

Tomás de Aquino y Francisco Suárez en el Tratado *Providencia de Dios* de Francisco de Quevedo

*Thomas Aquinas and Francisco Suárez in Francisco de Quevedo's
Providence of God Treaty*

ELISABETH KRUSE
Ludwig-Maximilians-Universität München
e.kruse@lmu.de

Resumen: En este trabajo se presenta una faceta de la prosa religioso-filosófica de Francisco de Quevedo (1580-1645) en la que se constata la presencia de la filosofía aristotélico-tomista, asimilada por el poeta tanto en los Colegios jesuitas en la Universidad de Alcalá como a través de numerosas lecturas escolásticas. Quevedo vivirá en un entorno barroco de gran interés teológico y escribirá su tratado religioso *Providencia de Dios*, desde la cárcel en el Convento de San Marcos de León. Allí redacta una amonestación a los ateos y a los que niegan la inmortalidad del alma, apoyándose en diferentes autoridades, especialmente en la escolástica de Francisco Suárez y de Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: Quevedo, ateísmo, tomismo, Providencia, inmortalidad del alma.

Abstract: *This work presents a facet of the religious-philosophical prose of Francisco de Quevedo (1580-1645) in which the presence of Aristotelian-Thomistic philosophy, assimilated by the poet both in the Jesuit Colleges at the University of Alcalá and through numerous Thomistic readings, is evident. Quevedo lived in a Baroque environment of great theological interest and wrote his religious treatise *Providencia de Dios* from prison in the Convent of San Marcos de León. There he wrote an admonition to atheists and those who denied the immortality of the soul, relying on different authorities, especially the scholasticism of Francisco Suárez and Saint Thomas Aquinas.*

Keywords: *Quevedo, atheism, Thomism, Providence, immortality of the soul.*

Artículo recibido el día 2 de mayo de 2022 y aceptado para su publicación el 29 de noviembre de 2022.

I. Introducción

En este trabajo presentaremos una faceta de la prosa religioso-filosófica de Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645) en la que el autor barroco –en plena consonancia con los ideales de la Contrarreforma¹– defiende la existencia de las realidades metafísicas, puestas en duda por muchas corrientes de escepticismo que circulaban profusamente desde el siglo XVI en Europa e influían también en España. Frente a estas corrientes filosóficas, a cuyos adeptos Quevedo designa como “ateístas”, propone el poeta la filosofía aristotélico-tomista como senda de la verdad, con cuyos argumentos enfrentará las desviaciones postuladas por estos enemigos de la metafísica.

Las enseñanzas de la escolástica enmarcan siempre sus obras ascéticas y morales, como se constata, por ejemplo, en su tratado moral *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo: invidia, ingratitude, soberbia, avaricia* (1636). Allí Quevedo ahonda en los diversos pecados capitales y su tesis principal propone que la malicia radica en que estos pecados siempre parten de la ingratitude ante los beneficios de Dios. Para el desarrollo del tema, Quevedo se apoya en la autoridad de Santo Tomás: “Doctrina es del angélico doctor san Tomás (2-2, q. 107, 2): ‘La ingratitude es especial pecado por razón del desprecio del beneficio, mas es circunstancia de todos los otros pecados’” (QUEVEDO, 2010b, 504). Asimismo, constituye el Aquinate la autoridad a la que recurre Quevedo en sus tratados filosóficos. Pero también en textos de índole satírico-moralizantes como su *Discurso de todos los diablos o infierno emendado* (1628), que entronca con el pensamiento tomista, reflejando el pensamiento económico quevediano, criticando la ambición desmedida por el dinero en las operaciones económicas y proponiendo como moralmente aceptable exclusivamente el *lucrum moderatum* del pensamiento escolástico de Tomás de Aquino (GEISLER, 2013, 35) y recreando a menudo pasajes canónicos de la *Suma* a la hora de argumentar contra la codicia desmedida (SCHWARTZ, 1986, 624).

Bien es verdad que Quevedo no es un filósofo en sentido estricto –aunque muchos consideran que *Providencia de Dios* constituye la obra de un filósofo–, pero es un pensador católico militante, comprometido en la lucha

¹ Muchos críticos destacan la perspectiva ideológica y el contenido social y moral de las obras del Barroco, afirmando que este movimiento literario-artístico es fundamentalmente el arte de la Contrarreforma, muy ejemplarmente jesuítico, que tiene su origen en las consecuencias del Concilio de Trento (POZUELO YVANCOS, 2014, 94).

contra los males filosófico-morales de su tiempo y aquí nos interesa poner de relieve cómo el autor ve en el tomismo la mejor arma para combatir los errores de la filosofía moderna heterodoxa². Además de contar con su base escolástica, dispone de un inmenso bagaje de argumentos que le proporcionaron sus copiosas lecturas teológico-filosóficas, las cuales constituyen una fundamentación autorizada para sostener sus apreciaciones.

