

OBRAS COMPLETAS
EN PROSA
TRATADOS RELIGIOSOS

VOLUMEN SÉPTIMO

FRANCISCO DE QUEVEDO

OBRAS COMPLETAS
EN PROSA

TRATADOS RELIGIOSOS

VOLUMEN VII

DIRECCIÓN DE
ALFONSO REY

COORDINACIÓN DE
MARÍA JOSÉ ALONSO VELOSO

NB
EC

NUEVA BIBLIOTECA DE ERUDICIÓN Y CRÍTICA

GC

CASTALIA
EDICIONES

AC/E

ACCIÓN CULTURAL
ESPAÑOLA

Consulte nuestra página web <http://www.castalia.es>



CASTALIA
EDICIONES

es un sello propiedad de



edhasa

Oficinas en Barcelona:
Diputación, 262, 2º 1ª
08007 Barcelona
Tel. 93 494 97 20
E-mail: info@castalia.es
www.edhasa.es
www.castalia.es

Coeditado con la Asociación Cultural Española

AC/E

ACCIÓN CULTURAL
ESPAÑOLA

Primera edición: febrero de 2018

© de la presente edición: Edhasa (Castalia), 2018

© de la edición de los textos: Alfonso Rey y Mª José Alonso, 2018

ISBN: 978-84-9740-809-7

ISBN (Obra Completa): 978-84-9740-055-8

Depósito Legal: B. 30026-2017

Impreso en Liberdúplex

Impreso en España

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo la sanción establecida en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la repro-grafía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra o entre en la web www.conlicencia.com.

La preparación de este volumen de las *Obras completas en prosa de Quevedo* se inscribe en el Proyecto de Investigación «Edición crítica y anotada de la obra de Quevedo», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2012-32047).

Deseo mostrar mi agradecimiento a María Vallejo González por su eficaz primera revisión de los originales, y a Lúa García Sánchez y Antía Tacón García, que tuvieron a su cargo el control de las numerosas y complejas referencias bibliográficas de las notas filológicas. Apenas tengo palabras para agradecer a Marta González Miranda la exacta comprobación de los mil detalles que jalonan un libro como el presente. Mención especial requiere la coordinadora del volumen, María José Alonso Veloso, que, además de contribuir con siete novedosos textos críticos, ha dejado la huella de su inteligencia organizadora y de su amor al trabajo bien hecho.

ÍNDICE GENERAL VOLUMEN SÉPTIMO

INTRODUCCIÓN.	XIII
Alfonso Rey	

TRATADOS RELIGIOSOS

<i>LA PRIMERA Y MÁS DISIMULADA PERSECUCIÓN DE LOS JUDÍOS CONTRA CRISTO JESÚS Y CONTRA LA IGLESIA, EN FAVOR DE LA SINAGOGA</i>	
Edición de María José Alonso Veloso	
<i>Prólogo.</i>	5
<i>La primera y más disimulada persecución de los judíos contra Cristo.</i>	19
 <i>EPÍTOME A LA VIDA DE FRAY TOMÁS DE VILLANUEVA</i>	
Edición de Carmen Peraita	
<i>Prólogo.</i>	41
<i>Epítome a la vida de fray Tomás de Villanueva.</i>	45
 <i>SOBRE LAS PALABRAS QUE DIJO CRISTO A SU SANTÍSIMA MADRE EN LAS BODAS DE CANÁ DE GALILEA</i>	
Edición de María José Alonso Veloso	
<i>Prólogo.</i>	93
<i>Sobre las palabras que dijo Cristo a su santísima Madre.</i>	103
 <i>LO QUE PRETENDIÓ EL ESPÍRITU SANCTO CON EL LIBRO DE LA SABIDURÍA, Y EL MÉTODO CON QUE LO CONSIGUE</i>	
Edición de María José Alonso Veloso	
<i>Prólogo.</i>	123
<i>Lo que pretendió el Espíritu Sancto con el Libro de la Sabiduría.</i>	135

DECLAMACIÓN DE JESUCRISTO, HIJO DE DIOS, A SU ETERNO PADRE EN EL HUERTO, A QUIEN CONSUELA, ENVIADO POR EL ETERNO PADRE, UN ÁNGEL

Edición de María José Alonso Veloso

<i>Prólogo</i>	149
<i>Declamación de Jesucristo, hijo de Dios, a su eterno Padre</i>	175

HOMILÍA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Edición de Alfonso Rey

Prólogo conjunto de *Homilía de la santísima Trinidad* y *Homilía a la santísima Trinidad*

<i>Prólogo</i>	207
<i>Homilía de la Santísima Trinidad</i>	211

HOMILÍA A LA SANCTÍSIMA TRINIDAD

Edición de Alfonso Rey

<i>Homilía a la Santísima Trinidad</i>	219
--	-----

LA CONSTANCIA Y PACIENCIA DEL SANTO JOB, EN SUS PÉRDIDAS, ENFERMEDADES Y PERSECUCIONES

Edición de Valentina Nider

<i>Prólogo</i>	249
<i>La constancia y paciencia del santo Job</i>	267

EL MARTIRIO PRETENSOR DEL MÁRTIR. EL ÚNICO Y SINGULAR MÁRTIR SOLICITADO POR EL MARTIRIO: VENERABLE, APOSTÓLICO Y NOBILÍSIMO PADRE MARCELO FRANCISCO MASTRILLI, NAPOLITANO, HIJO DEL SANCTO PATRIARCA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, EL BIENAVENTURADO IGNACIO DE LOYOLA

Edición de María José Alonso Veloso

<i>Prólogo</i>	397
<i>El martirio pretensor del mártir</i>	407

PROVIDENCIA DE DIOS, PADECIDA DE LOS QUE LA NEGAN Y GOZADA DE LOS QUE LA CONFIESAN. DOCTRINA ESTUDIADA EN LOS GUSANOS Y PERSECUCIONES DE JOB

Edición de Alfonso Rey

Prólogo conjunto de *Providencia de Dios* y *Que hay Dios y providencia divina*, de María José Alonso Veloso

<i>Prólogo</i>	427
<i>Providencia de Dios</i>	491

QUE HAY DIOS Y PROVIDENCIA DIVINA

Edición de María José Alonso Veloso

<i>Que hay Dios y providencia divina</i>	573
--	-----

*LA CAÍDA PARA LEVANTARSE, EL CIEGO PARA DAR VISTA, EL MONTANTE DE LA IGLESIA
EN LA VIDA DE S. PABLO APÓSTOL*

Edición de Valentina Nider

<i>Prólogo</i>	671
<i>La caída para levantarse</i>	697

TEXTOS ATRIBUIDOS

Edición de María José Alonso Veloso

<i>Prólogo</i>	851
<i>Cuán perjudiciales son los de corazón doble y fingido</i>	861
<i>El corazón uno para Dios uno, sólo para Dios solo</i>	867
<i>Ambición en los pequeños porque son tales, y modos varios de subir</i>	873
<i>Propiedades de los rectos jueces y su gobierno</i>	885

APÉNDICES

FUENTES MANUSCRITAS E IMPRESAS	895
APARATO CRÍTICO	933
ÍNDICE DE VOCES Y CONCEPTOS ANOTADOS	1047
BIBLIOGRAFÍA	1063

OBRAS COMPLETAS

PLAN GENERAL	1115
RELACIÓN DE COLABORADORES	1119

INTRODUCCIÓN



ALFONSO REY

TRATADOS RELIGIOSOS DE QUEVEDO

No es fácil, dentro de la prosa doctrinal de Quevedo, delimitar las fronteras de sus géneros y temas. *Política de Dios*, sirva de ejemplo, es un híbrido de glosa, tratado teórico, memorial y sermón, en el cual la profusión de citas evangélicas responde a un objetivo político; *Marco Bruto* se mueve entre el comentario histórico, el debate retórico y la recreación narrativa de un personaje; *La constancia y paciencia de Job* es una exposición bíblica con rasgos de sermón y estructura dialogal. Análoga fluctuación se cumple en los temas, pues los límites entre lo religioso, lo político y lo ético son muy difusos en el siglo XVII, por lo que siempre será problemático adscribir nítidamente cada tratado quevediano a una de las citadas categorías temáticas. Pese a ello, el lector agradece algún tipo de clasificación que lo oriente en el extenso territorio de estas obras completas. La distinción usualmente empleada hoy entre «moral» y «religioso» es difícilmente aplicable a aquel siglo, pero su elástica utilización puede resultar funcional en más de un caso. Aceptadas las ventajas e inconvenientes de una terminología más operativa que exacta, resulta pertinente poner *Doctrina moral*, *Virtud militante* o *Las cuatro fantasmas* bajo el flexible rótulo de «tratados morales»,¹ en tanto que el más restrictivo de «obras religiosas» conviene a las que son objeto del presente volumen: tres hagiografías, dos homilías, cuatro glosas evangélicas y tres tratados. Aunque casi nunca faltan en todas estas obras alusiones morales, políticas o satíricas, predomina la reflexión en torno a algún dogma o un aspecto de la relación con Dios.² El

- 1 En *Homilía a la Santísima Trinidad* cierra un comentario sobre la soberbia con estas palabras: «Engacemos este trozo moral con nuestro evangelio» (edición de A. Rey, en este volumen, p. 236). Contrariamente, en *Virtud militante* justifica haberse apartado de su exposición central para incluir un excursus sobre el dogma de la Concepción (edición de A. Rey, pp. 489-93). En uno y otro caso, Quevedo parece diferenciar según su personal criterio lo moral y lo religioso.
- 2 Según Hegel: «La religion chrétienne est celle qui a rendu manifeste aux hommes la nature et l'essence de Dieu. En tant que chrétiens, nous savons ce que Dieu est» (*La raison dans l'histoire*, p. 65). Siglos antes, Campanella había señalado que la religión con-

deslinde que efectuó Quevedo entre sus poemas morales de la musa *Polimnia* y los religiosos de la musa *Urania* puede servir de referencia.

Como autor de tratados se interesó por la política, la ética y la religión, es decir, los ámbitos centrales del pensamiento especulativo de su tiempo.³ Dentro de su faceta religiosa lo más conocido es su obra poética, singularmente *Heráclito cristiano*, un original cancionero petrarquista sin pena de amor, con un pagano cristianizado que canta su arrepentimiento con acentos de Séneca. En ese poemario de 1613, modificado más tarde como *Lágrimas de un penitente*, están insinuadas algunas de las líneas temáticas que Quevedo iría reiterando a lo largo de los años. Sin embargo, *Heráclito cristiano* no plantea lo que, con el tiempo, sería lo esencial de la reflexión religiosa de Quevedo. Lo mismo se puede decir del *Poema heroico a Cristo resucitado*, interesante como recreación de fuentes, pero poco significativo al propósito que ahora nos ocupa. Lo que se puede denominar el pensamiento religioso de Quevedo se encuentra, fundamentalmente, en algunas de sus obras en prosa.⁴

Las fechas que se pueden precisar con razonable seguridad son las siguientes: 1619 para *La primera y más disimulada persecución*, con algunas dudas; 1620 para *Tomás de Villanueva*; 1640 para *El martirio pretensor del mártir*; 1641 para *La constancia y paciencia del santo Job*; 1642 para *Providencia de Dios y Que hay Dios y providencia divina*; 1644 para *La caída para levantarse*. No es posible hablar con seguridad de las restantes, inconclusa alguna de ellas. Quevedo se interesó siempre por lo que hoy llamamos religión, por diversas razones: frecuentemente, como apoyo de una consideración ética o satírica; pocas veces, para exteriorizar vivencias de dolor y contrición; nunca, para manifestar una ex-

siste en la unión de la mente con Dios («Quoniam essentialiter religio est unio mentis cum Deo»), porque el alma trata de volver a su principio («Quoniam vero de anima id certo novimus, quod ad suum principium redire perpetuo secreta notitia et amore perceptum studeat, sicut calor ad solem»; *Metaphysica*, 17, 4, 1 y 17, 2, 4, respectivamente, edición de R. Amerio, pp. 1174 y 1168). En este libro Campanella cita, entre otros autores, a Marsilio Ficino, quien en su *Teología platónica de la inmortalidad del alma* había considerado la religión como el instinto común a todos los pueblos, por el cual se llega a la certeza de que existe una providencia que rige el mundo.

