

CINCO ESTUDIOS SOBRE
**PARATEXTO
Y BIOGRAFÍA**

en el

Siglo de Oro



Samuel Fasquel

Coordinador

Cinco estudios sobre paratexto y biografía en el Siglo de Oro



Samuel Fasquel
Coordinador

SIELAE
A CORUÑA, 2020

SIELAE (Seminario Interdisciplinar para el Estudio de la Literatura Áurea Española)
A Coruña - España <<http://www.bidiso.es/sielae/>>
anexosjanus@gmail.com

© 2020 los autores de los trabajos
© De esta edición (2020): SIELAE

Reservados todos los derechos

Publicación digital, como anexo 15 de la revista Janus (ISSN 2254-7290)
URL: <<https://www.janusdigital.es/anexo.htm?id=20>>

Diseño de la cubierta: Paula Lupiáñez. (Cirugía Gráfica. Madrid).

Diseño de interior: Juan de la Fuente

Índice

Presentación	7
Adrián Izquierdo	
Quevedo y la <i>Vita Anacreontis</i> : retórica y dialéctica al servicio de la biografía	17
Samuel Fasquel	
Hacia una semblanza de Tertuliano en la España de Felipe IV	49
Alexandre Roquain	
Sobre las “desdichas” en el paratexto biográfico de Lope de Vega	111
Manuel Ángel Candelas Colodrón	
#quevedo: anatomía de una biografía contemporánea.....	147
Rafaèle Audoubert	
“Como deseo y he menester”: las relaciones de Quevedo con Olivares y Medinaceli en sus dedicatorias (1625-1637).....	181

Presentación

Desde su creación en el año 2012, el laboratorio *Rémélise* de la Universidad de Orléans (Francia) fue dedicando una considerable parte de sus investigaciones a las literaturas y culturas de lengua extranjera. Más en concreto, el objetivo de la labor emprendida radicaba en el análisis de las mediaciones y recepciones de esas literaturas y culturas. Entre los resultados de esas investigaciones figura un volumen dedicado a los prólogos como mediación (*Prologues et cultures. Médiations littéraires et artistiques*, Françoise Morcillo y Catherine Pélagé (dirs.), Orléans, Paradigme, 2017). En 2017 nació el proyecto de publicar un trabajo colectivo que se enmarcara específicamente en el periodo de la España de los Austrias. Este volumen monográfico procede de dicha iniciativa. No pretende ser una aproximación teórica a las relaciones entre paratexto y biografía sino ofrecer cinco contribuciones dedicadas a casos concretos de paratextos biográficos, cinco ejemplos, pues, de mediación entre un autor y sus lectores. Esperamos de esta forma contribuir al conocimiento de la recepción de los autores aquí estudiados y, más allá, de las relaciones entre paratexto y biografía (pero también de las sociedades en las que vivieron esos autores o sus lectores, si es cierto, como afirmaba Caro Baroja, que la biografía es “un elemento de juicio esencial para entender una época y una sociedad¹”).

Paratexto y biografía fueron ya objetos de numerosos estudios que son un indicio del interés que presenta el tema y de su actualidad². Las siguientes líneas no pretenden ofrecer un panorama

¹ Julio Caro Baroja, *Género biográfico y conocimiento antropológico*, Madrid, RAE, 1986, p. 24.

² Para la biografía, señalemos el reciente (mayo 2019) coloquio organizado por Maria Zerari en la Sorbona titulado “*L’illusion biographique*”. *Le grand écrivain au miroir de sa première Vie (Espagne, Portugal, France, Italie, Angleterre, XVIè-XVIIIè siècle)*.

crítico sino proponer al lector una primera aproximación, una serie de sugerencias y preguntas que puedan ilustrar este interés y presentar nuestros trabajos sobre paratextos biográficos³. En un famoso ensayo publicado en 1987 con el título *Seuils*, Genette se ocupó de esos umbrales o márgenes del texto adoptando una perspectiva que abarcaba la diversidad de los paratextos y sistematizaba sus usos y formas (títulos, dedicatorias, epígrafes, prefacios, notas, *etc.*). En el capítulo dedicado a las funciones de los prefacios distinguía, entre otras, las de explicar el porqué de la escritura del texto, mostrar su novedad, su unidad, su carácter fictivo o verídico, sus circunstancias. Huelga insistir en el carácter estratégico que pueden tener los paratextos cuando se convierten en un lugar desde el cual, anticipando posibles críticas, el autor o su editor se lanzan en una defensa de la obra. Trátese de enfrentarse con los lectores menos benévolos o simplemente de aclarar cualquier duda sobre lo que Genette llamaba la “declaración de intenciones”, el paratexto puede convertirse en un documento esencial para establecer lo que se quiere transmitir de las obras o de sus autores. Pensemos, por ejemplo y remontándonos mucho antes del período que aquí nos ocupa, en el prólogo a las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán, donde el autor aboga porque el historiador esté más preocupado por la verdad que por “relatar cosas estrañas e maravillosas”, censurando así la actitud de aquellos a quienes designa como “trufadores”⁴. Un análogo afán de pretender escribir la verdad se encuentra en el prólogo que redactó Ercilla para *La Araucana*, donde señala que dicho libro, “porque fuese más cierto y verdadero, se hizo en la misma guerra y en los mismos pasos y sitios”. En este caso biografía y escritura se entremezclan desde el paratexto inicial, procurando convencer al

³ Una síntesis de varios proyectos relacionados con los paratextos puede encontrarse en la presentación por Nieves Baranda Leturio del volumen dedicado a *Paratextos y sociedad literaria* que dirigió en la revista *Criticón*, 125, 2015. Son también muy sugestivas las orientaciones que da Michel Moner como introducción a *Paratextos en la literatura española. Siglos XV-XVIII*, M. S. Arredondo, P. Civil y M. Moner (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2009.

⁴ Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, ed. José Antonio Barrio, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 59-67. Para *La Araucana*, cito por Alonso de Ercilla, *La Araucana*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 69-70.

lector de que las circunstancias de la redacción no fueron óptimas ya que el autor escribió “muchas veces en cuero por falta de papel, y en pedazos de cartas, algunos tan pequeños que apenas cabían seis versos, que no me costó después poco trabajo juntarlos; y por esto y por la humildad con que va la obra, como criada en tan pobres pañales, acompañándola el celo y la intención con que se hizo, espero que será parte para poder sufrir quien la leyere las faltas que lleva”. En estas líneas el autor pretende establecer un estrecho vínculo entre vida y escritura, convirtiendo el valor testimonial de su propia experiencia en una garantía de veracidad. Pero también orienta al lector y por ende configura una lectura al contextualizar lo que pudo contribuir a posibles faltas. Entre “declaración de intenciones” y *captatio benevolentiae*, el prólogo sirve como mediación desde la cual el autor airea ante el lector su propia competencia autorial. Algo de eso hay en el “Zaguán del hospital. Introducción al discurso. Proemio que llaman, o prólogo de más acá dentro” de Polo de Medina para su *Hospital de incurables*. Allí, imaginando las palabras que podría pronunciar un lector crítico (“No vale, que es imitación de don Francisco de Quevedo”) Polo de Medina le responde: “Parécele a V. M. que me he de morir por esto. Pues, señor mío de mi corazón, no me pasa por el pensamiento, antes quiero advierta que lo mesmo que V. M. me riñe por injuria, lo tengo yo por aplauso [...]”; el autor prosigue aclarando a ese Zoilo imaginario que los sueños existieron mucho antes que Quevedo escribiera sus obras: “para que no se canse sepa que yo imito a Adán [...] y no a don Francisco⁵”. En otros casos la defensa del YO del autor se hace extensiva a un NOSOTROS/NOSOTRAS, como ocurre en el paratexto “Al que leyere” de María de Zayas para sus *Novelas amorosas y exemplares* de 1637. La autora reivindica sus aptitudes rebatiendo las reticencias de un lector que consideraría que el ser mujer es óbice para que tenga talento literario. En este caso, lo que nos dice la autora sobre la publicación de sus novelas va mucho más allá de sus circunstancias personales y vale como testimonio de época: “¿Quién duda [...] que habrá muchos que atribuyan a locura esta virtuosa osadía de sacar a luz mis borriones siendo

⁵ Polo de Medina, Jacinto, *Poesía. Hospital de incurables*, ed. F. J. Díez de Revenga, Madrid, Cátedra, 1987, p. 247. Ver pp. 61-62.

mujer, que en opinión de algunos necios es lo mismo que una cosa incapaz?”. Desde luego, en este brillante discurso María de Zayas sabe reivindicar sus aptitudes y la figura de la mujer docta, que contaba con insignes ejemplos desde la Antigüedad, como Argentaria, que habría ayudado a Lucano en su *Farsalia*. El paratexto también le permite distinguir lecturas: frente a “algunos necios” estará la figura del “buen cortesano”, lector competente al que se dirige a renglón seguido (“Pero cualquiera, como sea no más de buen cortesano, ni lo tendrá por novedad ni lo murmurará por desatino [...]”). Con brío y astucia mezcla la defensa del YO autorial femenino con un sutil aprovechamiento de las pautas de la cortesanía que no deberían dejar lugar a la agria crítica: “si es malo, por la parte de la cortesía que se debe a cualquiera mujer, le tendrás respeto”⁶. El paratexto de apertura se levanta así ante el lector como lugar de encuentro entre dos competencias, la del YO autorial y la del TU del lector, al que el primero procura definir para modelar la recepción de la obra que sigue.

El paratexto tiende, pues, a orientar la lectura, y puede hacerlo mediante la construcción de una imagen específica del autor. Anne Cayuela examinó este proceso de construcción para el cual “los elementos biográficos diseminados” en el paratexto “son las herramientas más eficaces, participando las anécdotas relatadas de esta 'mitografía’”. En el mismo trabajo, se refería a la “ficción de autor” que elaboran estos relatos biográficos y evocaba con qué frecuencia se insistía en el carácter verdadero de los hechos recogidos⁷. La

⁶ Cito por la edición del portal del proyecto BIESES. La responsable del texto de M. de Zayas es Anne J. Cruz (BIESES. Bibliografía de escritoras españolas, <<https://www.bieses.net>>, [12/06/2019]).

⁷ “Dans la plupart des biographies consultées, on insiste sur la véracité des informations collectées [...] transmises par la famille de l'écrivain, ou les biographies précédentes”. El artículo se centra en las *Vidas* pero también en los fragmentos biográficos que aparecen en los paratextos. Ver Anne Cayuela, “Fragments de biographie dans le paratexte (XVI^e-XVII^e siècles): vies 'trouées' et 'morceaux' choisis”, en D. Boillet, M. M. Fragonard, H. Tropé (eds.), *Écrire des vies. Espagne, France, Italie. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2012, pp. 21-38. Existe un segundo volumen titulado *Vies d'écrivains. Vies d'artistes. Espagne, France, Italie. XVI^e-XVIII^e siècles*, M. Residori, H. Tropé, D. Boillet y M. M. Fragonard (eds.), Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2014.

presencia del autor y del lector en los paratextos es un tema que A. Cayuela había examinado en su monografía titulada *Le Paratexte au siècle d'or. Prose romanesque, livres et lecteurs en Espagne au XVIIe siècle* (Genève, Droz, 1996). Sus investigaciones sobre el lugar que ocupa el nombre del autor, las precisiones sociales o geográficas que a veces se mencionan, las voces femeninas que se expresan en los paratextos⁸, la comunicación que opera entre autor y lector, *etc.*, nos permiten entender mejor y con una perspectiva histórica lo que puede determinar la presencia de las “marcas” del autor en sus paratextos. Sobre esas marcas, por otra parte, conviene recordar también el interés por la escritura biográfica en el periodo que nos ocupa: Agnès Delage estudió este éxito en un artículo donde, con referencia a unas declaraciones de Pedro Coello de 1642, afirmaba que demostraban “rotundamente que el género biográfico consigue captar numerosos lectores, aunque el número de ediciones de biografías laicas se queda muy por debajo de la producción masiva de hagiografías”⁹. Con la influencia de Malvezzi en España el género evoluciona y suscita debates, panorama examinado por Delage, quien evoca un “proceso de reinención”. La misma autora, investigando discursos y catalogaciones en bibliotecas, muestra la importancia que va adquiriendo la filosofía en la concepción genérica de la biografía.

Los paratextos biográficos, oscilando entre la verdad (del momento...), la mentira y el error, constituyen un terreno fecundísimo para investigar cómo el contexto cultural afecta la recepción de las obras y por lo tanto hace necesaria una “entrada en materia” que explique o justifique la publicación. De allí que proceda, quizás, considerar las biografías paratextuales como esencialmente funcionales:

⁸ Ver las pp. 173-177 de su libro, donde examina obras de Laura Mauricia, Ana Abarca de Bolea, Mariana de Carvajal o María de Zayas (y Louise Labé).

⁹ Delage, Agnès, “Las vidas particulares bajo el reinado de Felipe IV: ¿un problema de definición genérica?”, *Criticón*, 97-98, 2006, pp. 61-74 (p. 62). Con referencia a un libro de José Simón Díaz titulado *Mil biografías de los siglos de oro*, precisaba, p. 61: “la primera catalogación de este género llevada a cabo por José Simón Díaz en 1985 reseñó más de mil textos, entre los cuales se encontraba un grupo de 234 relatos dedicados a figuras históricas profanas”.

son lo que tienen que ser para garantizar un acceso al texto mediatizado por una determinada pauta de lectura, creada por el propio autor o su editor. La red constituida por los fragmentos biográficos paratextuales de una época llega así a reflejar no solo las vivencias —reales o inventadas— de los autores sino lo que se quiere transmitir de ellos en consonancia con las reticencias o expectativas de sus lectores.

Los artículos que recoge este volumen se centran en paratextos en su mayoría escritos durante los reinados de Felipe III y Felipe IV y que aportan datos al conocimiento biográfico de los autores estudiados: Anacreón y Tertuliano para la Antigüedad; Lope de Vega y Quevedo para el siglo XVII.

El trabajo con el cual se abre este volumen examina la figura del poeta griego Anacreón tal y como la dibuja Francisco de Quevedo en su *Anacreón castellano*, obra que además de una vida del poeta ofrece una paráfrasis de sus odas. Adrián Izquierdo recoge los datos que circulaban desde la Antigüedad sobre un autor a menudo asociado con lo que, en tiempos de Quevedo, se consideraría abiertamente pecaminoso. Quevedo, partiendo del retrato realizado por el humanista Giraldi, pretende ofrecer una biografía “corregida y aumentada en disculpa de Anacreonte”. El profesor Izquierdo compara los datos presentes en los textos de Giraldi y Quevedo, quien procura que su discurso “se alinee con el paradigma moral y religioso de la España contrarreformista en la que vive”. El artículo investiga el proceso de reescritura que lleva hacia la figura del *vir bonus* mediante una serie de autoridades que permiten defender al griego ante las acusaciones de Giraldi. Entre otros aspectos destacables del artículo de Izquierdo el lector apreciará la reflexión que lleva a cabo sobre la elaboración retórica del discurso de Quevedo o las comparaciones con otras figuras que le interesaron, como Focílides o Epicuro.

Siguiendo con la recepción de la Antigüedad en los paratextos de la edad moderna, Samuel Fasquel examina la figura de Tertuliano, padre de la Iglesia cuyas orientaciones religiosas afectaron la recepción de su obra. Las investigaciones realizadas se centran en el largo discurso que Pedro Manero redacta como “Prefación a la *Apología* y a todas las obras de Tertuliano” para dos libros publicados en 1644

y 1657, pero también tienen en cuenta los paratextos de otras ediciones o traducciones, como las de Pellicer. La minuciosa prefación de Manero sufre un proceso de reescritura en la segunda impresión por el cual quedan modificados algunos datos biográficos recogidos de forma sintética al final del artículo. Manero se adentra en la biografía de Tertuliano con el objetivo de explicar cómo las influencias que recibió lo distanciaron de Roma. Sobre todo, procura convencer al lector de que los últimos años de Tertuliano, poco conocidos, son los pertinentes para enjuiciar su obra. La prefación se convierte así en una plataforma argumentativa desde la cual el traductor transmite su convicción de que el autor del *Apologeticum* no murió en la apostasía. El paratexto sirve por lo tanto para neutralizar reticencias y despejar el camino que lleva al lector al texto de Tertuliano.

Con el tercer artículo dejamos la Antigüedad para entrar en el paratexto biográfico de Lope de Vega. Alexandre Roquain examina detalladamente el motivo de la desdicha en varios paratextos de Lope, partiendo de la divisa del blasón de las diecinueve torres publicado en la *Arcadia*: “De Bernardo es el blasón / las desdichas mías son”. Articulando esas palabras con los motivos de las torres y del yelmo, Roquain propone encontrar una clave biográfica para esas “desdichas”. Su análisis se centra en particular en las dedicatorias a su hija Marcela para *El remedio en la desdicha*, a su hijo Lopito para *El verdadero amante* y a su amigo Claudio Conde para *Querer la propia desdicha*, llegando a la conclusión de que “Lope parece sellar los lazos de sangre —verdaderos o ficticios— a través del vocablo 'desdicha'”. Mediante una minuciosa investigación, que se extiende a otros textos como *La hermosura de Angélica*, Roquain profundiza en el valor que conviene conceder a determinados temas y palabras de esos paratextos (ver su estudio de la “inclinación”, las armas y letras, el léxico náutico, la caña, *etc.*). Uno de los aspectos que conviene destacar en su trabajo es la relevancia del análisis iconográfico que, combinado con los demás paratextos, nos restituye la figura de un Lope de Vega que discurre sobre sus propias “desdichas”.

En su artículo, el profesor Candelas Colodrón nos propone un recorrido por los textos que evocan la figura de Quevedo en su tiempo. Su investigación le permite mostrar cómo se van constitu-

yendo una serie de *topoi* sobre el autor, entre la celebración y el rechazo. No solo examina los paratextos que figuran en las obras del propio Quevedo sino también un conjunto de fragmentos biográficos relacionados en particular con su actividad literaria y diplomática. Por ejemplo, analiza detalladamente “la omnipresencia de Quevedo en [los] paratextos” de un libro de Vicente Mariner de 1625. Considerados como una serie, esos testimonios permiten valorar la progresiva construcción de una imagen del autor y contextualizar la emergencia de su semblanza entre España e Italia en la primera mitad del siglo XVII. Los numerosos testimonios recogidos también ilustran la proyección que tenía Quevedo y sus redes de amigos y enemigos. El artículo termina con una enumeración de las características atribuidas al autor del *Buscón*, tan sugestiva como el título del artículo.

Nuestro monográfico se cierra con otra aproximación a Francisco de Quevedo, firmada por Rafaèle Audoubert. En este caso se trata de examinar las relaciones del autor con Olivares y el duque de Medinaceli a partir de un importante conjunto de dedicatorias. La perspectiva adoptada consiste en buscar en estas dedicatorias, así como en una serie de cartas, los indicios del tipo de relaciones que Quevedo procuró establecer con ellos. R. Audoubert examina esos materiales y los compara para mostrar cómo Quevedo, conforme se distancia de Olivares, se va acercando a Medinaceli. El análisis se centra también en las fórmulas de cortesía empleadas por Quevedo o en lo que supuso su boda con Esperanza de Mendoza y el fracaso de esta unión con una mujer próxima a la Casa de Medinaceli. Las interpretaciones que propone Rafaèle Audoubert parten no solo del examen detenido de cada discurso sino de la comparación de unos textos frente a otros (ver por ejemplo la confrontación de las palabras dirigidas a Medinaceli con las dedicatorias redactadas para Pedro Pacheco o el Duque del Infantado). Estos análisis nos restituyen el retrato de un autor animado por una mezcla de sentimientos amistosos y de intereses personales.

Terminamos esta presentación manifestando nuestra gratitud hacia las personas que hicieron posible la publicación de nuestro volumen: los miembros del comité científico que aceptaron revisarlo

(Antonio Azaustre, Michèle Guillemont, Abraham Madroñal y Lía Schwartz) así como la directora de la revista *Janus*, Sagrario López Poza, por su imprescindible ayuda en la elaboración del proyecto.

Samuel Fasquel, Orléans, junio 2019

Quevedo y la *Vita Anacreontis*: retórica y dialéctica al servicio de la biografía

Rhetoric, Dialectic and Life-writing in Quevedo's *Vita Anacreontis*

Adrián Izquierdo

Baruch College, The City University of New York
Adrian.Izquierdo@baruch.cuny.edu

Resumen

La “Vida de Anacreonte”, uno de los paratextos del *Anacreón castellano* de Quevedo, es una traducción y reescritura de la *Vita Anacreontis* del humanista Lilio Gregorio Giraldi. Este artículo analiza los cambios introducidos por Quevedo a partir del texto latino, su significación dentro del conjunto paratextual, así como los recursos retóricos y dialécticos más sobresalientes del discurso judicial empleados por Quevedo para defender al poeta griego y justificar la paráfrasis de las odas al español.

Palabras claves

Quevedo, Anacreón, biografía, traducción, Giraldi, Retórica, dialéctica.

Abstract

The “Vida de Anacreonte”, one of the several paratexts from Francisco de Quevedo's *Anacreón castellano*, is a translation and adaptation of the *Vita Anacreontis* written in Latin by the 16th-century humanist Lilio Gregorio Giraldi. This article analyzes Quevedo's Spanish rewriting of Giraldi's biography, its significance within the profuse paratextual apparatus of the *Anacreón castellano*, as well as the most significant rhetorical and dialectic strategies exploited by Quevedo to defend the Greek poet and justify his paraphrastic version of the odes.

Key Words

Quevedo, Anacreon, translation, biography, Giraldi, rhetoric, dialectic.

“Solo ruego por la memoria de Anacreonte [...] que nadie lea sus obras sin ver primero su vida, que va en este primer cuaderno”. Con esta nota liminar invita Quevedo a leer la biografía del poeta griego que se propone trasladar al español para que “no por opinión común pierda su crédito autor en su estilo ilustre”. El resto de la “Advertencia” con que abre su paráfrasis del *Anacreón castellano*¹ revela con más detalle su posición como autor en su contexto ideológico:

Temeroso saco a la luz este autor de que me notarán los escrupulosos de deshonesto, porque le traduzgo siendo lascivo. Y en mí hay culpa: que, cristiano, le doy a mi lengua, mas en él no hay pecado, pues lo escribió en tiempo que era religión no solo tratar de embriagueces, sino santificar con ellas sus ídolos (119).

Quevedo, dándoles la razón, se anticipa a los posibles objetores de conciencia con una calculada *praeparatio* y dirige la mirada del lector a su labor como traductor, valiéndose de la dialéctica de la *concessio* para liberar a Anacreonte de pecado y declararse él ‘culpable’ de su propio atrevimiento². El recelo de Quevedo, hay que decirlo, radica en que la historia literaria recogía múltiples referencias a la predilección de Anacreón, poeta griego del siglo VI a. C., por los efebos y el vino. Por ello se propone restaurar el buen “crédito” de un autor antiguo muy difundido en la Europa del XVI y XVII que ha dejado una obra en “estilo ilustre” (119). En la misma “Advertencia”, al tiempo que intenta separar la obra del poeta de las costumbres de los

¹ Para el *Anacreón castellano*, véanse Castanien (1958); Bénichou-Roubaud (1960); Schwartz (1999a), (2001); Moya del Baño (2006); Pérez Jiménez (2011); Izquierdo (2013); y Mendes (2014).

² Para la *praeparatio* o *anticipatio* y la *concessio*, ver Lausberg (1983: § 854-855 y 856).

hombres de la época de Anacreón —procedimiento que se repetirá en varios de los paratextos —destaca su propio papel de transmisor de la cultura antigua a la España de su época: “En la parte que he podido, le he castigado, porque mi intento fue comunicar a España la dulzura y elegancias griegas, y no las costumbres” (119). A partir de este breve texto liminar que actuará como filtro de toda su empresa traductora, Quevedo desplegará todo su saber retórico, sustentado por una abrumadora batería de *auctoritas*, para romper lanzas por la obra del poeta griego que, según está convencido, debe su milenaria mala reputación a la “opinión común”³.

El aparato paratextual del *Anacreón castellano* recoge, además de esta “Advertencia”, la explicación del título, una *vita* de Anacreonte, una dedicatoria al duque de Osuna y tres composiciones poéticas neolatinas de Tribaldo de Toledo, Jerónimo Ramírez y Vicente Espinel. Hay que aclarar que, debido a que el texto solo circuló de forma manuscrita y no se imprimió hasta finales del siglo XVIII, no lleva las tasas, licencias, privilegios ni aprobaciones que habrían hecho del ya copioso aparato paratextual uno mucho más nutrido. El descriptivo título —*Anacreonte castellano, con paráfrasis y comentarios según el original griego más corregido con declaración de lugares dificultosos*— indica cuál es el método traslativo por el que se decanta Quevedo, del cual se desprende que no siguió, dentro del amplio marco de la *imitatio* retórica, una traducción literal ni libre, sino una paráfrasis con una marcada intención filológica⁴. Este método traslativo le permitirá desenterrar motivos filosóficos que cree percibir en las odas, rehacer todo el conjunto poético a partir del modelo antiguo y servirse de los poemas para practicar la *aemulatio*. La breve dedicatoria al duque de Osuna, de quien es conocida su larga relación, evidencia la particular dependencia socioeconómica

³ El uso de técnicas retóricas en la abundante obra de Quevedo es un fenómeno conocido y estudiado. Ver, por ejemplo, López Grigera (1998) para la *Rétorica* de Aristóteles en el Renacimiento y en la obra de Quevedo en particular; y Azaustre (1997), (2000), (2003) y (2005) para los usos retóricos en varias de sus obras en prosa y verso.

⁴ Ver, para las paráfrasis bíblicas en Quevedo, Núñez Rivera (2006). Para la paráfrasis en el *Anacreón*, Izquierdo (2013), (2019); Mendes (2014).

de los escritores del Siglo de Oro a un noble y reitera la intención tanto divulgativa, dar a conocer a un poeta famoso “en todas las lenguas, y no visto en la nuestra”, como la filológica presente en el título, es decir, añadir “más copiosos comentarios” y “muchos lugares declarados (no advertidos jamás)”.

Los tres epigramas que le siguen a la “Advertencia”, junto con la dedicatoria a Osuna, son indicios importantes de la gran cofradía de letras que conformó lo que Gutiérrez ha estudiado como el “primer campo literario español”, en cuyo seno se ha de enmarcar la producción del *Anacreón castellano*⁵. El primero de estos epigramas latinos, “Pro Anacreonte Apologeticum”, del importante hombre de letras Luis Tribaldos de Toledo, es una hinchada defensa del viejo poeta heleno, como también lo es el segundo, “De Anacreonte, poeta, a Don Francisco de Quevedo, in Hispanam Linguam verso, et a calumnia defenso”, compuesto por el licenciado Jerónimo Ramírez. La composición de este conocido latinista, además de atenuar las falsas acusaciones morales al viejo poeta (“diluat ut tanti crimina falsa viri”) representa al propio Anacreonte designando, más allá de fronteras de los siglos y la lengua, al español Quevedo como receptor de la antorcha de su vena poética: “Donec Quevedus, saeculi decus huius et Alpha, / (Seu genus, ingenium seu magis ac repetas)”. El tercer epigrama prologal es del conocido escritor y músico Vicente Espinel, y destaca la función de la traducción como transmisora de la literatura y conocimiento antiguos al presente castellano así como la unidad de espíritu entre los versos de Anacreón y los de Quevedo. Para Espinel, es como si, por medio de una transmigración de almas o metempsicosis —idea esta no pocas veces asociada a la práctica de la traducción⁶— el uno se reencarnara en el otro: “Qui legit Graecos, credat legisse QUEVEDUM: / Qui legit Hispanum, Anacreonta legit” (138).

⁵ Para ese campo, que surge aproximadamente entre 1598 y 1615, y los hechos literarios, sociales y políticos que los caracterizan, ver Gutiérrez (2005).

⁶ Tal es el caso, por ejemplo, del francés Nicolas Perrot D'Ablancourt, que así lo señala en el prefacio de su traducción de Tucídides: “[C]e n'est pas tant icy le portrait de Thucydyde, que Thucydides luy mesme, qui est passé dans un autre corps, comme par une espece de Metempsychose, et de Grec est devenu François”, (1662: sin página).

A estos epigramas laudatorios le sigue una “Vida de Anacreonte” que Quevedo reconoce haber extraído de los “IX libros de Lilio Gregorio Giraldo en la *Historia de los poetas*”, añadiendo, fiel a la intención moralizadora anunciada en la “Advertencia”, que dicha historia ha sido “corregida y aumentada en disculpa de Anacreonte, con autores y conjeturas” (121). Giraldo (o Giraldi), uno de los humanistas más célebres del XVI europeo, compuso obras mitográficas y de historia literaria muy leídas y citadas en su tiempo como la *Historia gentium, De poetis nostrorum temporum* y la *Paraenesis adversus ingratus*. La *Historiae poetarum tam Graecorum quam Latinorum dialogi decem* (Basilea, 1545), el libro a que hace referencia Quevedo, es una compilación de las biografías de poetas griegos y latinos con datos diversos recabados de la tradición heredada de la Antigüedad, en particular de la enciclopedia bizantina *Suidas*. Esta *vita* de Anacreonte compuesta por Giraldi fue también el texto que Henri Estienne, editor y traductor de la poesía anacreóntica en la segunda mitad del XVI, incorporó en su *Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia, caeterorum octo lyricorum carmina*⁷ como preámbulo de la poesía de Anacreón que incluyó en esta colección. Fue esta edición de Estienne —y no la basiliense de Giraldi de 1545— la que utilizó Quevedo para corregir y ‘aumentar’ la *vita* del poeta (Bénichou 1960: 60). Este es otro ejemplo, de los muchos que abundan en la obra de Quevedo, del uso de la traducción indirecta o mediada para construir o reescribir algunos de sus textos, en consonancia con la praxis de la *imitatio* retórica, de la que la traducción es un componente inseparable.

Las noticias que de Anacreón, uno de los grandes líricos de la Antigüedad, conocían los hombres de letras renacentistas y barrocos como Quevedo eran pocas, contradictorias y fragmentadas. Estrabón, en su *Geografía*, ubica al poeta en Teos, Tracia, alrededor

⁷ *Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia, caeterorum octo lyricorum carmina: Alcaei, Sapphus, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Bacchylidis, Simonidis, Alcmanis, nonnulla etiam aliorum* Paris, Henri Estienne, 1560. Como ha demostrado Bénichou (1960), para componer la *vita*, Quevedo se valió de esta edición de Estienne. De la *Historiae poetarum* de Giraldi, por ejemplo, se sirvió, décadas antes, Fernando de Herrera para sus comentarios a Garcilaso (Morros, 1997).

del año 570 a. C y Eusebio en el segundo año de la 62da Olimpiada (532-529 a. C.). De su exilio a raíz de la invasión persa y su estancia en la corte de Polícrates, el tirano de Samos, refirieron algunos datos Heródoto y Estobeo. Es de este periodo de la vida del poeta al que pertenece la mayor parte de su producción poética que resalta la belleza de jóvenes llamados Esmerdia, Cleóbulo, Megiste, Sinalo y Pitomandro. Luciano, por su parte, refiere la supuesta longevidad del poeta, y tanto Valerio Máximo como Plinio el Viejo relatan la anécdota, muy probablemente apócrifa, de que murió asfixiado por una uva (y que Quevedo interpola en el texto de Giraldi). Máximo de Tiro transmite el episodio en el que Anacreón, ebrio y tambaleante, maldice a un niño que, por cosas del destino, se transformaría en el bello mancebo Cleóbulo, que tantos versos inspirara al viejo Anacreón. Otros indicios de su atracción por la “ilícita y varonil lascivia” (123), como la describe Quevedo, los aportan Ateneo y Antípates. Critias lo asocia con los excesos simposiásticos, al igual que Simónides, Antípater y Dioscórides. Entre sus defensores tempranos se encuentra el propio Ateneo, quien refutando las opiniones de Critias, matiza la propensión del poeta por el vino. Claudio Eliano también lo excusa de tales excesos y refiere, en defensa del heleno, el incidente de celos entre Polícrates y Anacreón por el joven Esmerdia. Dicho episodio fue transmitido también por Favonio, recogido en la *Antología* de Estobeo, autor de una miscelánea de textos de la antigüedad griega con sesgo moral y filosófico⁸, y también por la *Variae Historiae* de Eliano, de donde la extrae Quevedo. Por su parte, la *Suidas*, que concentra la gran mayoría de estas referencias, ofrece muchas de las variantes del nombre del padre de Anacreón (Escitino, Eumelo, Partenio o Aristócrito), las posibles fechas en que viviera el autor (alrededor de la 62da o la 65ta Olimpiadas, celebradas en el siglo VI a. C.) y destaca que escribió en dialecto iónico. Otras conocidas referencias al poeta aparecen en las *Tusculanas* de Cicerón (“nam Anacreontis quidem tota poesis est amatoria”), los

⁸ Para el uso de la *Antología* de Estobeo en el *Anacreón castellano* y las citas de Homero que extrae de ella, ver Moya del Baño (2006a: 372-373). Quevedo pudo haber consultado la edición bilingüe de *Ioannis Stobaei Sententiae ex thesauris graecorum delectae* (Tiguri, Froschoverus, 1543).

DIALOGVS IX, 1008.

hoc est, ἱερομα ἀβάναι, Laconem tum quendam statim subintulisse, citò Græciam funditus ruituram, si huiusmodi, inquit, fulciatur sustentaculo. atq; hæc quidem in præsentia de Pindaro. Tu uerò Piso quæ de illo Fabius, iam recita. Et Piso: Nouem, inquit, lyricorū longè Pindarus princeps, spiritu, magnificètia, sententijs, figuris, beatissima rerum uerborumq; copia, & uelut quodam eloquentiæ flumine: propter quod Horatius eum merito credidit nemini imitabilem. hæctenus Fabius. Sed & plurimum Horatiij carmine celebratur. Rectè dixisti, inquam, Piso: nam & Arcefilaum maximum philosophū dicere solitum accepimus, Pindarum poëtam idoneum esse præcipuè uerborū uocem implere, ac eorū copiam præbere. Sed præter hunc Pindarum alter etiam fuit huius sororis seu fratris filius, & ipse Lyricus poëta, Scopelini filius, cuius (ut scribit Suidas) cum Alexander Thebanos omnes, præter sacra & sacerdotes, captiuos faceret, ædes & posteros ac domesticos seruauit, ob prioris Pindari memoriã. Arrianum citat Suidas, cuius hæc ferme sunt uerba in primo: Parsum est, inquit, in direptione Thebarum unius Pindari poëtae tectis ac posteris in honorem Musarum. Sed iam de his satis. Post Pindarum erat Anacreontis imago, cuius pater Scythinus dictus, à quibusdam Eumelus, ab

YY 5

Fig. I. Página de la *Historiae poetarum tam Graecorum quam Latinorum dialogi decem* de Giraldi (Basilea, 1545), donde comienza la *vita* de Anacreón.

Amores de Ovidio (“*vinosi Teia musa senis*”), y en sus *Tristia* (“*cum multo Venerem confundere vino*”)⁹.

La *vita Anacreontis* que traduce y adapta Quevedo de la de Giraldi pertenece al subgénero de las *vitae poetarum* que se concebían fundamentalmente para colecciones humanísticas como la de Giraldi, o para servir de textos liminares en forma de retratos individuales, como el de la edición de Estienne, o en dedicatorias, cartas, o panfletos políticos¹⁰. La biografía fue uno de los géneros historiográficos más frecuentados del humanismo italiano y tuvo una fuerte presencia en las letras clásica, medieval y renacentista europeas, desde los textos biográficos griegos y latinos de Plutarco, Suetonio, Cornelio Nepote o Diógenes Laercio, pasando por las vidas de santos y los *accessus ad autores* medievales, hasta las colecciones de vidas de poetas y pintores de los siglos XIV y XV. La colección de diez textos de Giraldi sobre la vida de autores griegos y latinos es precisamente una de las primeras compilaciones renacentistas de este tipo. Otros italianos como Sicco Polenton, autor del *Illustribus scriptoribus linguae Latinae*, Guglielmo da Pastrengo, autor de *De viris illustribus*, y Filippo Villani, con *Le vite d'uomini illustri fiorentini*, marcaron el curso de un género humanístico que habían inaugurado Petrarca (*De viris illustribus*) y Boccaccio (*De Casibus virorum illustrium*) en el siglo XIV. La compuesta por Giraldi para su colección de *vitae*, pasa a ser, tanto en la edición de 1560 del conocido impresor y traductor francés Estienne (la mencionada *Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia, caeterorum octo lyricorum carmina*) como en el manuscrito del *Anacreón castellano* de Quevedo de 1609, un retrato biográfico paratextual.

Sin embargo, debido a la naturaleza fragmentaria y exigua de las referencias a Anacreonte, y a la flexibilidad propia del género biográfico, el texto de Giraldi no puede seguir de cerca las líneas maestras del discurso encomiástico prescrito por los tratados retóricos

⁹ Para los datos biográficos de Anacreón seguimos principalmente los datos que ofrece Edmonds en *Lyra graeca* (1927: 121-137); y Rosenmayer (1992: 12-22).

¹⁰ Para las diversas formas que podía adquirir el género de las *vitae*, ver Mayer and Woolf (1995: 13-16).

más influyentes de la tradición grecolatina. Si bien Giraldis recoge los hechos antes, durante y después de la vida del biografiado (*ex tempore quod ante eos fuit; ex tempore quo ipsi vixerunt; ex tempore quod est insecutum*)¹¹, escasean las informaciones relativas a los *argumenta a persona* (*genus, natio, patria, aetas, educatio e disciplina, fortuna, conditio, animi natura, studia...*) del heleno. Su biografía, en resumen, se compone casi en su totalidad de retazos sueltos que autores e historiadores antiguos, como hemos visto, fueron transmitiendo, reinterpretando y repitiendo por más de un milenio.

