



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro  
ISSN: 2328-1308  
revistahipogrifo@gmail.com  
Instituto de Estudios Auriseculares  
España

Durin, Karine  
Idea de la providencia divina en la cultura de un jurista. Ecos españoles de Hugo Grotius (1583-1645) en *Providencia de Dios* de Francisco de Quevedo (1580-1645)  
Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 9, núm. 2, 2021, Julio-Diciembre, pp. 199-212  
Instituto de Estudios Auriseculares  
Pamplona, España

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2021.09.02.15>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517569474014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Idea de la providencia divina  
en la cultura de un jurista.  
Ecos españoles de Hugo Grotius  
(1583-1645) en *Providencia de  
Dios* de Francisco de Quevedo  
(1580-1645)

The Idea of Divine Providence  
for an Early Modern Jurist. Spanish  
Echoes of Hugo Grotius (1583-1645) in  
*Providencia de Dios* by Francisco  
de Quevedo (1580-1645)

**Karine Durin**

CRINI, Université de Nantes

FRANCIA

Karine.Durin@univ-nantes.fr

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 9.2, 2021, pp. 199-212]

Recibido: 03-03-2021 / Aceptado: 30-03-2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.02.15>

**Resumen.** El presente artículo propone una mirada sobre la cultura filosófica del jurista en la temprana modernidad. La exploración se lleva a cabo a través del tratamiento de la providencia divina en el *De veritate religionis christianae* de Hugo Grotius. El análisis desarrolla una comparación con la *Providencia de Dios* de Francisco de Quevedo, estrictamente contemporáneo. La simetría de ideas permite subrayar la posibilidad de nociones compartidas pese a las discrepancias ideológicas y confesionales usualmente evocadas entre España y el ámbito cultural y religioso holandés. El artículo aporta una contribución al estudio de la República de las Letras donde se refleja parentescos intelectuales importantes.

**Palabras clave.** Providencia; justicia divina; consenso; República de las Letras; neoestoicismo; defensa religiosa.

**Abstract.** This article proposes a reflection on the philosophical culture of Renaissance jurisprudence, based on a comparison between the concept of divine providence in Hugo Grotius's *De veritate religionis christianae*, and Francisco de Quevedo's *Providencia de Dios*, both published practically at the same time. The symmetry between both texts allows to discuss the existence of shared concepts in the divergent worldviews and ideologies of Catholic Spain and the Protestant Netherlands. This points out the connections within a Republic of Letters much wider than the political and religious conflicts of the age.

**Keywords.** Divine providence; Divine justice; Republic of Letters; Neo-Stoicism; Religious debate.

Proponer un estudio de los ecos españoles de Grotius representa, de entrada, una tarea ardua. La formación del pensamiento del ilustre jurista de las Provincias Unidas parece mostrar al contrario una deuda intelectual española. Se reconoce en aquel «Erasmus redivivus» un lector asiduo de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto y Juan de Mariana<sup>1</sup>. Recientes trabajos historiográficos han subrayado cómo la escolástica de la escuela de Salamanca se expandió en otros contextos y esferas religiosas, en especial hacia el mundo protestante. Como se ha señalado a propósito de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez: «Al menos durante cincuenta años la obra de Suárez se adaptó para la enseñanza metafísica no sólo en las universidades católicas de Europa, sino también en las luteranas y calvinistas (alemanas y holandesas). Este proceso permite percibir huellas de la filosofía de Suárez hasta el siglo XVIII»<sup>2</sup>. Esta cobró un especial relieve en la figura de Christian Wolf, por ejemplo. También tanto Suárez (1548-1617) como Vitoria antes de él (1483-1546) fueron para los católicos ingleses referencias importantes para justificar la rebelión contra la tiranía de un poder juzgado injusto. Por su parte, Grotius es un heredero reconocido de la tradición escolástica por la influencia destacada que Juan de Mariana (1536-1624) ejerce en él, como lo ha demostrado Richard Tuck<sup>3</sup>. El mantenimiento de la paz civil teorizado por Grotius constituye en este sentido un argumento acorde con la 'razón de estado', propiamente esencial para justificar la guerra o la desobediencia cuando la defensa de la comunidad está en peligro. La defensa de la comunidad no resulta discordante, sin embargo, con el reconocimiento pleno del absolutismo. Grotius es reticente ante la idea de un gobierno popular, según afirma Marco Barducci<sup>4</sup>. Más bien, afirma la compatibilidad del absolutismo entendido como teoría del poder civil dependiendo

1. En este sentido, también lo considera en 1930 un estudio sobre «Los precursores españoles de Grotius» de Eduardo Hinojosa y Naveros. Véase también Edwards, 1970, sobre la influencia decisiva del pensamiento de Suárez en Grotius.