3 En la «crisis» 2, 12 de *El Criticón*, al hablar de la competencia entre artes y ciencias, Gracián pone a la Teología como reina de todas ellas, seguida de las filosofías natural y moral, detrás de las cuales van las buenas letras. Poéticamente Lope de Vega expresó la misma idea en los versos 429-436 de *Amarilis* al describir las togas de la Universidad de Alcalá.

4 Las obras de ficción de Quevedo no abordan problemas como los planteados en *Providencia de Dios* y libros similares, pero tampoco los desconocen completamente. Sirvan de ejemplo ciertos pasajes de sus sátiras lucianescas (*Sueños*, *Discurso de todos los diablos*, *La Hora de todos*) y diversos poemas morales y religiosos. Incluso se podría aventurar que *Canta sola a Lisi* tal vez sería diferente de no mediar la reticencia de Quevedo hacia al neoplatonismo de Marsilio Ficino.

perencia de tipo místico. En los últimos años de su vida, dentro de esa especie de trilogía constituida por *Providencia*, *Que hay Dios* y *Job*, se adentró en los debates filosóficos y teológicos que sugieren los mencionados títulos, abordando problemas de más envergadura teórica. Con tales obras aspiró, si no a construir un sistema filosófico, a completar su visión del mundo con su personal respuesta a problemas de la moral y la religión de su tiempo.

De manera semejante a cualquier escritor culto de su época, Quevedo ansiaba comprender el escenario intelectual que le correspondió vivir, el cual era heredero de dos tradiciones, la clásica y la cristiana. Pretendió lo mismo que otros escritores europeos de su siglo: conciliarlas y salvar las tensiones que se producían en los campos de la ciencia, la filosofía y la religión, cuando se iniciaba el derrumbe de la física aristotélica, avanzaba el nominalismo, retrocedía la escolástica, entraba en escena el cartesianismo y se daban a conocer importantes novedades científicas. En ese momento en el que lo nuevo aún no había desplazado a lo anterior —que, en el ámbito de la metafísica, reaparecería con renovado vigor—, era inevitable preguntarse si el universo era o no eterno, si estaba presidido por un criterio o por el azar, si era explicable o incomprensible, si era justo o carecía de propósito. Tales preguntas conducían, por uno u otro camino, a la noción de Dios y cuanto tenía relación con la misma: el alma, la vida eterna, la providencia, el ateísmo.⁵

No se sabe cuánta teología pudo haber estudiado Quevedo en Alcalá de Henares ni qué grado de familiaridad llegó a tener con respecto a las varias escuelas que existieron en España durante el Siglo de Oro, cuyo panorama fue descrito por Melquíades Andrés [1983 y 1986]. Tomando a éste como referencia, se podría afirmar que Quevedo se identificó con la llamada escuela teológica jesuítica, de base bíblica, patristica y racional, que combinaba la adhesión a Tomás de Aquino con planteamientos históricos y literarios. Consecuentemente, Quevedo desdeñó el llamado «verbosismo», las distinciones formales exageradas y la reiteración de las *quaestiones* en beneficio de su técnica expositiva habitual. Respecto de los temas vigentes en su momento, no le atrajeron algunos de los dominantes en el siglo XVI (el debate *De auxiliis*, la cuestión del probabilismo, la armonización de la libertad humana y la gracia divina), siendo el misterio de la Trinidad y el dogma de la Inmaculada Concepción los que suscitaron en él mayor interés. Puede decirse que Quevedo

5 Kant, después de haber expuesto que la ciencia necesita conocimientos *a priori*, no basados en la experiencia, afirmó en la *Crítica de la razón pura*: «Esos inevitables temas de la Razón pura son: Dios, Libertad e Inmortalidad. La ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente a la resolución de esas cuestiones se llama *Metafísica*. Su marcha es, en los comienzos, dogmática; es decir, que emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia o impotencia de nuestra razón para tan grande empresa» (traducción de J. del Perojo, I, p. 78).

sintió curiosidad, pero no más que eso, por los problemas teológicos de su tiempo, y sólo al final de su vida, tal vez por influencia de Suárez, se acercó a un terreno intermedio entre la metafísica y la teología, cuyo sustento doctrinal sería el comentario tomista de la obra de Aristóteles. Probablemente este contexto explica las peculiaridades de las obras quevedianas del período 1640-1645.

Los tratados quevedianos de mayor extensión y ambición intelectual, la «trilogía» antes aludida, coinciden con su arresto en San Marcos de León. Resulta tentador interpretarlos a la luz de sus circunstancias personales cuando, en la enfermedad y el abandono, Quevedo quiere verse como otro animoso Job capaz de escrutar los designios divinos sin perder la esperanza. Sin duda, buscó consuelo y fuerza en la religión, y a ello lo animarían el jesuita Pimentel y el obispo Risoba cuando le enviaban libros y supervisaban sus cuadernos. Pero tampoco en una situación tan especial como la mencionada se pueden explicar biográficamente las páginas escritas o corregidas desde la celda. La reflexión sobre la figura de Job, canalizada en diversas direcciones, acompañó a Quevedo desde no más tarde de 1603, como demuestra algún poema; otro tanto puede decirse a propósito del interés que siempre mostró acerca del papel de la providencia divina en el desarrollo de la historia humana. Sus tratados no son, pues, obras piadosas, sino de reflexión o polémica, muy representativos de la cultura del siglo XVII, desde cuya perspectiva deben ser interpretados, sin olvidar que en la actualidad sigue existiendo una abundante literatura en torno a problemas religiosos y teológicos con más de un parecido respecto a lo que ocurrió en la época de Quevedo. Debe añadirse, también, que los logros conceptuales de Quevedo son modestos si uno piensa en la historia de las ideas, pero interesan grandemente porque forman parte de una inquieta biografía.⁶ La mirada al pasado debe completarse con otra hacia el presente, debido a la cuantiosa y reciente bibliografía en materia de religión,⁷ en la cual se replantean constantemente problemas similares a los que conoció Quevedo.⁸

6 «Una personalidad tan fuerte y tan poco maleable (unida a una clarividencia y a un valor mental, rayano casi en el masoquismo), para enfrentarse con los problemas fundamentales del hombre», en semblanza de Rozas [1990:441].

7 «Scores of monographs and hundreds of articles appear each year; dozens of conferences are being convened annually on specialized research topics; and refereed journals are springing up to publish important results in the field. Not only scholars of religion, but now more and more scientists are finding that they wish to explore the lines of relationship between the two domains» [Philip Clayton, 2006:1].

8 Como señaló Robin Gill [2004:4]: «Many biblical scholars do indeed approach their subject from a perspective of faith or and religious practice, but some do not. And even those who do, hold many different opinions on the authority of Scripture for their faith

Formado en la *ratio studiorum* de los jesuitas, cuya influencia siguió experimentando en los últimos años de su vida, aspiró a poseer un pensamiento organizado que incluyese también la metafísica y la teología. Ante los dos grandes sistematizadores de la antigüedad, Platón y Aristóteles, optó por el segundo, tal como lo acomodó Tomás de Aquino a la teología cristiana, y esa elección condicionó las demás. Bajo ese paraguas intelectual, trató de reafirmar el valor de la virtud pagana, singularmente la estoica. Este proceso intelectual se produjo, como es sabido, cuando en Europa se estaban sentando las bases para un apreciable cambio en la ciencia y en la reflexión filosófica.⁹

Entre los logros del Renacimiento no figuran, hablando en rigor, los sistemas filosóficos, porque el redescubrimiento de la antigüedad y los avances científicos no propiciaron un sistema que, decantando todas las novedades, acogiese la riqueza de opiniones en torno a la religión, la ciencia, el poder político o la inmortalidad.¹⁰ La ambición de Quevedo consistió en querer ser un humanista (al modo de Montaigne, Lipsio o du Vair) sin dejar de ser un metafísico (a la manera de Tomás de Aquino o Suárez), ensamblando esas dos maneras de encarar la realidad por medio de géneros tan diversos como tratados, sermones y relatos. Afirmó el Pinciano que la literatura «es un arte superior a la metafísica, porque comprende más mucho», habida cuenta, también, de que debe «tocar la filosofía moral o natural en su obra».¹¹ Aquella versatilidad de la literatura frente a la filosofía ofrecía a Quevedo un terreno propicio para hacerse cargo de sus contenidos sin seguir las exigencias metodológicas y formales de una verdadera disciplina filosófica, acomodando

and religious practice. Pluralism and tension abound in this area of academic theology today».

9 Tal vez no sea ocioso recordar las fechas de nacimiento y muerte de algunas figuras de ese tiempo: Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630), Francis Bacon (1561-1626), T. Hobbes (1588-1679), Descartes (1596-1650), Blas Pascal (1623-1662), Isaac Newton (1642-1727) o Leibniz (1646-1716). David Wootton [1992:16] apuntó que «Newton's theory of gravitation, because it involved the rejection of all purely mechanical explanations of the movements of the heavens, was widely interpreted as evidence for the constant intervention of God in the working of his universe. It might well seem, then, that the explanation for the rise of modern unbelief must be sought in the eighteenth century, and not before».

10 Garin [1979:60-71 y 93-142; 1981:15-81] y Kristeller [1953 y 1970] analizaron numerosos aspectos de la reflexión filosófica y teológica en Italia durante el período renacentista. Sobre el interés por la teología de humanistas como Pico della Mirandola o Savonarola, véase Edelheit [2008], así como los trabajos reunidos en Allen *et alii* [2002] acerca de Ficino. Sobre éste afirmó Levi [2002:112] que «should actually be regarded as an apologist rather than a metaphysician», y estas palabras son parcialmente aplicables a Quevedo.

11 *Filosofía antigua poética*, edición de A. Carballo Picazo, I, pp. 220 y 215.

la exposición de la materia a su gusto por la evocación poética, la exploración lingüística y la agudeza ingeniosa.

Sin negar la trascendencia de los debates habidos durante los siglos XVI y XVII, es posible reconocer en varios de ellos los síntomas propios de las disputas entre personas, órdenes religiosas y centros universitarios. La proliferación de sutilezas y alardes eruditos no se diferencia mucho de las polémicas que protagonizaban por la misma época los poetas y los dramaturgos, con su pasión y afán de primacía.¹² Refiriéndose a la situación de Francia a principios del siglo XVII, Kors [1990:270] describió el esfuerzo de los «Aristotelian scholastics» por destacar su rigor conceptual frente a «wild Platonists, magicians, radical mystics, alchemists, Pyrrhonists, astrologers, neo-Pythagorean, excessively naturalistic Averroists, and diverse incoherent innovators or renewers of ancient errors»; todo ello, añádase, antes de su confrontación con los cartesianos. No sería razonable creer que las pugnas científicas y filosóficas de nuestros días son más desapasionadas que las de entonces, o que están exentas del narcisismo que suele rodear a las artísticas, en cualquier momento y lugar. Como manifestó Bernard Fontenelle, «le témoignage de ceux qui croient une chose déja établie, n'a point de force pour l'appuyer; mais le témoignage de ceux qui ne la croient pas, a de la force pour la détruire».¹³

Tras el impulso de la Ilustración y bajo el influjo de Nietzsche, el positivismo, el marxismo, Freud, Darwin y otras poderosas corrientes y autores, «la filosofía del siglo XX había de ser mayoritariamente atea o, más bien, agnóstica» [Romerales, 1992a:12]. Tan certera observación no anula otra debida a Jean Wahl [1967:346]: «Con su aproximación a la idea de Dios han cobrado a veces los problemas de la filosofía una profundidad que parece no habrían

12 A propósito de ciertos debates sobre la inmortalidad y transmigración de las almas, escribió Montaigne: «je le renvoye à son discours [de Plutarco] *de la Lune et du Doemon de Socrates*, là où, aussi évidemment qu'en nul autre lieu, il se peut adverer les mysteres de la philosophie avoir beaucoup d'étrangetez communes avec celles de la poesie» (*Essais* 2, 12, edición de A. Thibaudet y M. Rat, p. 538).