Abre Giraldis su *vita* situando a Anacreonte en el panteón de los poetas antiguos en relación con uno de sus más conocidos y renombrados compatriotas, Píndaro (“Post Pindarum era Anacreontis imago...”), idea que enlaza seguidamente con breves argumentos relativos a su patria y familia, marcando la carencia de datos de que dispone: “Fuit uero Anacreon, autore Strabone, Teius...”. Corroboración el dato de Estrabón sobre el origen teyano del poeta con los de Porfirio, Horacio y Ovidio y, con un abrupto corte, se adentra en la vida del sujeto (*ex tempore quo ipsi vixerunt*), examinando principalmente las noticias sobre su inclinación por los efebos y el vino. La construcción de las frases latinas enfatizará la naturaleza indirecta de las informaciones que maneja, y así lo hace al referir, por ejemplo, los amores del poeta por Batilo: “pusionem enim Bathylum Anacreon amasse traditur”. El resto del texto Giraldis lo construirá enlazando fuentes, autores y opiniones, poniendo muchas en duda (“De hoc vero puero Cleobulo historiam, si non fabulam potius...”; “ut opinor, adhuc extat Leonidi poete Carmen...”); incorporando versos de autores como Horacio y Dion para apoyar ciertas posturas; o sirviéndose del poema de un contemporáneo suyo, el ferrarense Celio Calcagnini, para ensalzar la fama póstuma de Anacreón, como era prescriptivo al concluir las *vitae* (*ex tempore quod est insecutum*).

De este diverso tapiz biográfico compuesto por Giraldis se sirve Quevedo, en calidad de jurista, para, a su vez, reescribir un texto

¹¹ Para un resumen de los preceptos de Quintiliano para la alabanza y vituperación de las personas, ver Lausberg (1983: § 245).

que, si bien sigue de forma muy general la *dispositio*, se transforma en sus manos en un verdadero alegato de defensa de la vida del poeta: el defendido, el poeta heleno Anacreón; el acusador, el maldiciente humanista y biógrafo Lilio Gregorio Giraldi. Apoyándose en los elementos de la oratoria del género judicial, y mediante una serie de *confutationes* que buscan impugnar las que Quevedo considera calumnias levantadas en contra de Anacreón, las tres *quaestiones* o puntos de controversia que tratará, el meollo del discurso biográfico, puede resumirse así: ¿amó Anacreón a los mancebos? ¿era borracho el poeta griego? ¿creía en la inmortalidad del alma? Quevedo usa la *vita* de Giraldi como hilo conductor, y sigue la secuencia del *exordium*, del que traduce los datos relativos al origen del poeta; prosigue con la *narratio* y *argumentatio*, donde expone los hechos y articula los razonamientos que sostienen su postura y refutan la opinión contraria; y concluye con la *peroratio*, donde recapitula el discurso “en disculpa de las calumnias de Anacreonte” (134) con el fin de mover el ánimo de los lectores de su manuscrito, a quienes pone de jueces del caso¹². Siguiendo el hilo del texto de Giraldi, irá interpolando comentarios o cercenando fuentes y opiniones. Algunos fragmentos que elimina de la *vita* de Giraldi, por ejemplo, aparecerán en forma de comentario de las odas, como es el caso de una anécdota que inserta en las glosas de la Oda XXIII (272)¹³.

Lógica y retórica, en este texto de Quevedo, se harán una sola para manipular la *inventio* del texto que traduce y reescribirlo de manera que se alinee con el paradigma moral y religioso de la España contrarreformista en la que vive, desacreditando siglos de tradición literaria e introduciendo nuevos datos con los que quiere convencer

¹² Para un resumen de las partes del discurso, ver Lausberg (1983: § 262).

¹³ “Anacreón confirmó con su vida lo que dicen estos versos”, dice Quevedo refiriéndose a la Oda XXIII, “Si grande copia de oro recogida”. La anécdota en cuestión relata cómo el poeta, tras recibir de Policrates dos talentos, se los devuelve diciendo “No estimo yo tanto estas cosas, que quiera por ellas vivir atormentado” (272). Estamos, además, ante otro ejemplo de imbricación de texto y paratextos, como hemos visto antes al mencionar la Oda XVIII, donde nos decía Quevedo: “Anacreonte, fingiéndose ebrio (como hemos probado en su vida) sin serlo, pide vasos copiosos” (248).

a sus lectores de que reconsideren la vida y obra del poeta tal y como se ha venido contando. Como se sabe, Aristóteles iguala retórica y lógica o dialéctica, y considera que, como formas de argumentación, ambas están basadas en una facultad natural que poseen todos los humanos y que ambas son aplicables a todo tipo de razonamiento¹⁴. Al ser retórica y dialéctica indiferentes a la verdad o la falsedad, el orador se ha de decantar por la una o la otra, y eso es precisamente lo que hace Quevedo a lo largo de este texto, al proponerse establecer la falsedad de los argumentos que recoge Giraldi y disputarlos con autores, fuentes y opiniones contrarias. Según los preceptos retóricos, la clasificación de una *quaestio* da lugar a la tipología de los *status*, es decir, la esencia de la disputa o controversia, los cuales a su vez se sistematizan en cuatro movimientos tácticos: *status coniecturae*, *status finitionis*, *status qualitatis* y *status translationis*. Estos, a su vez, se sintetizan en la pregunta que tiene que hacerse el juez ante las declaraciones contradictorias de las partes. El primero, el *status coniecturae* o conflicto de conjetura, que es el que plantea Quevedo, tiene la misión de comprobar los hechos y, por ende, la indagación ha de llevarse a cabo precisamente mediante suposiciones o conjeturas¹⁵. Como señalaba Quevedo en el título, enmendará la *vita* de Giraldi “con autores y conjeturas”, de ahí que las formas de argumentación fundamentales se basen en la acumulación de *auctoritates* diversas y en el abundante uso de entimemas o silogismos retóricos, el recurso retórico de mayor valor probatorio a su alcance para esta empresa.

Como es conocido, los pedagogos renacentistas proponían a sus alumnos una diversidad de ejercicios que iban desde las descripciones de paisajes o fenómenos naturales, las traducciones del griego al latín, la prosificación de versos, la transmutación de géneros, la composición de epigramas o epitafios hasta el acopio de frases o argumentos para defender dos posturas de un mismo asunto. Quevedo,

¹⁴ Ver, por ejemplo, Aristóteles (2007), Book 1, 1354a1-1354a3. Ver también Kennedy (1999: 95-97).

¹⁵ Para las *quaestiones* y sus múltiples subdivisiones, ver Lausberg (1983: § 66-138). Para un resumen, ver Azaustre (2011: 19-20).

conocedor de estos ejercicios retóricos, sabía cómo explotarlos. En este caso, en virtud de lo *aptum* o de la concordancia de todos los elementos que componen el discurso, y con el fin de hacer compatible la *utilitas causae* con la opinión del juez, en este caso los posibles censores y lectores, Quevedo quiere establecer la verdad o la credibilidad de su punto de vista¹⁶. Educado en la revolución ramista en la que la retórica se centraba en la *elocutio* y dejaba a la dialéctica la búsqueda y organización de los tópicos y argumentos, Quevedo no solo defenderá su tesis, sino que también echará por tierra la opinión de Giraldi, añadiendo a la justificación de sus argumentos de probabilidad (el medio de persuasión que más explota) otros que demuestran la parcialidad del compilador renacentista. Además de las ediciones originales de textos antiguos que pudo consultar Quevedo, o sus propias anotaciones a partir de lecturas individuales, las polianteas, *summae*, catálogos, diccionarios, florilegios, misceláneas y antologías (como la de Giraldi) eran instrumentos imprescindibles para construir cualquier discurso durante los siglos XVI y XVII (Moss, 1996) (López Poza, 1990 y 2000). Los libros de lugares comunes para la consulta o recuperación de citas constituían un modelo de expresión y reflexión que se adquiría desde las primeras letras y acompañaba a los escritores toda la vida, igual que hoy en día estamos acostumbrados a consultar diccionarios, enciclopedias o compendios virtuales. Uno de los rasgos característicos de esta defensa de Quevedo es precisamente su explotación selectiva de dos de las antologías más usadas en su tiempo: la *Variae Historiae* de Claudio Eliano y *los Deipnosophistae* (o “La cena de los sofistas”) de Ateneo de Naucratis¹⁷.

ANACREÓN, “AMANTE DE ILÍCITA Y VARONIL LASCIVIA”

Tras el breve exordio que traduce de Giraldi y al que nos hemos referido, Quevedo se enfrenta al punto más espinoso de la *argumentatio*: “Porque dicen que a Batilo Pusión amaba Anacreonte”. Su

¹⁶ Para el *aptum*, ver Lausberg (1983: § 258); y la *utilitas causae* (1983: § 63).

¹⁷ Para Quevedo y Ateneo, ver Schwartz (1999b).

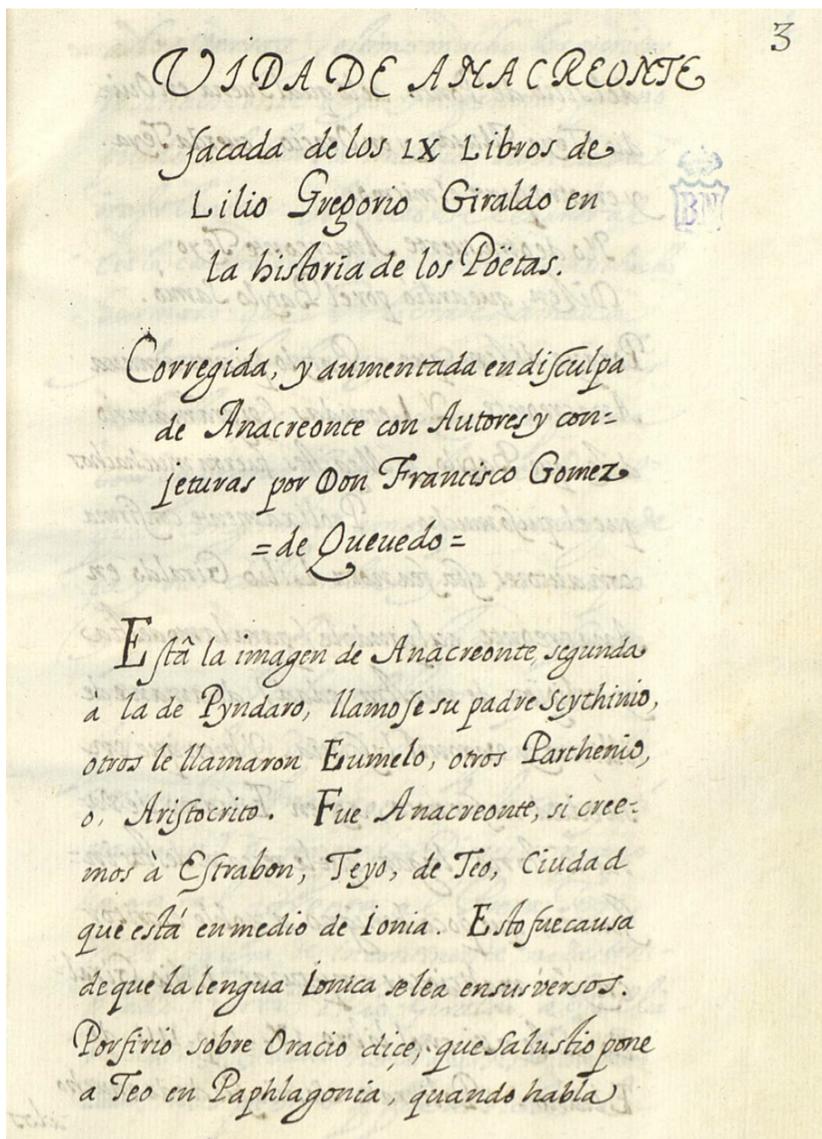


Fig. II. Página de la "Vida de Anacreonte" del manuscrito 17529 de la BNE.

arma defensiva principal en esta primera sección será el *De varia historia* del romano Claudio Eliano (ca. 175- ca. 235), fuente que no figura en la *vita* compuesta por Giraldi. En esta miscelánea, Eliano transmite, en el capítulo cuarto del libro IX (Elianus, 1647: 160-161), el episodio de celos entre Polícrates y Anacreón por el joven Esmerdia y que Quevedo traduce casi en su totalidad por considerarlo “un lugar que le rescata de estas injurias” (123). Quevedo prefiere la versión de Eliano de este episodio, que interpola en el texto de Giraldi y no la que transmiten Máximo de Tiro y Ateneo ya que, según Eliano, las alabanzas que Anacreón escribiera del bello Esmerdia fueron correspondidas con el mayor respeto y decoro. Según el episodio, Polícrates, celoso, ordenó al joven cortarse los cabellos para ultrajarlo e incordiar a Anacreón, pero este esquivó el ultraje prudentemente responsabilizando a Esmerdia por haber osado atentar contra su preciosa cabellera. Aprovecha Eliano para rechazar enfáticamente cualquier tipo de interpretación inmoral: “Nemo enim, per deos hanc calumnian impingat Teio poetae” (1647: 160). La traducción e inclusión por parte de Quevedo de este pasaje destaca el sesgo moral que ya era manifiesto en el romano: “...el muchacho, agradecido a estas alabanzas, reverenciaba y respetaba en primer lugar a Anacreonte, el cual con grande amor quería su agudeza y sus costumbres, y no su cuerpo” (124). En esta primera sección de la *vita* se acumula el mayor número de expresiones de agravio contra Giraldi, a quien Quevedo tacha de “poco benigno”, responsable de “maliciosas conjeturas”, antes de concluir: “Por ti, Lilio Giraldi, alzó Eliano la voz, y aun no le quisiste oír: mas pienso que fue desdicha del poeta que malicia tuya” (124). Quevedo contrapone las bondadosas acciones del romano antiguo (“¡Oh piadoso Eliano!”) con las perjudiciales del italiano con el fin de persuadir y mover al lector, de ahí la acumulación de figuras afectivas como exclamaciones y apóstrofes. Para corroborar la opinión de Eliano enlaza ahora con una cita de un texto de Favonio (referido por Estobeo) y termina con unas líneas de Apuleyo. A todos estos lugares, concluye, “estuvo sordo el docto y cuidadoso Lilio Gregorio” (126).

A la *probatio*, o “parte positivamente probatoria de la *argumentatio*” que hace Quevedo, por lo tanto, le seguirá una *confutatio* o refutación de los argumentos de Giraldi, y dada la magnitud de esta

primera *quaestio*, no da por concluido el asunto e introduce nuevos argumentos con un “Además de esto” (126)¹⁸. En este punto Quevedo deja de rebatir al italiano para seguir su propia disquisición, esta vez con otros argumentos dialéctico-retóricos y la inclusión de algunos versos de las odas que él mismo traduce. Si la “sospecha” nació de la alabanza que el poeta prodigó a los muchachos, no por ello se ha de entender que fuera su amante, concluye, y basando su esquema argumentativo en la analogía, establece una similitud con aquel que “alaba la hermosura de un caballo, o la de un toro”: “Y adviértase que cuando Anacreón pinta a Batilo en sus obras, no dijo más de que pintasen su hermosura” (126). Este tipo de silogismo retórico será una de sus armas más recurrentes de su defensa. El canto a la hermosura lo extiende ahora a las mujeres (“quizá era Eurípide, pues dicen que la amó”, nos dice), y ese dato, que figuraba en Giraldi, lo sustenta con argumentos de probabilidad citando los versos parafraseados por él, lo que le permite concluir: “Y en todas las obras tuyas se ve que amó mujeres claramente, y que fue perdido galán suyo” (127). Como si no bastaran la autoridad de Eliano, la analogía dialéctica con toros y caballos y las referencias que extrae de sus propias paráfrasis de las odas, añade otro “demás desto” cerrando la *quaestio* con otra conjetura: “ninguno de los que fueron dados a la ilícita Venus lo disimularon, antes hicieron gala y precio dello”. Para demostrar este concluyente punto, remite a la obra de Platón y Sócrates, y ofrece los ejemplos de Orfeo (“el primero que escribió contra las mujeres a favor de los muchachos”) y de Aquiles Tacio de Alejandría, este último, apunta, también “manchado con este pecado” (127). Es decir, debido a que Anacreón no se jactó nunca de haberse dado al placer ilícito con mancebos, cabe concluir que no lo practicó.

La lógica retórica del discurso de Quevedo, como apuntan estos argumentos, busca desentrañar lo honesto y, a la manera de Quintiliano, demostrar que Anacreón era un “vir bonus”¹⁹. Es la

¹⁸ Para la *dispositio* del discurso, en particular la *probatio* y la *refutatio*, ver Lausberg (1983: § 262 y § 348).

¹⁹ Quintilianus (1920-1922: XII.1.1): “Sit ergo nobis orator quem constituimus is qui a M. Catone finitur vir bonus dicendi peritus, verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique vir bonus”. Boccaccio, en su *Genealogia*

misma idea que vehicula el poema neolatino “Pro Anacreonte Apologeticum” de los paratextos antes mencionado, que termina calificando al griego en esos mismos términos, “vir bonus”. Como se ve, son varios los entimemas aristotélicos a los que recurre Quevedo para refutar las opiniones de Giraldi, los cuales, conjugados con el uso de autoridades intelectuales son sus armas fundamentales de persuasión en las que, en ocasiones, más que la relación directa entre fuente e idea, se vislumbra a un Quevedo que hace gala de su notoria habilidad retórica. Hoy en día, alejados de estos usos retóricos, no han de alarmarnos por ingenuos, forzados o desesperados estos silogismos retóricos quevedianos ya que la finalidad de dichos argumentos de probabilidad, particularmente en el marco del conflicto de conjetura del género judicial, eran lograr la verosimilitud, y no la certeza absoluta del hecho.

ANACREÓN, NI DESORDENADO NI BORRACHO

Concluida la primera *quaestio*, Quevedo retoma el hilo de las fuentes de Giraldi para detenerse en el *status* o conflicto de la segunda: “En lo que toca a desordenado Anacreonte, y borracho, tengo por disparate creer que lo fuese” (128). Articula su argumento en torno a un dato transmitido por Luciano de Samosata sobre la longevidad del poeta griego, que vivió ochenta y cinco años: “Pues si fuera tan desordenado en el vino, no saliera aun de la mocedad...” (128). Si en la primera cuestión se apoyaba fundamentalmente en el “piadoso” Eliano para contrarrestar al “maldiciente” Giraldi, para esta recurrirá al peso de la ciencia médica de Paracelso como argumento basado en la probabilidad, autor del que traduce un extenso pasaje de *De contractura* sobre los efectos dañinos del vino para incorporarlo a la *vita*. Vuelve en este punto a invocar la autoridad de Ateneo, que opinaba que Anacreón —*sobrius esset ac prudens*— o “cuerdo y templado”, en versión de Quevedo, (129) fingía la ebriedad en sus poemas. Estos dos adjetivos, que apuntan a cualidades

Deorum Gentilium, retoma esta idea de defensa de la poesía y del poeta moral. Ver Lausberg (1983: §32).

neoestoicas, se contraponen a los de la *quaestio* que trata en esta sección (si el poeta era “desordenado” y “borracho”). La refutación del cargo de embriaguez no se limitará a la biografía del heleno ni a los demás textos liminares, sino que la continuará desarrollando en los comentarios de las odas, hecho que corrobora la trabazón de los paratextos con el conjunto de las odas. Tal es el caso de las glosas de la Oda XVIII, donde nos dice: “Anacreonte, fingiéndose ebrio (como hemos probado en su vida) sin serlo, pide vasos copiosos” (248). En esta segunda cuestión, reitera la ‘sordera’ del italiano (“Contigo habla también Ateneo, Lilio Gregorio, mas a tantos doctos fuiste sordo”) (129) y, distanciándose de él, prosigue con demostraciones dialécticas muy semejantes a las de la *quaestio* precedente: “que llamar borracho a Anacreonte ha de entenderse del modo cuando dicen ‘*vinosus Homerus*’ ya que Homero mereció ese epíteto por alabar el vino, no por beberlo; que “no porque Luciano alabó la mosca ni Ovidio la pulga se ha de entender que gustaba dellas” el primero, o que el segundo “se entretenía con ellas en su aposento y que no huía dellas”; que estos son todos asuntos “de valientes ingenios”, en particular el “de beber más alegre y más natural aun en la parte demasiada” (129). Con un breve *excursus* casi etnográfico apunta que este hábito, el de beber demasiado, los españoles lo imitan de Flandes. Si reconoce que son muchos los antiguos que refieren los excesos del poeta heleno, conjetura que ello se debe a que, dada su vejez extrema, el poeta escribía para alegrar sus ancianos años:

Quizá, si hay tras tantas autoridades lugar a las conjeturas, fue causa el ser viejo, cuando escribió los más destos versos, de escribir por aliviar el cansancio de la edad cosas alegres de vino y muchachos, y niñas y danzas, pues son las cosas de que solo gustan los viejos (129).

Esta segunda cuestión también merece el acopio de más fuentes antiguas, a las que recurre para demostrar la “humildad” y “cordura” del poeta, con frases de Arsenio, Leónidas, Estrabón, Eusebio, Heródoto y la *Suida*. Una vez terminada esta segunda defensa, Quevedo retoma el hilo de la *vita* de Giraldi traduciendo unas breves líneas sobre los *argumenta a persona*: las fechas en que viviera el poeta, en tiempos de la Olimpiada 61ra, la 62da o 65ta, su exilio a

Tracia y lo que se conocía de su obra. Siguiendo las líneas rectoras de la escritura de vidas (*ex tempore quod est insecutum*) se detiene en esta última, destacando que el griego fue autor de himnos, elegías y yambos, y que se le atribuye la paternidad de la *Rhizotomica*, de un poema amoroso sobre Penélope y Ulises y del instrumento musical llamado ‘barbitón’ (132). En este punto corta Quevedo del todo con el hilo de la narración de Giraldi, que concluía su biografía mencionando la longevidad del poeta e insertando un poema tumultuario de un contemporáneo renacentista, como hemos dicho, y evocando un episodio, transmitido en un texto atribuido a Platón, de la vida de Anacreón. Según este texto, tras la caída de Polícrates, Hiparco de Atenas, protector de las artes, habría enviado un barco con cincuenta remeros por el Egeo para recoger a Anacreón y llevarlo a su corte. Giraldi reinterpreta la anécdota y da punto final a su biografía recontextualizando el episodio: al surcar mares, cruzar fronteras y llegar a Atenas, la fama del poeta se extiende por toda la tierra²⁰.

ANACREÓN Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Quevedo, que no menciona el episodio de los remeros ni lo utiliza para referir la “fama póstuma” con que cierra Giraldi su *vita*, lo sustituye por otra noticia transmitida por Valerio Máximo sobre la muerte de Anacreón: que se habría “ahogado con un granillo de uva que se le atravesó en la garganta”. A pesar de ser este otro de los tantos episodios que recoge la tradición literaria, después de desestimarlos por mendaz lo niega con una *refutatio*: “Tengo por tan mentirosa y soñada esta muerte, como la de Homero de los pescadores. Y pienso que Grecia, que siempre fue fabulosa, trazó este suceso por conveniente a la vida de Anacreonte” (133). Desestimar este otro episodio y achacar su origen al carácter fabuloso de los griegos refuerza todas las demás opiniones heredadas que ha venido impugnando a lo largo del texto por, según él, ser inverosímiles. Reconoce

²⁰ Este episodio lo transmite Heródoto, que lo recoge del diálogo de *Hiparco*, atribuido a Platón. También lo transmite Eliano en las *Variae Historiae* (Libro 8, cap. 2, pp. 146-147).

que no ha encontrado cómo murió el poeta y seguidamente introduce la tercera *quaestio*, que no figuraba en el texto de Giraldi: “Hay quien dice que Anacreonte no creyó la inmortalidad del alma y que decía que no había más de lo presente” (133). Resulta curioso, sin embargo, que Quevedo no se extienda en este último argumento, ni dé razones lógicas, como ha hecho antes, sino que se limite, para demostrar la opinión contraria, a presentar al mismo Anacreón como *auctoritas* incorporando a su argumento cuatro versos de su propia paráfrasis de una de las odas:

Viendo que ya mi cabeza
siente los robos del tiempo, etc.
Arrepentidos sollozos
doy, en lágrimas envueltos,
porque aguardé al postrer día
a temer muerte y infierno. (184-185)

Para la refutación de esta tercera *quaestio* Quevedo introduce como prueba irrefutable la obra misma del heleno (si bien traducida o parafraseada por él). En sus anotaciones del capítulo 15 de la *Poética* de Aristóteles, por ejemplo, deja constancia de este comentario sobre el pasaje en el que el Estagirita habla de la conexión entre cita de autoridad y testimonio: “Poeta / Los atenienses, en el pleito por Salamina, citaron a Homero por testigo; de donde se colige que el poeta en la filosofía y cosmografía ha de ser legal”. Comenta López Grigera (1998: 144, nota 41) que para Aristóteles podían ser testigos dos tipos de personas:

por un lado los antiguos: escritores, poetas, cuyas sentencias tienen validez de principios universales; y por otro los contemporáneos. Quevedo, interesado por toda referencia a los poetas o la poesía, señala que en Homero los poetas pueden valer como testigos en un juicio alejado en el tiempo.

No ha de extrañar, por lo tanto, que Quevedo desarrolle muy poco esta tercera *quaestio* que ha añadido a las dos de Giraldi y que en lugar de conjeturas use la *auctoritas* del propio Anacreón para zanjarla, por parecerle prueba irrefutable y contundente. El fragmento poético antes citado —perteneciente a Anacreonte y no a las *Anacreónticas*,

y transmitido por Estobeo— ha sufrido una especial transformación en la paráfrasis de Quevedo. En el griego original, la palabra que figura en el poema es *Tάρταρος*, es decir, el inframundo que, según Platón, era el lugar donde se juzgaban las almas y se castigaba a los malvados. Es evidente que, al decidirse por el término “infierno”, Quevedo, en su búsqueda de significaciones o lugares ocultos, también cristianiza el inframundo griego²¹. En la versión castellana del *Anacreón* de Quevedo no son pocos los conceptos o vocablos que denotan la integración de ideas neoestoicas y cristianas: “arrepentimiento”, “pena y premio”, “gloria”, y la traducción del vocablo “naturalidad” del original griego por “Dios” (Bénichou, 1960: 18, nota 1.) Para comentar la Oda II, por ejemplo, combina fragmentos extraídos de Cicerón, Estrabón y el *Libro de Proverbios*; en las glosas de la Oda IV añade el de la *Sabiduría*; y para la explicación de pasajes de la Oda XVII se sirve de *Proverbios* y *Eclesiastés*; este último texto bíblico, además, vuelve a ser invocado en los comentarios de la Oda XXXVI. En el proceso de traslado del texto de Giraldi al español, Quevedo recurre a la manipulación de pasajes, a la ambigüedad y la conjetura dialéctica para justificar su versión parafrástica de las odas de Anacreón. La moralización y cristianización de autores clásicos, y su integración al humanismo cristiano, fue práctica recurrente en la escritura de Quevedo y muy patente en gran número de sus textos poéticos y didácticos²². A pesar de que reconozca que Anacreón vivió en un tiempo en que no había cristianismo, como habían hecho muchos otros escritores medievales o renacentistas con autores antiguos como Ovidio o Virgilio, por ejemplo, y respaldado por la tradición patristica y humanística, Quevedo considera al griego un *anima naturaliter christiana*²³. Conjeturar sobre la inmortalidad del alma

²¹ El término griego *Tάρταρος* había pasado al latín de la *Vulgata* como la región a la que, según el apóstol Pedro, Dios echaba a los ángeles castigados: “Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari”, (II Petri 2,4).

²² Para la vinculación de las doctrinas cristiana y estoica en Quevedo, ver, como introducción al tema, Ettinghaussen (1972).

²³ Ver, por ejemplo, la “Dedicatoria” de Lipsio de su edición de Séneca (*L. Annaei Senecae philosophi opera quae exstant omnia*, 1605) para lo que considera el cristianismo de Séneca. Ver, para más detalles, Blüher (1983: 418 y ss).

del heleno era fundamental para sustentar la paráfrasis de las odas, de ahí que añadida al texto de Giraldi esta tercera cuestión.

Por lo tanto, poner de testigo al propio Anacreón como elemento de la *probatio* bastaba para demostrar la filiación del pensamiento del poeta antiguo con la doctrina cristiana. Declarado dogma en el V Concilio de Letrán en 1512, la inmortalidad del alma humana es un tema al que Quevedo volverá en sus últimos años, cuando hacia 1641 reescriba, a partir de borriones anteriores, la defensa de la inmortalidad en su *Providencia de Dios*²⁴. Volviendo a su “Vida de Anacreonte”, concluye Quevedo la *argumentatio* zanjando sumariamente esta cuestión y dando paso a una breve *peroratio*, en la que con un tópico ejemplo de *captatio* declara que “es todo lo que he podido hallar en disculpa de las calumnias de Anacreonte” (183) y recurre a unos versos de Virgilio pidiendo paz a los muertos, en otro intento de movilización de la afectividad del lector. Por ello no duda en calificar su parecer, que permea tanto los paratextos como la paráfrasis de las odas, de “más honesto y menos común, y más digno de la memoria de un hombre sabio, que en tantos años no se ha caído de la boca a la Fama” (185), concluyendo así, con esa suerte de epitafio, el requerimiento biográfico del *ex tempore quod est insecutum*. Al desestimar el cuadro biográfico “más docto” de Giraldi y reemplazarlo por el suyo “más honesto” pone en duda el quehacer humanístico del italiano y, señalando con el dedo la parcialidad de sus fuentes, genera lo que el derecho anglosajón conoce como “duda razonable” con estrategias de defensa muy marcadas. Nótese como las tres *quaestiones* tratadas las introduce Quevedo con construcciones retóricas que dejan en claro que son opiniones o conjeturas: “Porque dicen que a Batilo Pusión amaba Anacreonte”; “En lo que toca a desordenado Anacreonte, y borracho, tengo por disparate creer que lo fuese”; y “Hay quien dice que Anacreonte no creyó la inmortalidad del alma”.

²⁴ Para más detalles, ver Villanueva (2014).

El armazón biográfico de la “Vida de Anacreonte” busca demostrar, con autores y conjeturas, que las sospechas sobre la inmoralidad de Anacreón son producto de una mala lectura por parte del “sordo” Giraldi, de ahí la continua acumulación de pruebas que demuestran que el poeta, ‘pseudo-cristiano’, no tenía vicios que atentaran contra la moral y las buenas costumbres. La trabazón de paratextos y paráfrasis poética es innegable, y más aún cuando se trata de alinear las creencias de Anacreón con las de la religión cristiana. Quevedo se reapropia del texto latino de Giraldi y de las odas griegas de la colección para hacerlos coincidir con su postura filosófica y religiosa. Por ello no es de extrañar que en los comentarios de algunas de sus paráfrasis aparezca la huella de otro autor pagano, Focílides, también ‘cristianizado’ por Quevedo, y cuyo poema didáctico tradujo por los años en que componía su *Anacreón castellano*²⁵. Sin sospechar, como la gran mayoría de los hombres de letras de su siglo, que sendas obras no eran de los autores griegos, sino atribuciones, no duda en releer y traducir su pseudo-Anacreonte a la luz de su interpretación del pseudo-Focílides —“pues fue 96 años antes que nuestro poeta” (158)—, lo que le permite, con este otro testigo y compatriota casi contemporáneo de Anacreón, acentuar la afinidad del biografiado con la doctrina y la moral cristiana.

En la paráfrasis de la Oda II, “A los novillos dio naturaleza”, Quevedo señala que cree muy posible que Anacreón imitara o tomara toda la oda de Focílides (158). Habría que aclarar, sin embargo, los paralelos entre la obra de Focílides y la de Anacreón no son cosecha de Quevedo, que los retoma de las anotaciones latinas de la *princeps* de Estienne. Quevedo decide poner en tela de juicio la concordancia que el humanista francés ha encontrado entre ambos al “hacer un mismo estos dos lugares” y reinterpretar, “con perdón de su buena memoria” (159), el comentario del editor y traductor parisino. Los versos de Focílides que Quevedo traduce e incluye en los comentarios de la Oda II retoman similar enumeración de aves, leones, toros, abejas antes de llegar a los hombres, de quienes alaba la razón como la

²⁵ Para otros ejemplos de cristianización de autores paganos en la obra de Quevedo, ver Ettinghausen (1972) y Schwartz (2005).

mayor de las fuerzas naturales. La oda anacreóntica, que pasa revista a los dones que la naturaleza ha dado a toros, caballos, liebres, leones, peces, aves y hombres, culmina en la alabanza de la belleza femenina como la mejor de las armas que se puedan tener. Si la de Focílides contrasta a animales y hombres (razón), la de Anacreonte lo hace con la mujer (belleza), y en ello se basa Quevedo para desestimar la opinión de Estienne: “Solo mudó Anacreonte la conclusión en el modo, atribuyendo, lascivo, a la hermosura lo que, religioso, Focílides a la razón” (159). La diferencia que veía Quevedo en los dos poetas griegos queda clara en esos adjetivos contrapuestos: lascivo Anacreón, quizá utilizado este adjetivo más en su acepción etimológica de cosa deleitosa o lozana que de apetito carnal; y religioso Focílides. Prosigue Quevedo deshaciendo el comentario de Estienne, respaldando su lectura con pasajes de Píndaro, Virgilio, antes de concluir: “Bien creo que no se le huyó esto a tan valiente ingenio; quizá lo despreció. Mas acudamos ahora a que si Focílides lo dijera, como Enrico Estéfano quiere que lo dijese Anacreonte, pecaban contra toda verdadera Filosofía” (160). La nota se expande con otros comentarios de su elección, menciona haber consultado la versión latina de André y refiere fragmentos de Cicerón, Homero, Aristóteles, Opiano, Sófocles y Agatón.

Vuelve Quevedo a recabar la autoridad moral de Focílides en la paráfrasis de la Oda XXIII “Si grande copia de oro recogida” (269), donde la voz poética se quiere convencer de que no ha de perseguir el oro en vano ni lamentarse ya que su destino es morir, y por ello prefiere beber vino con sus amigos y deleitarse con los trabajos de Afrodita. Dice Quevedo: “Al religioso Focílides imitó en esto en su *Commonitorio*, donde llama al oro ‘*appetecibile damnum*’. L: ‘*Daño apetecible*’. No pongo aquí todo el lugar, por ser más parecido a otro en que Anacreonte trasladó a Focílides” (273). Después de contradecir a ambos autores con dos fragmentos de Píndaro, añade: “Y Focílides y Anacreón, que le imitó, hablaron de bienes naturales y del alma, y en esto no tuvieron por bien al oro”. En este fragmento anuncia otra concomitancia entre los dos autores griegos, que recoge en la Oda XLVI “No amar es pesada cosa” (377). A diferencia de las anteriores, donde va hilando sus comentarios a partir de los de Estienne para cuestionar aspectos de su traducción, aquí decide no

hacerlo por considerar las declaraciones del editor parisino “leves y flacas” (378). La oda es una imprecación al poder del oro, que causa guerras y muerte y destruye incluso a hermanos y enamorados. Según Quevedo, “Imitó en esta ode Anacreón a Focílides en la conclusión della” (378). Como señala Schwartz, los valores y conceptos morales más importantes sobre la justicia, la caridad, la filantropía y la moderación del poema didáctico de Focílides son “de constante aparición en las obras de Quevedo” (2015: 22-23), por lo que no es de extrañar que tanto él como el editor parisino Henri Estienne releyeran las odas de la colección a la luz de las sentencias morales de Focílides. Desde el punto de vista jurídico, lo que hace Quevedo al acudir a la autoridad de Focílides es valerse de la prueba testifical para la máxima y definitiva sustentación de sus argumentos.

La defensa de la vida y obra de Anacreón, compuesta en lo que se ha considerado como el periodo “filológico”²⁶ de Quevedo, no es la única que compusiera por estos años ni la única en la que privilegia los recursos del discurso judicial: en la *España defendida y los tiempos de ahora, de las calumnias de los noveleros sediciosos* prueba sus fuerzas contra humanistas de la talla de Julio César Escalígero o Marco Antonio Muret, esta vez en defensa no de Anacreón, sino de la patria, España, y sus escritores antiguos: Quintiliano, Lucano, Séneca y Marcial; o la *Defensa de Epicuro*, otro de esos filósofos paganos cuya doctrina interpretó en clave neoestoica y bíblica²⁷. Asimismo, quiso escribir (o pudo haberla escrito) una defensa de Homero, cuya imagen, como las de Epicuro y Anacreón, según él, fueron malentendidas por malicia, en particular por Escalígero²⁸.

²⁶ Ver Jauralde (1999), en particular los capítulos IV, V y VI; y López Poza (1995).

²⁷ El volumen, publicado en 1635, recoge textos que posiblemente comenzó a redactar en años cercanos a su paráfrasis del *Anacreonte: Epicteto, y Phocílides en español con consonantes, con el Origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro, contra la común opinión* (Madrid, Pedro Coello, 1635). Para más detalles sobre la *Defensa de Epicuro*, a quien Quevedo considera contrario a los vicios y favorable a un deleite virtuoso (“Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud, doctrina tan estoica...” (1986: 5), ver Ettinghausen (1972: 43-56).