2. Pereira, 2007.

3. Tuck, 1979.

4. Barducci, 2017, p. 26.

de Dios con una tesis contractualista basada en el reconocimiento de la teoría de la ley natural. Ahora bien, las fuentes hispanas del *iusnaturalismo* de Grotius aparecen hoy en día como un legado ineludible acorde con una revisión de las teorías del derecho natural que subrayan en la actualidad los fundamentos de la escuela neo-escolástica española<sup>5</sup>.

El propósito de este estudio concierne otra faceta de la obra de Hugo Grotius a partir del escrito que aseguró su fama por Europa, *De veritate religionis christianae* aun por encima del *De iure belli ac pacis* (1625), dedicado a Luis XIII y redactado durante su estancia en Francia desde 1621 a 1644 como embajador de Cristina de Suecia. El escrito apologético procede de un poema titulado «Prueba de la verdadera religión» (*Bewijs van den waren godsdienst*), escrito en holandés en 1621 cuando Grotius estuvo encarcelado en el castillo de Loevestein<sup>6</sup>. La primera versión de 1627 fue seguida por dos ediciones: en 1629 y en 1633, corregida, sin que interviniera su autor. Entre estas fechas se ha de tomar en cuenta las ediciones no autorizadas que circularon por Europa (en 1639 en Oxford y Leiden). De allí la decisión de Grotius de dedicarse a un trabajo crítico sobre su propio texto que lleva a cabo con la edición final de 1640, publicada en París por Sébastien Cramoisy<sup>7</sup>. El resultado da lugar a una revisión de las primeras ediciones incluyendo importantes notas. Sin embargo, no cita sistemáticamente las obras que inspiran su tratado: la *Theologia naturalis seu liber creaturarum* (1434-1436) de Sabundo traducida por Montaigne en 1569, el tratado de Juan Luis Vives *De veritate fidei christianae*, publicado póstumamente en 1543, ni tampoco se refiere explícitamente a una fuente notable del género de semejantes textos apologéticos y anti-atéistas, o sea el *Traité de la vérité de la religion chrétienne. Contre les Athées, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumédistes & Autres Infidels* du protestant français Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623) editado en 1581 en Amberes y traducido al inglés en 1587<sup>8</sup> por su amigo el poeta Philip Sydney. Grotius explica la función de su aparato de notas por una voluntad no de ostentar erudición sino de agregar testimonios a la obra, como

5. Véase en particular el proyecto europeo actualmente conducido por el historiador Ian Campbell desde la Universidad Queen Mary de Belfast (Reino Unido): *War and the Supernatural in Early Modern Europe*.

6. Grotius participó en una polémica religiosa importante en Holanda que opuso a los partidarios de la tolerancia religiosa, los Remonstrants, a los calvinistas ortodoxos representados por Mauricio de Nassau. Después del golpe de estado de Nassau en 1618, Grotius quedó detenido y condenado a la cárcel perpetua en el castillo de Loevenstein. En 1622 logró escaparse y huyó a París donde se quedaría hasta 1644 antes de exiliarse a Hamburgo. Una edición en inglés de la apología de la religión cristiana por Grotius se incluye en un estudio de Heering, 2004. Una traducción francesa es *Traité de la vérité de la religion chrétienne par H. Grotius avec les citations et les remarques de l'auteur même*, Utrecht, 1692.

7. El escrito de Grotius goza de una amplia difusión en Europa. Junto con la circulación de una edición latina, la traducción inglesa, publicada en Londres en 1632, *The Religion Explained and Defended against the Archenemies thereof in These Times*, es obra de Francis Coventry, cuyo verdadero nombre es Christopher Davenport, convertido al catolicismo, autor de un diálogo de exposición de la verdadera religión, *An Enchiridion of Faith Presented in a Catechetical Dialogue Declaring the Truth of Christian Religion...*, publicado en Douai en 1654. Fuera de las traducciones al francés de 1636 (Ámsterdam) y 1644 (París), no se mencionan traducciones al español.

8. Influye luego en la apologética inglesa contra el ateísmo John Dove, *A Confutation of Atheism*, 1605 y 1640.

lo menciona el título: *De veritate religionis christianae. Editio nova, additis annotationibus in quibus testimonia*. Esta última edición crítica dio lugar a traducciones contemporáneas al alemán, al francés y al inglés.

Nuestro interés consiste entonces en mostrar aquí la posible influencia de la refutación del ateísmo llevada por Grotius en el *De veritate religionis christianae* sobre el escrito de su contemporáneo, Francisco de Quevedo (1580-1645), *Providencia de Dios*. La comparación muestra la ambigüedad y la complejidad de las rupturas confesionales en la Europa de la primera edad moderna. Con ello, pretendemos analizar los fundamentos religiosos de la cultura letrada como base de una reflexión sobre la ley, la paz y el consenso. La comparación descubre, en el caso de Quevedo, una erudición ecléctica, abierta al pensamiento europeo de su tiempo y, en cierto sentido, curiosa por sus lindes heterodoxos.