II. Formación y contexto cultural del autor

Quevedo estudió en el Colegio imperial de los jesuitas, donde fue formado en la *Ratio studiorum*³ (LÓPEZ POZA, 1995, 76), mediante la cual se buscaba una educación que sintetizara armoniosamente la cultura profana y la sagrada, fundiendo la tradición escolástica medieval con los ideales del Humanismo. Así se compaginaba el estudio de autores grecolatinos con el de los santos Padres. Las orientaciones doctrinales seguidas allí eran las que se extraían de la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, además de las Sagradas Escrituras y las Actas del Concilio de Trento (FERREIRO, 1999, 97). También en Alcalá⁴ y en Valladolid, donde cursará estudios universitarios, regía esta orientación, por lo que se recorría la obra de Aristóteles acompañada por los comentarios de Santo Tomás o de Domingo de Soto (JAURALDE POU, 1999, 110). Puede sin duda afirmarse que Quevedo “se identificó con la llamada escuela teológica jesuítica, de base bíblica, patris-

² Los filósofos y teólogos de la Escuela de Salamanca representan también la Modernidad, pero sin alejarse de la ortodoxia católica. Erróneamente se asocia a menudo la Modernidad exclusivamente con el escepticismo, ignorando a la Escuela salmantina, “la cual abordó desde las cuestiones más prácticas del comercio y la libertad de los indígenas americanos, la justicia de la guerra, hasta las sutilezas de la metafísica o la teología, dando así estos intelectuales inicio a la modernidad” (TORRIJOS-CASTRIELLEJO - GUTIÉRREZ, 2022).

³ “La *Ratio* es un completo plan de estudios para la formación de los jóvenes. En el currículum aparecen dos grandes sectores: estudios inferiores y estudios superiores. Los inferiores se nivelan a su vez en tres clases: Gramática, Humanidades y Retórica. Los estudios superiores se dedican a la formación filosófica y teológica [...]. La *Ratio Studiorum* está inspirada en la idea capital de la formación cristiana del hombre para su santificación y la gloria de Dios. Se pretendía hacer de cada hombre un apóstol de Cristo que cumpliera con los preceptos del Evangelio y ayudara a la salvación del prójimo” (MARTÍN SÁNCHEZ, 2010, 230).

⁴ Para un panorama más completo de la formación universitaria de Quevedo, cf. P. O’CONNELL, 1972, 256-264.

tica y racional, que combinaba la adhesión a Santo Tomás de Aquino, con planteamientos históricos y literarios” (REY, 2018, XVII).

El resurgimiento de la escolástica en el siglo XV y la enorme difusión que esta cobró de la mano de figuras como el cardenal Cayetano –quien introdujo la *Suma* para reemplazar las sentencias de Pedro Lombardo– convirtió la obra del Aquinate en punto de referencia tanto para dominicos como para jesuitas, a los que sigue intelectualmente Quevedo⁵. Vale recordar que a lo largo del siglo XVII los comentarios a Aristóteles fueron sustituidos por los *Cursus philosophici*, inspirados en el tomismo, los cuales alcanzaron gran divulgación y éxito.

Quevedo, como hombre del Barroco, vivirá en un entorno de fuerte tensión espiritual e interés teológico⁶ por temas morales y, en la última etapa de su vida, su veta filosófica se acentuará, especialmente en el periodo de encarcelamiento –a causa de intrigas de enemigos políticos⁷– en el convento de San Marcos de León, donde se dedicó a la oración, la lectura y la escritura, durante cuatro años. Dos años después de su liberación, moriría. En ese periodo de cárcel, consolado por sus lecturas bíblicas y estoicas, influido intelectualmente especialmente por la obra de Francisco Suárez (1548-1617) y motivado por las penurias vivenciadas en tales condiciones de encierro, se acercó más a un terreno intermedio entre la metafísica y la teología, cuyo sustento doctrinal sería el comentario tomista de Aristóteles.