13 Añade Fontenelle lo siguiente: «Ceux qui croient, peuvent n'être pas instruits des raisons de ne point croire; mais il ne se peut guère que ceux qui ne croient point, ne soient point instruits des raisons de croire» (*Histoire des Oracles* 8, p. 354). Montaigne, por citar un ejemplo, se refirió con desesperanza a los debates de su tiempo: «Laissons à part cette infinie confusion d'opinions qui se void entre les philosophes mesmes, et ce debat perpetuel et universel en la connoissance des choses. Car cela est presupposé très-veritablement, que de aucune chose les hommes, je dy las sçavans les mieux nais, les plus suffisans, ne sont d'accord, non pas que le ciel soit sur nostre teste; car ceux qui doutent de tout, doutent aussi de cela» (*Essais* 2, 12, p. 545). Podría recordarse aquí el tolerante manifiesto de Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire*, que tal vez fue una excepción en medio de las polémicas.

tenido de otra manera; y el pensamiento humano ha madurado en medio de este ambiente teológico, a veces por medio de él, a veces en contra de él». Sin duda, las cuestiones religiosas no tienen un lugar en las escuelas de pensamiento con incidencia en los estudios literarios, pero un autor como Quevedo demanda un trato especial, incluso por parte de aquellos críticos que se interesan solamente por su obra de ficción. Pues uno de sus temas fue la relación entre razón y fe, que tanto ocupó a Tomás de Aquino, Suárez, Erasmo, Lutero, Raimundo de Sabonde, Descartes, Kant y Hegel,¹⁴ por no mencionar aquí a los practicantes de la llamada teología atea. La postura de Quevedo, cercana a la escolástica,¹⁵ con su búsqueda de una fundamentación racional de la religión, basada en un equilibrio entre raciocinio y fe, puede parecer hoy más equilibrada (y de más fácil comprensión) que el fideísmo de los primeros reformadores¹⁶ o la compleja especulación de los grandes filósofos idealistas, sin que ello implique prestar asentimiento.¹⁷

- 14 «La religión es nuestro objeto, y tiene como contenido de sí misma este único objeto: Dios. Ella es la conciencia de la relación con Dios y su objeto es lo absolutamente incondicionado, absolutamente suficiente, existente por sí mismo, el comienzo y el fin último absolutos en y para sí. Este contenido absoluto, ya lo hemos observado al principio, constituye también el objeto de la Filosofía de la religión. Al considerar como necesario darle un tratamiento filosófico, puede observarse en primer lugar que esto ocurre por vez primera. Ciertamente nuestro estudio tiene en general la misma finalidad que tenía en otro tiempo la ciencia metafísica denominada *theologia naturalis* [y] bajo la que se entendía todo lo que la “mera razón” podía saber acerca de Dios» (Hegel, *El concepto de religión*, p. 63).
- 15 «De la neoescolástica barroca española puede decirse que es como la cenicienta de la filosofía. Olvidada en exceso, y desorbitada por la crítica de la época, su conceptualización, con todo, como se ha señalado en algún momento, determina en buena parte el trasfondo conceptual sobre el que se tejerá la modernidad filosófica y política, a través de Wolf, hasta Kant. Y desde luego es imprescindible para la comprensión de todo el movimiento teórico y político del iusnaturalismo» [Vericat, 1999:1].
- 16 «El rompimiento con la autoridad no estaba en favor de un tolerante individualismo en materia de religión [...] sino en favor de un completo dogmatismo en el conocimiento religioso», señaló Popkin [1983:38] a propósito de Lutero y otros reformadores.
- 17 También se pueden recordar unas palabras de quien se propuso liberar a los hombres de los prejuicios de los filósofos: «Cada época tiene su propia especie divina de ingenuidad, cuya invención otras épocas le envidiarán [...] y cuánta ingenuidad, cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual* él ha crecido» (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, traducción de A. Sánchez Pascual, p. 84).

PROVIDENCIA DE DIOS, PADECIDA DE LOS QUE LA NIEGAN Y GOZADA DE LOS QUE LA CONFIESAN. DOCTRINA ESTUDIADA EN LOS GUSANOS Y PERSECUCIONES DE JOB

La obra que se conoce usualmente bajo un abreviado título se editó por primera vez en 1720, en unas circunstancias algo confusas, que plantean dudas acerca de su exacto contenido, tal como explica Alonso Veloso en las páginas 427-89 del presente volumen, ampliando un trabajo suyo de 2014. De común acuerdo, coincidiendo en este aspecto con Villanueva [2014:215-18], hemos optado por identificar *Providencia de Dios, padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan. Doctrina estudiada en los gusanos y persecuciones de Job* (en adelante, *Providencia de Dios*) con lo contenido en los 75 folios del manuscrito VITR./777 de la Biblioteca Nacional de España, impecable autógrafo quevediano. Todo lo que, desde la edición de Fernández-Guerra, se denomina «segunda parte» constituye, en nuestra opinión, una obra distinta, que editamos separadamente, para la cual proponemos como título *Que hay Dios y providencia divina* (en adelante, *Que hay Dios*). Ello no impide reconocer las estrechas coincidencias entre las dos obras,¹⁸ e incluso de éstas con el *Job*, porque en los tres casos Quevedo se apoya en parecidos argumentos y similares fuentes, teniendo como hilo conductor la noción de providencia. Conceptualmente, esta especie de trilogía se podría considerar como un todo, hecha la advertencia de que, desde el punto de vista bibliográfico, se trata de tres libros.

Centrados ya en el autógrafo quevediano, es decir, en *Providencia de Dios*, hay que señalar cierta inadecuación entre el título y el contenido, que parece reflejarse en su fluctuante comienzo. Su largo epígrafe destaca dos núcleos temáticos, la existencia de una providencia divina y la figura de Job; sin embargo, ya en las primeras líneas Quevedo propone abarcar más problemas cuando lamenta que sea necesario defender «que hay Dios, que su providencia gobierna el mundo y que las almas son inmortales» (p. 494). Se da la circunstancia de que la tercera de estas propuestas es la que ocupa un lugar central, en tanto que resulta solamente complementaria la demostración de

18 Todo lo relacionado con Dios, su providencia y la inmortalidad del alma estaba estrechamente vinculado, quedando al arbitrio de cada escritor deslindar más o menos acusadamente esas materias. Lessio tituló su libro *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo*, y al comienzo del «Liber II» escribió: «Libro superiore demonstraui diuinam prouidentiam; hoc verò probanda nobis animi immortalitas. Sunt quidem haec duo dogmata adeò inter se connexa, vt se vicissim flatuant et tollant» (p. 232). En el caso de Quevedo, por las razones que fueren, no encontramos una vinculación tan nítida de las dos materias dentro de un mismo libro. También puede recordarse aquí, de fechas más recientes, M. Aubert, *Tratado de la existencia de Dios, con pasajes históricos: seguido de otro sobre la inmortalidad del alma*.

la existencia de Dios. En cuanto al personaje de Job, Quevedo no lo deja en el olvido, porque lo menciona y comenta varias veces, pero no desempeña un papel tan acusado como podría sugerir la declaración «Doctrina estudiada en los gusanos y persecuciones de Job», segunda parte del título.

Al iniciar su alegato contra quienes negaron la existencia de Dios y su providencia, Quevedo expone el orden que va a seguir: «Empezaré por la inmortalidad del alma para que, enterado el hombre de sí mismo en la mejor parte, sea capaz de esotras dos verdades» (p. 499). Pero esta cuestión preliminar se convirtió en vertebral, sin llegar a desplazar por completo lo relacionado con Job y la providencia. A la vista de este comienzo, se puede extraer la conclusión de que el título refleja imperfectamente el desarrollo de la obra, que tal vez Quevedo pensó en algún momento titular como «Tratado de la inmortalidad del alma», a juzgar por ciertas alusiones en alguna de sus cartas. Betz *et alii* [1975:182] señalaron que Plutarco sostuvo la tesis de la supervivencia del alma para fortalecer de ese modo la creencia en la divinidad, en *De la tardanza de la divinidad en castigar* (*Moralia* VIII, 560A-B): «If the survival of the soul is presupposed, then, in Plutarch's view, even the most puzzling forms of divine response to human conduct become intelligible». En obras de redacción anterior a *Providencia de Dios*, Quevedo había afirmado con claridad sus convicciones deístas, pero no se había ocupado de la teoría de la inmortalidad del alma, novedad de la obra que ahora nos ocupa, tal vez porque percibió que ambos planteamientos se reforzaban mutuamente. La lectura de las primeras páginas de *Providencia de Dios* sugiere un proceso redaccional expansivo, caracterizado por la agregación de nuevas ideas que, planteadas como complementarias, se erigieron en principales.¹⁹ Se podría pensar que Quevedo, al haber estado redactando de modo más o menos simultáneo dos obras de tema parecido, careció de la perspectiva necesaria para ordenar de otro modo los variados ingredientes de sus reflexiones, aunque la claridad con que avanza la escritura en el autógrafo parece desmentir tal impresión. En mi opinión, el núcleo central de esta obra es el alma, desde el cual parten las restantes reflexiones.²⁰

Al preguntarse qué es el alma, Francisco Suárez ofreció esta explicación: «Para responder a esto, hay que tener en cuenta la controversia de los filósofos sobre la composición de las cosas naturales: si es de átomos, o sólo de

19 Similar tendencia a la agregación de nuevos núcleos se observa en obras como *Sueños y discursos*, *La cuna y la sepultura* o *Primera parte de la vida de Marco Bruto*, aunque en estos casos parece más fácil delimitarlos, tal vez porque las ideas avanzan por yuxtaposición progresiva, sin tantas conexiones internas.

20 Podría recordarse aquí a Montaigne, quien, en su apología de Raimond Sebond (*Essais* 2, 12), se detuvo a considerar con bastante pormenor lo relativo al alma y su naturaleza.

elementos, o de un sujeto con algunos accidentes, o bien de materia y forma sustancial». ²¹ Páginas más adelante especificó el sentido y finalidad de su libro: «Filósofos antiguos y eminentes conocieron la inmortalidad del alma y tal fue el sentir común de los hombres que juzgaron rectamente según la luz natural, excluida la enseñanza de la fe. La prueba de esta conclusión se ha de dar por la historia y sentencias de los filósofos, de las que referiré algunas». ²² Por ese camino se adentró Quevedo, rebatiendo no sólo a los que negaban la mencionada inmortalidad, sino también a quienes se limitaban a pensar que tal hecho era materia de fe y no de demostración. Al mismo tiempo, discrepó de los seguidores de Marsilio Ficino, que sostenían lo mismo que Tomás de Aquino pero con la incorporación de otros argumentos procedentes de Platón y san Agustín. Indirectamente, pues, Quevedo propone en *Providencia de Dios* la primacía de la escolástica.