²⁸ Para referencias a esta obra, a la que alude en una carta a Lipsio de 1590, en el *Anacreón castellano, la Política de Dios* y en la *España defendida*, ver Schwartz

Al igual que culpaba a Giraldi de sordera intelectual por hacerse eco de opiniones parciales sobre Anacreón, las sospechas de la conducta de Epicuro son, según Quevedo, producto de la calumnia y la infamia, o, como dice desde el título, “la opinión común”. En las primeras páginas de su *Defensa de Epicuro* señala: “No es culpa de los modernos tener a Epicuro por glotón y hacerle proverbio de la embriaguez y deshonesta lascivia” (1986: 4). Uno de los asuntos más espinosos que trata Quevedo sobre el filósofo griego es el relativo a la inmortalidad del alma que, como hemos visto, se repite en la *vita* de Anacreón. En el caso de Epicuro, Quevedo sustenta su defensa en la autoridad de Séneca, y se basa, para este punto en específico, en la *Carta del día postrero*, en la que un Epicuro agonizante llamaba ‘día feliz’ aquel en que estaba a punto de expirar (Acosta, 1986: lxxvii). Quevedo interpreta este comentario a la luz del *Libro de la Sabiduría* y concluye que “[l]as señas de hombre sin Dios son gozar de todos los placeres y gustos, porque no creen otros; empero no gozar de ninguno y abstenerse de todos es llamar bienaventurado el día de la muerte, señas son de creer otra vida” (1986: 34-35).

Es interesante también notar que la *Defensa de Epicuro* pudo haberse concebido como prólogo de *Doctrina estoica* en su fase inicial (Ettinghausen, 1972: 43-44), a modo de un *accessus ad auctores*, como es el caso de la reescritura quevediana de la “Vida de Anacreonte”. La diferencia radica en que esta última está vertida en el molde de la biografía, matriz en la que Giraldi compuso su texto, y no así la primera. Si Anacreón es tamizado por la autoridad de Eliano, Ateneo y los versos de Focílides, Epicuro lo será fundamentalmente por la obra de Séneca. “Reconoce Séneca a Epicuro por estoico en la división de los bienes; yo le reconozco por el mejor estoico en la tolerancia de los últimos dolores” (1986: 29), llegó a decir Quevedo del filósofo griego. Llama también la atención otra coincidencia de fuentes, en este caso el *De varia historia* de Eliano, obra de la que se sirvió Quevedo como crítico literario para defender la vida y la obra de ambos autores de la gentilidad; si en el *Anacreón*

(2006: 9-10); Moya del Baño (2014: 286). Para la relación entre estas obras de defensa de Epicuro, Anacreonte, Homero y España y el *Sueño de la muerte*, donde Quevedo defiende a personajes del refranero, ver Iventosch (1962).

Quevedo se apoya fundamentalmente en Ateneo y Eliano para ‘desmentir’ a Giraldo, en el *Epicuro*, para descalificar las opiniones de Cicerón, entretejió los datos extraídos de Séneca y Diógenes Laercio con otros transmitidos por Eliano²⁹.

La “Vida de Anacreonte, sacada de los IX libros de Lilio Gregorio Giraldo en la *Historia de los poetas*, corregida y aumentada en disculpa de Anacreonte, con autores y conjeturas” explota al máximo los mecanismos retóricos de las citas de autoridades y la argumentación para defender la vida y obra del poeta, como se anunciaba ya desde la “Advertencia”. No queríamos dejar de traer a colación, antes de concluir, el *incipit* y *excipit* del manuscrito del *Anacreón* para comprobarlo. La cita inicial, que interpola seguida del título, nos dice Quevedo, es de Anfis:

Inest igitur, ut apparet in vino quoque ratio:
Nonnulli vero, qui bibunt aquam, stupidi sunt (246).

Al rastrear la huella de Anfis, autor de comedia griega muy poco conocido en las letras renacentistas, vemos que lo que de él se sabe se lo debemos a las antologías de Ateneo y Estobeo, de las cuales, como hemos dicho, Quevedo acopia gran parte de sus argumentos de defensa³⁰. Es precisamente en la del primero, en la *Antología*, que se recoge esta expresión del autor cómico que Quevedo utiliza como exordio para, por razonamiento retórico-dialéctico, concluir, desde el principio mismo del manuscrito, que Anacreonte, por no beber

²⁹ De este último dice, por ejemplo “Nada dejó por decir Eliano en defensa de Epicuro...” (1986: 36); o “Yo no califico a Epicuro, refiero las calificaciones que hallo escritas de su doctrina y costumbres en los mayores hombres de la gentilidad, diligencia hecha primero por Diógenes Laercio, por Eliano, por Séneca, por Cicerón, y en nuestros días por Arnaudo...” (1986: 39-40). Dicho sea de paso, además de defenderlo con estas autoridades, recurre al “juicio del Señor de Montaña” (1986: 50), es decir, Montaigne.

³⁰ Lo que sabemos de Anfis, autor de la comedia griega media, se lo debemos mayormente a Ateneo. De los 49 fragmentos de Anfis que nos han llegado, 30 los cita Ateneo y 5 Estobeo (*Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, 2014: 670). Entre el título y la frase de Anfis, añade una nota en latín (*Nihil ad me*) alrededor de un globo en el manuscrito con la que busca distanciarse él, como parafrasta de los versos, de un poeta tachado de inmoral.

agua sino vino, fue un hombre agudo y perspicaz. La frase del *excipit*, por si no ha quedado claro desde el inicio que una cosa es escribir sobre los vicios y otra es practicarlos, es de Marcial: “*Lasciva est nobis pagina, vita proba. / L.: La vida es buena aunque es vicioso el libro*” (427). Estos versos del epigramista latino tienen un precedente en los de Catulo (“*Nam castum esse decet pium poetam / ipsum, versículos nihil necesse est*”) y se convirtieron en un tópico (la *lex Catulliana*) muy frecuentado en el Renacimiento y Barroco al que recurrió Quevedo para desligar, en el caso de Anacreón, el carácter de la obra de la moral del poeta³¹.

En suma, tomando la *vita Anacreontis* como texto base, Quevedo estructura la defensa de la causa de Anacreón contestando a las acusaciones de Giraldi apoyándose en pruebas documentales, testificales y silogismos retóricos para echar por tierra las opiniones de la otra parte y modificar, en consecuencia, la recepción de la vida del autor griego, haciéndola coincidir con el punto de vista filosófico y moral de la España contrarreformista de su tiempo. La “Vida de Anacreonte”, además, es un ejemplo paradigmático de la manera en que se podía reescribir el texto de un mediador renacentista como Giraldi, y del uso interesado de la traducción y de la lógica retórica suasoria como podía entenderla un autor humanista que dialogaba tanto con los clásicos antiguos como con sus mediadores renacentistas. La adaptación a la que somete el texto es, por lo demás, un rasgo esencial de la traducción cultural (Burke y Po-chia Hsia, 7-10). Inseparable de los demás textos preliminares que conforman el aparato crítico y de la paráfrasis misma de las odas, en conclusión, la biografía de Quevedo filtra la interpretación del conjunto, en consonancia con lo que Peter Burke ha denominado el “principio de la confirmación”, y según el cual se manipulan las traducciones, de forma directa o indirecta (por medio de paratextos tales como prefacios o epístolas al lector) para apoyar ideas o prejuicios presentes en la cultura receptora (2007: 20). Con ello, esperaba Quevedo haber convencido a los lectores, a quienes pone por jueces del conflicto

³¹ Ver Ford (2011). Ver, por ejemplo, Montaigne: “*Le dire est autre chose que le faire: il faut considerer le presche à part et le prescheur à part*”, en “*De la colère*”, Libro 2, cap. 31.

que opone a las partes, de la inocencia del autor heleno antes de que procedieran a la placentera lectura de la paráfrasis de las odas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Méndez, Eduardo, “Estudio preliminar”, *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo, Madrid, Tecnos, 1986, pp. xvii-lxxxvii.
- Aristotle, *On Rhetoric*, trad. George A. Kennedy, New York, Oxford University Press, 2007.
- Azaustre, Antonio, “Técnicas de argumentación retórica en *Su espada por Santiago*, de Francisco de Quevedo”, *Criticón*, 71, (1997), pp. 105-115.
- Azaustre, Antonio, “La argumentación retórica en el *Memorial por el patronato de Santiago*, de Francisco de Quevedo”, *Edad de Oro*, 19, (2000), pp. 29-64.
- Azaustre, Antonio, “Cuestiones de poética y retórica en los preliminares de Quevedo a las poesías de fray Luis de León”, *La Perinola*, 7, (2003), pp. 61-102.
- Azaustre, Antonio, “Citas de autoridades y argumentación retórica en las polémicas literarias sobre el estilo culto”, *Signa*, 14, (2005), pp. 37-72.
- Azaustre, Antonio y Juan Casas, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 2011.
- Bénichou-Roubaud, Sylvia, “Quevedo helenista (el *Anacreón castellano*)”, *NRFH*, XIV,1-2, (1960), pp. 51-72.
- Biblia Sacra. The Holy Bible in Latin and English. New Testament and Psalms*, Ex Fontibus Company, MMIX.
- Blüher, Karl, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, trad. Juan Conde, Madrid, Gredos, 1983.
- Burke, Peter, “Cultures of Translation in Early Modern Europe”, en P. Burke, y R. Po-Chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 7-38.
- Castanien, D. G., “Quevedo’s *Anacreón castellano*”, *Studies in Philology*, LV, 4, (1958), pp. 568-569.
- Elianus, Claudius, *Variae historiae: Cum notis Ioannis Schefferi Argentorati*, Spoor, 1647.
- Ettinghausen, Henry, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Ford, Philip, “Obscenity and the *Lex Catulliana*: Uses and Abuses of Catullus 16 in French Renaissance Poetry”, en Hugh Roberts, Guillaume

- Peureux, Lise Wajeman, (eds.), *Obscenités Renaissances*, Geneva, Droz, 2011, pp. 48-62.
- Giraldi, Lilio Gregorio, *Historiae poetarum tam Graecorum quam Latinorum dialogi decem*, Basileae, Isengrin, 1545.
- Gutiérrez, Carlos M., *La espada, el rayo y la pluma: Quevedo y los campos literario y de poder*, West Lafayette, IN, Purdue UP, 2005.
- Ivenstoch, H., “Quevedo and the Defense of the Slandered: The meaning of the Sueño de la Muerte, The Entremés de los Refranes del Viejo Celoso, The Defensa de Epicuro, etc.”, *Hispanic Review*, 30.2, (1962), pp. 94-115.
- Izquierdo, Adrián, “La traducción del Anacreón castellano de Quevedo en su tiempo”, en A. Bègue y E. Herrán, (dirs.), *Pictavia aurea. Actas del IX Congreso de la AISO*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2013, pp. 229-238.
- Izquierdo, Adrián, “Paráfrasis y experimentación poética en el *Anacreón castellano* de Quevedo”, en Sagrario López, Mariano de la Campa, Isabel Pérez, Susan Byrne, Almudena Vidorreta (eds.), *Docta y sabia Atenea. Studia in honorem Lía Schwartz*, SIELAE/ Hispanic Society of New York, 2019, pp. 315-337.
- Jauralde, Pablo, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 1999.
- Kennedy, George A., *On Rhetoric*, by Aristotle, New York, Oxford University Press, 1991.
- Kennedy, George, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1983
- López Grigera, Luisa, *Anotaciones de Quevedo a la “Retórica” de Aristóteles*, Salamanca, Gráficas Cervantes, 1998.
- López Poza, Sagrario, “Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica”, *Criticón*, 49, (1990), pp. 61-76.
- López Poza, Sagrario, “La cultura de Quevedo: cala y cata”, en Santiago Fernández Mosquera (coord.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago de Compostela, Universidad, 1995, pp. 69-104.
- López Poza, Sagrario, “Poliantes y otros repertorios de utilidad para la edición de textos del Siglo de Oro”, *La Perinola* 4, (2000), pp. 191-207.
- López Poza, Sagrario, “La difusión de la Antología griega en el Siglo de Oro”, en Begoña López Bueno (ed.), *En torno al canon: aproximaciones*

- y estrategias (VII Encuentro Internacional sobre Poesía del Siglo de Oro), Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2005, pp. 15-67.
- Lyra graeca*, vol. II, ed. y trad. J. M. Edmonds, London, New York, 1927.
- Mayer Thomas, and D. R. Woolf, "Introduction", *The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe. Forms of Biography from Cassandra Fedele to Louis XIV*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- Mendes, Sigmund, "Prácticas filológicas y literarias en el *Anacreón castellano* de Quevedo", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 4, (2014), pp. 245-272.
- Montaigne, Michel de, *Essais*, ed. V.L Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- Morros, Bienvenido, "Las fuentes y su uso en las Anotaciones a Garcilaso", en *Las "Anotaciones" de Fernando de Herrera. Doce Estudios*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, Grupo PASO, 1997, pp. 37-89.
- Moss, Ann, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, New York / Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Moya del Baño, Francisca, "Con pocos pero doctos: Quevedo espejo de los clásicos", en A. Alvar Ezquerro (coord.), *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, III, 2006a, pp. 346- 417.
- Moya del Baño, Francisca, "Catulo, Ovidio y Propertio en el Anacreón de Quevedo", en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (eds.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, Universidad, 2006b, pp. 699-711.
- Moya del Baño, Francisca, *Quevedo y sus ediciones de textos clásicos: las citas grecolatinas y la biblioteca clásica de Quevedo*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2014.
- Núñez Rivera, Valentín, "Quevedo y la traducción bíblica: tradiciones y contextos. (En torno al *Cantar de los Cantares*)", *La Perinola*, 10, (2006), pp. 225-243.
- Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Michel Fontaine, Adele C. Scafuro, (eds.), Oxford / New York, Oxford University Press, 2014.
- Pérez Jiménez, Aurelio, "Sí, el Quevedo del Anacreón, helenista", en A. Pérez Jiménez y P. Volpe Cacciatore (eds.), "*Musa Graeca Tradita, Musa Graeca Recepta*". *Traducciones de poetas griegos (Siglos XVI-XVII)*, Zaragoza, Pórtico, 2011, pp. 103-130.
- Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia, caeterorum octo lyricorum carmina: Alcaei, Sapphus, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Bacchylidis, Simonidis, Alcmanis, nonnulla etiam aliorum*, Paris, H. Stephanus, 1560.

- Quevedo, Francisco de, *Anacreón castellano*, ed. de Elena Gallego Moya y J. David Castro de Castro, SIELAE, A Coruña, 2018.
- Quevedo, Francisco de, *Defensa de Epicuro*, ed. E. Acosta Méndez, Madrid, Tecnos, 1986.
- Quintilianus, Marcus F., *Institutio oratoria*, ed. H. E. Butler, Cambridge, Loeb Classical Library, 1920-1922.
- Rosenmayer, Patricia, *The Poetics of Imitation: Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Schwartz, Lía, “Las preciosas alhajas de los entendidos: un humanista madrileño del siglo XVII y la difusión de los clásicos”, *Edad de Oro*, 17, (1998), pp. 213-230.
- Schwartz, Lía, “Un lector áureo de los clásicos griegos: de los epigramas de la *Antología griega* a las *Anacreónticas* en la poesía de Quevedo”, *La Perinola*, 3, (1999a), pp. 293-324.
- Schwartz, Lía, “Quevedo y las antigüedades griegas: los *Deipnosophistae* en su obra”, *Actas del V Congreso de la AISO*, 1999b, pp. 1190-1201.
- Schwartz, Lía, “El Anacreón castellano y las Eróticas de Villegas: lecturas de la poesía anacreóntica en el siglo XVII”, en J. M. de Bernardo Ares (ed.), *El Hispanismo anglonorteamericano: aportaciones, problemas y perspectivas sobre historia, arte y literatura españolas (siglos XVI-XVIII)*, Córdoba, Cajasur, 2001, pp. 1171-1201.
- Schwartz, Lía, *De Fray Luis a Quevedo. Lecturas de los clásicos antiguos*, Málaga, Universidad de Málaga, 2005.
- Schwartz, Lía, *Política y literatura en Quevedo: el prudente consejero de la Monarquía*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
- Schwartz, Lía, “Dos traducciones del griego de Quevedo: Epicteto y Focílides en español con consonantes”, en Flavia Gherardi y Miguel Ángel Candelas Colodrón (eds.), *La transmisión de Quevedo*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2015, pp. 15-28.
- Thucydide, *L’histoire de Thucydide, de la guerre du Péloponèse, continuée par Xénophon*, traduction de Nicolas Perrot d’Ablancourt, Paris, Chez Augustin Courbe, 1662.
- Villanueva, Jesús, “Quevedo y los ateístas: aproximación al contexto polémico de la *Providencia de Dios* (1642)”, *La Perinola*, 18, (2014), pp. 215-232.

Hacia una semblanza de Tertuliano en la España de Felipe IV

Toward a portrait of Tertullian in the Spain of Philip IV

Samuel Fasquel

Université d'Orléans-Réméléc, Francia
samuelfasquel@hotmail.com

Resumen

El presente artículo propone un acercamiento a la recepción de la figura de Tertuliano en España en un período que corresponde globalmente al reinado de Felipe IV. Nos centramos en la biografía de este padre de la Iglesia examinando los datos brindados por Pedro Manero en los paratextos de dos libros que publicó en 1644 y 1657. También tenemos en cuenta otras informaciones, como las que transmitió Pellicer. Las investigaciones realizadas muestran cómo Manero procura determinar el valor de la aportación de Tertuliano a partir de lo que fueron sus últimos años y de su relación con el montanismo.

Palabras clave

Tertuliano, Pedro Manero, Pellicer, Ubani, La Cerda, montanismo.

Abstract

This article examines the reception of Tertullian in Spain in a period which includes the reign of Philip IV. We focus on the biography of this Father of the Church by investigating the information Pedro Manero gathered in the paratexts of two books which he published in 1644 and 1657. We also analyse other data like those transmitted by Pellicer. Our investigations show that Manero considers the significance of Tertullian is thoroughly determined by his last years and especially by his relations with Montanism.

Keywords

Tertullian, Pedro Manero, Pellicer, Ubani, La Cerda, Montanism.

En las líneas que siguen queremos examinar la recepción de la figura de uno de los padres de la Iglesia, Tertuliano, centrándonos fundamentalmente en la “prefación” que redactó Pedro Manero para su traducción del *Apologeticum*. Este paratexto en buena medida biográfico constituye un documento de sumo interés a la hora de valorar cómo se leía a Tertuliano bajo el reinado de Felipe IV¹. Al respecto, también muy informativo resulta ese fragmento del *Para todos* de Pérez de Montalbán:

Tertuliano, cuya profundidad de ingenio ha sacado a volar tantas plumas en su declaración, es digno de que todo predicador emplee en él las más horas de su estudio, por ser insigne, raro, profundo y erudito si bien el estilo es oscuro y tal vez duro e intrincado. Así lo siente Lactancio: *Septimus quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus sed in eloquendo parum facilis et multum obscurus*. De todos sus escritos y tratados el más docto es el *Apologetico* porque apenas se hallará libro más rico y abundante de antigüedad y erudición, si bien importará que se lea este autor con mucha atención y cuidado porque se descuidó en algunas cosas y el quinto tomo está lleno de errores contra la fe, y sus escritos computados por apócrifos. Pero como dice Tritemio, aunque erró en algunas cosas, acertó mucho en las que escribió² cuando católico (Pérez de Montalbán, 1632: 197v.-198r.).

Por una parte, Pérez de Montalbán celebra la profundidad de Tertuliano y la aportación que supone su *Apologeticum*, destacando

¹ Para cotejar los datos de los siglos XVI-XVII que vamos a proporcionar con la biografía de Tertuliano tal y como se escribe en nuestros tiempos, ver Barnes (1985), Braun (1992: 67-84), Henne (2011), Mattei (1990) o Munier (1996).

² “Et licet in aliquibus erraverit, in multis tamen bene scripsit [...]” escribe Trithemius según la cita que trae la edición de Pamelio (Tertuliano, 1608: 41). También el carácter apócrifo de sus libros aparece en el texto de Tritemio, vinculado con el montanismo de Tertuliano.

también la oscuridad de su prosa; por otra, advierte contra los errores que cometió y deja implícito al final que no siempre fue católico. Más que una referencia al paganismo anterior a su conversión al cristianismo hay que leer en esas últimas palabras la convicción de que Tertuliano se dejó seducir por una corriente espiritual de su época, el montanismo. Podríamos decir que Pérez de Montalbán recoge en esas pocas líneas los tópicos del siglo XVII sobre Tertuliano: quienes lo citan o recuerdan suelen celebrar su erudición, evocar su oscuridad, mencionar su elocuencia, y precisar que están perfectamente conscientes de que fue condenado por algunas ideas, lo cual equivale a marcar ya una prudencial distancia.

Esa distancia a menudo ostentada no debe ocultar la influencia que parece haber tenido Tertuliano en los siglos XVI-XVII³, que podemos deducir de las investigaciones realizadas para Vives (Alfaro Bech-Rodríguez Martín, 2000 y Alfaro Bech-Rodríguez Martín-Senés Rodríguez, 2002) o Arias Montano (Alfaro Bech-Rodríguez Martín, 2002) pero también para Quevedo (López Poza, 1992: 222-224). Y es que, como hoy, tenía mucho atractivo para un lector de la época: agudo y a menudo oscuro pero también sarcástico, polémico, docto⁴. José de Pellicer, quien, que sepamos, fue el primero en pergeñar un proyecto de traducción al español de todas las obras de Tertuliano, escribía en 1639 que “tanta diversidad de artes supo conformar Tertuliano a un modo de decir de tan realzada extravagancia que no pudo inventar la elocuencia estilo más vehemente, más belicoso, más robusto ni de mayor nervio o magnificencia”

³ En cuanto a su influencia en el periodo medieval, Meyers (2015) aporta datos esclarecedores para mostrar que Tertuliano distaba mucho de ser un autor olvidado.

⁴ El interés que suscitó en el siglo XVII lo ilustran las palabras siguientes, por muy generales que parezcan (las dos primeras citas son de Pellicer, la última, de Manero): “Ningún clima, región o provincia [...] ha dejado de escuchar el nombre de Tertuliano. Hoy comienza a oírse en distinto idioma”; “no se hallará predicador que no le interprete, doctor que no le explique, letrado que no le alegue” (Tertuliano, 1639: *A don Juan Luis de Moncada; Al que leyere*); “la frecuencia en esta edad de las sentencias de Tertuliano pide que se trate de su buen uso” (Tertuliano, 1644: 75). De su importancia para los predicadores tenemos constancia gracias a la cita de Pellicer, la de Pérez de Montalbán pero también, como veremos al final de nuestro trabajo, por los comentarios de Manero.

(Tertuliano, 1639: *Al que leyere*); esa vehemencia del estilo también la destacaba poco después Manero en su prefación⁵. La idea ya figuraba en San Jerónimo, como podía constatarlo cualquier lector de los paratextos iniciales de las ediciones de Rhenano o Pamelio⁶. La admiración por la elocuencia de Tertuliano también aparecía en esas líneas de Ubani incluidas en los paratextos liminares de su traducción del *De Pallio*: “Un grande crítico dijo del elocuentísimo Jerónimo que escribió con elocuencia superior a la imitación de todos los que vivieron en su tiempo. Yo oso decir que Tertuliano habló inimitable a todos los siglos⁷”. La ponderación de la elocuencia sagrada de Tertuliano inspira un juego onomástico que la contrapone a la elocuencia profana de Cicerón en un epigrama de Petrus Bacherius editado en la edición de Pamelio y específicamente dedicado a esta comparación. Si el romano fue más elocuente, para los cristianos la superioridad de la materia sagrada permite al cartaginés triunfar, algo que se plasma en la onomástica al pretender que ante Tertuliano cede Tullius Cicero: “Ergo Sidonio cedat licet aureus ore, / Tertulliano Tullius; / Tullius ille fiet romanis, dummodo nobis / legatur hic ter Tullius” (Tertuliano, 1608: 16, ver también 14). De este epigrama pudo proceder la relativa frecuencia en el siglo XVII de esa referencia al que fue *Ter Tullius*. Así, se refiere Paravicino al “grande africano tres veces Tulio” (1994: 208). Pellicer remite al “mayor africano, llamado con razón tres veces Tulio por excelso, heroico y esclarecido orador cristiano” (Tertuliano, 1639: *A don Juan Luis de Moncada*), una censura de Lázaro Romeo evoca “la oscura agudeza del tres veces Tulio cartaginés” (Tertuliano, 1644:

⁵ Manero indica: “Toda esta diversidad de artes supo reducir Tertuliano a una consonancia de estilo tan vehemente que no se halla orador de más pompa, ni retórico de fuerza tan robusta” (Tertuliano, 1644: 37). Advirtamos el parecido entre los dos fragmentos que dejan suponer que aquí Manero se inspiró en lo que había escrito Pellicer.

⁶ Y probablemente otras; en todo caso figura en esas dos ediciones la cita de Jerónimo sobre el “ingenio vehemente” de Tertuliano. Ver la *Vita* de Rhenanus en Tertuliano (1528: s.p.) y la edición de Pamelius (Tertuliano, 1608: 41).

⁷ El “grande crítico” es Erasmo según indicado en nota marginal (Tertuliano, 1631: *Al lector de la Capa*). La traducción de Ubani y los paratextos fueron examinados de cerca en un importante trabajo de F. Fortuny Previ y F. Moya del Baño (2009).

s. p.) y la idea también aparece en los paratextos de Fernando de Orio⁸.

En cuanto a los errores de Tertuliano mencionados por Pérez de Montalbán, también ilustran un juicio bastante común: en 1639, como veremos, escribe Pellicer que “manchó su fe con algunos errores”; poco después, en *Providencia de Dios*, indica Quevedo que en el *De anima* las luces de la elocuencia del cartaginés fueron “mancilladas con algunos errores, y principalmente con afirmar que el alma tiene un género de cuerpo” (Quevedo, 2015: 104). Aparte la tesis de la corporeidad mencionada por el autor del *Buscón*, a Tertuliano se le reprocha sobre todo su proximidad con el montanismo. Manero considera que “apostató Tertuliano y perdióse un alcázar de la fe” (Tertuliano, 1644: 47). El que mencionara Textor el montanismo de Tertuliano⁹ nos da una idea de lo difundida que era su identificación con una corriente que alejaba de la ortodoxia a quien, por otra parte, también había escrito tratados contra los herejes de su tiempo. Su lucha contra las herejías y su adhesión al montanismo son dos elementos fundamentales para calibrar la recepción de la figura de Tertuliano en la ortodoxa España del siglo de oro, recepción que creemos mayoritariamente favorable. Esperamos contribuir a esa necesaria restitución del Tertuliano de la modernidad con las páginas siguientes, dedicadas más específicamente al discurso biográfico.

Dos ediciones fundamentales en la recepción moderna de Tertuliano ya proponían una serie de fuentes para esbozar un intento de biografía. A principios del siglo XVI, la breve *Vita* redactada por Beato Rhenano citaba a Jerónimo, Eusebio, Lactancio, Agustín y Regino. Unas décadas después, en una *Vita* mucho más desarrollada, Pamelio brindaba abundantes datos¹⁰. En relación con la

⁸ Fernando de Orio (1644: s. p.) se explaya un poco sobre el valor de esta ponderación en un paratexto inicial, dirigido “ingenioso lectori subtilissimoque censori”.

⁹ “Tertullianus, patria Carthaginensis, quum in fide aliquandiu perstitisset, tandem clericorum Ro. contumeliis ad Montani dogma delapsus est”. La cita forma parte de una sección titulada “haeretici nonnulli” (Textor, 1613: 60).

¹⁰ Citaremos la edición de 1528 de Rhenano y la de 1608 de Pamelio. La princeps de Rhenano es de 1521, la de Pamelio es de 1584 pero lleva dedicatorias de 1579. Hay

España de Felipe IV, contribuyeron al proceso editorial Juan Luis de la Cerda y Fernando de Orio; en cuanto a las traducciones ocuparon a Esteban de Ubani, José Pellicer y Pedro Manero¹¹. El lector de nuestro siglo que consulta las ediciones de los siglos XVI-XVII se encuentra a menudo con los mismos comentarios, copiados de una edición a otra o directamente tomados de los autores que sirvieron de fuente. Con este artículo queremos mostrar cómo en los paratextos liminares de sus traducciones Pedro Manero convierte los últimos años de Tertuliano en una etapa clave para determinar su aportación al cristianismo: el valor que los lectores del siglo XVII deben reconocer a sus tratados se cifra en su trayectoria posterior a la adhesión al montanismo. Esa reflexión la considera Manero necesaria para legitimar a Tertuliano, algo que probablemente no todos en su tiempo consideraban imprescindible. De hecho, una consulta de la edición realizada por F. Cerdan para los sermones cortesanos de Paravicino¹² revela que no escasean las referencias a Tertuliano, lo cual es el indicio de un uso bastante normalizado de la obra del cartaginés. No obstante, al presentar su traducción del *Apologeticum*, Manero manifiesta su recelo ante una trayectoria vital marcada por el montanismo. Vamos a examinar cómo el editor se explaya en esa etapa pero también procura convencer al lector de que va a leer en la *Apología* la obra de un autor que, al final, se salvó. Empezaremos con un examen de los paratextos que nos permitirá entender cómo nació y luego evolucionó el proyecto de Manero. Podremos después

otras ediciones, bastante numerosas, a lo largo de los siglos XVI-XVII; ver al respecto el importante trabajo de Petitmengin referido en bibliografía, el más completo y sistemático que conozcamos al respecto. Ordena cronológicamente las ediciones y traducciones de Tertuliano lo cual permite reconstituir un panorama europeo. Ver también la nota 2 de Fortuny Previ-Moya del Baño (2002).

¹¹ Las ediciones de Tertuliano cuyos paratextos liminares consultamos son las que figuran en bibliografía. En relación con España, Petitmengin menciona algunas otras que no pudimos consultar: unas *Opera* (I-II) por La Cerda en 1641, otras por Orio en 1644 y unas terceras sin nombre de editor en 1645; tampoco vimos las ediciones del *De patientia* por Orio posteriores a la de 1644.

¹² Notemos de paso que Salas Barbadillo califica al predicador de “Tertuliano español” en *Don Diego de Noche*, lo cual puede considerarse como otro indicio de la admiración que podía suscitar Tertuliano (Salas Barbadillo, 2013: 119).

centrarnos en la biografía de Tertuliano para examinar, por fin, algunos aspectos del diálogo que Manero entabla con otros editores y traductores.

LAS TRADUCCIONES DE PEDRO MANERO DESDE SUS PARATEXTOS

Pedro Manero publicó dos libros en los que traduce obras de Tertuliano: en 1644 sale en Zaragoza su versión del *Apologeticum*; en 1657, en Madrid, va acompañado este título de dos traducciones más, las del *De patientia* y *Ad martyras*. Ahora bien, los paratextos permiten considerar que el primer libro estaba terminado en el verano de 1642 y el siguiente a finales de 1655¹³. El libro de 1644 corresponde, dice Manero, a un encargo por Pedro Jerónimo Hernández Sedeño, “calificador del Santo Oficio y canónigo de la Santa Iglesia de nuestra Señora del Pilar de Zaragoza”, a quien la obra va dirigida. Hernández Sedeño le habría pedido esa traducción para “desencantar nuestro siglo que parece vive enajenado en un encanto frenético”; también menciona Manero el que Sedeño le brindó consejos sobre su traducción, lo cual parece indicar que leyó lo que sería un borrador de su trabajo (indica a Hernández Sedeño que intentó expresar el sentido del texto del cartaginés “alargando la concisión en que primero traduje, como v. m. me dispuso”). La primitiva Iglesia, reflejada en la prosa de Tertuliano, debe ilustrar a los pecadores del siglo XVII y llevarles a corregirse. En esta dedicatoria los aspectos más destacables son: la iniciativa que por lo visto parte de Hernández Sedeño, la lamentación sobre el presente y la esperanza de que la traducción de las obras de Tertuliano permitirá “ablandar corazones tan de hierro”¹⁴, la escueta pero signifi-

¹³ Ver en esas ediciones la censura de fray Juan de los Santos en 12 de septiembre de 1642 y la “remisión del ordinario” del 2 de diciembre de 1655. Son textos sin paginar.

¹⁴ “Con mucha razón, pues, se prohija el desenfrenamiento de esta edad a la ignorancia torpe que se tiene de los primeros hechos de la Fe, que es nuestra Madre, y de las costumbres con que vivían en la primitiva Iglesia nuestros mayores, que no sabrá cómo debe vivir el que ignora cómo sus padres vivieron. Luego para despertar el olvido, para animar la flaqueza, para refrenar la insolencia será sino remedio, sufragio, el correr la cortina de la oscuridad de Tertuliano [...]”.

cativa evocación del contexto europeo de la recepción de Tertuliano: “la profundidad de este autor tiene hoy embarazada la erudición de toda Europa”. Manero considera, por lo visto, que su trabajo dista de ser una empresa aislada; al contrario entronca con el interés que suscita Tertuliano en el continente. Los demás paratextos anteriores a la “prefación” tienen menos interés pero advirtamos la relación que existe entre esta publicación y los franciscanos: la portada de 1644 precisa que Manero era guardián del convento de San Francisco de Zaragoza y desde este lugar se firman la censura de Bartolomé Foyas (10/01/1643), la aprobación de Juan Ginto (09/05/1643) y la licencia de J. Díez Manuel escrita consecutivamente (27/05/1643). Aparte la evocación, algo convencional, de la elegancia y erudición del trabajo de Manero, los autores de los paratextos celebran la “sana doctrina” que su traducción ofrece a los lectores de Tertuliano.

Trece años más tarde saca Manero sus traducciones de la *Apología*, del tratado sobre la paciencia y de la *Exortación [...] a los cristianos presos en las cárceles para ser martirizados por la confesión de la Fe*. El que en 1644 se presentaba en la portada como “lector jubilado, calificador del Santo Oficio y guardián del convento de San Francisco de Zaragoza” ostenta ahora los títulos de “obispo de Tarazona, del Consejo de su Majestad [...]”. Es precisamente a Felipe IV a quien dedica este libro, que se abre con un retrato del soberano y una epístola al rey de gran interés. Sus primeras líneas articulan las virtudes sobre las que Tertuliano discurre en sus tres tratados con las propias de Felipe IV:

La defensa de la religión católica, la paciencia en las adversidades, la piedad en los socorros que se hacen a los presos por causa de la religión es lo que escribió Tertuliano en estos tres opúsculos, que dedico a la piedad católica de Vuestra Majestad; no para implorar el real patrocinio, como suele hacerse en estas cartas (que los que desean la enmienda, agradecen la corrección) sino para manifestar el ejemplo. No son estas líneas dedicatoria, sino parte del libro. Tertuliano escribe cómo se han de hacer estas virtudes, Vuestra Majestad las muestra hechas, él habla, Vuestra Majestad obra, él dice, Vuestra Majestad enseña [...]

El soberano se convierte en emblema de las virtudes que destaca Tertuliano en *Apologeticum*, *De patientia*, *Ad martyras*. Manero va a justificar su discurso manifestando cómo esas virtudes las encarna el rey. Su identificación con la defensa de la fe se demuestra con la evocación de su empeño en propugnar la ortodoxia, en particular en Flandes pero también “erigiendo templos en Asia, África, América y Filipinas”. La paciencia es virtud ejercida por el rey cuando “gasta [...] tanto patrimonio en defensa de la religión y sufre que la emulación se lo niegue”; también parece aludir Manero a sufrimientos más personales:

La paciencia en las calamidades mejor la ha practicado V. Majestad que Tertuliano la ha escrito. No es menester individuar por menor los golpes que al tiempo que son recios, son muy tiernos, sino mostrar el magisterio de la constancia con que Vuestra Majestad ha tolerado. Ninguna adversidad de acerbos casos ha conturbado el ánimo Real, ni inmutado la mesura ni desconcertado la resignación. Atendió Vuestra Majestad la mano que enviaba los trabajos y reconociendo discretamente el fin que tiene Dios en la amargura destes ejercicios admitiéndolos como prendas de su amor, agradeciéndolos como beneficio, con que no causaron destemplanza sino consuelo¹⁵.

¹⁵ Como recuerda Elliott en el *Diccionario Biográfico electrónico* de la RAH, la reina Isabel había muerto en 1644; la muerte del príncipe Baltasar Carlos en 1646 “tuvo un impacto devastador en el Rey y reforzó su sensación [...] de que los desastres que le estaban sobreviniendo [...] eran el resultado directo de su condición de pecador. Vertió sus lamentos en sus cartas a sor María [...]”; la reina Mariana dio a luz en 1655 a una niña “que vivió solo dos semanas”. Felipe Próspero nació en 1657, después por lo tanto de la dedicatoria de Manero, firmada a 8 de diciembre de 1656, en Tarazona. Los golpes tiernos mencionados por Manero podrían ser una referencia a esas muertes acaecidas en los últimos años. En una conmovedora carta a sor María de Ágreda fechada a 10 de octubre de 1646, escribía Felipe IV, en referencia a la muerte del príncipe: “Yo quedo en el estado en que podéis juzgar, pues he perdido un solo hijo que tenía y tal como vos le visteis, que verdaderamente me alentaba mucho el verle en medio de todos mis cuidados. Consuéleme el ir experimentando que, por medio de tantos trabajos, quiere Nuestro Señor salvarme: como esto sea, todos me parecen pocos y fáciles de llevar. Todo lo que he podido he hecho para ofrecer a Dios este golpe, que os confieso me tiene traspasado el corazón y en estado que no sé si es sueño o verdad lo que pasa por mí”. En Seco Serrano (1958: 82).