Aunque la confrontación entre ambos escritores no haya sido objeto de estudio todavía<sup>9</sup>, tanto Quevedo como Grotius ocupan la posición privilegiada de «intermediarios culturales de la República de las Letras». Ambos comparten una común admiración por la obra de Tácito, una misma influencia de Justo Lipsio y una experiencia similar de la labor historiográfica<sup>10</sup>. Se conocen con mucha precisión las condiciones y los contenidos de la erudición de Quevedo y también su extrema curiosidad y voracidad lectora estimulada por sus amistades librescas y en especial la de Pierre Mallard, su proveedor de libros «heréticos» y demás ediciones francesas<sup>11</sup>. Quevedo asume lecturas de autores como Escalígero (maestro de Grotius) que no deja de considerar como ateísta y blasfemo. En *Los Sueños*, menciona a Grotius (*Grocio*) lamentando su incredulidad. Su erudición se nutre de textos censurados y se vivifica con lo prohibido. Ofrece un ejemplo singular de heterodoxia como fuente de reflexión para un autor tan supuestamente ortodoxo como es Quevedo. Este acercamiento osado hacia la frontera de la heterodoxia no lo considera la edición de Sagrario López Poza (2015)<sup>12</sup>.

En este contexto, se podrá percibir hasta qué punto la defensa de la Providencia divina realizada por Quevedo en *La Providencia de Dios* se inscribe en un contexto de escritos apologéticos europeos. Es nuestra intención aclarar si Grotius, mencionado en ocasiones entre los herejes notorios al lado de Maquiavelo y Bodin en la apologética cristiana, puede haber favorecido la redacción de un texto sobre la providencia de Dios por parte de Quevedo.

En esta perspectiva se han de considerar las fuentes de la *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* (1641) para restituir a este texto una dimensión intelectual propiamente europea.

9. Sobre Grotius y la monarquía hispánica ver el estudio de Viejo Yharrassarry, 1998.

10. Ver a este respecto Waszink, 2020; el artículo estudia la actitud tacitista de Grotius, autor de *Annales et Historiae de rebus Belgicis* (1612). Ver también Waszink, 2013, sobre la deuda de Grotius con Lipsio.

11. Pérez Cuenca, 2003, 2004 y 2019; López Poza, 2003.

12. Las citas de *Providencia de Dios* de Quevedo serán por esta edición de López Poza.

## 1. UNOS INTERESES COMPARTIDOS

Antes de plantear la cuestión de una influencia del *De veritate* de Grotius en Quevedo, cabe señalar un terreno de intereses compartidos entre ambos autores.

Los vínculos de Quevedo con los medios flamencos representantes de la consolidación del neoestoicismo constituyen un argumento favorable a la posibilidad de su conocimiento de la obra de Grotius. La producción de Quevedo se nutre de una intensa circulación de ideas en la República de las Letras, definida por intercambios, intereses compartidos, participación en debates y polémicas más allá de las divisiones religiosas que hacen en muchos sentidos de la República de las Letras un territorio neutro. Quevedo y Grotius comparten un legado formativo común, el de Erasmo y Lipsio. La comunicación intelectual en la esfera de la república de las letras resulta entonces fundamental para subrayar la posible confrontación de tesis y argumentos. En el texto de Grotius el resultado de esta comunicación de ideas lleva a considerar la posibilidad de un consenso apoyado en una idea compartida de la providencia divina como pilar de la ley humana.

Por otra parte, es llamativa la experiencia común del encarcelamiento en ambos autores. Como partidario de un consenso religioso defendido por los Remonstrans, Grotius sufre una persecución política y religiosa marcada por el encarcelamiento y el exilio en Francia y en Alemania, al final de su trayectoria vital. La experiencia de la cárcel desde donde uno lee, estudia y escribe tal vez fuera un elemento de interés capaz de estimular la curiosidad de Quevedo por su contemporáneo Grotius. Pero resulta imprescindible aclarar las condiciones de la difusión de Grotius en la España de Quevedo.

La publicación del *Mare liberum* en 1612 generó una «conmoción» en España y Portugal, pronto incluido tres años después de su salida de la imprenta, en el *Index librorum prohibitorum et derogatorum* de la Inquisición española. En Portugal en 1624, el conjunto de las obras de Grotius publicadas hasta esa fecha son declaradas heréticas. En España, sin embargo, el *De Jure Belli* no quedará prohibido hasta 1732 donde aparece en el Índice de los libros prohibidos editado en aquel mismo año. No quita el efecto de escándalo del *Mare liberum*. En este opúsculo, Grotius negaba la pretensión de exclusividad de la navegación y comercio de Portugal y España en las Indias orientales, y demostraba que según el *ius gentium*, formulado por Francisco de Vitoria, cualquier pueblo podía navegar y comerciar libremente, sosteniendo el derecho fundamental por el cual «Todas las gentes pueden relacionarse y negociar entre sí». La respuesta del jurista portugués Serafim de Freitas, establecido en Valladolid, se encuentra resumida en una respuesta famosa a este texto de Grotius con el título: *De iusto imperio lusitanorum asiatico* (Valladolid, 1625).