La doctrina de la inmortalidad del alma tiene su origen en Platón, que concibió al hombre como una unión accidental de alma y cuerpo, entidades de naturaleza diferente obligadas a convivir, estando la primera dentro del segundo como un prisionero en su celda. La muerte significa la separación de ambas entidades, y, siendo el alma inmortal y el cuerpo corruptible, Platón dio a entender que la vida del hombre se encuentra más allá de su paso por la tierra. «Nuestra alma es inmortal y jamás perece». ²³ Platón se extiende con más detalle en la doctrina de la inmortalidad en *Fedón*, y Sócrates es el encargado de acumular pruebas a favor de tal aserto (69e-84d). Entre las opiniones intercambiadas en el mencionado diálogo, destaca una de naturaleza ética que estará presente en todos los moralistas cristianos: dicha inmortalidad im-

21 *De anima*, edición de S. Castellote, p. 63. Continúa Suárez: «Demócrito y Leucipo, dijeron que el alma es un compuesto de muchos átomos circulares de naturaleza ígnea [...] Diógenes dijo que es aire pues, según él, el aire es el principio de todas las cosas, sutilísimo y que se mueve fácilmente. Heráclito afirmó que es un vapor intermedio ente el aire y el agua [...] Otros, como Empédocles, dicen que es algo compuesto de los cuatro elementos, a fin de que pueda conocer todas las cosas, ya que cada cosa se conoce por su semejante. Otros dijeron que el alma es una armonía, como Empédocles [...] Cicerón, en la primera *Tusculana*, dice que el alma es un perpetuo movimiento, y se lo atribuye a Aristóteles, explicando el nombre de “endelécheia”, esto es, “movimiento”; interpretación que defiende Ángel Poliziano, en la primera de las *Misceláneas*, cap. 1, y Rodolfo, en *1 De inventione* [...] Platón, hablando muy oscuramente, dijo que el alma es un cierto número armónico compuesto de los principios de las cosas, que son: lo mismo y lo diverso, la unidad y la dualidad. Eso afirma en el *Timeos*» (pp. 63-67).

22 Tras estas palabras, Suárez menciona a Mercurio Trismegisto, Sócrates, Pitágoras, Platón, Porfirio, Séneca, Apuleyo, Plotino, Cicerón, la escuela peripatética (Teofrasto, Temistio Filópono, Simplicio, Averroes), Epicteto, Lactancio, Virgilio, Ovidio, Valerio Máximo y otros (*De anima*, pp. 203 y ss.).

23 Platón, *República* 608d, traducción de C. Eggers Lan.

plica la existencia de una recompensa y un castigo *post mortem* (*Fedón* 107a-114c). Es obvio que en este punto Quevedo vería avalada una de sus tesis más queridas: la correcta distribución de premios y castigos por parte de Dios en la otra vida, cuando no en ésta.

Aristóteles, de acuerdo con su teoría de la sustancia, consideró al hombre como un compuesto indisoluble de materia y forma, siendo dicha unión esencial, no accidental, como pretendía Platón. Según tal hilemorfismo, el alma y el cuerpo no existen separadamente, sino exclusivamente en la sustancia «hombre», la cual, como todas las sustancias, está sometida a las leyes de la generación y la corrupción.

Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponden muchas propiedades —como la de ser tangente a una esfera de bronce en un punto por más que la recta separada no pueda llevar a cabo tal contacto; y es que es inseparable toda vez que siempre se da en un cuerpo—. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio.²⁴

En su opinión, el alma no puede ser inmortal porque las formas no pueden subsistir separadas de la materia. Y aunque, en otro lugar, Aristóteles se refiere a la incorruptibilidad del intelecto (430a), no dice explícitamente que éste sea parte del alma,²⁵ ni tampoco algo que anima al cuerpo, como sostenía Platón. Cuando el hombre muere se produce un cambio sustancial y, de acuerdo con la explicación aristotélica del cambio, eso supone la pérdida de una forma y la adquisición de otra por parte de la sustancia «hombre»: la forma que se pierde es la de «ser vivo» (es decir, ser animado), y la forma que se adquiere es la de «cadáver» (es decir, ser inanimado). Aunque el razonamiento de Aristóteles ofrece puntos oscuros que han dado lugar a diferentes exégesis, puede decirse que en su visión del hombre la posible inmortalidad del entendimiento no implica la del alma.²⁶ El aristotélico santo Tomás salvó el escollo, considerando que del silencio o indefinición de Aristóteles no se

24 Aristóteles, *Acerca del alma* 403a, traducción de T. Calvo Martínez.

25 «No ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende».

26 Una exposición de las dudas que plantea el pensamiento de Aristóteles en este punto puede verse en Eusebio Gómez [1935:55-60].

sigue la negación de la inmortalidad del alma. Parecida solución adoptó Suárez en su inacabada *De anima*²⁷ y, a su zaga, Quevedo.

En el neoplatonismo de Marsilio Ficino se encuentra otra decidida defensa de la inmortalidad del alma, con repercusión en varias filografías, relatos pastoriles y poemas amorosos. Con un planteamiento diferente del aristotélico —y contemplado con cierta hostilidad por parte de algunos escolásticos—, Ficino pretendió «amener “beaucoup d’esprits dépravés, qui ne s’inclinent pas volontiers devant la seule autorité de la Loi divine, à se soumettre au moins aux raisonnements platoniciens qui appuient solidement la religion”».²⁸ Su objetivo, como señaló Raymond Marcel [1964:I, 10], consistió en crear una apologética erudita «dont l’Humanisme pouvait se flatter de fournir les bases en apportant à la foi chrétienne de nouveaux témoignages et des solides arguments». Con la ayuda de las alas platónicas («alis sublatis platonice», p. 38), Ficino emprende una demorada argumentación que en algunos puntos recuerda la minuciosidad escolástica: así, demuestra la inmortalidad del alma con argumentos comunes (libro 5), con argumentos particulares (libro 6), analizando el alma sensitiva (libro 7), analizando el alma intelectual (libro 8), acudiendo al orden de las cosas (libro 10), discurriendo sobre la fantasía (libro 13), rebatiendo las objeciones de quienes niegan la mera existencia del alma (libro 14). En fin, en 18, 8 proclama que, para saber qué ocurre a las almas tras la muerte, la vía más segura consiste en seguir las opiniones del Evangelio y de los teólogos cristianos, «ac Thomas Aquinas in primis, Christianae splendor Theologiae» (p. 209). Con tal base escolástica, Ficino refuerza su personal platonismo de los cinco grados de la realidad —el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios—, y con esa jerarquía de los seres trata de rebatir a Lucrecio y Epicuro (libros 10 y 14). Ficino, en suma, surge de un ambiente humanístico que pretende demostrar no sólo la dignidad del hombre, sino, siguiendo los pasos de Platón, su semejanza con Dios.²⁹

27 «Es evidente por razón natural que el principio intelectual como tal es verdadera alma que configura y da el ser sustancial al hombre», porque «la materia, como dijimos, *I Physicorum*, es de suyo una entidad potencial apta para ser actualizada por la recepción en ella de otra entidad» (p. 255).

28 Marcel [1964:I, 11]. «Reor autem, nec vana fides, hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant» (Ficino, *Théologie platonicienne de l’immortalité des âmes*, edición de R. Marcel, «prohémium», p. 36).

29 «También se puede conceder que la doctrina de Averroes de la unidad del intelecto en todos los hombres, ampliamente aceptada o discutida por los filósofos aristotélicos desde el siglo XIII hasta el XV, hizo imprescindible una defensa de la inmortalidad individual. Podemos agregar que los humanistas habían dado gran importancia al ser humano individual, a sus experiencias y opiniones, y que la creencia en la inmortalidad

Pero el Renacimiento también aportó razones contrarias a la doctrina de la inmortalidad, recuperando ideas expuestas por algunos escritores griegos y latinos. Uno de los planteamientos mejor argumentados corrió a cargo de Pietro Pomponazzi, que afirmó que tal inmortalidad no es demostrable por vía racional y sólo constituye una creencia basada en la fe, que él compartía.³⁰ Sostuvo, frente a Aristóteles, que la actividad intelectual no puede desarrollarse al margen del cuerpo, es decir, sin el concurso de las imágenes sensibles, y extendió tal discrepancia a los argumentos de Averroes y Tomás de Aquino,³¹ inspirados ambos en Aristóteles pero por diferente vía. En la medida en que Pomponazzi combatía implícitamente la acomodación del aristotelismo a la religión católica, enlazaba en algunos aspectos con el nominalismo del siglo XIV y abría un hueco en el sistema escolástico, no tanto en sus dogmas como en su gnoseología. Mucho más contundente fue el autor de *Theophrastus*, cuyo tratado cuarto («De anima et de inferis») centra sus argumentos en la convicción de que «immortalitatem esse meram fictionem».³² No consta que Quevedo hubiese leído ninguno de esos dos libros, pero deben ser tenidos en cuenta como representantes de un estado de opinión merecedor de atención.

Dejando aparte las específicas deudas de Quevedo con Lessio, las obras más influyentes en *Providencia de Dios* fueron los tratados *De anima* de Aristóteles, Tertuliano y Suárez, lo que quiere decir que Quevedo escribió un libro aristotélico *lato sensu*, con refuerzo escolástico. Sin citar expresamente el nominalismo, mostró su disidencia ante esta escuela filosófica, que, con Escoto y Ockham como exponentes más conocidos, se caracterizó por anteponer las realidades individuales a las universales, lo cual debilitaba un razonamiento como el tomista, basado en principios abstractos a partir de los cuales se ex-

dad personal era, por así decirlo, un correlato metafísico de este individualismo y una extensión de él a otra dimensión», señaló Kristeller [1970:67].

- 30 «De la verdad de esta posición no hay, en lo que a mí respecta, ninguna duda en absoluto, cuando las Sagradas Escrituras, las cuales han de ser preferidas a cualquier razón y experiencia humana, pues han sido otorgadas por Dios, la consagran. Pero lo que para mí se vuelve dudoso es si estas palabras exceden los límites naturales hasta el extremo de presuponer algo creído o revelado» (*Tratado sobre la inmortalidad del alma*, traducción de J. M. García Valverde, p. 44).
- 31 «Pero que tal alma es mortal en un cierto aspecto puede ser manifestado de dos maneras. Primero, porque es intelectual, sensitiva y vegetativa, como resulta claro de lo primeramente dicho; pero lo sensitivo y lo vegetativo, si son separados de lo intelectual, son corruptibles; por lo cual lo intelectual no es mortal conforme a sí mismo, sino porque contiene un nivel que tomado de manera solitaria es mortal» (*Tratado sobre la inmortalidad del alma*, pp. 41-42).
- 32 Recuerda, además, la antigüedad de tales opiniones: «Non hodiendum nec novum est contra hoc de animae immortalitate figmentum disputare vel scribere» (p. 628), y comienza citando a Platón.

plican hechos concretos. A esa preocupación podría deberse un pasaje como el siguiente:

Eso mismo es nuestra mente, y por eso es necesario que tenga su arrimo y apoyo; y éste no puede tenerle en naturaleza diferente de la suya, que no sea libre y esempta de toda materia. Y siéndolo sólo el ánimo humano, es forzoso que él sea la substancia de tales accidentes. El cual, en vez de ojos, aplica su inteligencia no para detenerse en percibir solamente los singulares, sino para que, como entregado en una selva inmensa de cosas que pueden ser conocidas, pasando de lo limitado de los particulares, de que no se da ciencia, colija los universales, divida, difina, discurra; y de los antecedentes ligítimamente las consecuencias en que descansa de los rodeos espirituales por donde vino a la demostración (p. 523-24).