En prisión compone entre 1641y 1642, entre otros⁸, su tratado *Providencia de Dios, padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan*. Gracias a encontrarse en un convento, Quevedo tuvo acceso a los ejempla-

⁵ Además de Francisco Suárez, otro jesuita escolástico muy valorado por Quevedo, que también escribió un tratado sobre la Providencia fue Leonardo Lesio, como el autor mismo nos revela en *Providencia*: “No trasladaré sus argumentos [los de Lesio]; aprovecharé de los asumptos para acompañarlos, y serame norte fijo para seguir diferentes rumbos” (QUEVEDO, 2018, 526).

⁶ También la política constituyó una gran preocupación para Quevedo, lo cual se refleja en toda su vida pública y en sus célebres tratados *Discurso de las privanzas* (1608), *Política de Dios* (1626) y *Marco Bruto* (1631), también enmarcados filosóficamente en la escolástica y en un neoestoicismo cristiano.

⁷ Su mayor enemigo fue el Conde-duque de Olivares, tras cuya caída y destierro en 1643, Quevedo fue liberado de la prisión.

⁸ En la cárcel compone, entre otras obras, una especie de trilogía de tratados religiosos: *Providencia de Dios, padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan* (dedicado principalmente al tema de la inmortalidad del alma), *Que hay Dios y Providencia divina* (dedicado a la Providencia) y *La constancia y paciencia del santo Job, en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones*.

res de la biblioteca del mismo que contaba con repertorios de erudición o compilaciones de citas así como con abundantes libros, incluso varios recientemente publicados (LÓPEZ POZA, 2015, 16). Allí el autor redacta una amonestación a los ateístas, que niegan la inmortalidad del alma y la providencia. Siguiendo lo propio del género apologético, cita a santos, filósofos, historiadores, frecuentemente a Aristóteles, San Agustín, Tertuliano, San Juan Crisóstomo y Séneca, así como a otros poetas y oradores. Pero, sobre todo, basa sus argumentaciones en *De anima* del jesuita Francisco Suárez⁹, mostrando nuevamente su clara predilección por los teólogos escolásticos de esta orden¹⁰.

III. *Providencia de Dios* (1642)

Quevedo inicia su tratado *Providencia de Dios* adelantando su propósito, defender las realidades metafísicas que están siendo atacadas desde hace tiempo por los ateístas. Vale recordar que ya durante los últimos años del siglo XV y los primeros del siglo XVI la polémica sobre la inmortalidad del alma había despertado un interés inusitado en las universidades europeas, especialmente en las de Padua y Bologna (BELDA-PLANS, 1984, 417). Quevedo plantea el problema fiel a su estilo apasionado, envuelto en un ánimo de indignación ante el mal que ve difundirse desde el extranjero, pero también en su entorno madrileño. Destaca que el hecho mismo de tener que probar filosófica y retóricamente estas verdades, refleja la gravedad del avance de ciertas corrientes filosóficas que desde el surgimiento del Humanismo intentan socavar la transparencia de la Fe, apoyada en el edificio filosófico, aristotélico-tomista:

En ningún caso se echa de ver con tanta infamia del entendimiento humano y la torpeza bestial y la noche que derrama e introduce en el hombre

⁹ Francisco Suárez, en un sentido general, fundamenta su obra con el tomismo, como él mismo lo manifiesta en una carta a Everardo Mercuriano: “siempre he ido arrimado a la filosofía de Santo Tomás”. Sin embargo, vale destacar que el teólogo utiliza un modo moderno de lectura de la obra del Aquinate, rectificando y ampliando algunos aspectos de esta (Cfr. Gil Colomer, 1964, 136). De hecho, Suárez escribe *De anima* para profundizar aspectos de gnoseología tomista que le resultaban poco claros.

¹⁰ Otro tratado jesuita de notable influencia en *Providencia* de Quevedo es el de François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623), violenta refutación del ateísmo (DURIN, 2021, 204).

el pecado y el vicio, como en haber necesitado de que se escriba y defienda que hay Dios, que su providencia gobierna el mundo y que las almas son inmortales (QUEVEDO, 2018, 494).

La providencia representaba a la sazón un tema de gran actualidad. Apenas unos años antes, por ejemplo, el jesuita Juan Eusebio Nieremberg había compuesto una obra sobre este tema, *Theopoliticus sive brevis illucidatio et rationale divinorum operum atque providentia humanorum*, publicada en Amberes en 1641.