Pero el aspecto, en nuestra opinión, más destacable en esta epístola es la evocación de la ayuda brindada por el soberano a los católicos víctimas de persecuciones y que huyen de Inglaterra, Irlanda y Escocia. La persecución de los cristianos es un tema de los tratados traducidos por Manero, y en este sentido el paratexto entronca perfectamente con el texto editado. Por otra parte, el que la obra de Tertuliano permitiera luchar contra los herejes modernos ya es una tesis fundamental en la prefación de 1644, como veremos, y de hecho también corresponde a la interpretación defendida por Pamelio en su dedicatoria a Felipe II (1579)¹⁶. Pero los ataques específicamente dirigidos a Inglaterra constituyen una novedad de la edición de 1657 respecto a la de 1644. En la dedicatoria de la segunda versión, escribe Manero:

¿Quién podrá referir sin muchas lágrimas la piedad con que V. Majestad socorre no solo los eclesiásticos sino todos los fieles irlandeses, ingleses y escoceses desterrados de aquellas provincias por causa de la religión católica, acudiendo a la pobreza de todos [...]? Los que contaren la muchedumbre de hombres, niños y mujeres que estos años han venido desterrados de Inglaterra e Irlanda a los reinos de Vuestra Majestad y la largueza con que se alimentan en la mesa de la piedad católica podrán sumar la cantidad que se gasta en estos cotidianos socorros.

Recuerda Manero que pudo contar con el apoyo del rey cuando procuró amparar a los refugiados: “Siendo yo General de la Orden de San Francisco di noticia a V. Majestad cómo habían llegado huyendo de la persecución tres monjas irlandesas de la orden de Santa Clara, y luego V. Majestad fue servido mandar dotarlas de su Real Hacienda [...]”. Esa generosa piedad fue necesaria después con otras 43 “religiosas de la misma nación” y precisa Manero que el rey decidió “consignar cuatro mil ducados cada año para alimento de las religiosas desterradas”. Gracias a las investigaciones realizadas por Cristina Bravo Lozano, que también comenta la dedicatoria de

¹⁶ “Adversus haereticos omnes, Rex Serenissime, praescribit Tertullianus noster [...]”; tras una cita de Tertuliano, Pamelio precisa: “Diserte id profecto admodum Tertullianus: quod quum & in haereticos, ut semper sui sunt similes, nostri temporis aptissime competat videamus [...]”, Tertuliano (1608: 9).

Manero, tenemos informaciones importantes sobre esta ayuda regia y sobre la acción concreta de Pedro Manero. Bravo Lozano (2017) se refiere a un decreto de Felipe IV fechado a 8 de agosto de 1652 por el cual el soberano prestaba ayuda a las tres clarisas irlandesas¹⁷. Por lo visto, la acción de Manero a favor de las refugiadas perseguidas por Cromwell corresponde a una preocupación constante, y se relaciona también con su cargo de general de los franciscanos, ya que todavía en el año 1656 se le pedía ayuda desde los montes del Ulster¹⁸.

Como veremos, la nueva prefación supone un proceso de reescritura amplio que integra, entre otras cosas, la denuncia explícita de la actitud de los herejes de Londres. No podemos afirmar que esta nueva orientación nace en 1652, cuando llegan las clarisas irlandesas víctimas de las persecuciones. Pudo ser anterior¹⁹, y de hecho el proyecto de reescritura también se relaciona con la voluntad de responder a diversas críticas suscitadas por el libro de 1644, que no hemos podido documentar ni, por lo tanto, fechar. En todo caso podemos considerar 1652-1655 (cuando se firman los paratextos más tempranos) como un arco de fechas en las que la propia actividad de Manero en auxilio de las monjas perseguidas podía inspirar una reescritura en la que la denuncia del protestantismo

¹⁷ “Se tiene noticia que en 1652 tres religiosas clarisas fueron acogidas en un convento madrileño, entregándole Felipe IV a cada una novecientos ducados de limosna [...] Dichas monjas clarisas son aludidas por Pedro Manero en su dedicatoria, pues fueron acogidas por él, se encargó de buscarles el acomodo en la corte y designó la persona a quien se debía entregar la *dote* concedida por el monarca”. Bravo Lozano también comenta la evocación por Manero de 43 religiosas más (2017: 641-642). Ver en particular las notas 20-23.

¹⁸ Ver la nota 9 del artículo de Bravo Lozano para más información sobre la “carta escrita por fray Henry Melan, fray Bernard Conry y fray Thomas Mckernan, provinciales de la Orden de San Francisco por la provincia de Irlanda, al padre general de dicha religión, Pedro Manero”. No he podido leer el libro de Cristina Bravo Lozano, *Spain and the Irish Mission* (Nueva York, Routledge, 2018).

¹⁹ También menciona Manero el regicidio de 1649, con lo cual la revisión del libro no sería anterior a ese año (pero no se puede excluir que Manero empezara antes y fuera modificando su manuscrito conforme evolucionaba la situación política inglesa). Tertuliano (1657: 82).

inglés, ausente en 1644²⁰, se convertía en uno de los objetivos de la prefación²¹.

Centrémonos ahora en ese paratexto, el más extenso de los que preceden las traducciones de Manero.

Los dos libros, tras dedicatoria, censuras, aprobaciones y licencias se abren con una “Prefación a la *Apología* y a todas las obras de Tertuliano”, que corre a lo largo de 86 páginas en 1644 frente a las 198 de la edición de 1657. Manero presenta ese discurso de apertura como una introducción general “a todas las obras de Tertuliano”, y no solo a su traducción del *Apologético*. Tras justificar que empieza por este libro, “el principal que Tertuliano escribió”, aclara que además de presentar el argumento del tratado quiere discurrir sobre la vida del autor y “la calidad de su doctrina, para que desde la cabeza de sus libros se derive a los miembros de los otros el influjo de las noticias” (Tertuliano, 1644:1)²². Esa concepción de un corpus ilustrado por las noticias de la prefación podría ser el indicio de un proyecto de traducción de todas las obras de Tertuliano; de hecho a la traducción del *Apologético* se suman en 1657 las de los tratados intitulados *Libro de paciencia* y *Exhortación a los cristianos presos en las cárceles de Cartago*, obras las tres que Manero considera escritas

²⁰ Solo encontramos una referencia a Inglaterra en la prefación de 1644, pero a Enrique VIII (1644: 59, ver también, ya en las notas a la traducción, la mención de Eduardo, p. 126, n. A).

²¹ Por otra parte, dado el contexto político, los ataques a Inglaterra lanzados por Manero desde sus paratextos provocarían probablemente la adhesión de sus lectores españoles: “[...] en la primavera de 1655, y sin declaración previa de guerra, el Protectorado lanzó su ofensiva sobre el Caribe español, donde fracasó en la Española pero logró la conquista de Jamaica [...]”; en 1657 “Cromwell y Luis XIV firmaban una alianza ofensiva contra España que fue renovada un año después” (Gil Pujol, 2004: 531-532). Para la situación en Inglaterra en aquellos años de guerras civiles, regicidio y Protectorado, ver el panorama de Kishlansky, 1997: 158-212 (pp. 197-201 para Irlanda). Para Kishlansky, la generación de Cromwell considera a España como “la nación del Anticristo, la potencia católica más poderosa en la Tierra” (1997: 211). El artículo de Bravo Lozano recoge una bibliografía específica sobre las relaciones entre los dos países.

²² La frase se edita con leve modificación (“se derive a las otras partes”) en Tertuliano (1657: 1).

en el año 200 y ante la quinta persecución de la Iglesia²³. Pero también pudo tener una concepción orgánica de las obras de Tertuliano, ilustradas por su propio discurso inicial, sin que proyectara traducir todos sus tratados. De hecho, en la dedicatoria de 1644, el traductor mencionaba cómo Hernández Sedeño le había pedido una traducción del *Apologético* (“Mandome traducir esta *Apología* [...]”; “es el más primoroso libro de Tertuliano, y el más dificultoso de todos los escritores, el que v. m. me encomendó”). Estas palabras no indican que pretendiera traducir más que el *Apologético*. Sin embargo, las dudas que tenemos nosotros sobre la exacta amplitud de lo que proyectaba Manero también las pudo tener Pellicer cuando leyó una “prefación a la *Apología* y a todas las obras de Tertuliano” cinco años después de que emprendiera la publicación de unas *Obras de [...] Tertuliano, primera parte*.

El primer capítulo de esta prefación es casi idéntico en 1644 y en 1657, y versa sobre “las leyes de traducir” seguidas por Manero. El único cambio que cabe destacar corresponde a un fragmento en el cual Manero discurre sobre la diversidad de las lecciones del texto de Tertuliano: “en algunas cláusulas, es más probable la puntuación de Zefiro; en otras, las adiciones de Renano; en otras, la situación de Pamelio; en otras, la corrección de la Cerda, y el que traduce debe elegir la lección más razonable” (Tertuliano, 1644: 6). La enumeración se amplía en 1657 con la celebración después de la Cerda de

²³ Ver portadas del *Libro de paciencia, Apología* y la primera página de la *Exhortación*. Esta cronología común pudo llevar a Manero a elegir los libros sobre la paciencia y la exhortación para proseguir con la empresa iniciada con la traducción del *Apologeticum*. Otra cosa es que proyectara publicar los tres títulos en un mismo volumen: cada uno tiene paginación independiente y portada específica. La tabla final de 1657 indica primero la *Apología*, luego el libro sobre la paciencia y por fin la exhortación (*dispositio* que también recoge la página de erratas). Sin embargo, ese orden, por el cual las nuevas traducciones prolongan el proyecto de 1644, no se respeta en la disposición efectiva de los tratados: la traducción del *De patientia* abre la serie, opción curiosa ya que el lector de la “Prefación a la *Apología* y a todas las obras de Tertuliano” no se enfrenta luego con dicha *Apología* sino con el texto sobre la paciencia. Por otra parte, la portada inicial, antes del retrato del rey y de la dedicatoria, solo menciona la *Apología*. Podemos preguntarnos hasta qué punto Manero controló el proceso de edición de su trabajo.

Nicolas Rigault: “en otras la rigurosísima reformatión de Nicolas Rigalcio” (Tertuliano, 1657: 6). Tanto en 1644 como en 1657 el capítulo se cierra indicando que de este corpus el editor que servirá de “norte fijo” al traductor será Juan Luis de la Cerda, por ser sus “originales [...] más nuevamente correctos”. También debió de influir de alguna forma el que fuera español.

El segundo capítulo (“Que esta *Apología* se escribió contra la quinta persecución de la Iglesia”) informa sobre el contexto que empujó a Tertuliano a escribir su apología y cómo florecieron inmediatamente las traducciones (del latín al griego y luego Rufino propuso una versión parafrástica en latín)²⁴. Manero quiso que “viera España en idioma vulgar la leche con que se alimentaba la cristiandad recién nacida” (1644: 9). Aprovecha este capítulo para ubicar la propuesta de Tertuliano en el marco de las apologías que suscitaban otras persecuciones. El capítulo siguiente exculpa a Severo demostrando que no decretó la persecución que suscitó la redacción de la *Apología*, y que lo hizo “Lucio Septimio Plautiano, su valido”, mientras el emperador Severo marchaba contra los Parthos. En este contexto (año 200), mientras se celebraba el aniversario de la elección del emperador, se decretó la persecución al negarse los cristianos a esos festejos paganos: así lo asienta Manero en el capítulo 4, desvinculando la persecución del triunfo celebrado con motivo de la victoria contra Albino y de la redacción de *De corona*, posterior y de orientación montanista. El capítulo 5 cierra una primera etapa en la prefación de Manero, centrada en el contexto histórico de la *Apología* y, con este nuevo apartado, a insistir en que era católico Tertuliano cuando escribió el tratado. En su demostración, Manero desarrolla una visión historicista de los dogmas, según la cual no se debe condenar a Tertuliano por unas tesis que se impugnarían oficialmente en tiempos posteriores. Enumera algunos ejemplos concretos sacados del *Apologeticum* y termina afirmando que ahora quiere evocar la vida de Tertuliano, cuyo final será la piedra de toque para determinar lo que llama Manero “la autoridad de su

²⁴ En nuestro artículo, recogemos las informaciones de Manero para entender su interpretación de Tertuliano pero nos consta que lo que hoy se sabe de las obras del cartaginés permitiría, lógicamente, enmendar varios datos factuales.

doctrina”. En este aspecto medular, está convencido Manero de que desarrolla una reflexión novedosa:

Siendo pues tantos los hombres doctos que manejan los libros de Tertuliano [...] ninguno he visto que hasta ahora haya tratado de la autoridad de su doctrina; que de la virtud calificada nace el magisterio. Estremeció a la Iglesia la tragedia de Tertuliano, y aunque muchos representan aquellas primeras jornadas, ninguno aspira a rematar la postrera, examinando los fines con que acabó, siendo los fines los que merecen o desmerecen los aplausos. Para mostrar pues la autoridad y uso de esta doctrina, trataré del final suceso de la vida de su autor, pues como él mismo dijo: *La doctrina se ha de conocer por el autor, o el autor por la doctrina* [nota marginal: Tert. Apol. c3. *Competebat prius de auctore sectam recognoscere aut auctorem de secta*] (Tertuliano, 1644: 30).

Así, con metáfora teatral continuada, establece una premisa básica en su propio razonamiento, según la cual la trayectoria vital de Tertuliano y su aportación al cristianismo deben conceptuarse en virtud de sus últimos momentos. Escribir la vida del autor y determinar si murió católico o hereje se convierte así en un objetivo central para poder, desde el paratexto, legitimar las obras de Tertuliano.

SEMBLANZA DE TERTULIANO: ENTRE PERTINACIA Y SALVACIÓN

Los siguientes capítulos se centran en la biografía de Tertuliano. A diferencia de los anteriores, el sexto, “Patria, nombre, profesión y conversión de Tertuliano”, presenta diferencias significativas entre 1644 (pp. 31-36) y 1657 (pp. 30-35), sin que las señale Manero. En ambas versiones, el biografiado es “africano de nación”, “tuvo por patria a Cartago” y destacó por su “nobilísima sangre”, con un árbol genealógico cuya rama paterna (“llamose su padre Septimio Tertulo”) se arraiga en Roma y en la colonia africana de Leptis. Entre los Tertulos hubo consules; los Septimios dieron un emperador, Septimio Severo, “con quien nuestro Septimio tuvo cercano parentesco”²⁵. Manero

²⁵ Ver el apartado titulado “The Full Name of Tertullian” en Barnes (1985: 242-243).

recoge de san Jerónimo un dato según el cual el padre del autor fue centurión proconsular. Los datos relativos a su madre son más hipotéticos: pudo llamarse “Quinta Florencia”, siendo los Florentes “familia romana del orden ecuestre”. A este prestigioso abolengo, que lo relaciona con un emperador, se suman tempranas dotes intelectuales que lo llevaron, desde “la edad juvenil”, a enseñar retórica en Cartago y a cultivar la jurisprudencia. Manero procura zanjar debates sobre la autoría de textos que él considera obras de tocayos suyos. Todavía joven “se casó a despecho de su inclinación, por fuerza de las leyes Papias” y escribió tratados que se perdieron con el tiempo (Manero menciona *De nuptiarum angustiis*, *De fato*, y remite a San Jerónimo). La conversión al cristianismo, “a los treinta y ocho años de su edad, en el 194”, resulta de haber asistido a una escena milagrosa: mientras se interrogaba a un cristiano, este “mandó a un ídolo que dijese quien era el dios verdadero; respondió el ídolo con prontitud que él y todos los ídolos eran demonios y que solamente era verdadera la religión y divinidad que adoraban los cristianos”. Su dedicación a las escrituras le permitió dominar la letra sagrada al cabo de cinco años, y decidió vivir apartado de su mujer para no desaprovechar un tiempo que quería ocupar orando y estudiando. “En estado de continente fue ordenado de sacerdote el año nono de su conversión y en el décimo obtuvo la dignidad de presbítero de la iglesia de Cartago”.

Si la mayor parte de los datos proporcionados en 1644 reaparecen en 1657, no deben ocultarse algunas diferencias (consignamos las pertinentes en el cuadro siguiente). La mayor atañe a los años que vivió Tertuliano, ganando diez más en la segunda versión. Es de notar que los cambios en las fechas de nacimiento y muerte dan lugar a incoherencias, por ejemplo cuando Manero mantiene en 194 la conversión del pagano Tertuliano a la fe de Cristo: indica que abrazó el cristianismo a los treinta y ocho años sin tener en cuenta la nueva fecha de nacimiento (160). Otro desajuste aparece al repetir en nota que Tertuliano “nació a los siete años de Antonino Pio”, en consonancia con las primeras líneas del capítulo en 1644 pero no con las de 1657. En cuanto a afirmar, como lo hace en 1657, que vivió treinta y cinco años después de su conversión, el dato no encaja con la fecha de muerte, situada treinta y nueve años después, en

233 (en cambio, los datos de 1644 y 1657 para conversión y muerte son correctos si tenemos en cuenta no ya las fechas sino la edad de Tertuliano y el tiempo que separa los dos sucesos: conversión a los 38 años y muerte a los 63²⁶, tras 25 años, en la primera versión; en la segunda, conversión a los 38 años y muerte a los 73, tras 35 años; es como si el editor calculara a partir no ya de la fecha sino de la edad de Tertuliano cuando se convirtió).

Tertuliano 1644

“Nació Tertuliano año ciento cincuenta y seis de Cristo N. S. en el séptimo de Antonino Pío, en el tercero del Pontífice romano Hyginio y en el consulado de Aelio Commodo y Sextilio Laterano” (p. 31)

“Los FLORENTES era familia romana del orden ecuestre, como consta por inscripciones halladas en ruinas de Pisa en la Toscana” (p. 32; en nota marginal: “Julius Dimefrus Roranepa in App. l. 2 c. 7 fol. 304”)

“Vivió Tertuliano veinte y cinco años después de su conversión, con variedad de servicios, con variedad de sucesos, y murió año 219 a los sesenta y tres años de su edad, en el diez y siete del Pontífice Zefirino” (p. 36)

Tertuliano 1657

“Nació Tertuliano año ciento y sesenta de Cristo nuestro Señor, en el tercero del Pontífice Pío, y en el veinte y uno de Antonino Pío, emperador, y en el consulado de Tertulo, y de Sacerdio” (p. 30)

“Los FLORENTES era familia romana del orden ecuestre” (p. 31)

“Vivió Tertuliano treinta y cinco años después de su conversión, con variedad de servicios, con variedad de sucesos, y murió año 233 a los setenta y tres años de su edad, en el primero del Pontífice Ponciano” (p. 35)

²⁶ Ver los datos proporcionados por Pamelius en Tertuliano (1608: 25).

Tertuliano 1644

Nota marginal Q, p. 36: “Año 217 vivía Tertuliano porque libro *de Monogamia* dice c. 5 que desde que San Pablo escribió la epístola I *ad Corinct.* hasta entonces habían pasado 160 años. Luego habiendo escrito San Pablo aquella epístola año 57 de Cristo, bien se infiere que escribió el libro *de Monogamia* año 217. Engañose d. Josef de Pellicer que dijo murió año 208”

Tertuliano 1657

Nota marginal 15, p. 35: “Año 214 vivía Tertuliano porque libro *de Monogamia* dice c. 3 que desde que San Pablo escribió la epístola I *ad Corinct.* hasta entonces habían pasado 160 años. Luego habiendo escrito San Pablo aquella epístola año 54 de Cristo, bien se infiere que escribió el libro *de Monogamia* año 214”

Por algún motivo, Manero no prestó atención a todos los aspectos de la reescritura del capítulo 6, y se contentó con enmendar algunas fechas que no modificaban sustancialmente esta primera aproximación biográfica, que permite retratar a un hombre de origen noble y estudios brillantes, cuya conversión, a la cual contribuyó un milagro, desembocó en la continencia y el sacerdocio. Quizás lo más importante en estas discrepancias sea que la versión de 1657 alarga el tiempo que separa la conversión y la muerte, postergando el final de Tertuliano mucho después de lo inicialmente propuesto (219). Serán los capítulos posteriores los que marcarán una inflexión respecto a lo que podría ser el inicio de una vida de santo.

El siguiente capítulo brinda un centón de testimonios antiguos que deben demostrar el “elevado ingenio” de Tertuliano, su erudición y más ampliamente lo que aportó al cristianismo; en esa enumeración destaquemos la presencia de Vicente Lirinense, según quien, en palabras de Manero, nuestro cartaginés dio “las armas contra la herejía”. Para Manero, Tertuliano contribuyó a luchar contra las persecuciones y a fomentar conversiones gracias a varios textos como su *Apologético*, *Del testimonio del alma*, *Una tierna deprecación (Ad Scapulam)*, *A los cristianos presos en la cárcel (Ad martyras)*, *De la paciencia*. Manero también celebra los opúsculos que dedicó a la penitencia y a la oración. Otros libros valorados por el editor y que

todavía podrían encontrar un gran eco en una España que había intentado luchar contra lujos excesivos son los que pretendían instar a la “moderación en el aliño” e invitar “[a]l retiro y [a]l recato”, cuando “en la paz de la Iglesia se estragaban las costumbres” (*De virginibus velandis, De cultu feminarum, De habitu muliebri*). También valora Manero el *De spectaculis*, que “bastó [...] a desaficionar a los romanos de las comedias”, juicio que podría convertirse en argumento dentro de las polémicas sobre el teatro²⁷. Pero además de censurar costumbres, también luchó Tertuliano contra los enemigos de la fe. Así, otros “servicios” de los que anuncia el texto pueden encontrarse en su libro contra los judíos, del que afirma Manero que “todos los autores de la posteridad que escribieron contra Judíos en más de mil y cuatrocientos años no le acabaron de copiar”. El editor también valora los textos de un autor que “escribió contra todos los herejes de su tiempo, Marción, Valentino, Praxeas, Hermogenes, Quintila y gnósticos”.

Pero creemos que un aspecto más destacable de la recepción de Tertuliano en la modernidad es la figura de un autor que también proporcionó las armas contra las herejías futuras: “No habían nacido estas modernas sectas y ya las tenía impugnadas”; para su editor, Tertuliano fue el gran martillo de los herejes, de su tiempo pero también del futuro²⁸, hasta tal punto que Manero halla en este “espíritu [...] verdaderamente profético” nada menos que “el catecismo contra luteranos y calvinistas”. El capítulo seguía en 1644 con la enumeración de los puntos constitutivos de este catecismo, ilustrada por una nota marginal titulada “testimonios de Tertuliano contra Luteranos y Calvinistas” que remitía a las obras en las que se encuentran esos puntos (1644: 43, n. Z). Estos preceptos pretenden mostrar cómo, pese a lo que consideran los herejes, la iglesia no dista tanto en tiempos de Manero de lo que era en los siglos de Tertuliano: “No hay tan eficaz testimonio en la autoridad humana contra la herejía moderna como poderle probar con el primer autor latino, que casi confinó

²⁷ Ver Vitse (1990) en particular p. 150.

²⁸ Manero celebra la eficacia de una traducción al francés de *De Praescriptione* por Audoberto Macereo, que contribuyó a la conversión o reducción de “sectarios” y “dogmatistas” (Tertuliano, 1644: 42, n. X).

con los apóstoles, que hoy en los artículos principales y ceremonias religiosas que la perfidia ultraja y niega, no usa la iglesia romana sino lo que entonces ya usó”. Los cambios relativos a este capítulo en 1657 son interesantes: Manero desplaza el último párrafo y lo amplifica levemente para expresar de forma sintética las aportaciones de Tertuliano (“las obras de Tertuliano son almagacen²⁹ universal de la iglesia, para controversias, para enseñanzas, para noticias” se convierte en “estas obras han sido siempre almagacen universal de la iglesia, para controversias contra herejes, para enseñanzas de costumbres, y para noticias eclesiásticas”). De cierto modo, tenemos en esa tripartición un posible (aunque incompleto) panorama de la recepción de Tertuliano en el XVII tal y como habría que intentar reconstituirla). Sobre todo, la página 43 de 1644, relativa a ese catecismo que Manero pretende encontrar en Tertuliano, aparece, reorganizada, en un capítulo aparte en 1657.

Ese largo capítulo es nuevo y en realidad amplifica la página 43 de 1644, que por lo visto suscitó reacciones dubitativas entre quienes consideraron que Manero alegaba sin probar³⁰. Ante esas dudas, evocadas como conclusión del capítulo 7 en 1657, responde Manero con un capítulo 8 cuyo título (“Que en la autoridad humana no hay tan eficaz testimonio contra Luteranos y Calvinistas como los escritos de Tertuliano”) ilustra claramente la filiación con la página 43 de 1644,

²⁹ Interesante es la información que nos brinda sobre esta palabra el *Diccionario de Autoridades*, que por otra parte incluye “[a] obispo don fray Pedro Manero: *Apología de Tertuliano*” en la lista de autores y obras citados por los académicos: “lo mismo que almacén. Es voz tomada del francés *magasin* u del toscano *magazzino*, y usada de algunos autores castellanos sin necesidad y solo por habérseles pegado esta y otras voces forasteras por el mucho tiempo que estuvieron fuera de España”.

³⁰ Como hemos indicado, la nota Z mencionaba los lugares donde el lector de Tertuliano puede encontrar las fuentes de Manero a la hora de elaborar lo que califica de catecismo (Tertuliano, 1644: 43). Por lo visto, no pareció suficiente dicha nota a “algunos hombres doctos” y Manero pretende, con la amplificación del capítulo 8 de 1657, ofrecer testimonios que prueban la pertinencia de su análisis: “quiero remitir la censura al juicio de los que leerán, sin proponer otro mayor abono a los méritos de este autor que administrar originalmente las palabras que dejó escritas” (Tertuliano, 1657: 42). No compararemos sistemáticamente los lugares recogidos en nota Z con la amplificación de 1657.

en concreto con un fragmento que citábamos arriba. En ese capítulo 8, Manero evoca cómo “algunos hombres doctos echaron menos la prueba” de la tesis sustentada “en la primera impresión de este libro”, según la cual lo que los herejes impugnan en realidad ya existía en la primitiva iglesia. Vemos cómo uno de los objetivos de nuestro editor es encontrar en Tertuliano argumentos para denostar las herejías que pretenden que la iglesia romana pervirtió el primer cristianismo.

El catecismo formulado en 1657 quita un punto del anterior, relativo a la intercesión de los santos, en cambio añade el decálogo. Las páginas 45-83 glosan la mayor parte de esos preceptos divinos que pueden alegarse en nombre de la ortodoxia, presentados de forma sistemática en doce epígrafes (símbolos de la fe; siete sacramentos; primacía de la iglesia romana; potestad de la iglesia para perdonar pecados y fulminar censuras; votos de castidad; presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía; confesión auricular; adoración de las imágenes; purgatorio; oraciones por los difuntos; autoridad de las tradiciones de la iglesia; ritos y ceremonias en la administración de los sacramentos). Al ser nuestro objetivo reconstituir una semblanza biográfica de Tertuliano, nos limitaremos a un comentario relativamente breve de estas páginas que interrumpen la biografía pero no dejan de ser imprescindibles para reconstituir la interpretación que Manero quiere dar al pensamiento de Tertuliano, dotándolo de actualidad y de eficacia en la lucha contra los herejes. Lo que Manero llamaba el “símbolo de los apóstoles” (Tertuliano, 1644: 43) se amplifica en 1657 distinguiendo el símbolo apostólico y el símbolo niceno, ambos “expresados en los símbolos que refiere Tertuliano”, por mucho que haya vivido antes del concilio de Nicea, y que permitirán constatar cuan “anticipadamente profesó la fe misma que ahora enseña la iglesia”. Manero saca de *Adversus Praxean*, *De virginibus velandis* y *De praescriptione* tres testimonios que demuestran, en su opinión, que Tertuliano ya tenía preparadas las armas contra Arrio antes de que se reuniera el concilio de Nicea, argumento que contribuye a dibujar la imagen de un Tertuliano defensor de la ortodoxia ante futuros herejes. El segundo epígrafe remite a los siete sacramentos: en 1644, Manero alegaba en nota el capítulo 40 del *De praescriptione*; en 1657, construye su demostración sobre este pasaje pero amplifica sustancialmente su

razonamiento citando o remitiendo a *De resurrectione carnis*, *De baptismo*, *De paenitentia*, *De idolatria*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*, *De spectaculis*, *Ad Scapulam*, *Ad uxorem*. Con otras citas sacadas de *De praescriptione*, *De exhortatione castitatis*, y *De pudicitia* sustenta que “la primacía de la Iglesia Romana, que con tanto furor enloquece a los herejes, la enseñó y siguió Tertuliano” (Tertuliano, 1657: 62). Pasa brevemente sobre la potestad de la iglesia para perdonar pecados y sobre los votos de castidad, para llegar a un apartado dedicado a la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía. La glosa de los textos de Tertuliano al respecto se abre con unas líneas que dejan clara la interpretación que Manero quiere dar a su lectura del cartaginés como antídoto contra las herejías, en particular contra el protestantismo; por otra parte, las mismas líneas insisten en lo que anunciaba al principio del capítulo, o sea la posibilidad de encontrar en Tertuliano pruebas de que la iglesia de hoy no dista tanto de la primitiva:

No hay mayor consuelo para los fieles que ver la creencia tan fervorosa que en la primitiva Iglesia había del Santísimo Sacramento. Nada interpretamos, nada inferimos, desnudamente proponemos el texto para que vean los obstinadísimos herejes cuanto se apartan de la verdad negando la real presencia del Cuerpo y Sangre de Cristo en la Eucaristía (1657: 66).

De forma análoga, escribe a propósito de la confesión auricular: “Los herejes braman diciendo que basta que la confesión se haga a Dios, que es sabidor del delito, y el que recibe la satisfacción de la ofensa, y el que da la absolución, pero que no se debe confesar con los hombres. Pero este argumento ya lo propuso y resolvió Tertuliano [...]” (1657: 71), juicio que ilustra con el *De Paenitentia*. Varios fragmentos de los textos de Tertuliano ilustran después cómo la primitiva iglesia ya reconocía la adoración de las imágenes. Ante los “herejes [que] con la misma perfidia niegan que haya Purgatorio porque dicen que las almas o van al Cielo o al Infierno, que lo demás ha sido invención de algunos eclesiásticos”, Manero pasa a buscar pruebas de que Tertuliano estaba convencido de la existencia de un lugar donde las almas purgaban errores. Un elemento de su demostración radica en los textos donde se evocan las oraciones por los

difuntos, prueba de que Tertuliano creía en su eficacia para salvar a los que todavía estaban pagando por sus culpas. Con el mismo objetivo de recurrir a Tertuliano para luchar contra la herejía, Manero declara: “los herejes ninguna cosa llevan en su boca más frecuente que blasonar no se ha de creer lo que no está escrito; con que niegan toda tradición aunque sea apostólica. Pero este error ninguno lo impugnó mejor que Tertuliano”, algo que ilustra con los libros *De praescriptione* y *De corona*. El último punto que aborda el editor, y que en 1644 solo se alegaba con un lugar del *De baptismo*, se refiere a las ceremonias de la iglesia. En la ampliación de 1657, no solo multiplica las referencias a los textos del cartaginés (*De baptismo*, *De corona*, *Apologeticum*, *De idolatria*, *De paenitentia*, *De pudicitia*), sino que, partiendo del *De praescriptione*, contrapone las ceremonias de los católicos con las de los herejes modernos:

¿Qué más hubiera dicho Tertuliano, si hoy viera la iglesia de Inglaterra, y viviera en la plaza de Londres? Donde ha sido pontífice una obscenísima mujer, y sucesor suyo es hoy un regicida³¹, ungido con la sangre de los sacerdotes inocentes que tiránicamente derrama. Donde el capitán es obispo, el soldado presbítero, el sastre y pastelero, sacerdotes, todos los seculares ministros y todas las mujeres predicadoras (1657: 82).

Desde luego, Manero procuró contestar en 1657 a los lectores de la edición de 1644, a “algunos hombres doctos” deseosos de encontrar pruebas de la tesis de Manero según la cual la doctrina de Tertuliano mostraba la cercanía entre la iglesia primitiva y la ortodoxia contemporánea, lo cual permitía luchar contra las herejías modernas. Como lo hemos mostrado, acumular referencias a la obra del cartaginés y remitir con frecuencia a los herederos de Lutero o Calvino son las estrategias que permiten al editor corroborar la interpretación que quiere dar al corpus de Tertuliano y esbozar la semblanza de un autor que podemos considerar como martillo de los herejes, a pesar de sus propios errores, a los que Manero dedica los capítulos siguientes.

³¹ El regicida es Cromwell y la “obscenísima mujer” Isabel I reina de Inglaterra de 1558 hasta 1603. En 1588, en un poema titulado “De la Armada que fue a Inglaterra”, se refiere Góngora a esta reina como “mujer de muchos, y de muchos nuera, / oh reina torpe, reina no, mas loba / libidinosa y fiera [...]” (Góngora, 2000: 98).

Los cambios relativos al capítulo donde Manero trata “de la escandalosa caída de Tertuliano” dan también lugar a una ampliación. En 1644, Manero propone una breve historia del montanismo, destacando el papel de Proclo en la adhesión de su amigo Tertuliano y en su apostasía; considera que al ser públicos los hechos, y pública la condenación que suscitaron, no se puede excusar a Tertuliano: “El que excusa la herética pertinacia a Tertuliano, con la Iglesia se encuentra, con los Padres riñe” (Tertuliano, 1644: 49). En 1657, Manero retoma gran parte del texto inicial para ampliarlo; pero desaparecen unos datos que aportaban precisión cronológica a la vida del cartaginés:

Supo Proclo que andaba desazonado Tertuliano por unas injurias que le hicieron los presbíteros de Roma; apretose con él y flaqueó, instó el demonio y cayó, apostató Tertuliano y perdióse un alcázar de la fe. Año 208 fue cuando comenzó a vacilar, dos años se dudó del suceso en la cristiandad [...] y cinco años le esperó la iglesia con muchas amonestaciones [...] y año 215 le descomulgó el pontífice Zefirino (Tertuliano, 1644: 47).

Al margen del texto se ratifica ese arco de fechas: “En el libro *De Anima, Contra Marción, De Resurrectione carnis, De corona* ya estaba por los montanistas y estos libros se escribieron año 207 y 208”, “La descomunión pública de Tertuliano fue año 215”. El capítulo correspondiente en la segunda impresión no aporta esos datos cronológicos, en cambio es más rotundo aún en la condena que merece Tertuliano y más preciso en su montanismo. Manero desarrolla lo que era el montanismo³², y mantiene que Tertuliano se dejó engañar al escuchar “con veneración a Proclo montanista”. Lo que en un principio podía aparecer como un cristianismo riguroso, reformado, no suscitó inmediatas condenas, sin embargo deja claro el editor que cuando Tertuliano fue seducido por el montanismo el movimiento ya era condenado. No solo no intenta, a diferencia de otros, rescatar a Tertuliano sino que considera que su obra prueba

³² Enseñaba Montano “que el pecado de la carne era irremisible, que eran ilícitas las segundas bodas, que no se podía huir ni redimir la persecución, que era obligación ayunar las xerofagias y estaciones a pan y agua y frutas secas” (Tertuliano, 1657: 86).

su culpabilidad, en particular su convicción de que Montano era el Paracleto (cita *De resurrectione carnis, De Monogamia, De Jeiunio, De fuga in persecutione, Adversus Praxean*)³³. A pesar de su extensión transcribimos el fragmento que deja claro lo que a Manero le parece corresponder a los errores montanistas de Tertuliano, fragmento que por otra parte completa el corpus de las obras asociadas con su montanismo:

Del magisterio deste perniciosísimo Profeta salieron estas heréticas doctrinas: que no son lícitas las segundas bodas, así lo siguió Tertuliano ciegamente en todo el libro *De Monogamia*; que el pecado de cualquier especie de fornicación era irremisible en la Iglesia, así lo creyó Tertuliano obstinadamente en todo el libro *De Pudicitia*; que no se podía huir en la persecución ni redimirla con dinero, así lo enseñó en todo el libro *De fuga in persecutione*; que se habían de ayunar las xerofagias (que es ayunar a pan y agua y frutas secas que no tuviesen ningún jugo ni vinosidad) así lo dijo en todo el libro *De Jeiunio*; que se habían de creer (como reveladas de Dios) todas las enseñanzas y profecías de Montano, así lo creyó libro *De Velandis virginibus* y libro *De Exhortatione ad castitatem* (Tertuliano, 1657: 94, también n. 17).

No tardará Manero en evocar de nuevo “los sobredichos cinco libros *De Jeiunio contra Psychicos, De Monogamia, De Pudicitia, De Exhortatione ad castitatem, De Fuga in persecutione* [donde] vomita oprobios contra la Iglesia Católica llamando *psychicos* a los fieles católicos” (p. 98). El discurso de 1657 es más riguroso, como si Manero conociera mejor el montanismo de Tertuliano o deseara playarse mucho más sobre un tema que, como ya indicaba en 1644, valió a Tertuliano “la descomunión del Papa Zeferino”, dato

³³ “Este desatino, que Montano fue el Paracleto que prometió Cristo a sus discípulos, creyó y enseñó Tertuliano”, escribe Manero; notemos que traduce en dos ocasiones “nova prophetia” por “nueva profecía *de Montano*”, estrechando la relación entre el Paracleto y el fundador del movimiento (p. 92). Que Tertuliano haya considerado que Montano era el Paracleto, como pretende Manero, no es ninguna evidencia a juzgar por lo que escriben los editores franceses del *De virginibus velandis*: “Le Paraclet n’est jamais directement identifié aux initiateurs de la Nouvelle Prophétie, qui ne sont formellement désignés que comme ses instruments (*Iei*, 12, 4; *Pud*, 21, 7; *Res*, 11, 2; 63, 9)” (Tertuliano, 1997: 197).

que ahora no se vincula con una fecha concreta³⁴, como tampoco la lleva la evocación de los tiempos en que vacilaba (p. 106). En concreto, aparte la influencia de Proclo, Manero explica la evolución de Tertuliano constatando que juzgó excesiva la tolerancia del papa Zefirino, demasiado conciliador con los penitentes culpables del pecado de la carne. Más allá, fue el empeño de Tertuliano en defender que algunos pecados eran irremisibles lo que provocó su caída. En este capítulo, los juicios de Manero no son ambiguos: “no solo fue apóstata cismático sino también hereje”; Tertuliano “siguió doctrina condenada por la Iglesia Universal con pertinacia y obstinación” (Tertuliano, 1657: 101, 111).