Quevedo se encontró ante la disyuntiva de sostener la tesis del alma inmortal sin adherirse a los pensadores neoplatónicos³³ y siendo consciente, por otra parte, de que las exégesis aristotélicas no eran unánimes en este punto. Inicialmente se propuso dejar de lado argumentos basados en la fe para servirse exclusivamente de pruebas racionales, tal como explica al principio de la obra.³⁴ El hecho de que Aristóteles hubiese llegado a conclusiones compatibles con el dogma cristiano vendría a demostrar que la creencia en la inmortalidad del alma es universal, previa incluso a la verdad revelada, indicio, en consecuencia, de su verificación por vía racional.³⁵ Al mismo tiempo, siguien-

33 En un fragmento de *Providencia de Dios* (p. 115), sostiene la ortodoxia cristiana de Aristóteles frente al pensamiento de Platón, mientras que en *Doctrina estoica* (p. 703), también en una especulación sobre el alma y el cuerpo, Quevedo alude a los «silogismos defetuosos» de Platón. Como señaló Gregory [1979:22]: «Giorgio Trapezunzio nelle sue *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (Venetiis, 1523), in polemica con Giorgio Gemisto Pletone e con il primo platonismo umanistico, aveva cercato di dimostrare, attraverso un minuto esame, l'assoluta incompatibilità del filosofo greco con il cristianesimo».

34 «No traigo autoridades de la Sagrada Escritura y de los sanctos, porque los ateístas, negando que hay Dios, providencia y alma immortal, consiguientemente desprecian a todo lo que con Dios se autoriza; es arte bajarnos desta cumbre para hallar gente tan baja: la cigüeña, si no se abate, no traga ni aprisiona a la culebra que arrastra. Quiero derribarme a la tierra para hacer presa en estos escuerzos, que la tienen por alimento y no se levantan de ella. Sea discípula desta ave mi pluma» (p. 501).

35 «Permitió la majestad eterna que por las plumas de los filósofos se deslizaran algunos resplandores de la verdad, anticipados con providencia para vencer con su disposición la ignorancia contumaz; lo que se reconoce en Aristóteles, cuya doctrina es prólogo admitido de la teología escolástica, con cuya lógica, filosofía y metafísica se confaccionan todos los argumentos de las escuelas católicas, sirviendo de antídoto a la doctrina de Platón, con la cual, al opuesto, todos los herejes informaron sus errores. Censura es ésta del severo juicio de Tertuliano» (p. 534). No anula lo anterior alguna objeción a Aristóteles, como cuando Quevedo señala que cierto aspecto de su doctrina sobre el

do el modelo establecido por Tomás de Aquino, Suárez, Ficino o Lessio, la demostración con argumentos filosóficos no excluye la cita de autoridades cristianas, singularmente la Biblia y san Agustín, ambos de referencia obligada. Unas y otras pruebas se apoyaban mutuamente, de modo que razón y fe era presentadas como complementarias, tal como deja entrever Suárez en varios lugares de su *De anima*:

he aquí nuestra quinta conclusión: Es de fe que nuestra alma es por su propia naturaleza inmortal (p. 239).

De todo lo dicho se sigue —ésta podría ser nuestra sexta conclusión— que es muy conforme a la piedad y a la doctrina de la fe afirmar que la inmortalidad del alma se puede demostrar con la luz de la razón natural. Lo contrario a mí me parece temerario (p. 245).

Quevedo persiguió el mismo objetivo, discrepando de quienes restringieron al ámbito de la fe lo que, en su opinión, también admitía el raciocinio.³⁶ Puesto que no menciona a Pomponazzi, hay que concluir que no leyó su *Tratado sobre la inmortalidad del alma* (ni, tampoco, *De immortalitate animae adversus Pomponiatum*, de Agostino Nifo). Si, por un momento, omitimos esta evidencia, se podría decir que sus páginas en torno a la inmortalidad son una réplica a la tesis central del filósofo italiano, para el cual la inmortalidad del alma es una cuestión de fe —de la que él participaba—, no verificable por vía racional. A su manera, Quevedo trató de hacer ver la vigencia del aristotelismo como respaldo de algunos dogmas cristianos: «Las cosas de fe no pueden con argumentos probarse. Empero hay argumentos que prueban por qué deben creerse siendo de fe, prefiriendo a todos el mérito de su falta de vista, pues se ve mejor creyendo con su ceguedad que viendo con los ojos» (p. 522).

Los problemas abordados por Quevedo habían sido analizados en diferentes géneros literarios —diálogos, tratados, homilias o enarraciones—, y *Providencia de Dios* refleja esa herencia en su diseño formal. En la medida en que esta obra pretende persuadir a un hipotético destinatario atea tiene

alma se lee en Job con «más anciana antigüedad, con piélagos más abundante, con palabras de mayor peso, con sabiduría de mejor linaje, asistida de santidad canonizada» (p. 536).

36 Quevedo no compartió el escepticismo pirrónico de Montaigne, que en alguno de sus ensayos, singularmente la *Apología de Raimundo Sebald*, puso abiertamente la razón bajo el imperio de la fe. Y tal vez conviene recordar aquí el título de un tratado de Pico della Mirandola de 1520: *Examen vanitatis doctrinae gentium, et ueritatis Christianae Disciplinae distinctum in libros sex, Quorum tres omnem Philosophorum sectam uniuersim, reliqui Aristotelean et Aristotelis armis particulatim impugnant, ubicunque autem christiana et asseritur et celebratur Disciplina*. Tal libro fue continuado en 1531 por otro alegato antiaristotélico de Cornille Agrippa: *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio inveciva*.

ciertos aspectos de sermón, pero prevalece el tono menos vehemente y más amable de los diálogos y epístolas de Séneca, Cicerón o Plutarco.³⁷ *Providencia de Dios* parece un diálogo con un interlocutor mudo ante el cual el autor va ejerciendo su persuasión de modo progresivo, sin apremiarlo, respondiendo a las objeciones que él mismo se adelanta a plantear. Este esquema constructivo basado en una ficción de diálogo se aleja del estricto razonamiento escolástico basado en la reiteración de divisiones y subdivisiones («Ad primum negatur», «Ad secundum respondetur», «Ad quintum nego antecedens», etc.). A través de la *sermocinatio*, el lector cree percibir la paulatina disposición del destinatario a dejarse convencer por una especie de preceptor que va ganando terreno a base de constancia y benevolencia. Es visible el hilo narrativo que conduce de la incredulidad a una predisposición para dejarse persuadir:

Es tan bestial tu error que es forzoso convencerte con las mismas bestias (p. 505).

Veamos si esta alma tuya, que ya confiesas diferente de la de los brutos y más perfecta, si es diferente y más perfecta que tu cuerpo (p. 522).

Óyeme con más atención y con más bien purgado oído que hasta aquí (p. 527).

Y porque los ateístas oís con ceño palabras de los sanctos y autoridades de la Sagrada Escritura, quiero darte en los idólatras sospechas bien habladas (p. 529).

Si yo te pruebo que l'alma tiene operaciones y afectos propios suyos, no podrás negar que es separable (p. 534).

Quiero darte la mano para que vayas ascendiendo por esta escala racional (p. 538).

En estas noticias te he dado munición contra mí para que me combatas (p. 542).

Ya que no puedes negarme la dignidad de tu alma, la naturaleza ni la independencia para poder existir separada del cuerpo, quiero aliñarte el entendimiento (p. 549).

No me contento con haberte quitado las cataratas con que no vías; quiero quitarte las nubes de los ojos por que no veas mal (p. 556).

Y por que, ya que no puedes negar con razón alguna la immortalidad de l'alma, no resbales a la opinión ridícula y fabulosa de Pitágoras (p. 561).

37 Quevedo inicia la obra con una severa admonición a los ateístas en general, a los que irá eliminando cual metafórica cigüeña: «Sea discípula desta ave mi pluma, que introduce las suyas y su pico en antídoto de las pestes animadas del suelo, que con vuelo cosario de venenos, limpiándolos de sabandijas ponzoñosas, hace tratables los campos y desarma de peligros —contra el pie y la mano del labrador— los surcos» (p. 501). Pero pronto cambia de tono cuando se dirige hacia el «tú» que constituirá el destinatario central de su exposición.

Quevedo adopta esporádicamente el procedimiento de los autores de *Sumas*, basado en cuantiosas notas que recogen opiniones a favor y en contra de cada posible respuesta a la cuestión tratada, dentro de un minucioso encasillamiento temático. En algunos momentos mantiene la forma de razonamiento expositivo de Suárez, singularmente cuando se ocupa del alma animal, la imaginación y las fantasmas, pero, por lo general, su sistema de argumentación y citas es menos exhaustivo y sistemático. Su tratado persigue con claridad los objetivos propuestos, prevaleciendo la digresión sobre el orden deductivo al pasar de una cuestión a otra. Quevedo es más didáctico que silogístico, porque sus modelos están en los flexibles escritos morales de la antigüedad (Séneca, Cicerón, Plutarco), en las digresiones patrísticas o, en otro aspecto, en el «ensayo» de Montaigne. Es decir, razonamientos ligados a sus lecturas, preferencias y sentimientos. Es perceptible la pasión que pone en lo que escribe, si bien conviene señalar que no se permite las anécdotas personales. Inútil buscar en él confidencias como las que expone Descartes al comienzo del *Discours. Providencia de Dios* es, hasta cierto punto, una irrupción «literaria» en un ámbito dominado por el razonamiento lógico y la abstracción, porque Quevedo necesita echar mano de sus dotes literarias más personales para fortalecer su argumentación. En determinados momentos se tiene la impresión de que el poeta o el satírico tratan de asomar la cabeza por el corsé que impone la lógica demostrativa, como si tuviera más confianza en el valor de la imagen plástica que en un silogismo. *Providencia de Dios*, por su construcción y estilo, es una obra híbrida, en la encrucijada de varios géneros. Mientras Ficino efectuó una detallada exposición de tratadista para mostrar que el alma humana ocupa un lugar privilegiado en la jerarquía universal, actuando como eslabón entre los mundos material e ideal, Quevedo adornó poéticamente la afirmación de que «se aventaja lo racional a lo vegetativo» cuando describe al alma, «esplayándose por aquel envoltorio de humores corporales» (p. 509), convirtiendo al hombre en un edificio en el que están epilogados «el superior e inferior orbe». La comparación de las dos obras pone de manifiesto la propensión quevediana a sintetizar por medio de expresiones concretas (lo que llamaba Azorín las imágenes «con bulto y relieve»), tratando de sugestionar con un razonamiento construido poéticamente. Por tal motivo su tratado se esmalta aquí y allá con breves apuntes descriptivos (el perro perdiguero, el crisol y el azogue, la presumida, el afeminado) o rápidas síntesis narrativas.³⁸ «La philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée»,³⁹ señaló Montaigne. Quevedo, aunque menos escéptico que el francés acerca de las posibilidades de la metafísica, no

38 Por ejemplo, el proceso de la reflexión solitaria, que se podría parangonar con el proceso de introspección.

39 *Essais* 2, 12, p. 518. Tal vez sor Juana compartiría esa opinión cuando, en *Primero sueño*, compendia vagas nociones escolásticas en torno al conocimiento y la percepción.

dudó en convertirla ocasionalmente en materia de bellas letras. Sin duda, en los mejores momentos de libre creación literaria encontrarán los lectores de hoy un atractivo que tal vez no concedan a la tesis central e intención de *Providencia de Dios*, si bien tal actitud supondría una lectura no del todo respetuosa con la intención del autor.⁴⁰

Refiriéndose al neoplatonismo de Ficino y Pico della Mirandola, escribió Kristeller [1970:97]: «Parte de esta herencia es desagradable para algunos de nosotros, incluyéndome a mí, mientras que otras porciones son admirables e impresionantes. Debemos resignarnos a que en el pensamiento del pasado, como tal vez en el de nuestra propia época, la verdad y el error, la sensatez y la insensatez estén combinados y entretejidos. Como historiadores debemos aceptar la mezcla como nos la ofrecen las fuentes del pasado». Se podría puntualizar que los siglos siguientes a los contemplados por Kristeller no tuvieron menos elementos «desagradables», porque no dejaron de sucederse las creencias religiosas y las construcciones metafísicas, demostrándose así que en la historia del pensamiento especulativo se suceden cambios que no tienen equivalencia con los progresos científicos.⁴¹ Las deliberaciones en torno a Dios conocieron un notable florecimiento durante los siglos XVII y XVIII, incluida la cuestión de la inmortalidad del alma.⁴² Las modernas y variadas corrientes teológicas —deístas, agnósticas o ateas— siguen insistiendo en los problemas de entonces sin abandonar por completo la discusión en torno a los viejos textos.⁴³

40 Aunque tampoco se puede olvidar que el interés que hoy despiertan Platón o san Agustín reside en buena medida en sus valores «literarios», más que en el rigor de unas doctrinas cuya vigencia pertenece a otro tiempo.