En la continuación de su *Providencia de Dios*, es decir en *Que hay dios y providencia divina*, Quevedo se posiciona sobre este tema, sustentando sus afirmaciones con citas de Santo Tomás de Aquino (*S. Th.* I, q. 22, art. 2):

Santo Tomás dice: “Providentia est ratio ordinis rerum in finem, in Deo existens. Providentia es razón de orden en todas las cosas, que las encamina y dispone al fin, la cual existe en Dios”. Santo Tomás pone la providencia en el entendimiento, como las ideas. Algunos autores quieren que pertenezca a la voluntad en cuanto al decreto de su ejecución, lo que parece sintió Damasceno, libro 2, *De fide orthodox*, capítulo 29, con estas palabras: “Providentiam esse voluntatem Dei, per quam omnia quae sunt convenientem gubernationem accipiunt. Providentia es la voluntad de Dios, por la cual todas las cosas que son reciben conveniente gobierno”. No hay contradicción en sus palabras. Y concuerdan diciendo que *initiative* consiste la providencia en el entendimiento, y *completive* cuanto a la ejecución en la voluntad (QUEVEDO, 2018, 594).

Quevedo se apoya en Santo Tomás y toma partido por este en la controversia escolástica acerca del papel del entendimiento y la voluntad en la actuación de la providencia.

En obras anteriores de Quevedo, “ateísmo” designaba la herejía, el judaísmo secreto o el maquiavelismo, entendido como una herejía política. Sin embargo, en esta obra, el ateísmo ya no es simple sinónimo de herejía, ya que muchos herejes creen en la inmortalidad del alma. Aquí el ateísmo constituye una filosofía específica, basada en una serie de axiomas, que el poeta se propone analizar y rebatir (VILLANUEVA, 2014, 217). Quevedo percibe que poco a poco este ateísmo se convierte en una realidad social, al menos en miembros de la corte, ámbito en el que se desenvuelve, al servicio

de Felipe IV. Ya la denuncia de la presencia de ateos en Madrid la había hecho Lope de Vega en 1620 así como el predicador y poeta Hortensio Paravicino y muchos otros (2014, 220).

En el tratado que nos ocupa, Quevedo se dirige a una segunda persona a la que increpa y con quien discute, haciendo uso de expresiones muy severas, sugiriendo que el error intelectual de su oponente al negar la inmortalidad de su alma posee cierta malicia:

Hombre mal persuadido de la elocuencia de tus vicios, no echés la culpa de tu error a tu muerte, sino a tu vida. No quieres immortalidad porque la dudas, sino porque la temes. Vives como bestia, porque no rehúsas de merecer los castigos eternos y, por no padecerlos, no admites eternidad, como si eso excluyera la immortalidad de tu alma (QUEVEDO, 2018, 506).

En su rol de moralista, afirma intentar por este medio aleccionarlo y devolverlo al buen camino. En la descripción de este oponente, parece estar haciendo referencia a cortesanos de su tiempo, pero quizás se esté refiriendo en realidad a alguna obra en concreto que no menciona, pero que desea refutar. Sus tratados religiosos no son, en general, obras piadosas, sino de reflexión y polémica, muy representativos de su época, y mayormente muy marcados por un neoestoicismo en lo moral, aunque adaptado al cristianismo. Es que Quevedo tradujo a Séneca y a Epicteto y fue muy influenciado por Justo Lipsio, a quien admira como a gran conciliador del estoicismo con el cristianismo en la Europa de su tiempo. Quevedo es considerado el representante más destacado del neoestoicismo español y su más poderoso portavoz (ETTINGHAUSEN, 1972, 125). En Quevedo no hay heterodoxia (YNDURAIN, 1954, 32), por eso, si bien admira aspectos de los estoicos y ve en su doctrina un eficaz camino de preparación para una mejor asimilación del mensaje cristiano (ABELLÁN, 1993, 252), destaca que rechaza, por ejemplo, la doctrina de la insensibilidad de los afectos, según la cual el hombre sabio y virtuoso debe huir de los afectos. El autor, en consonancia con Tomás, afirma que, en este punto, el error estoico se basa en no diferenciar entre las pasiones que proceden del apetito sensitivo y las del apetito intelectual y cita la sentencia del Aquinate: “Siguiendo a Santo Tomás, que en ellos [los estoicos] cristiana y religiosamente, impugnó el principio de la insensibilidad de los afectos (lo que en la gentilidad habían hecho Aristóteles y Plutarco)” como se lee en su tratado *La cuna y la sepultura* (QUEVEDO,

2010a, 205). Allí mismo abordando la libertad, afirma que la verdadera es aquella donde el entendimiento se somete a los dictados de la recta razón (2010a, 203).