El *De veritate* de Grotius es, como se ha dicho al principio, uno de los textos más famosos de la apologética cristiana del siglo XVII y también el más difundido del autor. Las fuentes heterogéneas que maneja llevaron a acusar a Grotius de mantener afinidades con el catolicismo; de allí sin duda su ambigüedad en el mundo hispánico entre hereje y católico. La ambivalencia de la lectura de este texto de Grotius es

un elemento fundamental de su recepción. Su autor no fue anti-trinitario ni rechazó los dogmas cristianos. Fue un calvinista moderado y sobre todo un neo-estoico convencido. Como lo advierte Jan-Paul Heering:

Grotius' apology was free from a too specific confessional colouring, so that Christians of diverse confessions could find common ground in it. The result was that various groups claimed it as their own<sup>13</sup>.

La traducción del texto favoreció también su pronta difusión: desde 1636 (en la traducción de Etienne de Courcelles, editada en Amsterdam sin nombre del traductor) y la nueva traducción de 1640, a cargo de François Eudes de Mézeray, publicada en París. Una edición de la traducción ha sido localizada en España a partir de 1788.

Por otra parte, la composición poética de Grotius revela su interés por el libro de Job, tema de composición de tragedias. Tanto en él como en el caso de Quevedo, el libro de Job sirve de apoyo a una reflexión sobre la Providencia de Dios. Los salmos son otra fuente importante, compartida con su contemporáneo español.

En cuanto a Quevedo, las referencias patrísticas y jesuíticas han sido particularmente enfatizadas por Sagrario López Poza en la edición de la *Providencia de Dios (Tratado de la inmortalidad del alma y Tratado de la divina providencia)* realizada en 2015 para la editorial SIELAE. El contexto editorial e intelectual europeo contemporáneo del texto de Quevedo, en cambio, no se menciona. La presencia de los jesuitas es por cierto preponderante y justificaría también una referencia al famoso texto del jesuita François Garasse (1585-1631), autor de una violenta refutación del ateísmo, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623), a raíz de la condena del libertino Théophile de Viau por la publicación de su tratado titulado *Sobre la inmortalidad del alma* (1638)<sup>14</sup>.

Quevedo comparte con Garasse métodos argumentativos analizados en otro contexto<sup>15</sup>. Sus referencias son comunes con las de Grotius: abarcan el corpus de la patrística, entre las cuales destacan Tertuliano y San Juan Crisóstomo en particular, fuente importante de la homelítica jesuítica, pero también Filón de Alexandria, *De Providentia* y Lactancio, *De Ira Dei*.

La edición de 2015 de la *Providencia de Dios* insiste en el marco configurador de las polianteadas (Laurentius Beyerlinck, *Magnum Theatrum Vitae Humanae*, 1631). Sin embargo, las referencias polémicas y apologéticas permiten, a nuestro entender, destacar la particularidad del tratamiento de la providencia por parte de Quevedo.

13. Heering, 2004, p. 231.

14. Ver nuestro libro actualmente en proceso de edición *Épicure et l'épicurisme en Espagne. Critique et hétérodoxie aux xvie et xviii siècles*.

15. Durin, *Épicure et l'épicurisme en Espagne*, en prensa.

## 2. CONCORDANCIAS TEXTUALES

Grotius, amigo de historiadores y juristas —como de Thou, con el cual mantiene una correspondencia regular—, declara su intención de llevar pruebas de que Dios es la causa de todas las cosas: *Veritas superat omnia*. La verdad de la religión cristiana es para Grotius el fundamento de la paz y la posición que defiende es cercana al deísmo. En el *incipit* del libro primero aduce las fuentes de su empresa dirigiéndose a su lector:

Une personne qui comme vous, joint à une lecture fort vaste un discernement parfaitement juste, ne peut ignorer, que la subtilité du philosophe Raimond de Sebonde, l'agréable variété des Dialogues de Vivès, l'érudition & l'éloquence de Mr. du Plessis-Mornai, ont en quelque sorte épuisé cette matière, & ne nous ait laissé le soin de copier ou de traduire ces Auteurs.

[...]

Je choisis donc dans les Auteurs anciens & modernes les preuves qui m'avaient le plus frappé, je laissai celles qui me paraissaient les plus faibles, & en particulier je ne voulus tirer aucun avantage de certains livres dont les uns sont évidemment supposés, & dont les autres m'étaient suspects. Ayant fait ce choix, je donnai à mes preuves l'ordre le plus naturel qu'il me fut possible, je les énonçai d'une manière proportionnée à la portée du peuple (*populariter*), & je les mis en vers, afin qu'elles fussent plus aisées à apprendre et à retenir.

