa para los príncipes– en la Paz de Augsburgo.

Es poco probable que Quevedo viera con buenos ojos la nueva estrategia 'pacifista' para con los herejes protestantes –cincuenta años después del tratado de Augsburgo–, que terminó, en 1609, con la firma de «La tregua de los doce años» con las Provincias Unidas. Pero para el joven Quevedo que aspiraba a asegurar su posición en la corte por las fechas en que escribe *Sueño del infierno* –más *España defendida* y *Discurso de las privanzas*– no había lugar para críticas abiertas contra el rey y a su valido[73]. Como se ha visto en *Política de Dios,* el tema de la escisión religiosa en Alemania y el problema que causaban 'protestantes y herejes' para la materia del Estado seguía preocupando a Quevedo a lo largo de sus escritos.

En la segunda parte de *Política de Dios,* el editor Cacho Casal ve «un espejo de príncipes invertido, que refleja sólo la cara oscura de los hombres de estado»[74]. En la galería de Lucifer en el *Sueño del infierno* el narrador no osa entrar dentro, porque no se atreve a sufrir el «aspecto disforme»[75] de Lucifer. El serafín más hermoso que por soberbia quiso ser como Dios, muestra aquí su cara oscura consecuencia de su rebeldía. Lo que se ve en «un espejo invertido» en *Política de Dios* se observa tal cual en el infierno, donde «no es posible que haya dentro nadie que bueno sea», como reza el prólogo. Al mismo tiempo nos proporcionan la galería y el camarín un ejemplo muy concentrado del papel de Lucifer en relación al poder y a la materia de Estado. En este caso se trata del coleccionismo y de las ideas acerca de la acumulación y clasificación de cosas y saberes del mundo, relacionado con el campo

72. Quevedo, *España defendida de los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos,* p. 173.

73. Según Jauralde, Quevedo siempre guardó respeto a Lerma por su apoyo al ascenso de su familia en la corte al llegar a la privanza (Jauralde, 1998, p. 189, ver asimismo pp. 176-179), mientras Díaz Martínez ha señalado que la crítica a Lerma que se puede percatar incluso en su primer escrito político, se generaliza en la primera parte de *Política de Dios* al constituirlo como ejemplo del mal ministro. Ver la introducción de Díaz Martínez a su primera edición de *Discurso de las privanzas,* pp. 106-107. Carmen Peraita sostiene que «Para Quevedo, Lerma es el prototipo del político ambicioso, eficaz para beneficiar sus intereses propios, rápido para aprovecharse de las ocasiones, hábil para "descansar" y "divertir" al rey, y en simular y disimular cuando es preciso, pero esencialmente corrupto y prácticamente insaciable a la hora de llenar sus propias arcas» (Peraita, 1997, p. 37). Para nuevas valoraciones de la política 'pacifista' de Lerma, ver el artículo-reseña de Salas Almela, 2010, p. 175.

74. Cacho Casal, 2010, p. 909.

75. Quevedo, *Los sueños,* p. 265.

de la *representación* del poder[76]. Estamos en este campo en el límite entre el pensar pre-moderno y el moderno sobre el poder, al igual que en las variantes de teorías de estado que presentó Clark. Sin embargo, al insistir Lucifer en que el narrador vea su camarín con el «general en lo de Alemaña contra el emperador» como última pieza, el ángel caído se presenta como en un espejo, luciendo su soberbia y traición.

En conclusión, sostengo que el general traidor es una pieza clave en la colección del ángel caído en el *Sueño del infierno,* con altas posibilidades de que, en la escena final de esta sátira menipea, Quevedo haga una alusión velada al «mal ministro» Lerma. Y aunque esto sea una conjetura, con lo expuesto espero haber podido demostrar la utilidad política del ángel caído en la obra de Quevedo, siempre atento a las vicisitudes de la razón de Estado, transcendiendo en este caso las fronteras genéricas porosas entre un tratado político y una sátira menipea.

Bibliografía

Alonso Veloso, María José, «*La Politique de Dieu*: una traducción desconocida de la obra de Quevedo, en un manuscrito del siglo xvii», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica,* 34, 2016, pp. 33-67.

Arellano, Ignacio, «El poder político y sus límites en la obra de Quevedo», *La Perinola,* 12, 2008, pp. 17-33.

Ávila y Zúñiga, Luis de, *Comentario de la Guerra de Alemania hecha por Carlos V, próximo emperador romano, rey de España en el año de mdxlvi y mdxlvii,* Venetia, 1548[77].

Biblegateway.com: https://www.biblegateway.com/passage/?search=isa%C3%ADas+14%3A14&version=RVA.