41 «Es en el tema de los atributos de Dios en donde más están trabajando ahora los filósofos, a lo cual no es ajeno el *revival* de la filosofía medieval que está aconteciendo en el momento presente en los EE.UU. Muchos se sorprenderán de saber que ahora están siendo traducidos, estudiados y comentados en Cornell, Notre Dame, Stanford o Cambridge, un Luis de Molina y un Francisco Suárez. Eso sí, sin la presuposición apologética de la Edad Media, y con nuevas herramientas conceptuales, lógicas y filosóficas» [Romerales, 1992b:8].

42 Aunque no han desaparecido en el siglo actual. Flanagan [2002], «professor of philosophy, psychology, and brain sciences at Duke University», publicó un libro orientado a desacreditar la creencia en un alma separable del cuerpo, apoyándose en el análisis de Antonio Damasio en *Descartes' Error* (1994), error consistente en entender la mente como una categoría no física que emite órdenes al cuerpo a través de la glándula pineal. Véase también la reseña de Clark [2002] al libro de Flanagan.

43 Véase el siguiente comentario de Mark Taylor [1982:102], que parece una añoranza del alma universal de Averroes: «The death of the transcendent Father need not be the complete disappearance of God, but can be seen as the birth of the divine, which now is grasped as an immanent and eternal process of dialectical development. The death of solitary selfhood need not be the total disappearance of self, but it can be

QUE HAY DIOS Y PROVIDENCIA DIVINA

En 1692 escribió el anglicano Bentley:

For the Divine Inspection into the Affairs of the World doth necessarily follow from the Nature and Being of God. And he that denies this, doth implicitly deny his Existence: he may acknowledg what he will with his mouth, but *in his heart he hath said, There is no God. A God, therefore a Providence*; was a general argument of virtuous men, and not peculiar to the *Stoics* alone. And again, *No Providence, therefore no God*; was the most plausible reason, and the most frequent in the mouth of Atheistical Men. So that it seems to be agreed on all hands, that the Existence of God and his Government of the World do mutually suppose and imply one another.⁴⁴

También Quevedo asoció estrechamente las nociones de Dios y providencia, dentro de lo que se entendía por ateísmo en el siglo XVII. Con el fin de precisar un poco más tales nociones se puede recordar un fragmento de la *Crítica de la razón pura*:

Si por teología entiendo el conocimiento del Ser supremo, este conocimiento del Ser supremo procede: o de la simple razón (*theologia rationalis*) o de la revelación (*revelata*) [...] El que sólo admite una teología trascendental se llama *deísta*, y el que a la vez acepta una teología natural se llama *teísta*. El deísta acepta que podemos en todo caso conocer por la simple razón la existencia de un ente primero, pero que el concepto que nosotros tenemos es simplemente trascendental, o sea que no le concebimos sino como un ser que tiene toda realidad, pero sin poder determinar nada más concreto. El teísta sostiene que la razón se halla en estado de determinar más aproximadamente el objeto por la analogía con la naturaleza, vale decir, como un ente que, por su entendimiento y por su libertad, contiene en sí el principio único de todas las cosas. El primero se representa bajo el nombre de Dios simplemente, *una causa del mundo* (sin resolver si es por la necesidad de su naturaleza o por su libertad); el segundo representa un *autor del mundo*.⁴⁵

Sin mencionar a Kant, Michael Martin diferenció un ateísmo en sentido amplio, «the absence of belief in any god or Gods», y un ateísmo en sentido

seen as the birth of universal selfhood in which each becomes itself by relation to all. Moreover theology and anthropology no longer can be held apart, for we now recognize that these are but two aspects of a single problem».

44 *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture, In the First Year, MDCXCII*, 1, pp. 6-7.

45 Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de F. L. Álvarez, II, p. 134.

estricto, «the absence of belief in a theistic God».46 Este deslinde entre deísmo y teísmo resulta útil porque los pensadores del siglo XVII, instruidos en un ambiente y una terminología cristianas, utilizaron con frecuencia argumentos *deístas* de la tradición clásica para referirse a la realidad *teísta* de Europa occidental durante la Edad Media y el Renacimiento, hasta el punto de que *ateísmo* designó también el escepticismo, el agnosticismo, la herejía o la impiedad, más que la estricta negación de Dios.47 Pero hacia 1630 surgió una noción de ateísmo semejante a la de nuestros días, cuando algunos pensadores se sintieron preparados para «deny the truth of theism itself».48

Tomando como referencia esa fecha indicada por Hyman, hay que decir que Quevedo se encontró en esa encrucijada, en los albores de un incipiente ateísmo49 que no disponía de un entramado conceptual preciso.50 En aras de la claridad será útil recordar sucintamente algunos hitos del pensamiento clá-

46 «In modern times “theism” has usually come to mean a belief in a personal God who takes an active interest in the world and who has given a special revelation to humans. So understood, theism stands in contrast to deism, the belief in a God that is based not on revelation but on evidence from nature. The God assumed by deists is usually considered to be remote from the world and not intimately involved with its concerns». Añadiendo a continuación: «Negative atheism in the broad sense is then the absence of belief in any god or Gods, not just the absence of belief in a personal theistic God, and negative atheism in the narrow sense is» [2007:1-2].

47 Por ejemplo, como señaló Drachmann [1922:10], «the Christians were generally designated as *atheoi*, as deniers of the gods, and the objection against them was precisely their denial of the Pagan gods, not their religion as such». Montaigne, considerando que «les nouvelletez de Luther commençoient d’entrer en credit et esbranler en beaucoup de lieux nostre ancienne creance», temía que «ce commencement de maladie declineroit aysément en un execrable atheisme» (*Essais* 2, 12, p. 416).

48 «By around 1630, however, at precisely the time that Western Europe was making its traumatic transition to modernity, this revolution had occurred, with the result that the meaning of the term ‘atheism’ had transmuted its meaning fairly decisively into a form that is now more familiar to us. This had occurred in reaction to the emergence of a group of individuals, small at first but rapidly growing, who were prepared to deny the truth of theism itself» [Hyman, 2010:4].

49 En opinión de Buckley [1987:249], compartida por Hyman [2010:7], «in many ways, Diderot is the first of the atheists, not simply in chronological reckoning but as an initial and premier advocate and influence. He argued his case not by repudiating the mathematical physics of Descartes or the universal mechanics of Newton but by bringing them, as he contended, to fulfillment». Otros autores, como Paganini [2004:128] y Vega Ramos [2008], en parcial discrepancia con Lucien Febvre, encuentran en el Renacimiento un verdadero pensamiento ateo, minoritario pero coherentemente articulado.

50 Tal vez se podría decir que tiene más conciencia de la posible existencia de un pensamiento ateo en *Providencia de Dios* que en *Que hay Dios*, lo cual podría guardar relación con el hecho de que hubiese comenzado a escribir la segunda de las mencionadas en una etapa más temprana.

sico, medieval y renacentista en torno a la idea de Dios, porque el debate habido durante los siglos XVI y XVII se basó en una reconsideración de doctrinas y opiniones antiguas.

Platón, en el diálogo entre el ateniense y el cretense de *Leyes* (887b-899d), expuso su creencia en la divinidad y en el alma en cuanto rectora del universo, manifestándose en términos parecidos a propósito de la providencia divina (899d-905d). Aunque se burló de algunas formas de religiosidad popular —por lo cual fue incluido en algún catálogo de ateos—, su doctrina avala la creencia en un ser superior, como confirmarían después diversos pensadores cristianos del Renacimiento. Algo similar puede decirse de Aristóteles, quien en su *Metafísica* señaló la existencia de un ser supremo, inmóvil, pero fuente de los demás movimientos (1071b), en tanto que en su *Ética* y en su *Política*, adoptando un criterio similar al de Sócrates, parece afirmar que la religión aporta un ingrediente moral necesario tanto en el plano individual como en el social, pese a que alguna afirmación suya suscitó dudas acerca de su creencia en la existencia de un dios.⁵¹ En Aristóteles, base del pensamiento escolástico, apoya su razonamiento Quevedo.

51 Quevedo comentó una de ellas: «Los que quieren acreditar su error con el grande nombre de Aristóteles dicen que negó la providencia en el libro 12 de la *Metafísica* (c. 9), donde dice: *‘Absurdum esse primam mentem de rebus quibusdam cogitare, et melius esse quaedam non videre quam videre’*. Empero a la contraria opinión parece que se llega en el lib.10 *Ethicorum* (c. 8), de donde el doctísimo padre Lessio, en su opúsculo *De providentia*, dice que se inclina a rescatarle de tan envilecido oprobrio» (*Providencia de Dios*, p. 498). Otro ejemplo se encuentra en *Metafísica* 1074b: «Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos [los cuerpos celestiales] son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias suyas se han conservado hasta ahora como reliquias» (traducción de T. Calvo Martínez). Drachmann [1922:86] lo comentó así: «It comes in his *Metaphysics* directly after the exposition of his philosophical conception of God —a position marked by profound earnestness and as it were irradiated by a quiet inner fervour. We feel that we are here approaching the *sanctum sanctorum* of the thinker. In this connexion, and only here, he wished for once to state his opinion about the religion of his time without reserve. What he says here is a precise formulation of the result arrived at by the best Greek thinkers as regards the religion of the Greek people. It was not, they thought, pure fabrication. It contained an element of truth of the greatest value. But most of it consisted of human inventions without any reality behind them».

Si la noción de Dios ocupó un lugar destacado en estos dos metafísicos, su negación fue debida a pensadores más inclinados a la reflexión ética que a la meditación abstracta. En todo caso, la nómina de ateos en la época clásica no es amplia. En *Providencia de Dios* Quevedo, repitiendo a Lessio,⁵² afirma que no creyeron en la divinidad Diágoras, Protágoras, Teodoro, Bión, Luciano y Plinio, en tanto que Epicuro, Lucrecio, Demócrito y Heráclito se limitaron a negar la providencia. Los historiadores de hoy no discrepan sustancialmente de tal opinión. Por citar un sólo ejemplo, Drachmann [1922:13] elaboró la siguiente lista, en orden cronológico, de pensadores que «they did not believe in the existence of the gods of popular belief [...] Xenophanes, Anaxagoras, Diogenes of Apollonia, Hippo of Rhegium, Protagoras, Prodicus, Critias, Diagoras of Melos, Socrates, Antisthenes, Plato, Aristotle, Theophrastus, Stilpo, Theodorus, Bion, Epicurus, Euhemerus».