Mon dessein était de travailler pour l'utilité de tous ceux de mon país: mais j'avais sur tout en vue ceux qui vont sur mer, à qui je voulais procurer par là les moyens de bien employer le loisir qu'une longue navigation leur donne, & dont la plupart tâchent à dissiper l'ennui par des occupations peu raisonnables<sup>16</sup>.

La exposición del propósito se impone con claridad didáctica. La estructura del texto de Grotius se divide en seis libros que tratan de: Dios y la religión (1), Verdad y excelencia de la religión cristiana (2), La credibilidad de la Biblia (3), Contra el paganismo («Réfutation du paganisme») (4), Contra el judaísmo («Réfutation du judaïsme») (5) y Contra el Islam («Réfutation du Mahométisme») (6).

Las pruebas de la divina providencia constituyen un eje fundamental del texto de Grotius: tres temas orientan la argumentación del autor basada en la verdad de los milagros y las profecías:

[...] afin de faire voir que la Religion n'est pas une chose vaine & imaginaire, j'en établis d'abord le fondement, renfermé dans cette proposition, qu'*Il y a un Dieu*. C'est ainsi que je le prouve.

16. Citamos a partir de la traducción del latín del *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, traduit du latin de Grotius par P. Le Jeune, Utrecht, chez Guillaume Van de Water, 1692, pp. 45-46. Una edición de Oxford de 1636 de una *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, atribuida conjuntamente a Grotius y Vossius, se encuentra en la Biblioteca Nacional de España. También se conserva una edición del *De veritate religionis christianae* de La Haya, Isaac Vaillant, 1718.



Le sentiment & l'aveu de tout le monde mettent hors de doute qu'il y a des choses qui ont commencé d'être. Or ces choses se sont point produites elles-mêmes, elles ont existé avant que d'être, ce qui est contradictoire. Il s'ensuit donc qu'elles ont tiré l'être de quelque'autre principe.

[...]

Ma seconde preuve est tirée du consentement manifeste de toutes les nations du monde à croire une Divinité; au moins de celles en qui un naturel sauvage et farouche n'a point éteint les lumières de la raison, & les idées du bien & du mal<sup>17</sup>.

La necesidad de establecer una base racional señala la fuerza de un método de persuasión definitoria de la apologética como lo estableció anteriormente Duplessis Mornay (*De la vérité de la religion chrestienne*)<sup>18</sup>. Pero Grotius se aparta de sus fuentes al invocar los milagros y las profecías como pruebas de la verdadera religión, valorados por su eficacia doctrinal. «*Neque enim potest Deus dogmati per hominem promulgato auctoritatem efficacius conciliare quam miracula editis*»<sup>19</sup>.

Grotius apoya su argumentación en un material bíblico abundante para tratar de los milagros; de allí, la ejemplaridad de Cristo, repetida en el tratado. Traduce una preocupación del jurista: el acuerdo entre la ley bíblica y la ley del Nuevo Testamento. Fue una cuestión debatida también por Mornay. El autor francés se preguntaba, en efecto, si la ley mosaica que cambió a través de Jesús no implicaba, a su vez, que la esencia de Dios cambiase, al final, de significado. Grotius compara a Dios con una figura paterna que adapta sus leyes con el desarrollo de la humanidad como un padre puede modificar las reglas y normas de acción entre los hijos mayores y menores.

Refleja en el desarrollo del texto un esfuerzo de confrontación teológica de carácter doctrinal apoyada en un conocimiento preciso de controversias religiosas que confrontan judaísmo y cristianismo. Por ejemplo, de acuerdo con Mornay, Grotius responde a la controversia del judaísmo acerca de la Trinidad y a la crítica del judaísmo que veía en este dogma una marca de politeísmo (cap. VI)<sup>20</sup>. El jurista holandés trata de proponer una visión sintética y conciliadora de las creencias. A partir de este examen que muestra el vínculo de una argumentación con una tradición apologética anterior, se impone la idea rectora del tratado, es decir la noción destacada del *consensus gentium* como ley natural, acorde con el instinto divino. Es un eje llamativo de la empresa retórica y persuasiva de Grotius definido como

17. Grotius, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, p. 46.

18. Ver en particular sobre este aspecto Fatio, 1998. Según el autor, Duplessis-Mornay no pretende convertir al impío, sino «confondre l'incrédule, le condamner et rassurer le chrétien tourmenté. [...] Renonçant à ébranler le libertin au moyen d'un dialogue, il veut lui proposer une démonstration objective» (p. 258).

19. Grotius, *De veritate religionis christianae*, V, 2; «[...] la manière la plus authentique & la plus efficace dont Dieu puisse autoriser une Religion, c'est de faire des miracles en sa faveur» (Duplessis-Mornay, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, liv. V, p. 221).

20. Duplessis-Mornay, *De la vérité de la religion chrestienne...*, Paris, Claude Micard, 1585, chap. VI, «Que l'ancienne philosophie consent à cette doctrine de la Trinité», p. 67. Ver también, Heering, 2004, p. 154.