Byrne, Susan, «La razón de Estado cervantina: Don Quijote ii, 1», *eHumanista / Cervantes,* 4, 2015, pp. 99-108.

Cacho Casal, Rodrigo, «Quevedo contra todos: la segunda parte de la *Política de Dios* y su contexto», *Bulletin of Hispanic Studies,* 87, 8, 2010, pp. 897-919.

Clark, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe,* New York, Oxford University Press, 1997.

Clark, Stuart, «Feigned Deities, Pretended Conferences, Imaginary Apparitions. Scepticism in State Theory and Witchcraft Theory», en *Hexenprozess und Staatsbildung. Witch-Trials and State-Building,* ed. Johannes Dillinger, Jürgen Michael Schmidt & Dieter R. Bauer, Bielefield, Verlag für Regionalgeschichte, 2008, pp. 265-283.

Covarrubias, Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española,* ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Iberoamericana, Universidad de Navarra, 2006.

Davenport, Randi Lise, *The Word from Within. Francisco de Quevedo's Menippean Satire «Dreams and Discourses» at the Epistemological Crossroads of Seventeenth-Century Spain,* Tesis doctoral inédita, Universidad de Oslo, 2013.

76. Al entrar en la privanza el Duque de Lerma tenía 121 cuadros heredados de su padre, para terminar con una colección de unas 1200 pinturas en 1618.

77. En [http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_2_avila.shtml].

Duarte, Enrique, «Presencias diabólicas en Quevedo», *La Perinola,* 8, 2004, pp. 125-153.
De la Flor, Fernando R., *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco,* Palma de Mallorca, Universitat des Illes Balears, 2007.
Jauralde Pou, Pablo, *Francisco de Quevedo (1580-1645),* Madrid, Castalia, 1998.
Marañón Ripoll, Miguel, «Reyes y privados. Discurso satírico y filosofía política en un texto quevediano», *Criticón,* 92, 2004, pp. 123-140.
Marañón Ripoll, Miguel, «La razón de Estado, el intelectual y el poder en un texto de Quevedo», *Criticón,* 93, 2005a, pp. 39-59.
Marañón Ripoll, Miguel, *El Discurso de todos los diablos de Quevedo. Estudio y edición,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005b.
Padilla, Pedro de, *Monarquía de Cristo. Nuevamente sacada a luz en lengua castellana,* ed. José J. Labrador Herraiz y Ralph A. DiFranco, estudio de Ciriaco Morón Arroyo, México, Frente de Afirmación Hispanista, 2011.
Peraita, Carmen, *Quevedo y el joven Felipe IV. El príncipe cristiano y el arte del consejo,* Kassel, Reichenberger, 1997.
Quevedo, Francisco de, *Sueño del infierno,* en *Los sueños,* ed. Ignacio Arellano, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 170-269.
Quevedo, Francisco de, *Sueños y discursos,* ed. James O. Crosby, Madrid, Castalia, 1993, 2 vols.
Quevedo, Francisco de, *Execración contra los judíos,* ed. Fernando Cabo Aseguinolaza y Santiago Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, 1996.
Quevedo, Francisco de, *Poesía original completa,* ed. José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta, 1981.
Quevedo, Francisco de, *Discurso de las privanzas,* ed. Eva María Díaz Martínez, Pamplona, Eunsa, 2000.
Quevedo, Francisco de, *Discurso de las privanzas,* ed. Eva María Díaz Martínez, en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa, v,* dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, pp. 89-199.
Quevedo, Francisco de, *Política de Dios, gobierno de Cristo,* ed. Eva María Díaz Martínez, en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa, v,* dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, pp. 161-326.
Quevedo, Francisco de, *Parte segunda póstuma de la Política de Dios y gobierno de Cristo,* ed. Rodrigo Cacho Casal, en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa, v,* dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, pp. 327-639.
Quevedo, Francisco de, *España defendida de los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos,* ed. Victoriano Roncero López, Pamplona, Eunsa, 2013.
Rees, Valery, *From Gabriel to Lucifer. A Cultural History of Angels,* London / New York, I.B. Tauris, 2013.
Rey, Alfonso, «Introducción», en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa, v,* dir. Alfonso Rey, Madrid, Castalia, 2012, pp. 13-88.
Riandière La Roche, Josette, «Quevedo y la Santa Sede: problemas de coherencia ideológica y de edición», *La Perinola,* 8, 2004, pp. 397-431.
Salas Almela, Luis, «Realeza, valimiento y poder: en torno a las últimas aportaciones sobre el reinado de Felipe III», *Hispania,* 2010, vol. LXX, 234, pp. 165-180.