Si Manero censuraba la actitud de quienes defendían a Tertuliano a pesar de la condena institucional, también arremete contra los autores que se proponen en sus críticas contra el cartaginés. En el capítulo dedicado a “los errores en que cayó Tertuliano”, ampliado en 1657, insiste en circunscribir el campo de sus errores, fundándose en particular en los títulos condenados por Jerónimo y en las tesis que ilustran “estos malos libros”, obras e ideas que en realidad ya encontramos casi todas en las páginas anteriores. La argumentación de Manero es como un juego de tira y afloja: por una parte, recuerda las doctrinas montanistas condenadas por la Iglesia y por Agustín, insiste en que otros errores pudo cometer Tertuliano y otras obras pueden verse “salpicadas con otros materiales errores”; por otra parte deja claro que el corpus libresco e ideológico condenado por herético es limitado³⁵. Con la misma finalidad de deslindar lo que es propio de Tertuliano y lo que no, desarrolla un poco una idea que ya figuraba en el libro de 1644, afirmando que el montanismo de Tertuliano no es el de Aeschines sino el más moderado de Proclo. El

³⁴ La fecha aparece en p. 130, n. 12.

³⁵ Escribe, por ejemplo, acerca de los errores de Tertuliano: “[...] la Iglesia no condenó sino estos, como originados de la secta de Montano, ni condenó otros por heréticos la censura del Grande Augustino” y remite en nota a un fragmento donde Agustín afirma no condenar por herética la idea de corporeidad del alma, que defendió Tertuliano en su *De anima* (Tertuliano, 1657: 117 y 1644: 52). Sobre este tema en *Providencia de Dios*, de Quevedo, ver Fasquel, “Quelques remarques sur Tertullien et la corporité de l’âme dans *Providencia de Dios* de Quevedo”, de próxima aparición.

capítulo siguiente (“Qué ocasión tuvo la caída de Tertuliano”), le permite rebatir algunas interpretaciones y formular la suya. San Jerónimo pensaba que la inflexión montanista de Tertuliano se debía a sus malas relaciones con el clero romano, interpretación de la cual discrepan los que “por excusar los presbíteros cargan la sentencia de San Jerónimo”. Manero extraña que el cartaginés no mencione estas relaciones tensas en su propia obra, ni siquiera en sus libros escritos contra la Iglesia, pero no pone en tela de juicio la tesis de Jerónimo. En cambio, rebate con vehemencia las explicaciones avanzadas por Pamelio, quien pensaba que el montanismo de Tertuliano se debía a un despecho provocado por la negativa de la Iglesia a concederle el obispado de Cartago³⁶. Para Manero la tesis no se puede sustentar ya que el propio Tertuliano escribió textos que ilustran su renuencia a que los cristianos aceptasen cargos y honras, algo que ilustra con tres fragmentos en nota en 1644 y seis en 1657, incorporando cinco directamente a su argumentación. Así como atribuía la interpretación de Pamelio a la “gana de calumniar” (1644: 53), considera calumniosa la hipótesis según la cual su apostasía sería una reacción ante “el poco favor que le hizo” el papa Víctor. Calumniosa y disparatada ya que, según Manero, el pontífice había muerto ocho años antes. Manero propone su propia interpretación: la caída de Tertuliano se debió a la influencia de Proclo, cuyo retrato desarrolla en 1657, volviendo a evocar lo que lo diferenciaba de Aeschines; las malas relaciones con el clero romano mencionadas por Jerónimo facilitaron esta orientación montanista. Pero “la causa principal de su ruina” fue su conocimiento de la nueva profecía, cuya austera disciplina lo sedujo. El razonamiento de Manero, del que ya dijimos que condenaba sin ambigüedad los errores de Tertuliano, no deja de achacar esa caída plenamente condenable a un exceso de virtud: “engañole el celo desordenado de ser mejor”; “hasta en errar fue Tertuliano prodigioso, pues le hizo el celo reo, el ayuno pecador, torpe la pureza” (1644: 56-57).

³⁶ “Jacobo Pamelio dice que se desvió de la Iglesia porque no le dieron el obispado de Cartago vacante por muerte de Agripino”, Manero precisa en nota que la idea está en la *Vita auctoris* escrita por Pamelio, año 211 (Tertuliano, 1657: 119). Ver las precisiones que damos *infra*.

Los anteriores capítulos revelan que Manero explica la evolución de Tertuliano alegando no ya una causa única sino más bien una serie de motivos. De esos, algunos lo acercaron al montanismo (adhesión al rigorismo de un movimiento que no cuestionaba algunos dogmas fundamentales de la iglesia³⁷; influencia de Proclo), otros contribuyeron a distanciarle de la iglesia de Roma (malas relaciones con los presbíteros; posturas oficiales respecto a la remisión de algunos pecados). La semblanza del cartaginés que Manero nos brinda contempla las interpretaciones que se alegaron para explicar su caída. Ese trabajo de humanista que procura comparar textos le permite apartar los motivos menos halagüeños (ambición insatisfecha, venganza³⁸) y atribuir esos errores a causas dotadas de cierta dignidad: admiración por Proclo (“hombre docto, celoso, austero y de rígidas costumbres”, Tertuliano, 1657: 121), influencia de la austera virtud que ostentaba la “falsa profecía”. Los paratextos escritos por Manero para las ediciones de 1644 y 1657 llevan al lector de la *Apología* a enfrentarse con un autor condenable, pero víctima sobre todo de su propia virtud. Queda por determinar lo que se presentaba como punto esencial ya en el capítulo 5: si Tertuliano murió católico o no.

“Dúdase si depuso los errores Tertuliano reduciéndose al gremio de la Iglesia” se titula el capítulo que examina este problema, mediante una larga amplificación en la segunda impresión (18 páginas en 1644 frente a 63 en 1657). Sin pretender zanjar la cuestión, Manero deja claro algo que ya evocamos: considera su aportación al respecto una novedad (“La apostasía de Tertuliano fue cierta; la

³⁷ Tertuliano “vio que aquella falsa profecía no negaba la Escritura ni los misterios de la vida y muerte de Cristo, vio que en la apariencia celebraba la castidad, engrandecía el martirio, frecuentaba la oración, multiplicaba los ayunos y que obraba prodigios estupendos; trabucose aquella rígida austeridad; engañole el celo desordenado de ser mejor” (1657: 123). El texto correspondiente en 1644 es idéntico.

³⁸ La palabra aparece en 1644 en el comentario relativo al papa Víctor (“Tertuliano apostató en venganza del poco favor que le hizo”, p. 54); desaparece en 1657 en la frase correspondiente (“Tertuliano apostató irritado del poco favor que le hizo”, p. 120; sin embargo vuelve a referirse a la idea de venganza poco después). No olvidemos que Manero rebate estas interpretaciones.

condenación de la Iglesia indubitable; la reducción, unos la niegan, otros la afirman; unos la tratan, otros la dudan, y ninguno la examina”, 1644: 57). Empieza impugnando las tesis que defienden la reducción al gremio de la Iglesia a partir de datos considerados por Manero como erróneos o poco fiables, para luego declarar que mayor autoridad tienen San Cipriano y San Agustín: “[...] en estos africanos se ha de suponer más cierta la noticia, que vivieron en una misma provincia, en una misma iglesia y ciudad, y florecieron más vecinos a sus tiempos” (1644: 61). Cipriano no habría admirado tanto al que consideraba su maestro si ese, fallecido unos treinta años antes de que floreciera³⁹, hubiera terminado su vida como hereje. En el caso de Agustín el argumento no descansa en la estima general que Tertuliano le pudo inspirar sino en lo que dijo el obispo de Hipona respecto a la herejía de Tertuliano: tanto el autor de las *Confesiones* como el papa Zeferino⁴⁰ lo consideraron hereje por su adhesión al montanismo. El dato es fundamental en la progresión del razonamiento de Manero, porque si puede probar o dejar pensar que Tertuliano, tras abandonar el montanismo, no fue culpable de otra herejía, entonces salva la última etapa de su trayectoria vital y, por ende, su obra (recordemos la sentencia de San Hilario, citada por Manero: “La autoridad de la enseñanza es la inocencia de la vida”, p. 57).

Un paso más para rescatar a Tertuliano se da con el mismo fragmento de Agustín, quien recuerda que el autor de la *Apología* se separó de los montanistas; no obstante, lo hizo para crear lo que parece ser un grupo aparte (en la traducción de Manero, leemos: “También después Tertuliano se apartó de los Kata Phrygas. Separado Tertuliano de los Kata Phrygas hizo propios conventículos”,

³⁹ “San Cipriano floreció año 250 y Tertuliano murió año 219” (1644: 62); la edición de 1657 toma en cuenta la nueva fecha de muerte propuesta, 233 (p. 140).

⁴⁰ El dato relativo a la condena promulgada por Zeferino lo saca Manero de lo que indica Baronio para el año 215, como Manero menciona en nota: “Bar ad an. 215, Zephyrinus [...] anathema dixit in Kataphrygas, et Tertullianum ipsum” (Tertuliano, 1644: 63, n. P). En la edición de los *Annales Ecclesiastici* que manejamos aparece efectivamente el dato (Baronio, 1630: 245). Pero ver el estudio de Mattei (1990) en particular a partir de p. 140.

1644: 64). Para Manero, esa separación no supuso la creación de una nueva herejía, porque si Tertuliano fuera heresiarca habría escrito tratados dedicados a su nueva doctrina y suscitado condenas específicas de esos nuevos errores. De cierto modo, en el pensamiento de Manero el último silencio de Tertuliano juega a su favor. Esos conventículos, prosigue, no fueron más que un grupo de fieles que adoptaban reglas de vida austera:

Yo presumiría que separado Tertuliano de los montanistas, se quedó con algunos rígidos institutos de penitencia, ayunos y oración; y como a aquellas asperezas más austeras no se acomodaban generalmente todos los fieles, el número de los pocos que seguían aquella austeridad se llamaba conventículo (Tertuliano, 1644: 65)

Ahora bien, Agustín precisa que en su tiempo “entregaron los Tertulianistas su templo a la Iglesia Católica”, pero Manero considera que no implica que Tertuliano muriera fuera de la Iglesia ya que la posteridad de su grupo pudo alejarse de sus propias creencias. ¿No había indicado Isidoro que “los Tertulianistas inventaron errores que jamás Tertuliano defendió”?⁴¹ Las siguientes líneas no tienen desperdicio para identificar lo que se le puede reprochar a Tertuliano y lo que no; apréciase cómo la progresión que lleva de Tertuliano a los tertulianistas distingue los simples engaños del autor cartaginés de la herejía de sus discípulos:

Así pudo suceder a Tertuliano: que de algún instituto rígido que él siguió, hicieron sus discípulos precepto, y del vario modo escuela herética, y de los engaños errores. Muchas cosas enseñó Tertuliano que en él fueron desaciertos engañosos y en sus discípulos herejías manifiestas, porque él las dijo con docilidad antes que la Iglesia las definiera y ellos las defendieron con pertinacia después que la Iglesia las condenó (Tertuliano, 1644: 67).

Manero afirmaba con claridad que Tertuliano, al alejarse del catolicismo por su adhesión al montanismo, había caído con pertinacia en

⁴¹ En nota, Manero precisa que Isidoro “no atribuye a Tertuliano otros errores sino estos, que la alma pésima del pecador después de la muerte se vuelve en demonio y que la alma es cuerpo tenuísimo” (1644: 66, n. X).

la herejía. En cambio, su separación de los montanistas para crear un movimiento aparte se conceptúa como una decisión al fin y al cabo acorde con su austeridad, que pudo llevarle a pronunciarse sobre temas que en aquel entonces la primitiva Iglesia no había zanjado, pero de ningún modo los “desaciertos engañosos” y la “docilidad” de Tertuliano deben confundirse con lo que, después y conforme evolucionaban los dogmas, se convirtió en “herejías manifiestas” defendidas “con pertinacia” por los tertulianistas. El mero examen del campo léxico empleado en el párrafo transcrito revela que para Manero los tertulianistas, como los montanistas, pudieron caer en la herejía, pero al Tertuliano de los últimos años sólo se le puede reprochar haberse engañado.

Otros argumentos a favor de la reducción ofrece Manero al lector: sin fecharlo, y como suposición, menciona al libro contra Valentino como “el último que escribió contra los herejes”; ahora bien en ese libro encuentra Manero que Tertuliano quiere seguir a Irineo y Justino, lo cual interpreta como un indicio de reducción. Un fragmento del *Adversus Valentinianos* lleva a Manero a afirmar que antes de escribir contra Valentino escribió contra Marción (al lector le toca deducir de esta cronología de las obras de Tertuliano, y mediante un silogismo puesto en nota, que fue católico después de ser montanista). Añade Manero que los tertulianistas pudieron procurar silenciar su reducción. Más rigurosa parece la contra argumentación que ofrece Manero ante quienes condenarían a Tertuliano basándose en la decretal de 494⁴², que declaraba apócrifos los libros de Tertuliano. Manero especifica que *apócrifo* solo implica que no se puede leer en el oficio divino⁴³; sobre todo, recuerda que la decre-

⁴² Manero sitúa en 490 el decreto gelasiano (1644: 71, n. K) pero la fecha mencionada por Ramos Pasalodos en su traducción del *De anima* es 494 (Tertuliano, 2001a:16).

⁴³ El significado de “apócrifo” según el decreto gelasiano aparecía ya en las ediciones de Rhenanus (“non quod vetet illos legi, sed quod nolit illos publice legi in templis” [...] “nam hoc significat apocryphi vocabulum, occultum videlicet, quod non publice et in templis pronunciari debeat sed privatim et domi legi possit”, Tertuliano, 1528: “Praefatio”) o Pamelius (“non omnino, sed publice et in templis”, Tertuliano, 1608: 3) y probablemente en las siguientes.

tal distinguía cuatro categorías: en la segunda estaban las obras que no se podían leer, independientemente de si el autor era católico o hereje, en cambio en la tercera figuran los autores heréticos. Pues bien, las obras de Tertuliano y Montano están en la segunda, pero Montano, a diferencia de Tertuliano, también aparece en la tercera. La conclusión de Manero es sencilla: la decretal, que permite mostrar que los libros de Tertuliano eran apócrifos, también revela que el Papa no consideró a Tertuliano como hereje. Manero se acerca cada vez más a una postura favorable a la tesis de la reducción cuando añade que la divina piedad debió de rescatar a Tertuliano, posibilidad que nace al constatar, como ya lo había hecho, la naturaleza de los errores de Tertuliano (“Erró Tertuliano, pero no erró por comer, sino por ayunar; no erró por huir la muerte por Cristo, sino en buscarla mal; no tropezó en la relajación sino en la austeridad”, 1644: 73). Termina el editor evocando, muy brevemente, los juicios contrarios a la reducción, en particular una afirmación de san Jerónimo mencionada en nota: “Nihil amplius dico de Tertulliano, quam Ecclesia hominem non fuisse”. Como veremos más adelante, en el capítulo siguiente el mismo santo proporcionará argumentos para el alegato de Manero. De momento, nuestro editor concluye su razonamiento constatando que las autoridades no coinciden todas, y que por lo tanto prefiere atenerse a la “justa neutralidad”, postura poco convincente para el lector de sus páginas anteriores. No zanja el asunto, pero acumula argumentos que son indicios de la reducción de Tertuliano.

No podemos dejar de explayarnos en las diferencias que surgen a la lectura de la segunda impresión de este capítulo, ampliado mediante unas cuarenta y cinco páginas. Seguiremos los epígrafes añadidos por el editor, cuya lectura ininterrumpida bastaría para hacerse una idea de su opinión, no obstante la prudencia que quiere manifestar. Tras unas líneas que retoman las páginas 57-58 de 1644, prosigue Manero su discurso de 1657 de la siguiente forma:

“Algunos quieren persuadir la reducción con los flacos fundamentos” (pp. 125-132): hasta la p. 128 retoma el texto de 1644 (58-61) pero modifica fechas: la defensa de Montano que en la primera versión se fechaba en 207 se sitúa ahora en 210. Las fechas del *De*

monogamia, de orientación montanista, también cambian: de 217 a 214⁴⁴. Estos pocos cambios modifican bastante el panorama porque enmarcan el montanismo de Tertuliano en un arco temporal más reducido. Notemos que de momento Manero no precisa lo que le permite fechar en 210 la defensa del montanismo. A partir de la p. 128 empieza una larga amplificación: confirma, contra Rigalcio y Jorge Ambianate (Georges d'Amiens), que Tertuliano debe considerarse hereje por haber seguido a Montano y que así lo sentenció el papa Zefirino año 215 (p. 130, n. 12).

“Otros quieren negar la reducción sin autoridad ni suficiente razón” (pp. 132-139): amplifica aquí el final del capítulo correspondiente de 1644 (pp. 74-75), que dejaba vislumbrar las tesis opuestas a la reducción (recordemos la cita de Jerónimo, ahora traducida por Manero: “No digo otra cosa más de Tertuliano sino no haber sido hombre de la Iglesia”). El editor se esmera en refutar a Jerónimo, en particular sobre el tema de las segundas bodas, que el santo también abordó. En cambio pasa rápidamente sobre otras autoridades. Lo que se presentaba en 1644 al rematar el capítulo como argumento que puede llevar a dudar de la reducción (“dos silencios inducen dos indicios: que los Padres callasen su reducción y que los Santos (en muchos siglos) no alegasen su autoridad”) se repite en 1657 (pp. 133, 137-139) pero para refutarlo de forma explícita: “Agustín expresamente la dice” afirma sobre la reducción de Tertuliano, probablemente en referencia al fragmento en el cual el autor de las *Confesiones* mencionaba su separación de los montanistas. En cuanto a pretender que los Santos no alegaron su autoridad, prueban lo contrario San Jerónimo, San Cipriano, San Agustín, San Paciano. Con los siglos, fueron menos frecuentes las referencias a Tertuliano porque fueron menos las herejías que había que refutar y porque se

44 El razonamiento de Manero descansa en un dato que saca del *De monogamia*, que permite fecharlo 160 años después de una epístola de san Pablo del año 57 en la primera versión y del 54 en la segunda. Habría que determinar lo que llevó a Manero a realizar esos cambios: ¿informaciones nuevas sobre la obra de Tertuliano o sobre la de Pablo? Ver los datos proporcionados por Pamelio (*De Monogamia* en 214, 160 años después de la primera a los Corintios del 54) en Tertuliano (1608: 38).

perdieron opúsculos suyos. El surgimiento de las nuevas herejías devolvió a Tertuliano una absoluta actualidad⁴⁵.

“Los Santos Padres de mayor autoridad en esta causa sienten en favor de Tertuliano” (pp. 139-144). Retoma la argumentación de 1644 interrumpida por la ampliación anterior, centrándose ahora en Agustín y Cipriano. Volvemos a encontrar la tesis de una herejía de Tertuliano limitada a su montanismo y de una separación para fundar conventículos que no eran heréticos (lo que en la primera versión correspondía a pp. 61-65)⁴⁶.

“El conventículo de Tertuliano, en cuanto distinto de la secta de los kataphrygas, no ha sido condenado por herético” (pp. 144-154): desarrolla una breve historia de los primeros años del montanismo, precisando que fue condenado tras una primera etapa en la que se había tolerado. Tertuliano estaba plenamente consciente de esta condena. La idea no es nueva en Manero, pero esas páginas (144-149) no aparecían en 1644. Para sustentar la tesis que elige como epígrafe, empieza por recordar que el decreto gelasiano no condenó a Tertuliano por hereje sino a sus libros por apócrifos (1657: 149-151; 1644: 71-73); repite también que la condena de los herejes tertulianistas debe desvincularse de los desaciertos de Tertuliano: Tertuliano y sus seguidores inmediatos, los que integraron los “conventículos”, no fueron los tertulianistas posteriores, evocados por San Agustín cuando afirma que entregaron “su templo a la iglesia católica” (1657: 151-154; 1644: 65-68). Manero reorganiza aquí el texto de la primera versión, modificando el orden en que aparecían sus argumentos.

“Que con algún linaje de condenación de doctrina, es compatible la integridad de la fe del doctor” (pp. 154-162). No son del todo nue-

⁴⁵ “Pero en estos malos días en que la secta de Lutero y de Calvino han (*sic*) trabajado tanto la religión católica, ha obligado a muchos varones píos y eruditos al estudio de buscar sus obras e imprimirlas, porque en la autoridad humana no se halla tan eficaz instrumento contra los herejes novatores como la noticia que da Tertuliano en sus libros de las enseñanzas de la primitiva iglesia” (1657: 139).

⁴⁶ Solo añade un argumento, orientado hacia la defensa de la reducción: la herejía de Tertuliano es anterior a la admiración de Cipriano, esta purifica aquella (p. 141).

vas las ideas expresadas en estas páginas que no se leían en la primera versión. Manero aporta un dato interesante, sacado de Rigault, editor al que no cita nunca en 1644 y al que por lo visto conoció Manero entre las dos impresiones de su libro: “En este testimonio, ya se ve que el conventículo de Tertuliano quedó católico” (1657: 155). Tras varias disquisiciones sobre lo que es la herejía pasa a comentar la vida de Cipriano, santo a pesar de las polémicas que sostuvo sobre el bautismo. Manero menciona una cita de Agustín en la cual suponía que Cipriano se había retractado pero que aquellos que defendían los mismos errores lo habían silenciado. En 1644 (70) ya aparecía este lugar de Agustín, para indicar que algo parecido podía haber ocurrido con Tertuliano. Ahora, Manero emplea la cita pero rebate el argumento, considerando que si Cipriano es santo es porque no defendió sus errores con pertinacia. Volvemos a encontrar una idea que ya figuraba en 1644, y que una vez más permite, en 1657, argumentar que Tertuliano y sus conventículos, al defender doctrinas que pudieron ser erróneas pero sin pertinacia, deben ser eximidos de la condena por herejía. Termina este discurso con otro argumento a favor de Tertuliano: si los herejes modernos desprecian a Tertuliano porque sus obras revelan los errores de luteranos, calvinistas, y otros “herejes novatores”⁴⁷, ¿cómo los católicos pueden condenarlo también?

“Que la calidad del error hizo materialmente más remisible el pecado” (pp. 162-169), retoma y amplifica las pp. 73-74 de la primera impresión (“También por parte de la calidad del error se puede presumir [...] pudo inclinar la divina piedad a disponer no se perdiera el que ganó tantos para Dios”) y añade unas interesantes consideraciones sobre la psicología de Tertuliano: “La commiseración que

⁴⁷ Manero precisa que los “herejes novatores” desprecian a Tertuliano “por ser cuchillo de sus herejías” (1657: 161, n. 61). Nuestro editor incluye corrientes espirituales inglesas cuando menciona que “los mayores émulos que hoy tiene Tertuliano son luteranos, calvinistas, puritanos, independientes, presbiterianos y todos los modernos herejes sin otra causa que reconocer que con los testimonios deste autor se les convence sobre sus absurdísimos errores; y se prueba que hoy tiene la fe romana los mismos sacramentos, artículos y ceremonias que tuvo la Iglesia en su principio [...]” (Tertuliano, 1657: 161). Sobre puritanos, independientes y presbiterianos, ver Kishlansky (1997: 168-169).

puede merecer este gigante de la Iglesia caído se descubre en dos atributos al parecer contrarios que se reconocen en su genio, que son dureza empedernida y ternísima blandura”. Estas dos facetas corresponden, por una parte, a la rígida austeridad que lo llevó a seguir los preceptos de Montano y, por otra, a una forma de credulidad por la cual “creía todo lo que le decían, mayormente si se lo proponían mujeres en semblante de revelaciones”. Para Manero, esa credulidad ante las revelaciones femeninas explica que haya defendido la corporeidad del alma, movido por una “miserable mujer [que] dijo lo había visto en revelación”.

“Que la final protestación de Tertuliano lo declara manifiestamente reducido” (pp. 169-179). Retoma, amplifica y aclara las pp. 68-69 de 1644⁴⁸, donde se procuraba convencer al lector de que Tertuliano era católico en el libro escrito contra Valentino, necesariamente posterior a otra obra, contra Marción, a la cual se refería en el libro contra Valentino. Sigue evocando al *Adversus Valentinianos* como el último que se escribió contra los herejes⁴⁹, pero también reaparece, con más nitidez, la idea de un libro que en realidad sería el último de todos. Ahora bien, conforme con su postura de 1644, Manero afirma que el Tertuliano todavía montanista cuando escribe contra Marción es católico en el libro contra Valentino, en el cual “declaró su última voluntad” (p. 178). La conclusión que se impone es que el último Tertuliano era católico. Recordemos lo que ya habíamos dicho: escribiendo contra Valentino, Tertuliano afirma reconocer la autoridad de Padres como Justino, lo cual equivale según Manero a declararse plenamente católico⁵⁰. Ahora bien, Manero propone ahora informaciones que no estaban en su discurso

⁴⁸ Además, añade comentarios sobre Proclo distinguiendo al montanista que convenció a Tertuliano de otros que también se llamaron Proclo. El montanista defendió su doctrina en Roma en 214; en cuanto a Montano, “no inventó su secta hasta el año 173” (p. 174).

⁴⁹ Con menos prudencia o más convicción, por cierto: “siendo este libro el último que escribió contra los herejes” (1657: 169); “se puede sospechar fue el último que escribió contra los herejes” (1644: 68).

⁵⁰ El apartado se cierra con la siguiente afirmación: Tertuliano, en el libro contra Valentino, “revocó, renunció y se apartó de todos los errores que en otros libros tenía escritos” (p. 179).

de 1644. A partir de un dato del *Adversus Marcionem*, deduce que esta obra se empezó en 210⁵¹. De forma completamente arbitraria, pese a los argumentos que esgrime, calcula que al ser cinco los libros contra Marción, la obra debió de acabarse en 215 (“que no es pequeña tarea un opúsculo para cada año”), y que por lo tanto el libro contra Valentino pudo empezarse en 216. En 1657, Manero considera el año 215 como una fecha *ad quem* para el montanismo de Tertuliano:

Examínense pues todos los historiadores eclesiásticos antiguos [...] y modernos [...] que con curiosidad computaron el tiempo en que Tertuliano escribió expresamente contra la Iglesia los libros *De exhortatione castitatis*, *De pudicitia*, *De fuga in persecutione*, *De monogamia*, *De jeunio* y los que son tenidos por sospechosos como libro *De anima*, *De corona militis* y *De velandis virginibus*, y se hallará que todos estos libros se escribieron antes del año 216 que es cuando escribió el libro contra Valentino y antes del 215 que es cuando escribió el quinto contra Marción.

Sin fijar un *terminus a quo* para la adhesión de Tertuliano al montanismo, Manero incorpora a su defensa del autor cartaginés una serie de elementos que precisan la cronología. No olvidemos que lo más importante para Manero no es fechar el inicio sino el fin del montanismo de Tertuliano, imprescindible para defender que se salvó. Hemos visto que el primer libro del montanista *Adversus Marcionem* es fechado en el año 210. Con vistas a distinguir al Proclo que contribuyó a la evolución montanista de Tertuliano de otro Proclo anterior y católico al cual, en el *Adversus Valentinianos*, pretende seguir, Manero introduce un razonamiento que le permite fechar el nacimiento de Tertuliano en 160, después de que floreciera el Proclo católico. Al lector que sabe desde la página 30 que “nació Tertuliano año ciento y sesenta de Cristo Nuestro Señor” le resulta extraño que Manero, cuyo objetivo radica aquí en situar en el tiempo a Tertuliano respecto al Proclo católico, pase por unas etapas que parecen tan aproximativas como innecesarias:

⁵¹ “Pues si año quince del emperador Severo, escribía Tertuliano el primer libro contra Marción, bien se infiere que este libro se escribía año 210 de Cristo Nuestro Señor, porque Severo fue electo Emperador año 195” (p. 176). Septimio Severo fue emperador de 193 a 211.

[...] Tertuliano perseveró católico hasta la mediana edad (como dice S. Jerónimo⁵²). Supongamos, pues, que tenía cincuenta años cuando prevaricó (que seguramente es término que hace mediana edad) habiendo pues vacilado en la fe Tertuliano año 210 (como dice la opinión común) si entonces tenía cincuenta años, bien se infiere que no era nacido Tertuliano cuando lucía y enseñaba este Proclo que protesta seguir como a maestro, porque este florecía año 158 que es cuando Valentino predicaba y Tertuliano nació año 160 (1657: 174).

Ahora bien, el inciso “como dice la opinión común”, relativo a la fecha en que “vacil[ó] en la fe”, debe llamar nuestra atención. Pudo encontrar el dato en alguna edición de Tertuliano, pero desde luego esta “opinión común” no lo era tanto ya que no corresponde a lo que mencionaba en la primera versión, donde se escribía que “año 208 fue cuando comenzó a vacilar” (p. 47)⁵³. En 1657, Tertuliano vacila en 210, fecha que corresponde al primer libro contra Marción. Aunque se mencione que “antes escribió contra la Iglesia que contra Marción”, esa información, que constituye la menor de un razonamiento silogístico, permanecerá así de imprecisa⁵⁴. Manero parece considerar que Tertuliano, cuando escribe el primer libro contra Marción en 210, ya es montanista y que probablemente algún tiempo

⁵² En nota 76 se lee: “[...] Hic cum usque ad mediam aetatem Presbyter Ecclesiae permansisset invidia postea et contumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus”.

⁵³ En 1644, en la misma página, también se mencionaban 207-208 como fechas en las que Tertuliano “ya estaba por los montanistas”. La fecha en que “vacila” Tertuliano cambia entre las dos versiones, lo que no cambia son las fechas propuestas para la apostasía (“Tertuliano apostató conocidamente año 211”, 1644: 54; 1657: 121) y la caída (“La caída de Tertuliano unos la ponen año 206 otros año 209; Pamelio año 211, Renano año 213”, p. 19 en ambas versiones). Manero parece distinguir o intentar distinguir etapas, pero lo cierto es que los datos cronológicos están desperdigados en su prefación y no intenta sintetizar esta cronología. Notemos, por otra parte, que la cita de Jerónimo aparece en la *Vita* escrita por Pamelio pero para el año 211 (Tertuliano, 1608: 36).

⁵⁴ De la lista de obras escritas contra la Iglesia o sospechosas que menciona Manero en el fragmento que transcribimos antes (y a no ser que se nos haya escapado algún dato), la única que en 1657 aparece con una fecha anterior a 210 es el *De corona*, pero Manero también contempla 210 como posible fecha para este escrito (1644 y 1657: 18-20).

transcurrió desde su adhesión. Sin embargo, escribe que es en 210 cuando “vacila”. La segunda impresión modifica, pues, la época en que evolucionó hacia el montanismo, fijada inicialmente en 207-208. Estos cambios y precisiones tienen consecuencias relevantes : en la edición de 1657, el montanismo de Tertuliano solo corresponde a cinco años de su vida (aproximadamente 210-215), o por decirlo de otra forma y teniendo presente la nueva fecha de defunción (233, en lugar de 219), después de su etapa montanista Tertuliano parece reducirse al catolicismo para unos dieciocho años. De ahí, también, la importancia de un cambio que ya indicamos antes: el montanista *De monogamia* ya no puede ser de 217, como en la primera versión. Tiene que ser anterior al *terminus ad quem* fijado en 215. En la segunda impresión de su *Apología*, Manero fecha el *De monogamia* en 214 (p. 127). La cronología también encaja con la fecha mencionada para la condena por Zefirino: 215.

“Que juicio debe hacerse prudentemente sobre la reducción de Tertuliano” (pp. 179-187). Tras zaherir a aquellos que “casi sin ninguna noticia de erudición censuran furiosamente todas las obras de Tertuliano como de pésimo heresiarca”, Manero recurre a una semblanza biográfica de Orígenes para consolidar su argumentación en lo que llama repetidamente “la causa de Tertuliano”. Recuerda (p. 184) que Orígenes fue condenado y que:

[...] nunca retractó, ni revocó tantas proposiciones heréticas, que escribió y defendió con pertinacia. Si esta tenacidad proterva ocasionó la condenación de Orígenes, luego si consta manifiestamente que hizo Tertuliano en sus últimos días revocación y retractación de sus errores, en la última protestación de sus escritos (como dijimos) si se halla, y se ve expresamente (como dice san Agustín) que hizo separación y perpetuo divorcio de los errores de los Kataphrygas, por los cuales y no por otros (como dice el mismo Agustín) había sido condenado por la Iglesia, bien se infiere no debe ser comprendido en este motivo con que Orígenes fue condenado.

Manero, ostentando una neutralidad cada vez más sospechosa pero que ya reivindicaba en 1644, acaba ese nuevo apartado y el capítulo considerando que su discurso no es “sentencia” sino “defensa”. No cabe duda de que actúa como abogado y sitúa su discurso en el marco del género judicial: al lector-juez le toca sentenciar conside-

rando, por una parte, las condiciones necesarias para que la Iglesia condene por herejía y, por otra, lo que se sabe de la vida y obra del último Tertuliano⁵⁵.

La reescritura de este capítulo fundamental supone modificaciones y amplificaciones que convergen en la semblanza de un Tertuliano exclusivamente condenable por un montanismo del que terminó por distanciarse, y que por lo tanto no murió hereje. Manero quiere ofrecer datos nuevos, precisar fechas. En algunos casos su alegato no es convincente; pero nos deja el retrato de un Tertuliano austero, rígido en su concepción de la virtud cristiana, crédulo a veces, y del que Manero no puede dejar de considerar que se salvó después de una etapa montanista cuya duración se acorta en 1657.

Tras esos capítulos biográficos termina Manero su prefación con dos capítulos dedicados al “buen uso” o “uso honesto” de los libros de Tertuliano. Los cambios entre las dos ediciones son completamente periféricos y no los referiremos. Manero distingue cuatro clases de libros en las que reparte las obras de Tertuliano: gentiles, católicos, sospechosos y heréticos. En ese catálogo puesto en nota, siguen formando parte de los sospechosos los cinco contra Marción, aunque se mencionaba páginas atrás que “Tertuliano era conocidamente montanista cuando escribió el primer libro contra Marción” (1657: 177, n. 80). Manero no actualiza esos datos; en realidad parece considerar que todos se pueden leer: los libros gentiles aleccionan como lo hacen los filósofos antiguos con sus sentencias, los católicos “tienen igual autoridad con la de otros Padres que no están canonizados”, y los heréticos se pueden consultar “para noticias de historias, para sentencias morales, para comentarios independientes del error y para redargüir su misma inconsecuencia” (1644: 78; 1657: 190). La categoría de los libros sospechosos no da lugar a un discurso específico; en realidad el buen uso depende de lo que se quiera hacer con sus tratados. El lector que busque información doctrinal podrá recurrir a Tertuliano siempre y cuando las citas correspondan a las posturas ortodoxas; en caso contrario, la cita será un documento

⁵⁵ Sobre los géneros retóricos, ver la síntesis de Azaustre-Casas (2004: 14).

ofrecido a la posteridad por un autor cuyos saberes eran enciclopédicos, o una tesis que el lector deberá rebatir. La autoridad de San Jerónimo viene a respaldar el discurso de Manero: considera el editor que la Iglesia puso en manos del santo la responsabilidad de distinguir los libros que se podían leer y los que no. Pues Jerónimo cita a Tertuliano con frecuencia, lo cual, para Manero, basta para salvar la obra del cartaginés. De cierto modo, los lectores antiguos de Tertuliano (San Cipriano, San Agustín, San Jerónimo, *etc.*) crean una recepción favorable y prestigiosa a la cual recurre el editor moderno para defender al autor⁵⁶.

Manero distingue al final de este prefacio un caso en el que no es lícito recurrir a Tertuliano: cuando la cita se emplea dándole un sentido que es precisamente el que le permitió defender una tesis errónea. En estas últimas páginas, Manero parece remitir a una lectura de Tertuliano que no sería lo suficientemente distanciada. “El hereje prueba su error o con razón verdadera pero sofisticadamente aplicada, o con sentencia sofística”: al lector de Tertuliano le incumbe preverse ante los argumentos que emplea el cartaginés. En su aproximación paratextual a lo que sería la definición de una praxis correcta de la lectura y del análisis de las obras del cartaginés, precisa su editor: “si no puede el sermón lucir sin picantes de Tertuliano ni acreditarse el libro de erudito sin profundidades de este autor, estúdiense sus libros católicos y las sentencias independientes del error [...]”. Estas palabras, que están entre las últimas, constituyen una invitación a seleccionar sus páginas más ortodoxas, pero son también un juicio sobre su recepción: los contemporáneos de Manero buscan en Tertuliano doctrina pero también les seduce la mordacidad del estilo y la erudición que adorna sus obras, dos características del cartaginés que no podía dejar de valorar un lector español del siglo XVII.

Ese largo recorrido por la elegante prosa de Manero nos permitió estudiar la evolución de su prefación y perfilar su semblanza de Tertuliano, cuyos últimos años ponen a salvo la autoridad de una

⁵⁶ Aunque, como vimos a lo largo de estas páginas, esos mismos autores antiguos puedan discrepar en algunos casos de Tertuliano: recordemos los comentarios de Manero sobre un fragmento de Jerónimo donde consideraba el santo que Tertuliano no había “sido hombre de la Iglesia”.

doctrina que, leída con prudencia, permitiría luchar contra la herejía desde Cartago hasta Londres. Hemos mencionado también cómo Manero responde en 1657 a las críticas que suscitó su libro de 1644. No podemos aportar datos sobre estas críticas, en cambio nos parece necesario examinar el diálogo que establece Manero con quienes, en su tiempo, se interesaban por Tertuliano.