*consenso unánime*, «consentement unanime», en el reconocimiento de la existencia de Dios, reflejado en la concordancia subrayada entre fuentes clásicas y cristianas<sup>21</sup>. Este postulado teológico sirve, al mismo tiempo, de modelo para pensar la ley civil.

¿Qué revela entonces este texto para la percepción del tratamiento particular del mismo tema en Quevedo? Sin volver sobre la estructura controvertida de las dos partes de la *Providencia de Dios* de Francisco de Quevedo<sup>22</sup>, la segunda parte titulada «Que hay Dios y Providencia divina» presenta una clara adecuación con los tratados de Grotius y de Duplessis-Mornay. Si aparece en las ediciones ubicada en segunda posición, es harto probable que ocupara, al contrario, un lugar de apertura correspondiendo al Tratado de la inmortalidad del alma al que alude Quevedo en su correspondencia con el padre Pimentel. Constituye una parte inicial de caos y desgarramiento coincidiendo con la representación de un mundo dividido entre razón y bestialidad. Los usos de la bestialidad y la referencia a los placeres bestiales, calificados de «monstruosos», son también relevantes en el texto de Duplessis-Mornay<sup>23</sup>. Quevedo refuerza una perspectiva cósmica presente en el corpus apologístico cristiano:

Quien ve la discordia concorde del universo y la batalla amiga de los elementos, que se abrazan y se conquistan con un brazo de guerra y otro de paz, y que en ellos la disensión parienta es matrimonio perpetuo, de cuya fecundidad proceden todos los partos de la tierra, por la variedad hermosos, por la multitud admirables, y quien niega que hay dios, confiesa que le pesa de que le haya, no que ignora que le hay<sup>24</sup>.

¿Cómo puede ser que un hombre, que solo en la alma racional inmortal se diferencia de las bestias, quiera (negándose esta razón y inmortalidad) no solo ser igual a los brutos, sino inferior en el conocimiento a las moscas y arañas, como en su lugar probaré?<sup>25</sup>

Quevedo expresa su execración de los ateístas en un catálogo nutrido de autoridades infames. Grotius, que con frecuencia se asocia con Maquiavelo y Bodin, no se menciona en el texto de Quevedo. El tono no es didáctico como en Grotius, sino más bien de una vehemencia y violencia excepcional: «Quiero confundirte con afrentas, ya que no te reduzco con razones»<sup>26</sup>. «Hacerte argumento contra ti propio»<sup>27</sup>. El estilo de invectiva está saturado de disgusto y horror. «Horror, asco y ponzoña» se repiten con insistencia con *vehementia* y *asperitas*. Quevedo desarrolla una continuada apóstrofe al ateo no nombrado «afrenta de los hombres y

21. La reflexión de Grotius sobre la idea de consenso se elabora a partir de su lectura de obras españolas y portuguesas de José de Acosta, Antonio de Herrera y el Inca Garcilaso.

22. Véase al respecto el reciente artículo de Tobar Quintanar, 2020.

23. «Tu te plains des bêtes sauvages, & qui les a fait sauvages autre que toi?» (*De la vérité de la religion chrestienne...*, p. 170; y ver también las pp. siguientes).

24. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 224.

25. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 97.

26. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 7.

27. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 12.

vituperio de ti mismo»<sup>28</sup> dando lugar a la expresión de la repugnancia más orgánica y más vil (de la *infamia* y *oprobrio*, al *asco* y al *vómito*). La prueba de la inmortalidad del alma pasa por un discurso paradójico que no para ante lo inmundo de la condición humana y de la bestialidad del ateo. El cuerpo del hombre nace, dice Quevedo, «en un caos confuso, feamente y con desaliño, al parecer revuelto en que solo conocerás materiales para provocar el vómito»<sup>29</sup>. Y en otro lugar:

Fuiste engendrado del deleite del sueño y del sudor espumoso de la sustancia humana en el vientre de tu madre, y amasado con el humor superfluo, veneno vestido de sangre que, médicos y auxiliares, derraman los meses por la conservación de la salud del cuerpo de la mujer. Fuiste masa de horror y asco y ponzoña, forzosos ingredientes de muerte, y arrojado el uno por contrario a la vida y buena disposición, tósigo a las hierbas y animales que respira con vaho nubloso vagidos a lo diáfano del cristal<sup>30</sup>.

La retórica del sermón convoca un amplio registro de imágenes pobladas de un bestiario exultante. Dicho bestiario contribuye a la humillación permanente del ateo animalizado<sup>31</sup> y desalmado: «que llamarte perro y hormiga y pájaro es dar vaya a los pájaros, hormigas y perros»<sup>32</sup>:

Es tan bestial tu error, que es forzoso convencerte con las mismas bestias, cuyo entendimiento dices que te convence.

Vuelve, pues, a desandar tu ser y tu vida desde este estado en que dominas, con solo tu entendimiento y la alma, aves, peces, animales, tierra, agua, fuego y aire, a lo que fuiste antes que la alma racional te ennobleciese: hallarás una masa vergonzosa de asco y horror, sazónada con veneno<sup>33</sup>.