En su tratado *Providencia*, aunque solo oímos la voz del escritor, se nos refiere que su argumentación rinde sus frutos y que el oyente va iluminando su oscuridad intelectual, gracias a los argumentos y artificios retóricos utilizados por el tratadista. Un tema al que dedica gran espacio es al de rebatir la supuesta equiparación entre el hombre y el animal, tesis que sostenían los ateístas para justificar la mortalidad del alma. Quevedo asume haber convencido a su adversario acerca de este gravísimo error: “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” (QUEVEDO, 2018, 522).

El gran desafío que presenta este interlocutor al que quiere convencer es que desdeña la literatura cristiana, la autoridad de los santos y de las Sagradas Escrituras. Así niega la inmortalidad del alma, a Dios y a su consecuente providencia, otorgándole en cambio toda su fe a la supuesta omnipotencia de las leyes de la naturaleza y de la fortuna.

Ante esto, anuncia Quevedo:

no traigo autoridades de la Sagrada Escritura y de los sanctos, porque los ateístas, negando que hay Dios, providencia y alma inmortal, 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 [se] arrastra (QUEVEDO, 2018, 501).

Dado que las autoridades basadas en la Revelación no poseen poder de convicción para los ateístas, utilizará Quevedo como base la vía racional, a Aristóteles y al tomismo:

Permitió la Majestad eterna que por las plumas de los filósofos se deslizasen 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 confeccionan 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 esta del severo juicio de Tertuliano, lib. De anima, cap. XXIII: “*Doleo*

bona fide, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum” (QUEVEDO, 2018, 534).

Quevedo se inserta en la etapa del neotomismo posterior a Trento. Tomista es su fundamentación sobre la inmortalidad del alma en la primera parte de su *Providencia de Dios*, donde se basa en la argumentación de cierta inmaterialidad en las operaciones del alma, en el deseo natural de la inmortalidad y en la gradación ontológica de los seres. Propone, en el fondo, la primacía de la escolástica tomista, utilizando además los mismos argumentos que Suárez para demostrar la existencia del alma, reiterando que ese hecho no es sólo materia de fe, sino de demostración. Suárez, cumbre del pensamiento contrarreformista, representa para Quevedo el mayor exponente de la segunda escolástica, que tuvo lugar en España.

Quevedo critica la raíz del problema que es la irracional negación de la Primera causa, sustentadora del orden de la naturaleza:

Solo el perdimiento más rematado pudo persuadir que las cosas todas sin criador se criaron y sin hacedor se hicieron [...] Y negarán que le tiene el universo, viendo en el cielo la cuidadosa obediencia de tan dilatada república de luces y la armonía de sus movimientos, que, resbalando de día y de noche, traen con sus pasos en la noche y el día los partos de la tierra y la fecundidad de los demás elementos (QUEVEDO, 2018, 495).

Paralelamente al pensamiento aristotélico-tomista, se desarrollaba en Europa la corriente escéptica de la filosofía moderna, que se había internado por vías muy diferentes a las del tomismo, sobre todo a causa del protestantismo y de la revolución científica, y de figuras como Nicolás Copérnico y Giordano Bruno, que intentarían demoler la imagen del mundo y de la ciencia, construida en la tradición aristotélica-ptolomeica, rechazando especialmente las categorías y principios esencialistas de Aristóteles. Por el contrario, el neoplatonismo constituye hasta cierto punto la filosofía de la revolución científica y poco a poco la ciencia comienza a hacerse autónoma de la fe y de la filosofía. Es a causa de esto que Quevedo se posiciona tan determinadamente no contra Platón, sino contra los modernos que corrompen el platonismo en vistas a legitimar sus tesis.

IV. La ortodoxia quevediana ante las corrientes heterodoxas

Mientras que el cartesianismo entraba en escena y avanzaba el nominalismo, rechazando los universales y, a la vez, el ámbito de la metafísica reaparecía con intenso interés, resultaba fundamental postular estas cuestiones acerca de la eternidad o no del universo, si este ostentaba orden o azar, si era comprensible y teleológico, etc. Todas estas preguntas conducían inevitablemente a la noción de Dios y a sus derivados: el alma, la vida eterna, la providencia, la libertad, es decir, el objeto de la metafísica o su negación.