APUNTES SOBRE EL DIÁLOGO ENTRE MANERO Y LOS EDITORES ANTERIORES

Tanto en el propio texto de su prefación como en las notas marginales que la acompañan los comentarios de Manero nos permiten reconstituir las fuentes de las que se sirve y con las que dialoga. Pero también remite Manero a la recepción de Tertuliano entre sus contemporáneos, aspecto al que convendría dedicar un estudio que abarcara las ediciones de sus tratados pero también los autores que citan o remiten a Tertuliano, sea por su aportación doctrinal o por las noticias eruditas y la censura de costumbres que transmite. Desde luego, no vamos aquí a pasar revista a las distintas fuentes mencionadas, labor encomiable que podría ocupar a un editor moderno. Concretamente, habría que sistematizar la investigación de lo que pudieron aportarle eruditos como “el eminentísimo Baronio” (1644: 17), al que cita en varias ocasiones, o Rigault, que aparece en 1657 pero no en 1644. En las líneas siguientes nos ocuparemos del diálogo que crea con Pamelio, La Cerda y Pellicer. Pero también, y primero, queremos mostrar cómo el texto de Manero remite a una recepción colectiva que dista de la unanimidad. Estas discrepancias que manifiestan los paratextos de Tertuliano justificarían, como lo hemos indicado, un examen específico porque de la lectura de esos paratextos parece deducirse que la recepción de la obra de Tertuliano en la primera mitad del siglo XVII fue en ocasiones polémica. En algunos casos, el lector llega a concluir que Manero se refiere a los sermones en los que se recurría a citas del cartaginés, y a las reacciones escandalizadas que suscitaban:

La frecuencia *en esta edad* de las sentencias de Tertuliano pide que se trate de su buen uso pues comúnmente con tanto abuso se oyen como se dicen. Hay hombres doctos que oyendo citar a Tertuliano

en el púlpito inmodestamente se descomponen, que se escandalizan con lo que oyen. Otros, por hacer ostentación con la novedad, alegan testimonios que Tertuliano dijo en defensa de un error, para admirar con el paradojo, y escandalizan con lo que dicen (1644: 75).

Esta advertencia no es nota de ajenos descuidos sino aviso para que no yerren los incautos, que la prevención no es censura sino tasa. No es *en esta edad* plebeya ni intempestiva la amonestación, que yo sé que mi sentimiento (si no es achaque de desentendido) no es fantasía de escrupuloso. *Óyense predicar sin examen* sentencias de Tertuliano que en la fuente son oprobios de la fe, con que tiene motivo para espinarse el celo y justificación mi querella (1644: 83).

Esta demasía la ha ocasionado el ardor de *esta moderna y juvenil edad*, que afecta aplausos, *ostenta lucimientos con la novedad de los discursos*, con los arrojados en las ponderaciones, y con los desusados caprichos (1644: 84)⁵⁷.

Estas tres citas remiten a la recepción de Tertuliano en tiempos de Manero, y concretamente, para las dos primeras al menos, a la presencia de citas suyas en los sermones de los predicadores⁵⁸. Manero censura la incorporación de citas seleccionadas por los predicadores para lucir ante el público aunque la cita escogida también pueda escandalizar a los oyentes; de ahí la necesidad de definir un buen uso de Tertuliano⁵⁹. Probablemente el atrevido ingenio de Tertuliano

⁵⁷ Los subrayados son míos; también podríamos añadir esta cita, si se refiere a “ministros” contemporáneos de Manero, lo cual es probable: “Hay celos de fogosidad tan ciega que impetuosamente descargan sobre Tertuliano toda la tempestad de los errores, y blasonan de oficiosos ministros de la fe, porque dijeron que todos los escritos de Tertuliano, sin excepción, son obscenos” (1644: 50; hay reescritura en 1657: 114).

⁵⁸ Otro testimonio importante es el de Pellicer quien celebra en Tertuliano unas dotes “de tal calidad que en los púlpitos, en las cátedras, en los templos, en las escuelas y hasta en los tribunales sirven de pauta [...] a oradores, maestros y jurisconsultos [...]” (Tertuliano, 1639: *Al que leyere*).

⁵⁹ Juan Pérez de Munebrega, en una aprobación a la edición de 1644, considera que el discurso de Manero responde a una necesidad de su tiempo, determinar un uso correcto de la “doctrina” de Tertuliano: “[...] asegurando el crédito a Tertuliano, enseña cómo se ha de usar, y cuándo de su doctrina; que hasta ahora quedaba la opinión de la verdad muy al sentir libre de varios pareceres [...]”. De ahí que el libro “ha de ser muy útil a los maestros de cátedra y púlpito”.

permitía a los predicadores ostentar sus dotes oratorias y este objetivo pudo llevar a algunos a explayarse en comentarios de fragmentos que a veces podían parecer poco ortodoxos. Concretamente, creemos que Manero piensa en una lista específica de semejantes fragmentos cuando se refiere a los que, “por hacer ostentación con la novedad, alegan testimonios que Tertuliano dijo en defensa de un error, para admirar con el paradojo⁶⁰”. Estos testimonios se los ofrecía la edición de Pamelio, publicada unas décadas antes. Entre los paratextos que figuraban después de la vida del autor venían unos *Paradoxa Tertulliani cum Antidoto Jacobi Pamelii*, enumeración de tesis del cartaginés⁶¹ que Pamelio procuraba localizar en sus obras y que luego pasaba a comentar (“de animae sexu”, “de anima corporea”, “de fuga in persecutione non licita”, “de Job, quod filiis ei non restituitis, voluntariam orbitatem sit passus”, etc en Tertuliano, 1608: 43-55). Al querer refutar los errores de Tertuliano, este tipo de selección tendía lógicamente a ostentarlos, y con la misma finalidad podía aparecer en los sermones de la época, algo que habría que investigar para saber si Manero critica aquí la lista de Pamelio o el uso que pudo hacerse de esta lista. En todo caso, el juicio que dicho antídoto pudo inspirar a Manero aparece con meridiana claridad en 1657: “Algunos escoliadores imprimen antídotos a las paradojas de Tertuliano y no fuera inútil estudio escribir antídotos para los antídotos: porque califican algunas proposiciones por paradojas que ni teológica ni filosóficamente son dignas de censura” (115).

Otros fragmentos críticos con respecto a Pamelio pueden leerse a continuación:

“El decir se llamó Quinto por haber sido el quinto hijo de sus padres es adivinación de Pamelio, que también pudiera decir que por haber

⁶⁰ Esta definición propone el *Diccionario de Autoridades*: “Paradoxo. Adj. Extraño u extravagante en su modo de opinar o sentir. Aplicase también al dictamen formado de esta suerte. Lat. *Paradoxus. Paradoxicus*” y remite a un fragmento sacado de Manero, “Prefac. § 5. El paradoxo de Tertuliano decía que las almas de los mártires van al Paraíso”. La cita figura en la p. 27 en las ediciones de 1644 y 1657. Comparar con Tertuliano (1608: 46).

⁶¹ Mencionemos también, al final de la edición de Rhenanus, una “admonitio ad lectorem de quibusdam Tertulliani dogmatis”.

sido el hijo séptimo se llamó Septimio” (1644: 32). Parece remitir a: “Porro Q. [...] praenomen esse norunt Antiquarii omnes fortassis quod quinto loco natus esset [...]” (Tertuliano, 1608: 23).

“Jacobo Pamelio pasa su conversión al año 196 porque en este año renunció la toga por la capa⁶². Pero esta es muy leve conjetura para disminuir a un cristiano los años de la fe” (1644: 34). Probable referencia a Tertuliano, 1608: 22 (“[...] pro more christiano Toga dimissa Pallium indutus esset”) y 27, donde Pamelio recoge lo relativo al año 196 (“[...] ad Christi fidem conversus et jam initiatus quum pallium Christianum indutus [...] inconstantiae notaretur ab amico quod a Toga transisset ad Pallium, orationem habet Carthagini (quam *Librum de Pallio* inscripsit) [...]”).

“Adivinación”, “leve conjetura” son indicaciones que muestran cómo Manero procura entablar con la edición de Pamelio un diálogo a veces crítico. En otra ocasión censura el que algún argumento pueda aparecer “sin ninguna autoridad” y solo se explique por “gana de calumniar”⁶³; comentario que da lugar a una ligera pero significativa amplificación en 1657: “Verdaderamente se conoce en este autor [*i.e* Pamelius] que la propensión que tiene de calumniar no es celo sino condición” (p. 119). Ahora bien, este diálogo crítico no debe ocultar que Manero a veces se inspira de Pamelio aunque no lo declare: ya mencionamos cómo el español pretende encontrar en Tertuliano un catecismo contra los herejes modernos, que da lugar en 1657 a una larga amplificación. El objetivo era mostrar que con Tertuliano se

⁶² Ubani considera que Tertuliano “renunció la gala de la toga romana y abrazó la capa filosófica cuando se entregó a la doctrina del Evangelio, a la religión de Cristo” (Tertuliano, 1631: *Al ilustrísimo señor marqués de Hariza*).

⁶³ Tertuliano, 1644: 53. En nota indica que la afirmación de Pamelio corresponde al año 211 (“Jacobo Pamelio in vita auctoris ad an. 211 dice (sin ninguna autoridad) que se desvió despedido que no le dieron la Iglesia de Cartago”; Manero precisa en el texto: “vacante por muerte de Agripino”). Creemos que se refiere a la frase siguiente: “Nos itaque, si quid in re incerta divinare liceat, coniiimus Tertullianum post obitum Agrippini, in obtinendo episcopatu carthaginiensi repulsam passum fortassis invidia Clericorum quorundam Ecclesiae Romanae, a quibus proinde etiam contumeliis adfectus, ad partes Montani desciverit” (Tertuliano, 1608: 36). Otra crítica de Manero a Pamelio en p. 8, nota b. No mencionaremos algunas notas donde las referencias a Pamelio u otros editores solo demuestran que Manero tiene sus ediciones presentes cuando trabaja.

puede luchar contra las herejías modernas puesto que su obra ya ofrecía una serie de reglas todavía reconocidas por la ortodoxia. Parece proceder de Pamelio: “Amplius dico, ex solo fere hoc Auctore confici posse justum Catechismum qui sufficiat tum ad catechizandos rudiores quosque fideles tum ad reducidos eos qui fortassis a recta fide deviarunt” (Tertuliano, 1608: 4). A continuación en Pamelio figuran reflexiones sobre, por ejemplo, el símbolo apostólico o los sacramentos, temas que también encontramos en la prosa de Manero; es ésa una articulación entre Manero y Pamelio que habría que profundizar. De modo semejante, el que Tertuliano proporcionara argumentos antiguos para luchar contra los herejes de hoy también figuraba en Pamelio (1608: 6, ver también la dedicatoria a Felipe II). No podemos realizar una comparación sistemática de los datos proporcionados por Pamelio y Manero, pero terminaremos con un elemento que ilustra la libertad de Manero cuando maneja sus fuentes. Como lo hemos mostrado antes, en la segunda impresión Manero retrasa el *Adversus Marcionem* hasta el año 210 e indica otros títulos redactados simultáneamente, “como dice Pamelio” (1657: 176). Que lo diga Pamelio es cierto, pero no para 210, sino para 208 (Tertuliano, 1608: 34-35, advertimos que esta fecha corresponde a la que Manero proponía en 1644). Seguramente se podrían proporcionar más datos para establecer lo que Manero debe a Pamelio, los anteriores son suficientes para considerar que las referencias explícitas, a veces críticas, no deben ocultar cuánto Manero pudo sacar de la información de Pamelio, directamente o a través de otras ediciones que la mencionaban.

Como ya evocamos, Manero afirma desde el primer capítulo de su prefación que “seguir[á] los originales del doctísimo Padre Juan Luis de la Cerda⁶⁴, por más nuevamente correctos; y cuando [se] apartare de su sentir, para satisfacción de la pena en no seguirle, señalar[á] la fuerza de dejarle”. Pronto encuentra el lector un ejem-

⁶⁴ Juan Luis de la Cerda había publicado las obras de Tertuliano en dos tomos, en París, 1624 y 1630. Entre los paratextos iniciales del primer tomo un documento firmado por Pedro de Contreras en nombre del rey y fechado a 18 de mayo de 1622 precisa que La Cerda pidió se le autorizase a imprimir fuera del reino (en España “no había librero que le pudiese tomar para lo imprimir sin perderse en ello”). El tomo de 1630 lleva dedicatoria al Conde Duque de Olivares.

plo de discrepancia, relativa a si fue Severo quien decretó la persecución, como pretende la Cerda. Manero está convencido de que el jesuita se equivoca y que por otra parte “mudó sentencia” entre sus notas al *Apologeticum* y las del *Ad Scapulam*. Pero le reprocha sobre todo querer modificar el nombre de Severo en un fragmento del *Apologético* que parece disculparle: “Responde el P. la Cerda: que se borre allí el nombre de Severo y se ponga Marco Vero. Confieso que borrando de todas partes el nombre es el remedio bueno, pero perjudicial; pues borrando los nombres propios a todos los autores de los libros se les podría poner en pleito sus obras, y a Homero sus versos” (1644: 12-15). El comentario no carece de sarcasmo, probablemente porque Manero considera la enmienda poco rigurosa⁶⁵. Las discrepancias con La Cerda suelen ser respetuosas: a propósito de una interpretación de Baronio, indica Manero que “esta opinión sigue el P. la Cerda con honorífico aplauso. Pero ni tan grande autoridad puede prevalecer contra la verdad manifiesta” (1644: 18). En otras ocasiones, opone a las propuestas de la Cerda un “yo pienso que...” o “llanamente no lo entiendo así” (1644: 27-28, allí también indica una incoherencia entre dos comentarios de la Cerda, n. T; otra discrepancia en 1657: 73). Con La Cerda, pues, mantiene Manero un trato globalmente cortés, lo cual es bastante lógico si, como pretende, es prioritariamente su edición la que sigue cuando traduce el texto de Tertuliano⁶⁶.

⁶⁵ En este trabajo, como ya se habrá dado cuenta el lector, partimos de los datos históricos y biográficos brindados por Manero con el objetivo de restituir una semblanza del Tertuliano del siglo XVII y de dar cuenta del diálogo entre editores antiguos. No pretendemos valorar la aportación (o los errores históricos) de Manero a partir de lo que establecieron los editores e historiadores de nuestro siglo.

⁶⁶ De hecho, una consulta de las notas marginales a la traducción de 1644 revela que se refiere abundantemente a Pamelio y La Cerda; y que por lo tanto los tiene presentes constantemente cuando trabaja. No hemos analizado las notas de 1657 ni comparado las traducciones. Acerca de la labor de Manero como traductor, indica Carmen Castillo García en Tertuliano (2001b, 37-38): “La traducción de Fray Pedro Manero se titula *Apología contra los gentiles* y ha sido reeditada muchas veces; en la colección Austral hay dos ediciones de 1947. Es más una glosa que una traducción propiamente dicha; el autor da título a los capítulos con un estilo cervantino; es el suyo un modo de proceder didáctico, que introduce constantemente frases aclaratorias complementarias al texto tertuliano, privándolo de su tono incisivo y directo; es

Las referencias a Pellicer, ya no editor de Tertuliano como Pamelio y La Cerda sino traductor, debieron de parecerle bastante displicentes. El título del libro publicado en 1639 por Pellicer indicaba: *Obras de Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero cartaginés, primera parte. Con versión parafrástica*⁶⁷ [...]. Cinco años después, desde un primer capítulo dedicado a las “leyes de traducir”, escribía Manero: “La Paráfrasis es interpretación licenciosa, que no es fiel traslado del original sino explicación del sentido, no copia fiel y verdadera sino suma equivalente [...]” (1644: 4). Pellicer pudo interpretar estas líneas como un dardo lanzado contra su “versión parafrástica”. Pero Manero no se queda allí. Cuando indica que Tertuliano “tuvo por patria a Cartago”⁶⁸, precisa en nota: “D. Joseph Pellicer sospecha que Tertuliano fue de Leptis. Mas los testimonios expresos no dan lugar a la sospecha [...]” (1644: 31, n. A). Sobre la muerte de Tertuliano, indica Manero: “Engañose d. Josef de Pellicer que dijo murió año 208” (1644, 36 n. Q). Cuando precisa Manero que “hay quien dice que convalació Tertuliano muy apriesa de sus errores pero [...] no hay quien trate los méritos finales de su vida”, una nota al margen enumera a algunos autores y termina con “Josephus Pellizer *in vita Auctoris* y otros dicen que convalació Tertuliano” (1644: 57, n. B). Son datos que brindaba Pellicer en el paratexto dirigido *Al que leyere* donde efectivamente no justificaba la idea de convalencia⁶⁹. Las últimas dos referencias a Pellicer

una prosa cuidada, que se sirve de unas formas de expresión propias del lenguaje culto de su época, pero que –como digo– no coinciden con el estilo del original”.

⁶⁷ En un paratexto dirigido *Al que leyere* justificaba Pellicer su decisión: “[...] me pareció imposible que traducido literalmente quedase ni elegante ni propio [...] determiné hacer la traducción parafrásticamente, por no dejar en la copia más oscuridad de la que contiene el original”.

⁶⁸ También en Ubani: “nació en Cartago” (Tertuliano, 1631: *Argumento de la Capa*).

⁶⁹ “Su patria sospecho que fue Leptis. A lo menos no lo descreo. En ella estaba el linaje de los Septimios [*sigue una enumeración de próceres oriundos de estas tierras*] Floreció Q. Septimio Florente Tertuliano en tiempo destes Césares, cuyo pariente muy cercano era. El año de su bautismo fue el año de ciento y noventa y cuatro, el de su nacimiento el de ciento y cincuenta y seis. Siendo gentil fue centurión proconsular. Y no falta quien lo haga abogado causídico, ya cristiano tuvo la dignidad de presbítero de la iglesia de Cartago. Manchó su fe con algunos

desaparecen en 1657 (p. 35, 124⁷⁰), probablemente porque Manero quiere limitar las críticas, consciente de las que suscitó su propio libro en 1644 pero también de que enmienda en 1657 varios datos de 1644. En concreto, por ejemplo, la fecha de la muerte de Tertuliano no es la misma en 1657 y en 1644, cuando se afirmaba que Pellicer se había engañado.

Si La Cerda fue el primer editor español de las obras completas de Tertuliano, creemos que Pellicer quiso ser su primer traductor. En 1639, publicaba en Barcelona lo que se presentaba desde la portada como primera parte de una traducción de las *Obras* de Tertuliano. Al final del libro el lector se encuentra con la lista de los títulos traducidos en esta primera parte (*Del testimonio del alma, A los mártires, De la Paciencia, A Escapula Presidente de África, De las galas de las mujeres, Del afeitte de las mujeres*) y los que “contendrá” la segunda⁷¹ y “comprenderá” la tercera⁷². A continuación,

errores de que convalació apriesa, quedando más purificado, y más sana su doctrina. Vivió hasta el año de doscientos y ocho, en que escribía el libro contra el hereje Marción, porque en él alega el décimo quinto del imperio de Severo”. Pellicer dedica tres páginas a celebrar la diversidad de los conocimientos de Tertuliano; los datos estrictamente biográficos caben en una página que empieza por “Pero digamos algo de la calidad deste eminentísimo varón” (a esta página, que acabamos de transcribir en parte, se refiere la nota de Manero que evoca la “vita auctoris” redactada por Pellicer). No vamos a proponer un examen sistemático de las diferencias entre los datos biográficos proporcionados por Ubani, Pellicer y Manero en sus paratextos liminares. Los tres le prestan un rancio abolengo (por otra parte, Pellicer pretende que fue centurión; según Manero –que remite a San Jerónimo–, y Ubani, lo fue su padre). Notemos que Ubani y Pellicer coinciden en fechas de nacimiento y conversión: 156 y 194 (Manero en 1644 también proponía estas fechas, en 1657 cambia la de nacimiento).

⁷⁰ En la nota correspondiente, sin embargo, se amplifica la enumeración de quienes sostienen que convalació Tertuliano. Es esta una de las notas interesantes para examinar las fuentes de Manero. En el texto de Pellicer que hemos transcrito en nota anterior, el sintagma “convalació apriesa” nos lleva a considerar que es con su texto con el que inicialmente dialogaba Manero, más que con las otras fuentes mencionadas, a no ser que sean fuentes también del sintagma empleado por Pellicer.

⁷¹ “*Los libros del Pallio o Capa, el Apologético, De la Penitencia, De los espectáculos*”.

⁷² “*De la virginidad, De la resurrección de la carne, Contra Marción, Contra los Judíos, A su mujer de Tertuliano*”.

indica Pellicer: “Estos son los que están traducidos y que refiere el padre Juan Luis de la Cerda en la aprobación de la *Historia del Fénix* de Don Joseph Pellicer y el doctor Juan Pérez de Montalbán en su libro de *Para Todos*, como testigos de vista”. Los testimonios de la Cerda⁷³ y Pérez de Montalbán⁷⁴, si son de fiar⁷⁵, implican que los quince títulos indicados en 1639 estaban traducidos desde al menos 1628. En sus paratextos liminares, Pellicer ya se refería a los testimonios de Montalbán y la Cerda y a los quince títulos traducidos. Precisaba: “En el decimosexto torció la pluma a otros asuntos, bien que siempre con ansia de que este quedase fenecido del todo. Once años ha estado sin que yo le cuidase, o por culpa de estudios diferentes, o por achaque de mis desdichas, que de muy sabidas⁷⁶ han llegado a ser olvidadas”. Decidió publicar, afirma, al repasar este “ocio

⁷³ A 20 de marzo de 1628 firma La Cerda una censura para *El Fénix y su historia natural* donde celebra a Pellicer, “cuyo ingenio y letras tengo comunicado diversas veces y conocido desde que era muy niño”. Indica: “Tiene escritos muchos libros como son las *Lecciones solemnes a don Luis de Góngora primera y segunda parte*, que sacaré presto, las *Enodaciones legales a Nicolas Oresmio*, sobre el tratado *De mutatione monetarum*. *Quince libros de Tertuliano traducidos* y notas latinas al libro *de Pallio* [...]”. También menciona a los enemigos de Pellicer, “que envidiosos de su virtud y de la opinión que va granjeando en naciones extranjeras quieren atropellarle” (Pellicer, 1630: s. p.). Ver Tobar Quintanar (2015: 260).

⁷⁴ Se lee en su *Índice de los ingenios de Madrid*, publicado en el *Para todos*: “Don Joseph Pellicer y Tobar, joven que ha tenido primero la erudición que los años [...] tiene para dar a la estampa la segunda parte de las *Lecciones solemnes* a don Luis de Góngora; las *Enodaciones legales* a Nicolas Oresmio; quince libros de Tertuliano, traducidos [...]” (Pérez de Montalbán, 1632: 348v). A juzgar por los títulos enumerados a continuación, Pérez de Montalbán parece conocer de cerca el texto de la censura que lleva firma de la Cerda. ¿Qué libros de Pellicer realmente vio y manejó? ¿De qué, en concreto, fue “testigo de vista”, como dice Pellicer?

⁷⁵ Importantes para nuestras investigaciones son los trabajos de Bouza (2014) y Tobar Quintanar (2015), como veremos a continuación.

⁷⁶ En referencia a Pellicer, Jesús Ponce Cárdenas menciona el “ansiado nombramiento de cronista del Reino de Aragón que le otorgaron las Cortes levantinas en 1636, aunque apenas dos años más tarde se anulara dicha concesión” [...] “tras una serie de litigios, el monarca Felipe IV restablecería a Pellicer en el cargo en 1640”. Las desdichas que Pellicer menciona en 1639 quizás sean una alusión a esta reciente anulación; también pueden relacionarse con las polémicas en las que se vio involucrado. De ello queda constancia en Ponce Cárdenas (*Diccionario Biográfico electrónico*); Oliver (1995); Tobar Quintanar (2015) e Izquierdo (2018).

estudioso de [su] juventud” y porque La Cerda y Montalbán habían mencionado estas traducciones. Si es verdad que ya en 1628 había terminado la traducción de los quince títulos (“llegó mi versión parafrástica a quince libros”), extraña que Pellicer solo haya sacado la primera parte (al final del texto *Al que leyere* afirma esperar que esta primera parte “parezca bien, para dar a la estampa las que quedan y traducir las que faltan”). En todo caso, este paratexto *Al que leyere* no permite presumir que para aquellas fechas (16/02/1639) contemplara la posibilidad de abandonar el proyecto. La explicación parece encontrarse en una carta que Pellicer escribió a Nicolás Antonio y que solo conocemos gracias a un trabajo de Oliver (1995). Este crítico evoca la primera parte de 1639,

que incluía el índice de las dos restantes. No llegaron éstas a imprimirse, perdidas durante la revuelta de Cataluña, como el autor mismo comenta a Nicolás Antonio en carta de fines de marzo o principios de abril de 1665: “Entonces [1639] se estampó en Barcelona mi *Versión parafrástica castellana* a seis libros de Tertuliano, que fue la primera parte. Otras dos perecieron entre las turbaciones de Cataluña. Después se han impreso otros libros que pueden decir tienen todas las señas de míos” (*A don Nicolás Antonio [...]*, mss 11262/17 de la Biblioteca Nacional de Madrid). Resulta extraño que en esa carta no mencionase un impreso de 1657, citado en el fol. 64, cédula 114, de su *Bibliotheca...*, donde lo titula *Versión parafrástica castellana al “Libro del Palio” de Tertuliano*, del cual no hemos hallado ejemplar [...]⁷⁷.

Por lo visto, si Pellicer no publicó las segunda y tercera partes fue por motivos que no tienen nada que ver con Tertuliano y sus traductores o editores: sus textos simplemente desaparecieron. En cuanto a la traducción que Pellicer pretende haber publicado en 1657⁷⁸ noso-

⁷⁷ Oliver (1995: 90, n. 11). Ver también p. 93 y Jerez (2010: 50).

⁷⁸ En su *Bibliotheca* (Pellicer, 1671: 64r.-v.), se puede leer en referencia al año 1657: “*Versión parafrástica castellana al Libro Del Palio de Tertuliano*. El año de 1639 se imprimieron los Seis Libros deste Grande Varón [...] En este de 1657 publicó don Joseph Pellicer el del *Palio o Capa* del mismo Tertuliano con unos breves comentarios y la Vida también más acrescentada mucho que en la primera edición. En ella se responde a la objeción que hizo (perteneiente a su Vida) d. Fr.

tros tampoco hemos localizado ningún ejemplar. Nos llama la atención, también, que en la entrada de la *Bibliotheca* correspondiente a ese libro, así como en la que redacta para la primera parte de 1639, Pellicer no se refiera a la pérdida de los demás títulos cuando pudiera perfectamente hacerlo. No hay más evidencia, por lo tanto, de lo que dejó incompleto el proyecto inicial que esta carta a Nicolás Antonio.

Si los paratextos de 1639 muestran que Pellicer concebía su publicación como primera etapa de un ambicioso proyecto de traducción de las obras de Tertuliano, la situación de este proyecto a finales de la década de 1620 no queda nada clara. Los trabajos dedicados a las censuras de Quevedo y La Cerda para *El Fénix y su historia natural* de Pellicer llevan a considerar que esos paratextos están en entredicho. En referencia a la lista de textos escritos por Pellicer que establece La Cerda, donde se mencionan los quince títulos de Tertuliano traducidos, escribe Tobar Quintanar (2015: 263): “En cuanto a las obras escritas por Pellicer, su relación es tan sorprendente —por hiperbólica y detallada— que ya hizo sospechar a Iglesias Feijoo 'que, aun siendo verdadera, semeja inventada'” (con referencia a Iglesias Feijoo, 1983: 195). Con argumentos convincentes, Tobar Quintanar considera la posibilidad de que Pellicer interviniera en la modificación de la censura inicialmente redactada por La Cerda, que dio a conocer Bouza (2014), mediación que permitiría a Pellicer contrarrestar los ataques de que fue objeto, en particular —para lo que nos ocupa—, las invectivas de Lope en relación con los conocimientos lingüísticos de Pellicer (Tobar Quintanar, 2015: 262). Desde luego, pretender traducir un corpus tan difícil como el de Tertuliano constituía un argumento para probar su manejo del latín. Si fue el propio Pellicer quien hizo que se añadiera la referencia a los quince títulos traducidos de Tertuliano, hay que considerar varias posibilidades:

Pedro Manero Obispo de Tarazona en sus comentarios al *Apologético* de Tertuliano, impresos el año 1644 y después el de 1656 [...]”. La fecha de 1656, parece ser un error por 1657 pero repite la fecha en fol. 21v., donde Pellicer también menciona los comentarios de Manero (ver también fol. 153v.). Si llegáramos a encontrar un ejemplar de esta traducción del *De Pallio*, nos brindaría informaciones sobre el diálogo entre Manero y Pellicer respecto a los datos biográficos que aportan para Tertuliano.

1. Pellicer no había traducido nada de esos quince títulos mencionados en la censura de la Cerda, que por lo tanto no fue “testigo de vista”. Que no hubiese traducido nada nos resulta poco probable: ¿por qué precisar que son quince los títulos traducidos? Por otra parte, está la evidencia de que llegó a publicar seis títulos.
2. Pellicer no publicó los quince pero sí, como pretende, los tenía traducidos a finales de los años 20, algo que La Cerda pudo constatar o no. Si tan avanzado estaba el proceso de traducción, extraña que la censura no mencione lo que aparecerá en la portada de 1639: “con versión parafrástica y argumentos castellanos”.
3. Lo que menciona la censura como libros “traducidos” también podría corresponder a un proyecto más o menos avanzado en el cual Pellicer planea traducir quince títulos. La Cerda pudo ver, o no, lo que había hecho, si es que había hecho algo para entonces.

Si fue el propio Pellicer quien hizo incluir la referencia a Tertuliano⁷⁹, y si Pérez de Montalbán no vio dichos “quince libros” sino que tan solo copió en el *Para todos* la referencia que se hallaba en la lista de obras de Pellicer publicada a nombre de La Cerda en *El Fénix y su historia natural*, entonces los “testigos de vista” mencionados por Pellicer en 1639 pueden ser un invento suyo. No lo son necesariamente, si tenemos en cuenta la hipótesis de que tradujo algo que mostró a La Cerda, con vistas a que se incluyera el dato en la censura. En todo caso, Pellicer se nos aparece como un erudito que en la década de los años 1620 quiso ser el traductor español de las

⁷⁹ No puedo remitir detalladamente a las informaciones y argumentos de Tobar Quintanar sobre las censuras de Quevedo y La Cerda para el libro de Pellicer, muy precisas y al mismo tiempo prudentes. Sus investigaciones, que no versan concretamente sobre la referencia a Tertuliano que nos ocupa, la llevan a declarar que una serie de elementos por ella examinados “parecen avalar la intervención del autor en la redacción de las aprobaciones, tal vez con el consentimiento de sus autores (probablemente –a mi juicio– en el caso de su amigo de la Cerda, pero dudosamente en el caso de Quevedo)” (2015: 266). También reconsidera las fechas de esos paratextos. Ver también Bouza (2014: 74).

obras de Tertuliano, proyecto que solo se concretaría parcialmente unos diez años más tarde con la publicación del volumen de 1639.

Otra información que debe llamar nuestra atención es que la censura que lleva firma de La Cerda menciona que Pellicer trabajaba sobre el *De pallio*, editado en 1624 y en 1626 por el propio La Cerda en un contexto polémico que han examinado con precisión Filomena Fortuny Previ y Francisca Moya del Baño (2002)⁸⁰. Esta participación del español Juan Luis de La Cerda en las polémicas relacionadas con el *De Pallio*; las notas latinas a esta obra que, según la censura firmada por La Cerda, pudiera haber escrito Pellicer, quien por otra parte incluye en 1639 el *De Pallio* entre los títulos traducidos que saldrían en la segunda parte; el que Ubani publique su propia traducción en 1631, nos llevan a considerar que habría que investigar la trayectoria editorial de Tertuliano en la España de Felipe IV partiendo de lo que pudo escribirse sobre el *De Pallio* en la península en la década de 1620, y sobre las relaciones entre los autores de esos textos y La Cerda⁸¹. Otro periodo clave corresponde a los años finales de la década siguiente y primeros de los años 40: en 1639 sale el libro de Pellicer, varios paratextos del *De patientia* de Orígenes son de 1640 aunque solo se publique en 1644, fecha de la primera impresión de la traducción de Manero, cuyo paratexto más temprano se

⁸⁰ Las dos profesoras demostraron cómo La Cerda tuvo en cuenta los trabajos sobre el *De Pallio* publicados por Salmasius y Petavius: al enterarse de la existencia de la labor de Salmasius, redacta unos *Addenda* a su propia edición preparada para el volumen de 1624 y los incluye en ese mismo volumen; saca otra edición en los *Adversaria sacra* de 1626, en relación con la contribución de Petavius. Las autoras precisan la cronología de los trabajos de la Cerda y cómo se articulan con los de Salmasius y Petavius.

⁸¹ Otro trabajo de Fortuny Previ-Moya del Baño investiga la labor de Ubani, su conocimiento de las ediciones de textos de Tertuliano y el diálogo que establece Ubani con los editores (2009). Entre los muchos datos que aportan las dos investigadoras quiero destacar uno que confirma la relevancia de La Cerda. En sus conclusiones, se refieren a la importancia, para Ubani, de Salmasius pero también de La Cerda, “cuyo trabajo, creemos poder afirmar, [Ubani] conocía bien y usó, pero al que nunca menciona, pese a estar de acuerdo, por lo general, con sus lecturas e interpretaciones”. Por otra parte, consideran que Ubani “pretendía hacer un trabajo de calidad, buscando ocupar un lugar dentro de los traductores y, también, comentaristas tertulianos” (2009: 1303).

remonta a 1642. Desde luego, para llegar a una correcta apreciación de la recepción de Tertuliano, cada uno de esos proyectos debe considerarse individualmente pero también como parte de un entramado editorial complejo.

La versión de 1657 de la prefación de Manero desarrolla la imagen de un Tertuliano martillo de los herejes de su tiempo y sobre todo de los siglos posteriores, integrando de esta forma la lista de las autoridades que permiten luchar contra la herejía. La actualidad de un Tertuliano martillo de los herejes se consolida en 1657 y se articula con una denuncia de la evolución de la situación religiosa en Inglaterra e Irlanda.

En este contexto argumentativo, Manero propugna con más convicción que en 1644 que murió católico Tertuliano. Ese regreso de la oveja descarriada en el seno de la Iglesia se enmarca en un arco de fechas que permite afirmar que no solo no fue montanista durante mucho tiempo [aproximadamente 210-215] sino que su catolicismo posterior duró hasta una muerte mucho más tardía en la segunda versión. Manero también consolida su propia imagen de experto en la obra de Tertuliano, multiplicando citas sacadas de su obra. Asume el papel del abogado encargado de la defensa en la “causa” de Tertuliano: su estrategia consiste en acumular datos que tienden a mostrar que la reducción al catolicismo es probable. Ese examen detallado de la última etapa es una novedad respecto a los paratextos liminares de Ubani o Pellicer: Pellicer solo mencionaba los errores de que “convaleció apriesa, quedando más purificado y más sana su doctrina”; Ubani tampoco se explaya, señalando la vanidad, que ya encontramos, como motivo de la caída⁸². Si pensaba en esos dos traductores, Manero pretendía con razón, pues, que “no hay quien trate los méritos finales de su vida, que el definir sin probar, no es tratar sino decir”. Consciente del interés suscitado por las obras de Tertuliano y de los errores que cometió, intenta desde sus paratextos neutralizar

⁸² Con referencia a Tertuliano y Orígenes, escribe: “Cayeron estas dos columnas de la Fe: es verdad. Sacudiolas el viento de su vanidad, arrancolas, como a otro Lucifer, del cielo de la Iglesia. Pero quiso Dios mostrar que esta no está afianzada de los hombros de cualquiera criatura, sino de los suyos, que aseguran en cualquiera suceso esta máquina celestial” (Tertuliano, 1631: *Argumento de la Capa*).

las reticencias que un lector escrupuloso podría tener. Esta ambivalencia de un apóstata azote de los herejes, condenado pero también admirado, es una clave de la recepción del autor del *Apologeticum*.

Cronología de la vida de Tertuliano según Manero⁸³

Nacimiento: 156; *160* [U y P: 156]

Conversión: 194 [U⁸⁴ y P: 194]

Sacerdote: 203 (“fue ordenado de sacerdote el año nono de su conversión”, pp. 35-36)

Presbítero de Cartago: 204 (“en el décimo obtuvo la dignidad de presbítero de la iglesia de Cartago”, p. 36)

Año en que se orienta hacia el montanismo: 207- 208 (pp. 47, 59); *210* (pp. 126, 174)

Apostasía: 211 (“Tertuliano apostató conocidamente año 211”, p. 54, n. E)⁸⁵

Año en que la iglesia lo condena: 215 (p. 47)

Muerte: 219, a los 63; *233, a los 73* [P: 208]

Cronología de las obras de Tertuliano según Manero

Apologeticum: 200 (pp. 8; 11)

De patientia: 200

Ad martyras: 200⁸⁶

Ad Scapulam: 202 (pp. 13; 39, pero menciona 203 p. 36, n. P)

⁸³ Cuando Manero modifica los datos en la edición de 1657, lo indicamos poniendo, al lado del dato de 1644, otro en bastardilla que corresponde a la información recogida en 1657. Entre corchetes, precedidos de U y P, algunos datos proporcionados por Ubani o Pellicer.

⁸⁴ Con ligera incoherencia, pues, indicaba Ubani que Tertuliano había llegado a los cuarenta años sin ser cristiano.

⁸⁵ También indica en otra nota: “La caída de Tertuliano unos la ponen año 206, otros año 209. Pamelio año 211. Renano año 213” (Tertuliano, 1644: 19; 1657: 19).