El estilo oscila entre acusación, monólogo y apóstrofe a un acusado ausente: el impío hereje.

La conclusión de la demostración pretende ser eficaz con *energeia* para poner ante los ojos del atea que él no es otro que una bestia:

Hombre mal persuadido de la elocuencia de tus vicios, no echas la culpa de tu error a tu muerte, sino a tu vida. No quieres inmortalidad porque la dudas, sino porque la temes. Vives como bestia, porque no rehúas de merecer los castigos eternos; y por no padecerlos, no admites eternidad, como si eso excluyera la inmortalidad de tu alma<sup>34</sup>.

Hasta la bestia que no quiere ir donde la manda su dueño, por ser contra la voluntad de Dios, tiene palabras dadas del cielo y ángel que la ampare<sup>35</sup>.

28. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 111.

29. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 13.

30. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 118.

31. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 111.

32. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 113.

33. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 113.

34. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 124.

35. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 185.

No me contento con haberte quitado las cataratas con que no vías<sup>36</sup>.

Quiero quitarte las nubes de los ojos, porque no veas mal. Tú te contentabas de estar ciego; yo no me contento de que veas poco y mal, sino bien y mucho<sup>37</sup>.

En todas partes hay casas, pueblo, república y vida: sumo testimonio de la continuada frecuencia humana. Pesados somos al mundo, apenas nos bastan los elementos, angosta nos viene la tierra, el aire tasado a la respiración; ya no puede la naturaleza sufrirnos. Por esto la peste, la hambre, las guerras, las ruinas y naufragios se han de acetar por remedio, como tonsura (digámoslo así) de la superfluidad insolente del género humano<sup>38</sup>.

Una idea concordante con el texto de Grotius consiste en afirmar el carácter universal del reconocimiento de la existencia de Dios: «Pocos fueron los que absolutamente negaron que había dios»<sup>39</sup>. La providencia divina se convierte en argumento de consenso:

Decir que hay dios es repetir lo que siempre han dicho todas las criaturas. Las racionales, con las palabras; las irracionales, con todas sus acciones; los elementos, con religiosa obediencia; toda la monarquía del universo, con la providente consonancia de tan fecunda armonía<sup>40</sup>.

Sin embargo, pese a que la argumentación sistemáticamente negativa de Quevedo contraste con la visión irenista del jurista holandés, su visión de la naturaleza hace resaltar el orden de la providencia en la creación uniendo lo humano, lo animal y lo vegetal<sup>41</sup>.

La acción de la providencia se reconoce mediante una metamorfosis y reversibilidad, una transformación:

Y porque ven a la providencia de Dios volver los tesoros en áspides al que los recibió, y los áspides en tesoros a los que los padecían; abrasar en llamas al mártir, no sólo sin ofenderle sino ilustrándole, y ser nueva vida y eterna los cuchillos y las sogas a la garganta, y llenar de frutos al que ha de carecer dellos, para colmar de ellos al que está vacío; dar a unos lo que cierran para no tenerlo, y cerrar lo mismo en el que no lo tiene; hacer que los hombres subiendo bajen, y bajando suban; que padeciendo gocen, que gozando padezcan; que muriendo vivan, y viviendo mueran; porque no lo entienden, no sólo no se entretienen, sino se escandalizan<sup>42</sup>.

36. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 257.

37. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 187.

38. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 200.

39. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 100.

40. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 215.

41. Es aquí ciertamente indudable la influencia de Fray Luis de Granada, y más particularmente la *Introducción del símbolo de la fe* (1583-1584), también muy influyente en la teología natural desarrollada en el mundo protestante.

42. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 240.

Quevedo se apoya también en la autoridad de Leonardus Lessius, fuente por otra parte de la teología natural de los Jesuitas, como lo ha mostrado Brian W. Ogilvie<sup>43</sup> y una fuente compartida entre ámbitos intelectuales tanto protestantes como católicos. La prueba ante el milagro, como ante la resurrección de Lázaro, reúne los dos textos examinados, aunque Quevedo no se detenga en los milagros como lo hace Grotius:

¿Quién vio en su presencia a Lázaro, el santamente pobre y sumamente desconsolado mendigo, antes llagas con alma que hombre con llagas, sin otro vestido que el que por toda su persona continuaban las hilas y las vendas, convidar liberal con sus úlceras a los perros, que piadosos se las lamían...<sup>44</sup>

La prueba sostenida por un giro interrogativo reiterado invita al reconocimiento de un sistema de evidencias donde no se descarta la racionalidad. Así se lee en la *Providencia de Dios* «Quiero confundirte con afrentas, ya que no te reduzco con razones». La racionalidad, elemento original de la *Providencia de Dios* a primera vista, se entiende mejor en una tipología de apologías de la religión cristiana en las que resaltan las empresas de Duplessis-Mornay y de Grotius. La razón funda la ley natural según la *recta razón*: «La Religion étant la chose du monde la plus conforme à la droite raison, il est juste aussi de la croire sur des principes raisonnables»<sup>45</sup>.