En *De natura deorum*, Cicerón planteó abiertamente la dimensión intelectual de la religión y los dioses:

En filosofía son muchas las cosas que, hasta ahora, no se han explicado en absoluto de manera suficiente, pero resulta especialmente difícil y oscura — como tú, Bruto, no ignoras lo más mínimo — la cuestión referente a la naturaleza de los dioses, una cuestión de gran belleza para el conocimiento del espíritu y necesaria para encauzar la práctica religiosa. El que las opiniones de los hombres más doctos resulten tan diferentes y discrepantes respecto a ella debería ser una buena prueba de que la ausencia de saber está en el principio de la filosofía, y de que con buen criterio se abstuvieron los de la Academia de dar su asentimiento ante asuntos inciertos (1, 1, traducción de Á. Escobar).

Con tales palabras inicia Veleyo la exposición de su punto de vista: cree en la existencia de los dioses pero no que intervengan en los asuntos humanos; el segundo interlocutor, Cotta, con un enfoque más estoico que epicúreo, sostiene que los dioses sí se ocupan de las acciones de los hombres; el *alter ego* de Cicerón, ya en el tercer libro, sin llegar a proponer una solución definitiva, parece inclinarse hacia el criterio estoico, pues la tesis epicúrea de Veleyo supondría, en la práctica, la eliminación de la *pietas* y, con ella, la desaparición de la justicia, la más excelente de las virtudes. Sin duda, este diálogo cicero-niano, tantas veces mencionado en el Renacimiento, puede considerarse un anticipo de los debates en torno a la divinidad habidos en los siglos XVI y XVII.

El planteamiento de santo Tomás tiene, como el resto de su obra, un carácter marcadamente metafísico. Luis de Molina resumió su posición con estas palabras:

52 Lessio, *De providentia numinis*, pp. 2-3.

Santo Tomás demuestra esto así: el orden de las cosas en relación a sus fines particulares y al fin común a todas procede de Dios, como ya hemos demostrado anteriormente. Pero Dios es causa de las cosas por medio de su entendimiento y voluntad. Por tanto, el plan y la idea del orden de las cosas en relación a sus fines particulares preexiste en la mente divina. Pero este plan y esta idea del orden de las cosas en relación a sus fines es la providencia; pues la providencia es la parte principal de la prudencia, cuya tarea propia es ordenar las cosas en relación a un fin, como enseña Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, lib. 6, cap. 8 y 12).⁵³

Por la misma época, Ockham afirmó que las verdades de la fe eran inaccesibles, de manera que la especulación acerca de Dios quedaba sustraída a la capacidad racional del hombre. «Dios desaparece del horizonte intelectual, y deja de ser objeto propio de la mente, como había sido en la Edad Media hasta entonces», explicó Julián Marías [1998:174] en un benemérito manual. Este debate, planteado entre las mejores mentes filosóficas del siglo XIV, también ocupó a grandes mentes filosóficas desde el siglo XVI hasta la actualidad, sin que haya síntomas de que la discusión vaya a cesar.

Montaigne consideró el ateísmo «une proposition comme desnaturée et monstrueuse, difficile aussi et malaisée d'établir en l'esprit humain, pour insolent et desreglé qu'il puisse estre», extravagancia propia de hombres «qui taschent d'estre pires qu'ils ne peuvent».⁵⁴ Varios historiadores de las ideas han puesto en duda que hubiese existido un pensamiento ateo merecedor de tal nombre durante los siglos XVI y XVII. Lucien Febvre [1974], el primero de ellos, negó que los hombres del Quinientos hubiesen dispuesto del necesario *outillage* mental para rebatir la existencia de Dios, y de modo similar se manifestaron Kristeller [1968], Buckley [1987:47], Gregory [1979] y otros. Según Charles Kors [1990], los teólogos cristianos dudaban de la posibilidad racional de negar la existencia de Dios, y esta artificial hipótesis surgió como resultado de las controversias de los propios teólogos, enfrascados en la tarea de

53 Tras lo cual, prosigue: «Por tanto, tenemos que atribuir a Dios una providencia. Lo segundo se demuestra así: Dios carece de un fin al que ordenarse, puesto que ni Él mismo, ni aquello que posee formalmente, puede considerarse efecto de ningún modo. Por ello, la providencia divina no es monástica —sino idéntica a la que hallamos en el rey y monarca— y tiene por objeto a las criaturas, a las que dirige hacia sus fines. Además, el cuarto argumento con el que (en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 2, a. 3) demostrábamos con toda claridad la existencia de Dios a partir del orden ajustadísimo de todas las cosas a sus fines y a partir de la providencia que, en su propio efecto, brilla de modo asombroso en todo este universo mundo» (*Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* 6, 1, 1, 4, traducción de J. A. Hevia Echevarría, p. 561).

54 *Essais* 2, 12, p. 423.

imaginar posibles argumentos en contra de la divinidad para anticiparse a rebatirlos. De este modo, concluye Kors, antes de la Ilustración el ateo era poco más que una ficción probabilística derivada de silogismos ingeniosos concebidos para apuntalar la tesis ortodoxa. En su opinión, la controversia habida en Francia entre 1650 y 1729 no se debió a la fortaleza de los argumentos ateos, sino, paradójicamente, a la abundancia y minuciosidad de las distintas corrientes del pensamiento ortodoxo.

Cabría matizar distinguiendo entre argumentos filosóficos, razones morales y actitudes personales. La inexistencia de un pensamiento ateo coherentemente desarrollado no resta vigor a la recuperación de opiniones antiguas incompatibles con el cristianismo, pues éstas, sin llegar a constituir un sistema, respaldaban un estado de opinión que cabría calificar de incrédulo o agnóstico, ya que no ateo. Indicio de esto último podría ser el anónimo *Theophrastus redivivus*, obra de un buen conocedor de los textos clásicos que sabe extraer hábilmente citas y argumentos en defensa de su radical tesis, expuesta al inicio del libro: «ex antiquorum aliorumque philosophorum sententiâ deum non esse referam, mundumque aeternum, animam mortalem, inferos fabulosos, religionem artem politicam et astutorum commentum».⁵⁵ Basándose en Lucrecio, Luciano, Plutarco, Cicerón y un pasaje del *Eclesiastés* (8, 14-15), *Theophrastus redivivus* despliega ordenadamente⁵⁶ una notable variedad de razones para negar la divinidad: su indiferencia hacia los hombres, el contraste entre la *praevisio divina* y la libertad del individuo, la coexistencia de impíos felices y virtuosos desdichados, la igualdad entre hombres y animales,⁵⁷ y el temor a la muerte.

No consta que Quevedo hubiese leído el *Theophrastus*, pero el hecho de haberse ocupado de los mismos problemas, con otro enfoque, demuestra que

55 *Theophrastus redivivus*, «Proemium», edición de G. Canziani y G. Paganini, p. 8. «Le *Theophrastus redivivus* démontre comment on pouvait devenir athée en lisant des auteurs (qui d'ailleurs ne l'étaient pas pour la plupart, au sens le plus rigoureux du terme), comme Averroès, Pomponazzi, Cardan, Machiavel, Bodin, Vanini, ou aussi des anciens comme Aristote, Épictète, Cicéron, Lucien, et surtout sans qu'il fallût attendre l'avènement du cartésianisme», señaló Paganini [2004:109].

56 Tal como señaló Gregory [1979:11], «rappresenta un documento, unico nella sua sistematicità e chiarezza, dell'assomarsi di motivi ed esperienze che, diffusi in maniera sotterranea o svolti solo per cauti cenni, giungono ad un'utilizzazione nuova di tutta la tradizione filosofica antica per ritrovare in essa non più i presupposti e i sostegni filosofici della tradizione spiritualista cristiana, ma i fondamenti di quella "filosofia libera", "empia", "ateistica" che il pensiero libertino era venuto proponendo con estrema cautella e sottili infingimenti».

57 Véase *Tractatus Sextus, caput secundum*: «In quo hominem a caeteris animalibus non differre nisi specie declaratur, neque dotibus et facultatibus illis esse potiorum» (II, p. 805), con un detenido comentario de *Eclesiastés* 3.

la controversia estaba en el ambiente. En *Providencia de Dios* se propuso refutar a quienes (siguiendo la terminología de Martin) defienden un ateísmo *in the narrow sense*, es decir, quienes niegan el papel providente de Dios en los asuntos humanos.⁵⁸ De manera similar a Montaigne, también él puso en duda que hubiese argumentos sólidos para demostrar, precisamente, su inexistencia: «En probar que hay Dios sola una dificultad hallo, y es persuadirme hay contra quién, y hombre con quien hable. David me da al necio (*Psalmos* 13)» (p. 576). En la práctica, conviene decirlo, dibuja un perfil de ateo más propio de un ignorante o un malhechor que de un filósofo herético.⁵⁹

En Platón,⁶⁰ Aristóteles, Cicerón o Plutarco,⁶¹ la providencia divina es vista como un factor de disuasión contra quienes no respetan las leyes, un instrumento útil para el mantenimiento de la justicia. Obviamente, esta concepción pragmática de Dios era susceptible de ser acomodada a fines e interpretaciones de muy variada índole, una de las cuales era la denuncia de la religión como medio de control ciudadano. Una de las tesis del *Theophrastus redivivus* (*tractati* I y II), tal vez la más destacable, es que la religión y la divinidad son creaciones de astutos políticos y legisladores, a la cabeza de los cuales se encuentra Moisés —«*artis politicae et regnandi scientiae erat peritissimus*» (3, 5, p. 437)—, cabeza de las tres grandes religiones. Como se lee en otro lugar: «*religo, inquit Campanella [...] ex Aristotele 7º et 8º politicorum, est ars regnandi et retinendi populos in officio et obedientiâ. Quo circa fabulosos deos retinendos esse censebat, quamvis vere dii non sint*» (3, 3, p. 394). El *Theophrastus* se apoya en Sexto Empírico para sostener que los antiguos legisladores

58 En *De superstitione* Plutarco distingue entre superstición y ateísmo, identificando éste con la negativa a admitir la intervención de los dioses en los asuntos humanos más que con la estricta negación de su existencia, y en esta dirección parece moverse Quevedo en *Que hay Dios y providencia divina*.

59 «Dice el gran padre que son raros los hombres que dicen, aun en su corazón, que no hay Dios; empero que, considerándolo de otra manera, esta blasfemia, que se hallaba en pocos y en raros y casi en ningunos, se ve en muchos. Éstos, dice que son los impíos y perversos, que se persuaden que sus robos, homicidios y adulterios y tiranías agradan a Dios. Esto cada día lo vemos, y cada hora lo oye Dios. ¿Cuántos prometen al señor soberano de todo dádivas por que les dé ganancia en las usuras y felicidad en las mohatras? ¿Cuántos ladrones rezan con cuidado el rosario, no por que los ayude a salir del vicio de robar, sino porque, robando, los defienda de la justicia y del castigo?» (pp. 578-79).

60 «C'est une très-utile impression, comme dict Platon, que les vices, quand ils se desroberont à la veue obscure et incertaine de l'humaine justice, demeurent tousjours en butte à la divine, qui les poursuivra, voire après la mort des coupables» (Montaigne, *Essais* 2, 12, p. 534).