⁸⁶ Para *De patientia* y *Ad martyras*, esas fechas figuran en las portadas de 1657; pero en las pp. 38-39, tanto en la primera como en la segunda impresión, parece que son obras posteriores al *Ad Scapulam*.

De praescriptione: 203 (p. 20; p. 59)

De baptismo: 204 (p. 20)

De paenitentia: 205 (p. 20)

De corona: 206 (p. 19 pero ver también las dudas expresadas pp. 20-21; p. 47 se indica 207-208)

De anima: 207-208 (p. 47); la edición de 1657 suprime esta página.

Adversus Marcionem: 207-208 (p. 47); 210-215 (p. 176⁸⁷)

De resurrectione carnis: 207-208 (p. 47); entre 210 y 215 (p. 176)

Adversus Valentinianos: 216 (“año 216 comenzaría a escribir contra Valentino”, 1657: 177)

De monogamia : 217 (p. 36, n. Q; p. 60, n. H), 214 (p. 35, n. 15; 127, n. 8)

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro Bech, Virginia, Rodríguez Martín, V. Eugenia, “*De cultu feminarum* de Tertuliano como exhortación moral cristiana y su influencia en el humanismo de Luis Vives”, *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)*, 6, (2000), <www.anmal.uma.es/numero6/Martin-Bech.htm>, [19/02/2019].
- Alfaro Bech, Virginia, Rodríguez Martín, V. Eugenia, “Pervivencia de la pedagogía moral femenina de Tertuliano en Benito Arias Montano”, *Analecta Malacitana*, 25-2, (2002), pp. 597-605.
- Alfaro Bech, Virginia, Rodríguez Martín, V. Eugenia, Senés Rodríguez, Gema, “Tertuliano en el *De officio mariti* de J. L Vives: los *pericula cultus*”, en A. M. Aldama, M. F. del Barrio, A. Espigares (eds.), *Nova et vetera. Nuevos horizontes de la filología latina*, Madrid, Sociedad de estudios latinos, 2002, vol. II, pp. 637-646.
- Azaustre, Antonio, Casas, Juan, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Barnes, Timothy David, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Baronio, Cesare, *Annales Ecclesiastici ex XII tomis Caesaris Baronii [...]*, Paris, Sumptibus Dionysii de la Noüe, 1630.

⁸⁷ Entre esas fechas también escribiría *De carne Christi* y *De resurrectione carnis* “y otros” (1657: 176, n. 79).

- Bouza, Fernando, “Una aprobación inédita de Quevedo a *El Fénix* de Pellicer y otros cinco expedientes de imprenta del Consejo de Castilla (1628-1658)”, *La Perinola*, 18, (2014), pp. 63-76.
- Braun, René, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992.
- Bravo Lozano, Cristina, “Huyendo de los lobos carniceros de su patria'. Las monjas irlandesas en Castilla, una aproximación social y discursiva (1652-1706)”, *Hispania sacra*, 69, 140, (2017), pp. 639-646, <<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/713>>, [19/02/2019].
- Elliott, John H., “Felipe IV”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, www.rah.es).
- Fasquel, Samuel, “Quelques remarques sur Tertullien et la corporéité de l'âme dans *Providencia de Dios* de Quevedo”, de próxima aparición.
- Fortuny Previ, Filomena, Moya del Baño, Francisca, “Juan Luis de la Cerda y el *Liber de pallio* de Tertuliano”, en José María Maestre Maestre, Luis Charlo Brea, Joaquín Pascual Barea (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Fontán*, Ediciones del Laberinto, vol. 2, 2002, pp. 929-942.
- Fortuny Previ, Filomena, Moya del Baño, Francisca, “La primera y única traducción castellana del *Liber de Pallio* de Tertuliano”, en Pedro Conde Parrado, Isabel Velázquez Soriano (eds.), *La filología latina: mil años más*, Burgos / Madrid, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua / Sociedad de Estudios Latinos, vol. 2, 2009, pp. 1289-1306.
- Gil Pujol, Xavier, “Felipe IV y la crisis de la monarquía hispánica. Pérdida de hegemonía y conservación (1643-1665)”, en Alfredo Floristán (coord.), *Historia de España en la Edad Moderna*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 513-538.
- Góngora, Luis de, *Obras completas I*, edición de Antonio Carreira, Madrid, Biblioteca Castro, 2000.
- Henne, Philippe, *Tertullien l'Africain*, Paris, Cerf, 2011.
- Iglesias Feijoo, Luis, “Una carta inédita de Quevedo y algunas noticias sobre los comentaristas de Góngora, con Pellicer al fondo”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 59, (1983), pp. 141-203.
- Izquierdo, Adrián, ed. de José Pellicer y Tovar, *Vida de don Luis de Góngora*, en Mercedes Blanco (dir.), *Edición digital y estudio de la polémica gongorina*, Université Paris-Sorbonne, Labex Obvil, 2018, <www.obvil.sorbonne-universite.site/corpus/gongora>, [01/02/2019].
- Jerez, Enrique, “Pellicer de Ossau Salas y Tovar, José”, en Pablo Jauralde Pou (dir.), *Diccionario filológico de literatura española. Siglo XVII*, Vol. II, Madrid, Castalia, 2010, pp. 49-60.

- Kishlansky, Mark, *A Monarchy Transformed. Britain 1603-1714*, London, Penguin Books, 1997.
- López Poza, Sagrario, *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, A Coruña, Universidade, 1992.
- Mattei, Paul, “Le schisme de Tertullien. Essai de mise au point biographique et ecclésiologique”, en Jean Granarolo, Michèle Biraud (eds.), *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, Nice, Faculté des Lettres, 1990, t. 2, pp. 129-149.
- Meyers, Jean, “Tertullien, un auteur oublié au Moyen Âge ?”, en J. Lagouanère y S. Fialon (eds.), *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d’Afrique*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 259-265.
- Munier, Charles, *Petite Vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- Oliver, Juan Manuel, “Poesías de D. José Pellicer: un manuscrito poético reencontrado”, *Criticón*, 65, (1995), pp. 87-100.
- Orio, Ferdinandus de (ed.), *Quinti Septimii Florentis Tertuliani ...librum de Patientia... Primus thomus*, Madrid, Francisco García, 1644.
- Paravicino, Fray Hortensio, *Sermones cortesanos*, edición de Francis Cerdan, Madrid, Castalia, 1994.
- Pellicer de Salas y Tobar, José de, *El Fénix y su historia natural [...]*, Madrid, Imprenta del reino, 1630.
- Pellicer de Salas y Tobar, José de, *Bibliotheca formada de los libros y obras públicas de don Joseph Pellicer de Ossau y Tovar [...]*, Valencia, por Jerónimo Vilagrassa, 1671.
- Pérez de Montalbán, Juan, *Para todos. Exemplos morales humanos y divinos*, Madrid, Imprenta del reino, 1632.
- Petitmengin, Pierre, *Liste des éditions de Tertullien (1483-1700)*, trabajo mecanografiado disponible en el Centre d’Analyse et de Documentation Patristiques de Estrasburgo.
- Ponce Cárdenas, Jesús, “José de Pellicer de Ossau y Salas y Tovar”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, www.rah.es).
- Quevedo, Francisco de, *Providencia de Dios (Tratado de la inmortalidad del alma y Tratado de la divina providencia)*, edición de Sagrario López Poza, A Coruña, SIELAE, 2015.
- Salas Barbadillo, Alonso Jerónimo de, *Don Diego de Noche*, edición de E. García Santo Tomás, Madrid, Cátedra, 2013.
- Seco Serrano, Carlos (ed.), *Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*, Madrid, BAE, 1958.
- Tertuliano, *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani inter latinos ecclesiae scriptores primi [...]*, edición de Beatus Rhenanus, Basilea, 1528.

- Tertuliano, *Q. Septimii Florentis Tertulliani carthaginiensis presbyteri opera quae hactenus reperiri potuerunt omnia*, edición de Jacobus Pamelius, Paris, 1608.
- Tertuliano, *Q. Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginiensis opera argumentis explicationibus notis illustrata*, edición de Juan Luis de la Cerda, Paris, Sumptibus Michaelis Sonni, 1624.
- Tertuliano, *Q. Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginiensis opera argumentis explicationibus & notis illustrata, tomus secundus*, edición de Juan Luis de la Cerda, Paris, Sumptibus Michaelis Sonni, 1630.
- Tertuliano, *La Capa de Tertuliano, trasladada de latín en castellano y declarada con notas*, edición de Esteban de Ubani, Madrid, Francisco Martínez, 1631.
- Tertuliano, *Obras de Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero cartaginés. Primera Parte. Con versión parafrástica y argumentos castellanos*, edición de Joseph Pellicer de Tovar, Barcelona, Gabriel Nogues, 1639.
- Tertuliano, *Apología de Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero de Cartago. Contra los gentiles en defensa de los cristianos [...]*, edición de Pedro Manero, Zaragoza, Diego Dormer, 1644.
- Tertuliano, (*Liber de patientia*, 1644), ver Orio.
- Tertuliano, *Apología de Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero de Cartago. Contra los gentiles en defensa de los cristianos [...]*, edición de Pedro Manero, Madrid, Pablo de Val, 1657 [también incluye traducciones del *De patientia* y *Ad martyras*].
- Tertuliano, *Le Voile des vierges (De virginibus velandis)*, edición de Eva Schulz Flügel, Paul Mattei, Paris, Cerf, 1997.
- Tertuliano, *Acerca del alma*, edición de J. Javier Ramos Pasalodos, Madrid, Akal, 2001a.
- Tertuliano, *Apologético, A los Gentiles*, introducción, traducción y notas de Carmen Castillo García, Madrid, Gredos, 2001b.
- Textor, Ravisius, *Joannis Ravisii Textoris Officinae, tomus secundus*, Lyon, Petrus Rigaud, 1613.
- Tobar Quintanar, María José, “Las 'censuras fingidas' de Quevedo y Juan Luis de la Cerda en *El Fénix y su historia natural* de Pellicer (con una hipótesis sobre su primera edición exenta)”, *La Perinola*, 19, (2015), pp. 257-270.
- Vitse, Marc, *Éléments pour une théorie du théâtre espagnol du XVIIe siècle*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 1990.

Sobre las “desdichas” en el paratexto biográfico de Lope de Vega

About “desdichas” in Lope de Vega’s biographic paratext

Alexandre Roquain

Le Mans Université (Labo 3L.AM)

roquain.a@gmail.com

Resumen

Este artículo parte del blasón de las diecinueve torres de los Carpio (*Arcadia*, 1598) y entresaca de la divisa una palabra clave: las “desdichas”. Lope vincula este término a su vida y al parentesco. Este trabajo tiene por objeto sacar a luz los rasgos característicos de las “desdichas” en tres paratextos biográficos de Lope de Vega: la dedicatoria a su hija doña Marcela del Carpio (*El remedio en la desdicha*), a su hijo Lopito (*El verdadero amante*) y a su amigo Claudio Conde (*Querer la propia desdicha*). Se analizará también la relación entre las “desdichas” y el retrato de Lope de Vega publicado en los preliminares de algunas de sus obras.

Palabras clave

Lope de Vega Carpio, desdichas, dedicatorias, blasón de las diecinueve torres, empresa, letras y armas, retrato

Abstract

This article starts with the shield of nineteen towers of the Carpio’s family (*Arcadia*, 1598) and extracts from the device a keyword: the “desdichas”. Lope connects this word to his life and relationships. This paper aims to reveal the characteristics of the “desdichas” in three biographic paratexts of Lope de Vega: the dedication to his daughter doña Marcela del Carpio (*El remedio en la desdicha*), to his son Lopito (*El verdadero amante*) and to his friend Claudio Conde (*Querer la propia desdicha*). Will also be analysed the connection between the “desdichas” (misfortunes) and Lope de Vega’s portrait published in the beginning of some of his works.

Keywords

Lope de Vega Carpio, misfortunes, dedications, shield of the nineteen towers, impresa, letters and arms, portrait

El blasón de las diecinueve torres fue estampado por primera vez en la *Arcadia* en 1598. Ese escudo desató las acérrimas críticas de los escritores contemporáneos de Lope, entre los cuales Góngora o Cervantes (Pedraza Jiménez, 2006: 32-34). Ya nos interesamos por este blasón a raíz de un trabajo sobre Lope y su concepción de lo noble analizando un libro que le perteneció y cuya temática principal estriba en el origen de la nobleza (Roquain, 2014). El escudo aparece en otras obras de Lope de Vega en configuraciones gráficas distintas (Cayuela, 2009: 382). La divisa “De Bernardo es el blasón / las desdichas mías son” solo figura en la portada de su novela pastoril.



Fig. 1.- Blasón y lema en la portada de la *Arcadia*¹, Médiathèque Louis-Aragon, Le Mans [BL 8* 2437]

¹ Utilizamos la edición de la *Arcadia* de 1602 que contiene la misma presentación del blasón y su lema que la de 1598. Para la portada de 1598, ver Lope de Vega (2012: 142).

LAS “DESDICHAS” Y LA HERÁLDICA: EL BLASÓN DE LAS DIECINUEVE TORRES

Las armas de los Carpio fueron usadas, según Espinosa Maeso (1978: 351), por el tío de Lope como sello en su correspondencia y están inscritas en un sepulcro de la iglesia de San Martín de Salamanca (Roquain, 2014: 92). El blasón que está al frente de la portada de la *Arcadia* es similar al que fue grabado en una urna funeraria, posiblemente del siglo XV, que se encuentra en la iglesia salmantina bajo el sepulcro atribuido a don Pedro del Carpio, hijo de Juan del Carpio, fallecido el 25 de junio de 1135. Eso atestigua la anterioridad de las armas de los Carpio con respecto a Lope de Vega. Por lo demás, hemos analizado recientemente (Roquain, 2018b: 188-192) otro testimonio inédito de dicho blasón que se encuentra en los cantos de un libro de Floro y Polibio que estuvo en poder de Lope. Ese dibujo del puño y letra del escritor se asemeja a un exlibris y tiene las mismas características que el escudo de la *Arcadia*, incluso Lope le agregó unos lambrequines. Este exlibris de Lope parece ser una verdadera copia del original, hasta en la disposición de las torres. Las armas de los Carpio resultan ser una marca de procedencia de Lope. En lo privado también, el escritor se asocia a esa forma heráldica. Reproducimos en la página siguiente los tres blasones.²

El blasón ya no es la manifestación pública del autor, sino que es una huella propia que permite identificarlo. Más allá del escudo, fue el lema de la *Arcadia*, entrecortado por un yelmo, el cual orientó nuestra reflexión hacia la consideración de una palabra clave: las “desdichas”. Lope señala que el blasón pertenece a Bernardo (“De Bernardo es el blasón”) y se atribuye las desdichas (“Las desdichas mías son”). Hemos relacionado también las “desdichas” con el linaje de Lope.

En el romancero, Bernardo del Carpio aparece como un personaje desdichado por su nacimiento, pues el rey Alfonso encarceló a su padre y encerró a su madre en un convento al enterarse el monarca

² Se pueden consultar las fotografías del libro de Floro y Polibio en esta página: <<https://www.artcurial.com/fr/lot-tite-live-titi-livii-patavini-librorum-epitomae-lucius-florius-2130-164>> [14/06/2019]



Fig. 2.- Fotografía del escudo en el sepulcro de don Pedro del Carpio, Iglesia de San Martín (Salamanca)

Fig. 3.- Escudo en la *Arcadia*



Fig. 4.- Cantos del libro de Floro y Polibio, y detalle del exlibris de Lope

de que estaba embarazada. Citemos este romance recopilado por Ramón Menéndez Pidal, que establece una relación intrínseca entre el nacimiento de Bernardo y la desdicha (1999: 69-70):

En los reinos de León
 el Casto Alfonso reinaba;
 hermosa hermana tenía,
 doña Jimena se llama.
 Enamorárase de ella
 ese conde de Saldaña,
 mas no vivía engañado,
 porque la infanta lo amaba.
 Muchas veces fueron juntos
 que nadie lo sospechaba;
 de las veces que se vieron,
 la infanta encinta quedaba;
 de ella naciera un infante
 como la leche y la grana;
 Bernardo le puso nombre,
 por la *su desdicha*³ mala;
 mientras empañaba al niño
 en lágrimas le bañaba:
 “¿Para qué naciste, hijo,
 de madre tan *desdichada*?
 Para mí y para tu padre
 eres amor y *desgracia*.”
 El buen rey desque lo supo
 mandó en un claustro encerrarla,
 y mandó prender al conde
 en Luna la torreada.

Bernardo fue engendrado por una madre desdichada, y su nacimiento se asemeja a una desgracia para su padre. En cuanto fruto de una unión ilegítima, Bernardo es bastardo. El soldado carece de nobleza legítima, aunque descende de padres nobles, y va a adquirir un título de nobleza gracias a sus hechos de guerra, los famosos diecinueve castillos otorgados y ennoblecidos por el rey Alfonso. Se nota asimismo en *El casamiento en la muerte* la escena en la que

³ La cursiva es nuestra.

Bernardo recibe las famosas armas. Obsérvese cómo Bernardo asocia la victoria con una dicha⁴:

REY

¿Cuántos castillos has ganado?

BERNARDO

He sido

dichoso en esto: diez y nueve tengo;

todos los doy, mi padre solo pido.

REY

Contigo en una cosa me convengo:

dame el Carpio no más, que yo te juro

darte a tu padre vivo si allí vengo.

BERNARDO

Yo te lo doy.

REY

Pues porque estés seguro,

en rojo campo de sangrientas olas,

leonado claro o leonado oscuro,

en tu escudo pondrás, por armas solas,

diez y nueve castillos de oro.

Esos versos significativos, amén de mostrar el gran interés de Lope por la heráldica y su pleno dominio de la descripción de los blasones, constituyen una poetización del famoso escudo histórico. Lope describe las armas de Bernardo valiéndose de una terminología precisa: “el campo”, “las armas solas”. Las palabras “rojo” y “sangrientas” inciden en el color de la sangre y la violencia de la batalla, pero la anteposición de esos adjetivos atenúa su primer sentido de tal modo que se insiste en dos elementos: “campo” y “olas”. Si bien es obvio que la palabra “olas” apunta a cierta metaforización de la batalla⁵, irrumpe en el texto poético el elemento marino. En el presente artículo, se volverá a subrayar la importancia de la poética de

⁴ Acto II, vv. 1121-1131.

⁵ “Ola. Metaphoricamente se toma por cualquier movimiento que se parece al del agua, quando hace olas: como el movimiento de las miesses con el viento.” (*Aut.*)

la navegación. Se nota también en las palabras en posición de rima (“sangrientas olas” / “por armas solas”) la indiferenciación acústica entre el plural “s-olas” y el término “solas”. Los castillos de oro representan las “armas solas” del escudo de Bernardo del Carpio, es decir unos elementos heráldicos únicos que no pueden ir acompañados de otros motivos.

Además, la escena traduce la traslación entre las bélicas armas y los muebles heráldicos. Vicente de Cadenas y Vicent (1994: 46) informa que son armas de asunción todas aquellas piezas del blasón que derivan de una promoción nobiliaria a raíz de una destacada hazaña:

Se denominaban armas de asunción aquellas que se tomaban al enemigo que se mataba o vencía en una batalla, pero si esto parece que era propio de los estados de que se componía el imperio en los siglos XII y XIV, en España lo fue con carácter limitadísimo. En muchas armerías esta asunción queda reflejada como aumento de armería, introduciendo alguna pieza o figura en el campo del escudo. Cañones, torres, castillos, murallas y otras de género semejante parecen reflejar ese género de aumento en los primitivos blasones.

Es preciso considerar de nuevo el blasón de las diecinueve torres que está al frente de la *Arcadia*, pues aún no se ha hecho hincapié, que sepamos, en un elemento muy significativo que se halla en el timbre del escudo: el yelmo. Adornado con lambrequines, esta celada se encuentra perfilada, mirando hacia la izquierda con una visera cerrada. Ahora bien, esta posición del yelmo denota bastardía como subraya Cadenas y Vicent (1994: 37-38): “En la heráldica española queda resuelto el problema para indicar la bastardía con la posición del casco cuya abertura mira a la siniestra del escudo, pero, sin embargo, se ha hecho muy escaso empleo de los signos de bastardía en el interior del campo mismo.” En España no se hizo mucho uso de la barra o travesa que se solía emplear para los bastardos en otros países como Francia o Inglaterra. Sin embargo, la orientación “a la siniestra” del casco era un requisito para todos los hijos bastardos aun cuando fuesen legitimados por el rey (Cadenas y Vicent, 1994: 38): “En cuanto a los bastardos legitimados por carta patente del monarca, debían usar el signo de bastardía en sus armas, no siendo

posible en ningún caso, a excepción de la extinción de las armas legítimas, la sucesión de las armas plenas y puras del padre.” Por lo tanto, Bernardo del Carpio, siendo hijo ilegítimo, no podía usar las armas de su progenitor el conde de Saldaña. De ahí la necesidad de recibir armas de asunción: las diecinueve torres. El signo de bastardía se hace visible en la portada de la *Arcadia*, lo que concuerda con lo expuesto en la divisa. Cuando Lope afirma en el primer octosílabo del lema “De Bernardo es el blasón”, presenta a modo de leyenda las armas de Bernardo y hace suyas las desdichas en la segunda parte del lema. Lope no se atribuye tampoco la bastardía en otra representación del blasón, la de 1604, estampada en el frontispicio de *El peregrino en su patria*.

Si comparamos el blasón de la *Arcadia* con el del *Peregrino*, vemos que los escudos son similares exceptuando los lambrequines más desarrollados en el caso del *Peregrino*. En cuanto a las celadas, se oponen totalmente porque la primera mira hacia la izquierda y la otra a la derecha. La segunda se encuentra de lado pero está terciada y, además, la visera comporta una serie de barretas o rejillas que están entreabiertas, lo que muestra una hidalguía antigua como recuerdan los tratados antiguos sobre el arte del blasón (Costa y Turell, 1856: 108):

Los antiguos hidalgos que eran caballeros o que el soberano había revestido de algún cargo importante en los ejércitos o en la corte timbraban su escudo de un yelmo de acero bruñido, terciado, enseñando cinco rejillas de plata perfiladas del mismo metal y surmontadas de un burulete de los esmaltes de su blasón.



Fig. 5.- Escudo de las diecinueve torres en la portada de *El peregrino en su patria* (1604)

En *El peregrino en su patria*, la composición de la celada y su orientación muestran que Lope ostenta una nobleza de solar.

Lope no se conformó con una mera mención de la palabra “desdichas” en la portada de la *Arcadia*, sino que volvió a emplearla en los preliminares de *El peregrino en su patria* en una dedicatoria a don Pedro Fernández de Córdoba, marqués de Priego y Montalbán⁶: “[...] si a tan peregrino príncipe y bienhechor mío no he podido dar peregrinas grandezas, hele dado a lo menos desdichas peregrinas, hábito que me vistieron el tiempo y la fortuna en los brazos de mis padres.” Lope de Vega asocia la palabra “desdichas” a “peregrinas” y hemos podido demostrar que “las desdichas peregrinas” se ven representadas gráficamente en la portada de las obras, tanto de la *Arcadia* como de *El peregrino en su patria* (Roquain, 2014). Hemos notado que en la parte baja de la portada de la última obra citada, se puede leer “Velis nolis inuidia / blasón de las diecinueve torres / aut unicus aut peregrinus”. Hartzzenbusch (1862) propuso interpretar el blasón de este modo: “Entre las leyendas de los dos pedestales faltan un nombre o un pronombre y un verbo; pero están suplidos por el escudo de Lope de Vega, que equivale a las palabras *Lupus est o ego sum*”. Si introducimos el lema que está encima del blasón en la portada de la *Arcadia*: “las desdichas mías son”, encontramos la expresión “desdichas peregrinas” del prólogo del *Peregrino*. Esta observación muestra una vez más que el blasón y la palabra desdicha están relacionados. Dijimos que Lope blasona las “desdichas” y la orientación de la celada en el *Peregrino* apoya esta deducción. Lope de Vega caracteriza esas “desdichas peregrinas” como un “hábito”. Más allá del posible valor heráldico de esta palabra y de su sentido estrictamente relacionado con el hábito del peregrino, la desdicha puede ser la falta de nobleza por herencia paterna, pues es sabido que la nobleza se transmitía por rigurosa agnición de varón a varón. Aun cuando la madre de Lope fuera noble, la supuesta nobleza derivada del apellido Carpio no tendría vigencia. Sucede lo mismo con la bisabuela paterna de Lope que llevaba también el mismo apellido. Existe, pues, una ligazón entre la portada de la *Arcadia* y el para-

⁶ Lope de Vega (2016: 89-90).

texto de *El peregrino en su patria* que nos lleva a considerar el cariz biográfico de la palabra “desdicha”. Como se puede apreciar en la anterior cita, la palabra se vincula al nacimiento: “en los brazos de mis padres”.

Otros paratextos permiten evidenciar la relación entre desdicha y parentesco. Analizaremos tres testimonios en los que Lope se dirige a sus hijos y a su amigo Claudio Conde. En primer lugar, se mencionará un texto preliminar que va dirigido a doña Marcela del Carpio, su hija, y que inaugura la comedia *El remedio en la desdicha* (1596-1602⁷), publicada en la *Parte XIII*, en 1620, el mismo año que la *Parte XIV*. En esta última se encuentra la dedicatoria “a Lope de Vega, su hijo” que precede a la comedia de juventud *El verdadero amante*, redactada antes de 1596, según los autores Morley y Bruerton, y probablemente entre 1588 y 1595⁸. Será también objeto de estudio la dedicatoria “a Claudio Conde, su verdadero amigo” que introduce la comedia *Querer la propia desdicha*, compuesta en 1619⁹ y publicada en 1621 en la *Parte XV*. La palabra desdicha está presente en el título de la pieza como para la comedia dedicada a doña Marcela del Carpio. Parece existir una urdimbre paratextual en torno a la desdicha y lo biográfico. Además, las tres dedicatorias contienen una referencia literal o una alusión a la “desdicha”. Señalemos también que los tres paratextos se suceden en la cronología; así que se percibe un hilo conductor en torno a esa noción. Otro punto en común es la mirada retrospectiva que adopta Lope en todos esos textos, pues se refiere de nuevo en la dedicatoria a Claudio a un suceso juvenil: “en nuestros primeros años”.

El método empleado en el presente artículo es el análisis textual, la intertextualidad así como la confrontación entre paratexto e imagen. De ahí que convenga aducir otras pruebas, esencialmente paratextuales (dedicatoria o grabado), salvando algunas que solo sirven para ilustrar o reforzar una hipótesis o deducción nuestra. A la postre, convalidaremos la hipótesis de que las “desdichas peregrinas”

⁷ Morley y Bruerton (1968: 591).

⁸ Morley y Bruerton (1968: 262).

⁹ Morley y Bruerton (1968: 386-387).

están representadas gráficamente a partir del retrato de Lope que se sitúa en la *Arcadia*.

Antes de abordar el análisis del contenido de las dedicatorias a partir del término “desdichas”, conviene observar los nombres elegidos en las dedicatorias. En el primer texto no se menciona el apellido Vega en el nombre de la hija de Lope¹⁰: “EL REMEDIO EN LA DESDICHA, comedia famosa, de Lope de Vega Carpio. DIRIGIDA. A doña Marcela del Carpio, su hija.”. Además, la presentación de los nombres en la dedicatoria a *El verdadero amante* podría orientar al lector a ver cierto efecto especular entre padre e hijo¹¹: “EL VERDADERO AMANTE. Y LA PRIMERA COMEDIA DE LOPE DE VEGA CARPIO. Dirigida. A Lope de Vega su hijo”. En lo tipográfico, el nombre del dedicatario aparece de manera aislada y muy visible. El lector parece contemplar el doble del escritor a través de la repetición de “Lope de Vega”. Sin embargo, es importante señalar que a este “Lope de Vega su hijo” Lope solía llamarlo Lopito o, como recuerdan Rennert y Castro (1919: 171), Lope Félix del Carpio y Luján. *La Gatomaquia* (1634) “del licenciado Tomé de Burguillos” está dedicada a “don Lope Félix del Carpio, soldado en la armada de su majestad¹²”. Como es sabido, Lopito era el hijo ilegítimo habido con Micaela y Luján cuando el escritor estaba casado con Juana Guardo. En todo caso, la aparición del nuevo nombre se asemeja a una legitimación de su hijo a pesar de su bastardía. Como se echa de ver, el Carpio es el apellido de los ascendientes maternos de Lope de Vega, que no podía corresponderle normalmente al hijo. A los vástagos ilegítimos del dramaturgo, Lope o Marcela, se les conocen por el apellido Carpio. Morel Fatio indica con razón que es curioso que el apellido Carpio fuera atribuido a su proge¹³. En realidad, es un apellido ambivalente, puesto que remite tanto a una

¹⁰ Lope de Vega, *Parte XIII*, fol. 52r.

¹¹ Lope de Vega, *Parte XIV*, fol. 195r.

¹² Lope de Vega, *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*, Madrid, 1634, fol. 87v.

¹³ “Et n'est-il pas piquant de constater que ce fameux nom de Carpio qu'il avait tant prôné et dont il avait fait tant d'embaras, Lope le réserve à sa postérité illégitime ?” (Morel Fatio, 1905: 52).

hidalguía de solar como a la bastardía, precisamente la de Bernardo del Carpio. En el nombre de pila de Marcela, no se menciona el apellido Vega como observamos en su partida de bautismo: “hija de padres no conocidos” (Rennert y Castro, 1919: 169). En la de Lopito solo figura el nombre “Lope” sin el apellido Vega. A diferencia de Marcela, Lope de Vega Carpio está nombrado en el acta de bautismo de su hijo (Rennert y Castro, 1919: 171). Al lector moderno de las *Partes XIII* y *XIV*, publicadas el mismo año, no dejaría de sorprenderle que dos hermanos no llevaran el mismo apellido. Resulta que era bastante común por varias razones que un hijo tuviera el apellido del padre y otro el de la madre, como señala Morel-Fatio¹⁴. Si le otorga el Carpio a su hija y le retira a su hijo, no quita que ambos fueran hijos espurios, a pesar de los esfuerzos de Lope en reconocerlos¹⁵. No obstante, mediante la publicación de sus nombres, Lope saca a luz a sus dos hijos ante la multitud de lectores, pues los reconoce literariamente bautizándolos con uno de sus apellidos. Por tanto no resulta nada extraño que el contenido de estos textos preliminares verse sobre el parentesco y la herencia.

DESDICHA, HERENCIA Y FORTUNA

El texto ofrecido a doña Marcela del Carpio es bastante corto¹⁶. En palabras del propio Lope es una “carta casera [...] porque va de padre a hijo”, según puede leerse en un correo dirigido al duque de Sessa, fechado en febrero de 1620¹⁷. Tras presentar la fuente de *El remedio en la desdicha*, Lope de Vega precisa que se trata de una comedia de juventud y le pide a su hija que le perdone los descuidos

¹⁴ “Il arrivait constamment que pour des questions d'intérêt tel enfant prenait l'*apellido* paternel, tel autre, l'*apellido* maternel”. Ver Morel-Fatio (1905: 43-44).

¹⁵ Ver Sánchez Mariana (2011). Ver la parte “relación de documentos”, n.º 19: “Escrito de Lope de Vega Carpio, solicitando de S. M. se sirva legitimar a su hijo Félix del Carpio, habido de mujer soltera no obligada a matrimonio. Sánchez Mariño (1953), p. 380.– Sliwa (2007), I, p. 132. Simancas (Valladolid), Archivo de Simancas, Cámara de Castilla.”.

¹⁶ Case (1975: 58-59).

¹⁷ Lope de Vega (2008: 454).

de su “tierna edad”. Lope elige un texto temprano en el que el paralelismo entre “en mis tiernos años” / “en la tierna vuestra” y la repetición de la palabra “tierna” insisten tanto en lo juvenil como en el sentimiento paterno para con su hija. Lo interesante es que el autor menciona la palabra “sangre”: “pero si es más obligación acudir a la sangre que al ingenio, favoreced el mío con leerla”. La insistencia en los lazos de sangre se concreta en la última frase: “Dios os guarde y os haga dichosa, aunque tenéis partes para no serlo, y más si heredáis mi fortuna, hasta que tengáis consuelo, como vos lo sois mío. Vuestro padre.”. En algunas ocasiones, Lope de Vega nombra el título de la comedia al final de la dedicatoria¹⁸. En este caso, *El remedio en la desdicha* no aparece textualmente sino a modo de alusión. Lope recurre al vocablo “dichosa” y considera que su hija no puede serlo. El término “partes” incide en una cualidad intrínseca de la persona. Es por esencia “desdichada” la hija de Lope, y aún más si hereda su fortuna. En este caso se ve que la “desdicha” se puede transmitir de padre a hijo a través de la herencia, como enfatiza el verbo “heredáis”.

Aflora posiblemente en esta frase una noción astrológica fundamental: la Parte de Fortuna o *Pars fortunae*. Conocida es la afición de Lope de Vega a la astrología, y esta ocurrencia es una de las referencias a ese saber en el corpus lopesco¹⁹. En astrología, existen varias partes²⁰ (Horóscopo, Parte de Dios, Parte de la Diosa, buen espíritu, etc.). La Parte de Fortuna es el horóscopo de la luna: “es un cierto punto del Cielo, que los astrólogos señalan en el thema celeste, y hacen mucho caso dél, y es que dista del ascendiente tanto como la luna dista del Sol. Lllamanla también Horóscopo lunar.” (*Aut.*) Como recalca Juan Francisco Esteban Lorente, “La Fortuna o Parte de Fortuna es un punto del horóscopo que anuncia la fortuna o el infortunio del nacido”. Esa alusión astrológica en la dedicatoria confirma que en Lope la “desdicha” está ligada al nacimiento. Esteban Lorente apunta también a las distintas formas de representación de

¹⁸ Se cita, por ejemplo, el nombre de la comedia *El cardenal de Belén* en la dedicatoria a Fray Hortensio Paravicino (*Parte XIII*).

¹⁹ Sobre la astrología y Lope, ver Vicente García (2009) y Sánchez Jiménez (2018).

²⁰ Esteban Lorente (1998: 60).

la Parte de Fortuna, de la Ocasión y de la *Fata Homérica*. He aquí cómo representaron los humanistas renacentistas a la alegoría de la Fortuna (Esteban Lorente, 1998: 64-65):

Se la representó como una doncella sobre una esfera para indicar su inestabilidad, con el timón de un barco para significar que gobierna el mundo (*gubernaculum* es el jeroglífico del gobierno); con el cuerno de la abundancia porque de él salen los dones que otorga o niega, muchas veces con los ojos vendados pues no distingue a los favorecidos, llevando una vela de barco para aludir a su aspecto cambiante como juguete de cualquier viento; tras de ella un paisaje marino con un barco que unas veces está en bonanza y otras en tempestad, así como la tierra firme y un buen puerto. En otras ocasiones también se la representó haciendo girar a una rueda en la que unos reyes o personajes suben y otros bajan, o pisando o sentada sobre ésta, su rueda.

Por el momento, este corto texto preliminar solo contiene la referencia a la Fortuna y no despliega una descripción alegórica de esta índole. Pero nos interesa recalcar la relación entre la Fortuna y el universo náutico, precisamente a través del timón, puesto que veremos más adelante en qué medida Lope de Vega alude a este tipo de descripción.

Por otra parte, merece la pena señalar otro testimonio esclarecedor en una obra de fuerte impronta autobiográfica, *La Dorotea*, pues la Parte de Fortuna se ve asociada a la desdicha en una réplica del astrólogo César (Acto V, escena 8) que se refiere a Fernando, protagonista considerado como el doble de Lope²¹: “César: Vos tenéis muy desdichada la parte de la fortuna en los amores”. Luis Miguel Vicente García subraya que coincide esta frase con la carta natal de Lope: “La Parte de la Fortuna [...] se halla exactamente sobre la cúspide de la Casa V (la casa de los amores), a menos de un grado de arco.”. De hecho, en este caso, la palabra desdicha se relaciona con el nacimiento y la astrología.

De esta dedicatoria esencial deducimos una primera observación: la estrecha vinculación entre desdicha y Fortuna por un lado,

²¹ Pasaje citado por Vicente García (2009: 238). Ver Lope de Vega (2002: 461)

y desdicha y herencia por otro. La segunda conclusión es que Lope enfoca un consuelo para esta desdicha: “hasta que tengáis consuelo”. Frente a la desdicha en cuanto legado, conviene preguntarse por qué remedio opta Lope. Otro paratexto, mucho más extenso y detallado, permitirá entrever una respuesta posible.

LAS “DESDICHAS” FRENTE A DOS INCLINACIONES: ARMAS Y LETRAS

En la dedicatoria a *El verdadero amante*, Lope de Vega se distancia de los códigos del género ofreciéndole a su hijo un texto emancipador, otorgándole libertad de juicio en un discurso con muestras de sinceridad y desengaño. María Aranda señala que el escritor se aleja de toda ejemplaridad²²: “Toda la dedicatoria, con su aparente lógica didáctica, se organiza en realidad en torno al motivo del espejo roto. La ejemplaridad del mayor para con el menor se invierte en disuasión irónica [...]”. Como queda dicho anteriormente, Lopito pierde el Carpio, apellido ligado paradójicamente al linaje supuestamente noble y también a la bastardía. Ahora el escritor se dirige a su hijo Lope de Vega y alude a un día en que ese se fijó en el retrato de su hermano Carlos Félix, situado en el “estudio” del escritor²³:

Mirando un día el retrato de vuestro hermano Carlos Félix, que, de edad de cuatro años, está en mi estudio, me preguntastes qué significaba una celada que, puesta sobre un libro en una mesa, tenía por alma del cuerpo esta empresa: *Fata sciunt*. Y no os respondí entonces porque me pareció que no érades capaz de la respuesta.