A modo de conclusión, se desprenden de dichos textos una relación sutil entre la idea de la providencia y la ley natural, noción particularmente central en la obra del jurista Grotius; de allí la aportación de la filosofía natural en los textos apologéticos citados que mantienen viva la huella de Fray Luis de Granada, también ampliamente difundido por Europa. La ley natural nace de una idea innata (*principia communia*) que los autores mencionados exploran desde diversas perspectivas confesionales en una lógica de controversia y de polémica. Confirma en Grotius la búsqueda de un fundamento universal en las creencias humanas, como cuando acude a las de los pueblos del Nuevo Mundo.

Es de preguntarse entonces por la idea de la comunidad humana que trasciende el texto de Quevedo. El ejercicio de la comparación conduce a percibir la desolación, el abandono metafísico de la *Providencia de Dios*. Muy probablemente, como lo sugiere el propio Quevedo al final de su texto, la respuesta está en la historia, en un concepto militante de la historia que remedia, enmienda y restituye.

## BIBLIOGRAFÍA

Barducci, Marco, *Hugo Grotius and the Century of Revolution, 1613-1718*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Campbell, Ian, *War and the Supernatural in Early Modern Europe* [en línea].

43. Ogilvie, 2016. Véase también Omodea y Wels, 2019.

44. Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 25.

45. Grotius, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, p. 4.

- Duplessis-Mornay, Philippe, *De la vérité de la religion chrestienne...*, Paris, Claude Micard, 1585.
- Durin, Karine, *Épicure et l'épicurisme en Espagne. Critique et hétérodoxie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, en prensa.
- Edwards, Charles, «The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius», *The Journal of Politics*, 32.4, November 1970, pp. 784-780.
- Fatio, Olivier, «La vérité menacée: L'apologétique de Philippe Duplessis Mornay», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 44, 1998, pp. 253-264.
- Grotius, Hugo, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, traduit du latin de Grotius par P. Le Jeune, Utrecht, chez Guillaume Van de Water, 1692.
- Heering, Jan-Paul, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion. A Study of His Work «De veritate religionis christianae» (1640)*, Leiden / Boston, Brill, 2004.
- Hinojosa y Naveros, Eduardo, «Los precursores españoles de Grocio», *Anuario de Historia del Derecho español*, 6, 1929, pp. 220-236.
- López Poza, Sagrario, «Presentación: Quevedo y la erudición de su tiempo», *La Perinola. Revista anual de investigación quevediana*, 7, 2003, pp. 11-17.
- Ogilvie, Brian W., «Stoics, Neoplatonists, Atheists, Politicians: Sources and Uses of Early Modern Jesuit Theology», en *For the Sake of Learning. Essays in Honor of Anthony Grafton*, ed. Ann Blair y Anja-Silvia Goeing, Boston / Leiden, Brill, 2016, pp. 761-779.
- Omodea, Pietro Daniel, y Wels, Volkhard, *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, Wiesbaden, Harassowitz, 2019.
- Pereira, José, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007.
- Pérez Cuenca, Isabel, «Las lecturas de Quevedo a la luz de algunos impresos de su biblioteca», *La Perinola. Revista anual de investigación quevediana*, 7, 2003, pp. 297-334.
- Pérez Cuenca, Isabel, «Localización y descripción de algunos impresos de la biblioteca de Quevedo», en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. New York, 16-21 de julio de 2001*, ed. Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso, vol. II, *Literatura española, siglos XVI y XVII*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 2004, pp. 447-466.
- Pérez Cuenca, Isabel, «La biblioteca de Quevedo: una revisión bibliográfica», en *El libro y sus circunstancias. In memoriam Klaus D. Vervuert*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2019, pp. 23-42.

- Quevedo, Francisco de, *Providencia de Dios (Tratado de la inmortalidad del alma y Tratado de la divina providencia)*, ed. Sagrario López Poza, A Coruña, SIELAE, 2015.
- Tobar Quintanar, María José, «La fiabilidad de la edición póstuma de *Providencia de Dios* (Madrid, 1720), obra religiosa de Quevedo», *Atalanta. Revista de las letras barrocas*, 8.1, 2020, pp. 6-35.
- Tuck, Richard, *Natural Rights Theory*, Cambridge University Press, 1979.
- Viejo Yharrassarry, Julián, «El contexto de recepción de Grocio a mediados del siglo xvii en la Monarquía Hispana», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 11, 1998, pp. 265-280.
- Waszink, Jan, «Lipsius and Grotius», *History of European Ideas*, 39.2, 2013, pp. 151-168.
- Waszink, Jan, «Hugo Grotius on the Agglomerate Polity of Philip II», *History of European Ideas*, 46.3, 2020, pp. 276-291.