Un tema capital que interesaba a Quevedo era la relación entre fe y razón. Su postura a este respecto se inserta dentro de la neoescolástica barroca, que persigue una fundamentación racional de los fundamentos de la religión, basada en el equilibrio entre raciocinio y fe, ideas que encuentra en Tomás y en Suárez. Dado que el oponente del tratado al que amonesta solo cree en lo empírico y desdeña lo revelado, Quevedo le propone como herramienta superior de conocimiento la razón, de acuerdo con su edificio filosófico neoescolástico barroco: “Tu enfermedad atribuyes a tus ojos: crees lo que ves, y lo que no ves niegas. Yo te probaré que se ve mejor lo que se cree a persuasión de la razón que lo que se mira con los ojos en las cosas mismas que se ven con ellos” (QUEVEDO, 2018, 506). Su preocupación por conciliar fe y razón surge como reacción al escepticismo acerca de la capacidad de la filosofía y de la razón para alcanzar la verdad. En 1520 había sido publicada la obra de Gianfrancesco Pico de la Mirándola *Examen de las vanidades de las teorías de los paganos y de la verdad de la doctrina cristiana*, donde se utilizan las premisas escépticas para desvirtuar las capacidades de la filosofía. Asimismo, Agrippa de Nettesheim publica poco tiempo después su *Incertidumbre y vanidad de las ciencias y de las artes* (1530). Ambos autores recurren a los argumentos escépticos y anti metafísicos de Sexto Empírico, ejemplo del resurgimiento de las filosofías helenísticas durante el Renacimiento (REALE - ANTISERI, 2004, 90).

Quevedo se posiciona contra la herencia de Lutero, Calvino, Beza, Melancton, considerando a los protestantes sofistas y enemigos de Aristóteles. Compensatoriamente, exalta la doctrina de Santo Tomás como garantía de verdad y sostén de la Iglesia, ya incluso en sus anteriores tratados morales, como se lee en *Las cuatro fantasmas de la vida* (1635):

Santo Tomás –aquel doctor ángel de la Iglesia en cuya doctrina se siguen todos los sanctos, se reverencian las escrituras sagradas de los dos Testamentos; el que habló de todos y en quien todos hablaron; y los desprecia a todos quien con alma mal persuadida de los deseos de Satanás le desprecia [a Santo Tomás] para que el infierno consiga su deseo imposible de quitar la Iglesia quitándole esta soberana luz de los estudios (palabras son del demonio, ruegos viles: “*Tolle Thomam et ego evertam Ecclesiam*. Quita a Tomás, y yo derribaré la Iglesia” [...]) (QUEVEDO, 2010a, 353).

Esta última frase es atribuida al reformador protestante alemán, Martin Bucero. El poeta es consciente de que Lutero es un enemigo acérrimo de Aristóteles y del pensamiento tomista en general, a causa de que la escolástica intenta conciliar fe y razón, naturaleza y gracia, lo humano y lo divino, todo lo cual se hallaba en una antítesis con el pensamiento básico luterano, que suponía la existencia de un corte radical entre ambos tipos de realidad (REALE - ANTISERI, 2004, 118).

Además del protestantismo, Quevedo insiste en el modelo aristotélico-tomista, porque percibe que paralelamente avanza otro orden político, basado en Machiavelo, Bacon, Hobbes y Descartes, quienes promueven para los estados, la neutralidad religiosa, la secularización, la amoralización del orden y de la acción de la política. El bien espiritual de la cristiandad está para Quevedo en estrecha relación con el gobierno y su política, de ahí que le preocupe tanto este aspecto, lo que lo llevará a redactar su célebre tratado *Política de Dios*, inspirado también en el pensamiento de Francisco Suárez y del también jesuita, Juan de Mariana, con quien Quevedo trabó amistad (JAURALDE POU, 1999, 244).

Providencia de Quevedo es un tratado aristotélico *lato sensu*, con refuerzo escolástico, donde Quevedo muestra su rechazo al nominalismo, defendiendo los universales y retoma (sin acudir a la fe) la demostración de la inmortalidad del alma, insistiendo en que Santo Tomás y Suárez perfeccionaron a Aristóteles acerca de este tema y es a ellos a quienes recurrirá como contrapeso de las filosofías modernas. Para Quevedo, en consonancia con el Aquinate, el saber teológico no substituye el saber filosófico, ni la fe substituye la razón, sino que ambas conducen a la verdad. Tanto la existencia de Dios como la inmortalidad del alma son demostrables, al contrario de lo que postulaban los filósofos modernos, precursores del futuro Kant, para quien alma y Dios constituyen solo postulados de la razón práctica pura.