61 *De la tardanza de la divinidad en castigar* (*Moralia* VIII, 548B-568A). En *De sera numinis invicta*, rebate los argumentos de Epicuro sobre la tardanza del castigo divino, y se extiende en consideraciones más amplias sobre los premios y condenas.

idearon una divinidad capaz de ver lo oculto, adelantarse a las intenciones de los hombres y generar un sentimiento de temor que actuaría como freno del descontento popular;⁶² todo lo cual constituiría una ayuda inapreciable para la seguridad del gobierno.⁶³ Por tal motivo, Maquiavelo figura entre los ateístas elogiados por el anónimo autor de *Theophrastus* y entre los herejes condenados por Jerónimo Gracián⁶⁴ o Leonardo Lessio;⁶⁵ unos y otros omitieron que el florentino se limitó a mostrar la utilidad de la religión como medio de alcanzar ciertos objetivos políticos. A su vez, Maquiavelo generó un pragmatismo de signo opuesto: el de quienes, contrarios a la razón de estado, esgrimieron argumentos morales y religiosos para supeditar al príncipe al interés público. Así hizo Quevedo en *Política de Dios* y, en menor medida, en otros escritos suyos.

Theophrastus redivivus, libro bien organizado, brillante en su erudición, tendencioso en varios momentos, refleja el tipo de debate moral y empírico que caracterizó a muchos tratados de los siglos XVI y XVII. Probablemente las propuestas de tales libros atraen con preferencia al lector de nuestros días, interesado en examinar la relación entre las creencias religiosas y los cambios sociales. Pero la evolución del pensamiento filosófico europeo abandonó la

62 Vega Ramos [2008:288-89] señaló otro interesante matiz que pone de relieve la parcialidad de quienes polemizaron tanto acerca de Dios: «Quizá la mejor sanción de esta hipótesis interpretativa la procure uno de los autores insoslayables de la cultura quinientista, Plutarco, quien, en el opúsculo *De superstitione*, había escrito que el epicureísmo y la negación de la divinidad son convicciones *doctas*, de sabios, letrados y hombres instruidos, frente a la superstición, que es propia de las clases populares y de las personas de menor instrucción. Sería ésta, pues, una suerte de división de clase (si se acepta el anacronismo), que separa a una élite del pensamiento de la general sociedad del populacho ignorante, incapaz de imponerse normas éticas de conducta sin que medie el temor a un castigo».

63 Como sintetiza Rodríguez Donís [1999:260-61], «esta forma de entender la religión como un invento de los sabios en beneficio del estado se remonta a algunos textos de Platón y Aristóteles, y se fusiona con las explicaciones de Evemero y Pródico acerca del origen de las creencias religiosas; lo que supone, según Cicerón, la destrucción de la religión, entendida como veneración piadosa de los dioses. Posteriormente, y tras las huellas de Aristóteles y sus comentaristas, fue mantenida por algunos autores del siglo XVI, entre los que descuellan los representantes del naturalismo averroísta de la escuela de Padua».

64 «Siete maneras de ateístas», señaló Jerónimo Gracián. La sexta la forman los «ateístas políticos, discípulos de Maquiavelo, que anteponen a la divina ley su razón de estado, y aquella tienen por buena fe, que es de mayor provecho para su aumento y conservación». También interesa recordar las categorías de los «libertinos» y la de los «ateístas hipócritas, que en lo exterior siguen cualquiera ley y fe que les es más provechosa para sus gustos, hacienda o reputación» (*Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, edición de O. Steggink, pp. 114-15).

65 Lessio, *De providentia numinis*, pp. 4-5.

senda de la discusión ética y política para seguir la del racionalismo metafísico, en el cual la idea de Dios ocupa un lugar central, por razones de otra índole. Y es preciso tener presente lo que sucedió en la filosofía europea desde el siglo XVIII hasta el momento actual, para poder valorar con la debida independencia de criterio a autores como Quevedo.

Algunos estudios sobre el Siglo de Oro deslizan la creencia de que los cambios científicos y el impulso antropocentrista del Renacimiento convirtieron la fe religiosa en una suerte de anacronismo u opio del pueblo. Ocurrió, sin embargo, que la figura de Dios, reservada al ámbito de la teología, pasó a ocupar un lugar destacado en la nueva filosofía racionalista, que desplazó o renovó la escolástica. En 1647, dos años después de fallecido Quevedo, escribió Descartes en *Méditations metaphysiques*: ‘Dios existe; pues, si bien hay en mí la idea de la substancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una substancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una substancia que ya sea verdaderamente infinita’.⁶⁶ Lo hizo en concordancia con una afirmación anterior de *Discours de la méthode*: «elle [la raison] nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela».⁶⁷ Descartes recuperó la idea de Dios como noción central,⁶⁸ con lo cual fortaleció el deísmo y el teísmo, de lo cual son prueba los destacados cartesianos católicos que dieron prestigio al pensamiento francés de los siglos XVII y XVIII: Jansenio, el grupo de Port-Royal, Pascal, Bossuet o Fénelon. Ciertamente también proporcionó al ateísmo una base racionalista de la que no disponía. «When fully developed, the Cartesian philosophy of the *cogito* leads to the “theory of the subject”, which “lies at the heart of humanism” and forms the basis of humanistic atheism», señaló Taylor [1984:22]. En parecidos términos se pronunció Hyman [2010:26]: «By making the thinking subject the source of all knowledge, he appears, in methodological terms,

66 Tras explicar su noción de Dios como sustancia infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa y creadora de «quodcumque extat», añade que «Deum necessario existere, est concludendum», porque «nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet» (*Meditationes de prima Philosophia*, edición de J.-L. Marion et alii, p. 45).

67 *Discours de la méthode*, edición de É. Gilson, p. 40. Desde el libro de Étienne Gilson publicado en 1925 [1987], se han sucedido toda suerte de interpretaciones.

68 Otro tanto se puede decir sobre la noción de providencia divina, tan diferente de la estoica. Acerca de las divergencias que Descartes mantuvo con respecto al estoicismo, véase Olivo [1994]. No carece de interés comprobar cómo Quevedo mantuvo una posición ecléctica, capaz de defender ideas propias de sistemas de pensamiento muy diferentes entre sí.

radically to have broken with theology and sided with the atheists, against whom he claims to be writing».⁶⁹

Por la vía del argumento ontológico de san Anselmo continuaron otros metafísicos igualmente interesados en conciliar la fe cristiana y la nueva ciencia. Leibniz resolvió con relativa sencillez el dilema,⁷⁰ mientras que Kant, tras haber desautorizado a algunos creyentes, terminó haciendo a Dios un postulado práctico necesario por razones éticas. En la *Crítica de la razón práctica* (1788) Kant desarrolla una ética autónoma, basada en la razón, en la cual la ley moral viene dictada por la conciencia, no por una instancia ajena al yo, el cual viene a ser un legislador de sí mismo, porque el hombre es un fin en sí y su libertad un postulado de la razón práctica. En este punto la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, imposibles de probar con la crítica de la razón pura, aparecen como postulados de la razón práctica. Bastará recordar los epígrafes «La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica» (1, 2, 5) y «La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica» (1, 2, 4).⁷¹

Parece necesario recordar también a Isaac Newton (1642-1727). Como filósofo y teólogo es una figura representativa del anglicanismo de la Inglaterra de la Restauración. Como tal, rechazaba posturas teológicas ciegas al progreso de la ciencia natural, al mismo tiempo que combatía el ateísmo. A cambio, propugnó un diálogo con el conocimiento científico, porque, en su opinión, la naturaleza pone de manifiesto las cualidades de su creador. Dejando de lado su obra más conocida, *Principia Mathematica*, interesa recordar aquí sus *Letters to Bentley* acerca de la ley de la gravedad. En la redactada el 17 de enero de 1693, después de algunas consideraciones técnicas sobre los planetas y la ley de la gravedad, afirmó:

69 En otro lugar, Hyman [2007:35] había puntualizado: «Also recognizing that Descartes and Locke were attempting to do the impossible, Immanuel Kant saw all too clearly that God would have to be placed *beyond* rather than *within* the limits of human knowing». Claro que el propio Hyman [2010:185] sugirió que el final de la *modernity* podría suponer también el del ateísmo «insofar as they [Dawkins, Hitchens] believe atheism to be a 'truth' that can be shown to be probable by rational argument and scientific evidence, they reveal themselves to be still standing under the shadows of the dead God».

70 Tras haber recordado que los padres de la Iglesia, singularmente Orígenes, no rechazaban la razón en materia de creencias religiosas, Leibniz escribió: «C'est que la raison, bien loin d'être contraire au christianisme, sert de fondement à cette religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien suffit pour le général» (*Essais de Théodicée*, «Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison» 52, edición de E. Romerales, p.180).

71 *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana y Villagrasa y M. G. Morente.

no sé de ningún poder en la Naturaleza que pudiera causar este movimiento transversal sin ayuda del brazo Divino [...] Platón afirma que el movimiento de los planetas es como aquel que tendrían si todos hubiesen sido creados por Dios en alguna región muy remota de nuestro sistema, y desde allí lo hubiese dejado caer [...] Y esto es verdad, suponiendo que la fuerza gravitatoria del sol fuese el doble en el mismo instante de tiempo en el que todos ellos llegaron a sus respectivas órbitas. Pero entonces el poder Divino es requerido aquí en un doble aspecto [...] Así pues, la gravedad puede poner a los planetas en movimiento, pero sin el Poder Divino ésta nunca podría ponerlos en un movimiento circular.⁷²

De acuerdo con la clasificación de creyentes y ateos que fijó Martin [2007:XIX], Quevedo sería un *theist* que cree en un «omnipotent, omniscient, omnibenevolent, personal God who created the universe, takes an active interest in the world, and has given a special revelation to humans». Pero sus argumentos fueron morales (con revestimientos poéticos), no metafísicos o científicos, basados en la presencia del mal y el dolor en el mundo, tratando de contrarrestar uno de los argumentos más atractivos para los «ateístas»: la *miseria hominis*, el sufrimiento de los justos y la prosperidad de los inicuos. Claudiano vino en su ayuda, cuando relata en *In Rufinum* que, si la armonía del universo le convencía de la existencia de Dios, le hacían pensar lo contrario el sufrimiento de los hombres rectos y la prosperidad de los inicuos. En tal momento, su confianza en la divinidad se debilitaba, «*religio causaeque viam non sponte sequebar*»,⁷³ para aproximarse a quienes sostenían que sólo el azar gobierna el mundo. Finalmente, la muerte del prefecto Rufino disipa sus dudas, porque le hace ver que los dioses permiten la gloria del tirano para que su caída sea más dolorosa. Análogamente, Quevedo acumula razones para demostrar que «este discurso contra la Providencia lo hacen los malos, sin advertir que es eficazísima prueba de la Providencia que los mismos impíos se condenen a sí propios» (p. 588), y lo prueba con la ayuda, entre otros, de Lucano, Séneca, Jeremías y los Salmos, a la vez que cita a Anaxarco, Nicocreonte, Job, Tertuliano, Agustín y san Pablo, para explicar que Dios tiene motivos cuando pone a prueba al virtuoso que sufre calamidades. Consciente de que no siempre se entienden los móviles de la providencia divina, recuerda el ejemplo bíblico de la higuera o muestra las inesperadas desgracias derivadas de la riqueza, en contraste con los beneficios de la pobreza. Y del mismo modo que no se llega a comprender la naturaleza de una enfermedad hasta que la anatomía analiza el cadáver, sostiene que es preciso esperar has-

72 *Cuatro cartas al Dr. Bentley*, traducción de L. Rodríguez Luján y J. L. González Recio, p. 30.

73 *Contra Rufino* 1, edición de M. Platnauer, v. 15.