Para el Quevedo moralista, la negación de la inmortalidad del alma es además absurda, porque implicaría que los buenos y los malos no tendrían nunca premio ni castigo. Y afirma: “sabemos que el justo espera lo que merece y el impío lo que teme, y si esperaran en vano, no tendría sentido” y cita: “*nihil fecit frustra*”, nada se hizo por demás, ni en la más vil sabandija, y cita *De anima* de Aristóteles y a Santo Tomás, quien afirma que “la naturaleza no falla en lo necesario”¹¹. Rebate también doctrinas pitagóricas de trasmigración de almas, así como la metempsícosis o reencarnación en animales, como castigo de vicios o premio de buenas obras. Siguiendo *De anima* de Aristóteles, a la luz de los comentarios de Suárez, prueba las operaciones del alma.

Asimismo, combate las ideas del averroísmo renacentista contra la inmortalidad del alma, apoyadas en el debate –bien conocido por Quevedo– acerca de la inteligencia de los animales. Para este asunto también acude a la obra de Suárez y se apoya en Santo Tomás para explicar el funcionamiento del entendimiento y demás operaciones del alma. El alma racional constituye el elemento diferenciador entre el hombre y las bestias por lo que no se puede equiparar de ningún modo el alma animal con la humana, argumento que utilizan los ateístas para negar la inmortalidad del alma:

Cada día ves en los animales y aves todos los delitos que unos hombres castigan en otros: robos, heridas, y muertes y otro muchos, y no se puede decir ni ha habido quien llame pecado el hurtar del lobo, ni el herir y despedazar el león. Y esto no por otra cosa sino porque no obran con voluntad, que es la autora de la culpa, y solo obedecen a la naturaleza. Que no tienen voluntad las bestias pruébase con que no tienen entendimiento. Que no le tienen ya lo probé, y es imposible que sin entendimiento pueda haber voluntad, porque son potencias del alma racional, que sola habita el cuerpo del hombre, que por el libre albedrío u merece premios u penas, u padece u goza (QUEVEDO, 2018, 528).

Contra la errónea exégesis, acude también a Suárez para contrarrestar el argumento de aquellos ateístas que usan el *Eclesiastés* para demostrar que el alma no sobrevive a la muerte corporal, ya que allí se lee que “el destino de los hombres y los animales es el mismo” Eccl. 3, 19-20. También hace

¹¹ *STh* I, q. 78, a. 4

alusión al *Theophrastus redivivus*, libro anónimo del siglo XVII contra la fe y la religión, que sostenía que los filósofos de la Antigüedad eran ateos. Allí se utilizan falsos axiomas, como que el temor a la muerte es una prueba de la mortalidad del alma. Ante esto nuevamente Suárez brinda el apoyo para refutar estas ideas, de quien el poeta afirma: “¿Quién no conoce que la doctrina del padre Xuárez razona efectos de luz en la claridad apacible con que ilustra, pacífica, las tinieblas? (QUEVEDO, 2018, 545)”. Y lo que Quevedo reconoce no entender, lo resuelve acudiendo siempre a la misma fuente, por ejemplo, los enigmas que se presentan en *De anima* de Aristóteles, como cuando este postula: “*Si intelligere sit phantasia, vel non sine phantasia*” (403a). Ante su propia limitación para comprender a Aristóteles, afirma que “nudo ciego es, más yo le daré vista, y para esto me dará los ojos el venerable y doctísimo padre Francisco Xuárez en su tratado *De anima*” (QUEVEDO, 2018, 538). A continuación, citará asimismo a Santo Tomás:

Sancto Tomás dice que de dos maneras se debe afirmar que el entender no es sin fantasía: o como instrumento o como objeto. Como instrumento es falso, como objeto es verdad. Porque aunque la fantasma se compare al entendimiento por modo de objeto, con todo, el propio entender, conforme a sí mismo, es propia operación de l'alma, que obra por sí misma y no por órgano corpóreo (QUEVEDO, 2018, 544).

V. Conclusiones

El ámbito religioso-filosófico constituye un pilar fundamental en la obra en prosa y también en parte de la lírica quevediana. En general, su obra es más la de un moralista, que la de un filósofo. Sin embargo, a través de sus lecturas y reflexiones filosóficas y teológicas, el poeta intentaba dar una respuesta a los problemas y polémicas de su tiempo sobre política, moral y religión, ámbitos centrales del pensamiento especulativo del Barroco. Así defendía los postulados de la Contrarreforma, la cual frente al huracán del protestantismo y de la filosofía moderna, “retornó al tomismo” (MARTÍN SÁNCHEZ, 2010, 226).

Quevedo es un autor muy heterogéneo a causa de sus múltiples lecturas humanistas, resultando complejo y original. Sin embargo, se verifica una

constante en su prosa filosófica, la de recurrir al tomismo como apoyo determinante de sus argumentos en el ámbito filosófico y metafísico, sobre todo en materias controvertidas, en donde con marcada frecuencia cede la voz a Santo Tomás y a Francisco Suárez.

Hombre de fuertes contrastes, como poeta es célebre por transmitir la sensación de inestabilidad, la tensión, los miedos y el dolor propios del hombre del Barroco. Como tratadista ofrece, en cambio, la respuesta y la salida a esos temores, a ese pesimismo que lo caracterizaba y una férrea estabilidad a través de la fe y del pensamiento escolástico.

Referencias bibliográficas

ABELLÁN, J. (1993). *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración I*. Barcelona: Círculo de Lectores.

BELDA-PLANS, J. (1984). Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana. *Scripta Theologica* 16, 1/2, 417-422.

CARRERA FERREIRO, P. (1999). Las fuentes de la prosa “religiosa” de Quevedo. *La Perinola* 3, 97-107.

DURIN, K. (2021). Idea de la providencia divina en un jurista. Ecos españoles de Hugo Grotius (1583-1645) en *Providencia de Dios* de Francisco de Quevedo (1580-1645). *Hipogrifo* 9.2, 199-212.

ETTINGHAUSEN, H. (1972). *Francisco de Quevedo and the neo stoic movement*. Oxford: Oxford University Press.

GEISLER, E. (2013). *El dinero en la obra de Quevedo. La crisis de identidad en la sociedad feudal española a principios del siglo XVII*. Kassel: Reichenberger.

GIL COLOMER, R. (1964). El Tratado *De anima* de Francisco Suárez. Observaciones histórico-críticas. *Convivium: Revista de Filosofía*, 17/18, 128-141.

JAURALDE POU, P. (1999). *Francisco de Quevedo (1580-1645)*. Madrid: Castalia.

LÓPEZ POZA, S. (1995). La cultura de Quevedo, cala y cata. En S. FERNÁNDEZ MOSQUERA (Coord.) *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 69-104.

— (2015). Introducción. En F. de QUEVEDO, *Providencia de Dios*. La Coruña: SIELAE.

MARTÍN SÁNCHEZ, M. (2010). Implicaciones educativas de la Reforma y Contrarreforma en la Europa del Renacimiento. *Cuariensia*, vol. 5, 215-236.

O’CONNELL, P. (1972). Francisco de Quevedo’s Study of Philosophy in the University of Alcalá de Henares. *BHS*, 49, 256-264.

POZUELO YVANCOS, J. (2014). *La invención literaria. Garcilaso, Góngora, Cervantes, Quevedo y Gracián*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

QUEVEDO, F. DE (2010a). *Obras completas en prosa. Tratados morales*, vol. 4, t.1. Madrid: Castalia.

— (2010b). *Obras completas en prosa. Tratados morales*, vol. 4, t.2. Madrid: Castalia.

— (2018). *Obras completas en prosa. Tratados religiosos*, vol. 7. Madrid: Castalia.

REY, A. (2018). Introducción. En F. QUEVEDO, *Obras completas en prosa. Tratados religiosos*, vol. 7. Madrid: Castalia.

YNDURAIN, F. (1954). *El pensamiento de Quevedo*, Zaragoza: La académica.

REALE, G. - ANTISERI, D. (2004). *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del Humanismo a Kant*. Barcelona: Herder.

SCHWARTZ, L. (1986). Sátira y filosofía moral: El texto de Quevedo. *Actas de la AIH, IX*, 619-627.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, D. - GUTIÉRREZ, J. (2022). *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la Modernidad*. Madrid: Sindéresis - San Dámaso.

VILLANUEVA, J. (2014). Quevedo y los ateístas: aproximación al contexto polémico de la *Providencia de Dios* (1642). *La Perinola* 18, 215-232.