Lope empieza la dedicatoria con una referencia a una empresa muy particular y doméstica, pues se encontraba en un cuadro de su casa. Notamos el léxico especializado de la emblemática en la descripción de la empresa: “alma” y “cuerpo”²⁴. En realidad, Lope pintó semejante asociación entre libro y celada en una oración poética que pronunció con motivo del nacimiento del príncipe Felipe el 22 de mayo de 1605. Ya tuvimos ocasión de analizar el jeroglífico que se inventó

²² Aranda (2009: 115).

²³ Case (1975: 102-103).

²⁴ López Poza (2012).

Lope en su discurso²⁵. Citaremos los versos referidos al jeroglífico que se relacionan con las letras y las armas²⁶:

Yo pienso que, premiadas igualmente
con un mismo laurel, de las dos puede
hacerse un hieroglífico, pintando
las águilas de César coronadas,
o aquellos rostros del bifronte Jano.
Que aquel antiguo símbolo que muestra
un yelmo sobre un libro laureado
declara bien esta amistad conforme. (vv. 107-114)

Lope de Vega les otorga a las armas y las letras el mismo prestigio y recurre a la letra más antigua posible, la de los egipcios. El jeroglífico es también un arma heráldica, con lo cual porta dicha asociación. Según Pérez de Moya, Jano fue el primero en acuñar moneda en Roma con letras y armas²⁷. En cuanto al antiguo símbolo, “un yelmo sobre un libro laureado” es exactamente la misma imagen que la de la dedicatoria²⁸. El jeroglífico de 1605 sirve para equiparar armas y letras. Quince años más tarde, Lope acude otra vez a una forma emblemática, la empresa, cuyo significado le deja claro a su hijo:

Ya que tenéis edad, y comenzáis a entender los principios de la lengua latina, sabed que tienen los hombres para vivir en el mundo, cuando no pueden heredar a sus padres, más que un limitado descanso, dos inclinaciones: una a las armas, y otra a las letras, que son las que aquella celada y libro significan con la letra, que en aquellos tiernos años dice que el cielo sabe cuál de aquellas dos inclinaciones tuviera Carlos, si no le hubiera, como salteador, la muerte arrebatado a mis

²⁵ Roquain (2014: 78-82).

²⁶ Lope de Vega (2015: 299).

²⁷ Roquain (2014: 79).

²⁸ Felipe Pedraza en Lope de Vega (2015: 299) precisa que en la portada de las obras de Garcilaso de la Vega se puede observar dicha representación: “La descripción de Lope responde al grabado que aparece en la portada de las *Obras de Garcilaso de la Vega con anotaciones* (Alonso de la Barrera, Sevilla, 1580) de Fernando de Herrera. En un medallón se ve un yelmo sobre un libro, rodeados de dos coronas, una de yedra y otra de laurel. La imagen está circundada por la leyenda latina *Non minus praeclarum hoc quam illud.*”.

brazos y robado a mis ojos, puesto que a mejor vida, dolorosamente por las partes que concurrían en él de hermosura y entendimiento con esperanzas de que había de mejorar mi memoria sobreviviendo a mis años, por la razón del curso de la naturaleza, orden sujeta a los accidentes de la vida.

Encontramos la misma distribución equilibrada entre dos opciones llamadas “inclinaciones”: las armas o las letras. Lope traduce el latín de la empresa “*Fata sciunt*” por “el cielo sabe”. El cielo puede ser Dios, por supuesto, pero el término reviste posiblemente un sentido astrológico, *Fata* siendo el Destino o la Fortuna. De ahí que sea necesario prestarle especial atención a una palabra repetida cinco veces en la dedicatoria: “inclinación” —con sus variantes “inclinaciones, inclináredes, inclinare”.

Tras evocar la empresa de las letras y las armas, Lope se refiere a la defensa del castellano a través de varias anécdotas sutiles. Además, Garcilaso de la Vega está citado en el entorno textual de dicha empresa, tal como ocurrió con el jeroglífico de 1605²⁹, puesto que aboga por la igualdad entre armas y letras y constituye una ineludible figura de inspiración para Lope. Pasada esta larga digresión de índole lingüística, Lope vertebra la dedicatoria mediante el término “inclinación³⁰”: “y en razón de la inclinación, que fue el principio de esta carta”. El inicio de la dedicatoria no se contenta con evocar las letras y las armas, sino que alude también a la incapacidad de heredar que se generaliza con el plural “los hombres”: “cuando no pueden heredar a sus padres”. Lope vuelve a enfocar la inclinación en la segunda parte del texto con una advertencia a su hijo: “Si no os inclináredes a las letras humanas, de que tengáis pocos libros [...]; y si por vuestra desdicha vuestra sangre os inclinare a hacer versos (cosa de que Dios os libre), advertid que no sea vuestro principal estudio, porque os puede distraer de lo importante, y no os dará provecho.” En la frase hipotética, salta a la vista el paralelismo “vuestra desdicha vuestra sangre” como si ambas palabras estuviesen emparejadas. La preposición causal “por” indica que la

²⁹ Roquain (2014: 110).

³⁰ Case (1975: 104).

desdicha es el motivo de la inclinación, el sujeto del verbo “inclinare” siendo “vuestra sangre”. Estas palabras están en consonancia con la idea desarrollada al principio de la dedicatoria, es decir que la imposibilidad de heredar a sus padres resulta ser una desdicha. Si la palabra “inclinación” se repite varias veces en el texto, tal es el caso del adjetivo posesivo “vuestro”: “vuestro hermano”, “vuestra desdicha vuestra sangre”, “Vuestra Paternidad”, “vuestra patria”. Esta acumulación del posesivo se vincula al parentesco y expresa la “voz del padre³¹” que declina las voces derivadas de la palabra “padre” (paternidad, padres, patria). El término “desdicha” se ve envuelto en los lazos de sangre y constituye el motor de la inclinación.

Es preciso examinar la palabra “descanso” al principio de la “carta” para retomar la denominación de Lope. Existe un descanso, aunque limitado, para los que no pueden heredar, un descanso frente a la desdicha. De entrada, se ve que “descanso” y “desdicha” son dos palabras construidas a partir de un prefijo negativo “des”, lo que crea entre ambas una tenue afinidad sonora. Este “descanso” de la desdicha remite al “consuelo” de la dedicatoria a su hija, y las letras y las armas aparecen como el remedio de la desdicha. A diferencia de ese texto preliminar, la Fortuna no está citada literalmente sino sugerida por las palabras “cielo”, “Fata” y “partes”. La presencia del vocablo “inclinación” en la dedicatoria a su hijo nos incita a considerar los distintos significados del particular. Bien es sabido que los astros pueden inclinar al hombre. Valga el ejemplo de la *Égloga piscatoria*, que Lope redactó en 1635 tras enterarse de la muerte de Lope Félix en la expedición marítima de la Isla Margarita. Titledo *Felicio*, el texto relaciona la idea de inclinación con las estrellas³²:

ALBANO

¿Qué estrella, qué adversidad
fue la de tanta invención,
que te dio la inclinación
y quitó la libertad?

³¹ La expresión es de María Aranda (2009: 111) que considera que el paratexto es la voz del padre.

³² Lope de Vega (2015: 365).

A estas alturas del análisis, es útil recordar la famosa reflexión de don Quijote, en el sexto capítulo de la segunda parte de la obra (1615), en la que se establece un nexo entre el binomio letras / armas y la astrología. No pretendemos que la dedicatoria de Lope sea una reescritura del pasaje cervantino. Así y todo, este texto tiene el interés de mostrar que la literatura ya ha dejado constancia de que la inclinación, en cuanto concepto astrológico, del recién nacido hacia las letras o las armas depende de la influencia de tal o cual planeta. Don Quijote se dirige con estas palabras a su sobrina y defiende las armas³³:

Dos caminos hay, hijas, por donde pueden ir los hombres a llegar a ser ricos y honrados: el uno es el de las letras; otro, el de las armas. Yo tengo más armas que letras, y nací, según me inclino a las armas, debajo de la influencia del planeta Marte, así que casi me es forzoso seguir por su camino, y por él tengo de ir a pesar de todo el mundo, y será en balde cansaros en persuadirme a que no quiera yo lo que los cielos quieren, la fortuna ordena y la razón pide, y, sobre todo, mi voluntad desea;

El ejemplo sacado de Cervantes arroja luz sobre la conexión entre los astros, el término “inclinación” y las letras y las armas. Por otra parte, esta palabra puede cobrar también un sentido náutico como se observa en el *Diccionario marítimo español* (1864: 308): “inclinación: Llámase inclinación de la aguja (náutica) el ángulo que este forma con la horizontal, por efecto de la dirección del magnetismo; y se corrige con un contrapeso dispuesto al propósito.”. Obvio es que se facilita la inclinación de un barco merced al timón. Ahora bien, hemos señalado que uno de los atributos de la Fortuna es el timón, pues gobierna el “curso de la naturaleza”. Nótese como el término “curso” en la dedicatoria de Lope menciona un rumbo y se adecua muy bien a la consecuencia de la acción del timón. Como recuerda Esteban Lorente (1998: 70), en el Renacimiento se prefirió el timón por ser jeroglífico del gobierno (*gubernaculum*) y lo recoge también Pierio Valeriano. El sentido náutico de “inclinación” lo legitima una palabra clave del texto: la “rémora”. En la segunda parte de la dedi-

³³ Cervantes (2001: 676).

catoria, Lope de Vega le insta a su hijo a que tenga templanza en sus estudios y en su oficio de las letras si su sangre le inclina hacia ese destino:

Tened en esto templanza; no sepáis versos de memoria, ni los digáis a nadie, que mientras menos tuviéredes de esto, tendréis más de opinión y de juicio; y en esta materia, y lo que os importa seguir vuestros estudios sin esta rémora, no busquéis, Lope, ejemplo más que el mío, pues aunque viváis muchos años no llegaréis a hacer a los señores de vuestra patria tantos servicios como yo, para pedir más premio;

La rémora no es un simple recurso retórico, sino que introduce en el paratexto la poética de la navegación y nos permite representarnos el barco. Este pez tiene una insuperable fuerza y al pegarse a la embarcación es capaz de detenerla. Maria Aranda (2009: 116) considera que es “una irradiante metáfora presente en la dedicatoria: la de la rémora.” La especialista observa que “*El verdadero amante* constituye dentro de la epístola una como rémora —una adherencia filial a la que hay que sustentar, por muy ávida que sea.”. Además, nota que se disimulan en esa palabra las cuatro letras de “amor” y concluye con estos términos³⁴: “La comedia niña, enteramente dedicada al amor (cuatro letras disimuladas en la palabra “rémora”) es la firma de un genio o inclinación nata o demonio al que Lope sigue manteniendo, hijo de sí mismo y criatura siempre viva.”

Se notan otras palabras pertenecientes al campo léxico de la nave. Además de “inclinación”, está el término “descanso”, más allá de su sentido propio, es característico del vocabulario náutico y se relaciona con el timón, precisamente con la caña del timón: “Descanso. En la Náutica es un madero grueso sobre que descansa el árbol Bauprés, a manera de coxín, que también llaman Dragante o el que atraviesa de una a otra banda en el rancho de Santa Bárbara, donde anda o juega la caña del timón, quando se gobierna, y por esso le llaman Descanso de la caña.” (*Aut.*) *El Diccionario marítimo español* (1864: 359) precisa que se llama también medio punto y corresponde a “una pieza de hierro o madera en figura de semicírculo o parte del

³⁴ Aranda (2009: 116-117).

círculo. Medio punto del timón: el arco sobre el cual gira o corre la uña su caña en Santa Bárbara, movida por los guardines”. Entonces, la palabra “descanso” sugiere la caña y, por ende, el timón. El descanso es la parte visible de un mecanismo de gobernación del navío.

Los otros dos vocablos que pueden cobrar un sentido relacionado con el barco se encuentran casi al final del paratexto cuando se alude al jeroglífico³⁵: “y así tenía por jeroglífico un hombre docto de este tiempo un espejo en un árbol, a quien unos muchachos tiraban piedras, con la letra: *Periculosum splendor*”.

Se analizará más adelante el sentido del jeroglífico y su relación con la desdicha. Contentémonos con observar la especificidad marítima de cada pieza. El árbol es cualquiera de los mástiles del navío y puede ser también un palo del cual penden las jarcias. En cuanto al espejo, según el *Diccionario marítimo* (1864: 245), es una parte de la popa o la proa: “espejo de popa: toda la fachada de esta, desde la bovedilla hasta el coronamiento: fr. *écusson, tableau*. Espejo de proa: la parte de esta formada en su interior por la roda y espaldones.”. El espejo de popa solía llevar adornos heráldicos y blasones, o también el nombre del barco³⁶. Además, los escudos heráldicos servían también de protección contra las armas arrojadas, lo que concuerda con el texto de Lope en el cual el espejo recibe piedras. Volveremos más adelante sobre el sentido de la palabra espejo que reúne la heráldica y lo náutico. En este caso, es muy probable que Lope juegue con la polisemia de “espejo”.

La terminología especializada configura una poética global del barco en la que se nota cierta verticalidad: del pez, que recuerda el espacio marino y la quilla del barco, a lo alto del árbol, pasando por un punto intermedio “espejo” y “descanso”. El léxico náutico se diluye en el paratexto y el análisis textual permite hacer visible la arquitectura de la figura. La imagen se vuelve pictórica, lo que entronca muy bien con la cualidad esencial de la forma emblemá-

³⁵ Case (1975: 105).

³⁶ O'Donnell (2004: 653, 657).

tica, jeroglífico o empresa. Lope construye de manera muy sutil una empresa de las letras y las armas. Sin embargo, esta configuración no es nada nueva, sino que se trata de una recreación poética. El precedente lo hemos de buscar dos décadas antes en un paratexto de índole marcadamente biográfica, el prólogo a *La hermosura de Angélica* (1602) en el que Lope de Vega le rinde un homenaje a Ariosto iniciando el texto preliminar con unos versos italianos sacados del *Orlando furioso*, y aludiendo también a su famosa participación en la Invencible Armada³⁷. No nos pronunciaremos sobre el grado de veracidad de dicha confesión, sino que solo nos interesa subrayar el estrecho vínculo entre este prólogo y la dedicatoria a Lopito. Ya hemos estudiado cómo Lope elaboró una empresa, de carácter puramente personal, imitando los versos del famoso escritor italiano al que tanto admiró³⁸. La presencia en el prólogo del editor y teórico italiano Ruscelli induce desde el principio la ciencia de la empresa. Es útil citar la segunda parte del prólogo en la que se enuncia dicha empresa³⁹:

[...] pues como en todo su Orlando no tenga cosa más notable que el suceso de Angélica, argumento y sujeto de su Furioso, y ésta dejase casada con Medoro, y advirtiese que otros lo prosiguirían, aunque imposible, con mejor plectro, como él por humildad dice. Yo, aficionado a su poema, libre y deseoso de saber lo que adelante le había sucedido a Angélica, hallé que la mayor parte fue en España y, por comunicarlo a todos los deseosos de aquel suceso, en una jornada de mar, donde con pocos años iba a ejercitar las armas, *forzado de mi inclinación, exercité la pluma, donde a un tiempo mismo el general acabó su empresa y yo la mía*. Allí, pues, sobre las aguas, entre jarcias del galeón San Juan y las banderas del Rey Católico, escribí y traduje de Turpino estos pequeños cantos, a cuyas rimas puse después la última lima, dejando casi otros tantos que puede haber de la misma historia, no menos sabrosos a otro mejor ingenio que los prosiga, pues lucirá más, corriendo tras mi ignorancia, que mi discurso humilde después de la celebrada tela del famoso Ariosto.

37 Sánchez Jiménez (2008).

38 Roquain (2018a: 152-154).

39 Lope de Vega (2005: 184-185).

El término empresa aúna de forma equilibrada armas y letras, la simultaneidad producida por la expresión “a un mismo tiempo” reforzando la igualdad entre ambas. Obvios son los ecos garcilasianos merced al paralelismo “ejercitar las armas” / “ejercité la pluma”. El verbo “ejercitar” contiene asimismo los dos elementos. Lope de Vega, de manera paralela al general, está construyendo su propia empresa y se conforma, en este caso, con las prescripciones de los teóricos italianos de la empresa por ser esa una forma estrictamente personal a diferencia del emblema que apunta a lo universal. En el resto del prólogo, Lope se esmera en hacer visibles los contornos pictóricos de la empresa juntando la acción guerrera y la labor literaria.

Llamativo es en este prólogo el vocabulario náutico: “el galeón, las banderas, la lima, la tela”. Con la indicación espaciotemporal “en una jornada de mar”, Lope plantea el decorado marino. Como en los dos paratextos anteriores, Lope remite a un recuerdo juvenil: “con pocos años”. La otra palabra náutica es “inclinación”, aunque cobre otros sentidos, el de afición en particular y el astrológico, pues, como queda dicho, esta configuración recuerda la conexión cervantina entre armas y letras, inclinación e influencia de los astros. La palabra “inclinación” introduce las dos posibilidades: las letras y las armas, lo cual prefigura la dedicatoria a *El verdadero amante*. ¿Será acaso una de las dos inclinaciones de los hombres “que no pueden heredar a sus padres”, un remedio de esa desdicha? Lope no lo concreta de manera tan precisa en el prólogo a *La hermosa*, aunque sí deja claro que la inclinación le viene de una fuerza interior: “forzado de mi inclinación”. ¿La sangre? Pensamos obviamente en la frase de 1620: “si por vuestra desdicha vuestra sangre os inclinare a hacer versos”. A diferencia de la dedicatoria a Lopito, en el prólogo al poema épico no figura la palabra “desdicha”.

Cierra la dedicatoria a *El verdadero amante*, como hemos visto, otra referencia emblemática, que parece ser un chiste. Lope relaciona la desdicha con la fama: “libraréisos con esto de que os conozcan; que por la opinión de muchos es gran desdicha”. La palabra “desdicha” se halla muy cerca de la mención del jeroglífico, como la del lema del escudo de Bernardo del Carpio. Se nota un posible eco al jeroglífico de las letras y las armas de 1605 que hemos citado anteriormente, pues dicho término porta la igualdad entre ambos

elementos. La presencia de “desdicha” al final del paratexto orienta la reflexión hacia una relación con la fama del literato, aquí en su aspecto más destructor. Por consiguiente, la dedicatoria se abre con la noción de inclinación, ligada a la “desdicha”, la desarrolla hacia la mitad del texto, y acaba con otro sentido complementario respecto de la “desdicha”. El lema en latín (“*Periculosum splendor*”), amén de ser jocoso, hace hincapié en lo peligrosa que es la fama del escritor que se ve acosado por la “opinión” de la muchedumbre, la envidia y otras críticas. Lope no afirma que el espejo asediado por piedras esté roto. De hecho, si el espejo y el árbol pueden representar una parte del barco, se nota una voluntad de destruir la embarcación, lo que hace pensar en la famosa imagen de la “barquilla rota”. La autorrepresentación de Lope como soldado y literato asociada al barco no es nueva y aparece en el soneto 150 de las *Rimas*, como estudió Sánchez Jiménez (2006:47). Se prolonga también este ciclo de las barquillas en el romancero de la *Dorotea*⁴⁰ (1632). Además, el estudioso señala que Lope de Vega tomó de sus obras de juventud la idea de la “pobre barquilla” que desarrolló más tarde en su carrera⁴¹. La identificación del escritor con el barco es, por lo tanto, temprana. Aunque Lope no pinta una “pobre barquilla” en el prólogo a la *Hermosura de Angélica*, no olvidemos que la expedición fue una derrota.

La misma ambientación marítima, con respecto a esa jornada militar, se encuentra en el último paratexto biográfico que estudiaremos: la dedicatoria “a Claudio Conde, su verdadero amigo” que precede a la comedia *Querer la propia desdicha*, publicada en la *Parte XV* en 1621. La dedicatoria se caracteriza por la omnipresencia de la Fortuna y la importancia de la sangre. De hecho, la diferencia con los paratextos anteriores atañe al parentesco, dado que ya no se trata de un pariente sino de un amigo, como indican claramente el título y el principio del texto con las consideraciones de Sócrates sobre la amistad. Claudio Conde es el destinatario de la famosa

⁴⁰ Ver Lope de Vega (2018: 35, 38 y 51-59).

⁴¹ “De hecho, el ‘humilde barco’ de 1598 se acerca más a la ‘pobre barquilla’ de 1632 que el ‘navío’, ‘nao’ o ‘nave’ de otros poetas áureos que usan el motivo horaciano.” Ver Lope de Vega (2018: 38).

epístola *A Claudio*. También es sabido que acompañó a Lope durante su destierro⁴², aludido en la dedicatoria que nos ocupa.

Lope insiste en la afinidad entre el título de su comedia y los sucesos evocados, dejando aparte el contenido de la misma⁴³:

Esta comedia, intitulada *Querer la propia desdicha*, si no en la sustancia, por lo menos en el título conviene con aquellos sucesos notablemente, cuando con tanto amor vuestra merced me acompañó en la cárcel, desde la cual partimos a Valencia, donde no corrimos menores peligros que en la patria, pagando yo a vuestra merced, con sacarle de la torre de Serranos y de sentencia tan rigurosa, la piedad usada conmigo en tantas fortunas [...]

Se mencionan las vicisitudes e infortunios de Lope y Claudio en su itinerario común: un viaje a Valencia y la participación en la Invencible Armada. Se puede pensar que el autor se inspiró en el famoso refrán⁴⁴: “Desdichas y caminos hacen amigos”. Pero la verdadera esencia del paratexto radica en la unión entre ambos, el paso de amigo a hermano que se concreta a través de una especie de pacto de sangre: “fuimos siempre tenidos por hermanos, y que esta memoria está confirmada con el título de la sangre para que no pueda borrarla el tiempo”. Lope de Vega informa que eligió la comedia entre muchas, y que es el vehículo de la permanencia del pacto entre los dos amigos. Es necesario citar la segunda parte de la dedicatoria para observar que la desdicha está involucrada tanto en el título de la comedia como en el parentesco creado:

Partimos antes de los primeros bozos a Lisboa, confirmando más nuestro amor, por opinión de Séneca, la necesidad y la semejanza, donde embarcados a la jornada que el rey Filipe II prevenía a Ingalaterra entonces, no se pueden sin algún sentimiento traer a la

⁴² Pedraza precisa lo siguiente: “Acompañó a Lope en su destierro de 1588, según testificó Gaspar de Porras en 1595 dentro de las diligencias para obtener el perdón de lo que quedaba por cumplir de la pena a que había sido condenado el poeta”. (Lope de Vega, 2015: 27).

⁴³ Case (1975: 122).

⁴⁴ <<https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=58496&Lng=0>>, [14/06/2019].

memoria tantos y tan varios accidentes, porque dijo bien de la fortuna Ovidio: *Et tantum constans in levitate sua est*. Los peligros, finalmente de la guerra, de la mar y de tantas ocasiones me obligaron a elegir entre muchas esta comedia (pues todas eran desdichas que yo quise, destierros que amaba, y peregrinaciones que idolatraba una voluntad bárbara, en años que el apetito loco pone los pies en el cuello de la razón prudente), y dirigirla a vuestra merced para que se acuerde de que entre tantos príncipes, en tan numeroso ejército, generales, capitanes, galeones, armas, banderas, amigos y enemigos, fuimos siempre tenidos por hermanos, y que esta memoria está confirmada con el título de la sangre para que no pueda borrarla el tiempo; que la distancia de las profesiones ni la mudanza de los estados no tienen fuerza en tan justas obligaciones, ni el reconocimiento de las mías puede faltar en mi pecho mientras tuviere vida. La de vuestra merced guarde Dios lo que yo deseo. Capellán de vuestra merced, Lope de Vega Carpio.

El verso latín “*Et tantum constans in levitate sua est*” (La fortuna solo es constante en su ligereza) es central en la escritura del paratexto. Lope cita *Las Tristes* de Ovidio⁴⁵ (libro V, elegía VIII, verso 18). No es casual que Lope acuda a este verso al mentar la empresa marítima porque en la misma elegía Ovidio se refiere a un naufragio. Los procedimientos retóricos que estructuran la dedicatoria son la acumulación y la repetición de “tanto, tantas, tan” por un lado y, por otro, “con” y sus derivados prefijados “confianza, conviene, confirmada”. Estos términos parten precisamente del latín “tantum” y “constans” que significa “constante” y también “estar de pie de manera muy firme”. Frente a la abundancia (“tantum”) de las mudanzas de fortuna, los amigos permanecieron firmes en su amistad. Queda claro que el significado etimológico de “con” sugiere el compañerismo y la asociación de los amigos. Se repite tantas veces la conjunción “con” que es preciso fijarse en ella, especialmente en la conexión que se establece entre la aparición de “con” y el título: “en el título conviene con aquellos sucesos notablemente” / “confirmando más nuestro amor [...] la necesidad y la semejanza” / “esta memoria está confirmada con el título de la

⁴⁵ *Tristium*, 1661, fol. 164r.

sangre”. La “desdicha” presente en el título de la comedia se vincula a la sangre. El paralelismo entre el título de la comedia y el título de hermano produce una correlación entre desdicha y sangre. El pacto de amistad entre Lope y Claudio que se convirtió en parentesco en sentido estricto se graba en la comedia que Lope considera una desdicha (“todas fueron desdichas que yo quise”) y también un destierro y una peregrinación. Se percibe un eco a la expresión enunciada en los preliminares de *El peregrino*: las “desdichas peregrinas”. Se trata de una de las dos “inclinaciones” referidas en la dedicatoria a Lopito, es decir las letras que permiten luchar contra el olvido. Así que la dedicatoria y el título de la comedia eternizan la relación entre los dos amigos-hermanos mediante la palabra “desdicha”, atributo de la fama.

El binomio armas / letras vuelve a aparecer en la segunda parte de la dedicatoria a través de una espacialización basada en el paralelismo “entre / entre”: “entre muchas esta comedia / entre tantos príncipes, en tan numeroso ejército, generales, capitanes, galeones, armas, banderas”. La abundancia derivada de “tantum” se aplica tanto a las letras (comedias) como a las armas, lo que les confiere en definitiva una parigual relevancia en sintonía con las equivalencias presentes en los paratextos estudiados y en otros textos ya citados, como la oración poética *Al nacimiento del príncipe* o el prólogo a *La hermosura de Angélica*.

La preocupación de Lope por las armas y las letras se asemeja a una indagación en el sentido de la nobleza. Las numerosas ocurrencias a esa doble competencia en los paratextos se ven marcadas por el mismo sello de la emblemática, el jeroglífico o la empresa. Lope traslada esta dimensión textual a lo gráfico en la portada de *La Circe con otras Rimas y Prosas* (1624). Anne Cayuela (2009: 390) señaló que Lope representa la figura alegórica de Minerva a la izquierda y de Pallas a la derecha, que encarnan la dicotomía armas y letras. Está presente también la Fortuna que impregna fuertemente la escritura poética de los paratextos en la portada de *La Filomena*⁴⁶ (1621). En las dedicatorias a Lopito y a Claudio, Lope vincula de modo muy

⁴⁶ Cayuela (2009: 389).

original y personal las letras y la fama con la desdicha. El análisis se propone profundizar en la representación gráfica de esa peculiar configuración.

“QUID HUMILITATE INVIDIA?”: LA REPRESENTACIÓN GRÁFICA DE LAS “DESDICHAS PEREGRINAS”

Podemos traer a colación el famoso retrato del escritor que aparece por primera vez en los preliminares de la *Arcadia* (1598). Lope lo estampará en otras obras (Cayuela, 2009: 382): *Isidro* (1599), *La hermosura de Angélica* (1603, 1605), *El peregrino* (1604), *Pastores de Belén* (1612-13). Como recalca Cayuela, Lope de Vega está representado como un noble con jubón y lechuguilla.

Carlos Brito Díaz incidió en la fuente emblemática en la que se funda este retrato⁴⁷:

Desde sus primeras obras, observamos la tendencia emblemática de los retratos que aparecen en los preliminares: el primero conocido es el grabado en madera de la edición príncipe de la *Arcadia* [Madrid, 1598] donde una caña y una serpiente enlazadas orlan a un Lope brioso y engolado y le otorgan la inmortalidad estipulada en los repertorios iconológicos.

Obvio es que se puede relacionar la serpiente con la Envidia. Brito Díaz señala la fuente del Ouróboros (Horapolo) y precisa que el precedente directo es el emblema de Alciato CXXXII que muestra la “fama imperecedera conseguida por la fama literaria⁴⁸”. Quisiéramos replantearnos la hipótesis propuesta en nuestra investigación anterior según la cual en el retrato están representadas las “desdichas peregrinas”. Hemos notado una ambigüedad en la figuración noble de Lope, con la lechuga y el peto, y la presencia de la noción de humildad que está en el lema en latín situado en una cartela debajo del retrato⁴⁹: “¿Quid humilitate invidia?”. Hemos relacionado, de

⁴⁷ Brito Díaz (1996: 358).

⁴⁸ Brito Díaz (1996: 375).

⁴⁹ Roquain (2014: 99-100).

hecho, la palabra “desdicha” con uno de los sentidos de “humilitas”: bajeza. Otro atributo del retrato merece ser analizado: la caña. Es muy curioso ver este elemento de la naturaleza insertado en la serpiente Ouróboros. Este antiguo jeroglífico egipcio representa generalmente al reptil que engulle su propia cola, lo cual simboliza el mundo porque todas las cosas engendradas por el mundo son consumidas por él, y asimismo la inmortalidad y el eterno retorno⁵⁰. El jeroglífico de caña en los *Hieroglyphica* (1556) de Pierio Valeriano cobra varios sentidos, dos de los cuales son dignos de interés⁵¹:

Literae. Sunt uero plures arundinis species, ac perinde diuersa significata: sed quemadmodum iuncus literas significabat, propterea quod apud Aegyptios eo uterentur in scribendo, [...]

Letras. Son varias las especies de caña, y por tanto varios los significados: pero significaba nada más nada menos que letras, y por eso en los egipcios se usaban para escribir, [...] (nuestra trad.)

Calamitas. Ab eiusdem calamitatis significato illud etiam deducitur, ut per diffractas prostratasque arundines, aerumnae, damna, iacturae, & quae miseris mortalibus accidunt mala significantur, uocabulo inde etiam apud Latinos facta, ut huiusmodi incommoda calamitates appellentur.

Calamidad. Las cuales de ahí se nombran calamidades, por las cañas rotas y tumbadas al suelo, las desventuras, daños, pérdidas y desdichas que suceden a los hombres, de la palabra latina calamus que significa caña. (nuestra trad.)

El jeroglífico de la caña simboliza las letras y también la desdicha. Conviene recordar aquí un verso de la famosa *Epistola a Amarilis (La Filomena, 1621)* que Juan Manuel Rozas considera como un texto donde “nos explica Lope su origen y su génesis⁵²”. Tras anunciar

⁵⁰ Valeriano (1556), Liber XIII, fol. 103r.: “Serpens igitur caudam depascitur suam, tu generum immortalitatem, qua rerum naturam Deus insigniuit, ostendet: ut principium ad finem directum esse, finemque ad principium reflecti doceat.” (Así pues, la serpiente que se muerde la cola para mostrar la inmortalidad de las especies creadas por Dios en este mundo: de modo que el principio tienda hacia el fin y el fin retorne al principio. Nuestra trad.)

⁵¹ Valeriano (1556), Liber LVII, fol. 414v.

⁵² Rozas (2008: 15).



Fig. 6.- Retrato de Lope de Vega, preliminares de la *Arcadia*, Bibliothèque Louis-Aragon (Le Mans), [BL 8* 243]

Lope que procede del Valle de Carriedo, se hallan dos versos muy significativos: “allí tuve principio; mas ¿qué importa / nacer laurel y ser humilde caña?”

Podemos pensar con seguridad que Lope de Vega conocía bien esas nociones sobre el simbolismo de dichas representaciones, pues mencionó a Valeriano y Horapolo en el discurso *Al nacimiento del príncipe*⁵³ o en el *Laurel de Apolo*⁵⁴ y, por lo tanto, es una fuente que debió de manejar. Se asocian en el texto citado de la *Epístola* el nacimiento con la caña y volvemos a encontrar de manera muy sugerente

⁵³ Ver vv. 31 y 32 en Lope de Vega (2015: 293).

⁵⁴ Roquain (2018a: 146).

dos elementos del retrato: la humildad y la caña. Considerando los sentidos del jeroglífico, se puede vincular la humilde caña a la desdicha, y por ende al nacimiento.

El jeroglífico caña en el retrato de Lope permite hibridar emblemáticamente la desdicha con las letras. La caña engullida por la serpiente forma parte integrante del círculo Ouróboros, repetición incesante o tiempo fénix. Este retrato es una representación de la fama por las letras, y también de esa caña perpetua, de esa desdicha que se repite permanentemente, de ahí la expresión “desdichas peregrinas” que encontramos en el *Peregrino en su patria* y que estructura las representaciones gráficas de los grabados. Como se sabe, peregrino significa a la vez figura de penitente y también extraordinario.

Las “desdichas” lopescas se originan en la heráldica, como muestra la proximidad del término con el blasón de los Carpio. Lope de Vega, a lo largo de su vida y larga carrera literaria, fue indagando en el sentido de la nobleza posiblemente por no ser de nacimiento noble. Prueba de ello es la reivindicación heráldica y literal del montañés hidalgo proveniente del Valle de Carriedo. La insistencia en el motivo de las armas y las letras se puede explicar por este afán definitorio de lo noble. Se ha podido comprobar que la “desdicha” no es unívoca en la poética paratextual de Lope de Vega, sino que abarca una pluralidad de nociones que se han podido perfilar. Las dedicatorias dirigidas a Lopito, Marcela y a Claudio muestran que la palabra se asocia al parentesco. Lope parece sellar los lazos de sangre —verdaderos o ficticios— a través del vocablo “desdicha”. Esta primera observación ilustra el proceso de literaturización del parentesco efectivo. En el caso de los dos hijos habidos fuera del matrimonio, Lope les presenta un problema ligado a la herencia. A Marcela le confiesa la posibilidad de heredar la “desdicha” del padre, y a Lopito la incapacidad de heredar a sus padres. El análisis ha puesto de manifiesto que las “desdichas” caracterizan a Lope desde su nacimiento, de ahí la fuerte impronta biográfica que se le otorga a esta palabra. El papel de la Fortuna y los astros se ha de tener en cuenta en la poética de las “desdichas”. Frente a las desgracias, Lope de Vega opta por un remedio y plantea dos inclinaciones: las letras y las armas. Desde una representación emblemática, Lope retoma en filigrana la arquitectura del barco que parece invisible, pero presente

en el texto. En la dedicatoria a *El verdadero amante*, Lope considera que las letras son una como “rémora”. Además, esa misma palabra contiene el término “amor”, como observó María Aranda. De hecho, Lope se presenta como un desdichado en amores a través de una referencia a su carta natal. La “desdicha”, causa de la inclinación como queda demostrado, se ve caracterizada también por el motivo del barco interrumpido que induce un movimiento paralizado, lo que contrasta con la representación móvil de las “desdichas peregrinas” que apuntan a la fama imperecedera por las letras en el retrato de Lope de Vega. En consecuencia, la escritura de las desdichas se enmarca en esta paradójica tensión entre inmovilismo y proyección infinita.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda, María, “Paratexto y paternidad. La dedicatoria a *El verdadero amante* (Parte XIV de las comedias de Lope de Vega)”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (coords.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 111-118.
- Brito Díaz, Carlos, “‘Odore enecat suo’: Lope de Vega y los emblemas”, en Sagrario López Poza (ed.), *Literatura Emblemática hispánica. Actas del I Simposio Internacional*, A Coruña, Universidade, 1996, pp. 355-377.
- Cadenas y Vicent, Vicente de, *Fundamentos de heráldica (ciencia del blasón)*, Madrid, Hidalguía, Instituto Salazar y Castro, 1994.
- Case, Thomas E., *Las dedicatorias de partes XIII-XX de Lope de Vega*, Madrid, Castalia, 1975.
- Cayuela, Anne, “Adversa cedunt principi magnánimo. Paratexto y poder en el siglo XVII”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (coords.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 379-394.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.
- Costa y Turell, Modesto, *Tratado completo de la ciencia del blasón, o sea código heráldico-histórico, acompañado de una breve noticia de las principales órdenes de caballería y de un diccionario abreviado de los términos del blasón*, Barcelona, Imprenta de Antonio Brusi, 1856.

- Diccionario marítimo español*, José Lorenzo, Gonzalo de Murga y Martín Ferreiro (eds), Madrid, Establecimiento tipográfico de T. Fortanet, 1864.
- Espinosa Maeso, Ricardo, “Don Miguel del Carpio, tío de Lope de Vega”, *Boletín de la Real Academia Española*, 58, (1978), pp. 295-374.
- Esteban Lorente, Juan Francisco, “La representación de la ‘Parte de Fortuna’ en el Renacimiento”, *Emblemata*, 4, (1998), pp. 59-78.
- Hartzenbusch, Juan Eugenio, “Cervantes y Lope en 1605. Citas y aplicaciones relativas de estos dos esclarecidos ingenios”, *Revista Española*, (mayo de 1862), pp. 169-186.
- López Poza, Sagrario, “Empresas, emblemas, jeroglíficos: agudezas simbólicas y comunicación conceptual”, en Roger Chartier y Carmen Espejo (eds), *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 37-85. Accesible en RUC: <http://hdl.handle.net/2183/14765> [14/06/2019].
- Menéndez Pidal, Ramón, *Flor nueva de romances viejos*, Madrid, Colección Austral, 1999.
- Morel-Fatio, Alfred, “Les origines de Lope”, *Bulletin Hispanique*, tomo 7, 1, (1905), pp. 38-53.
- Morley, S. Griswold, y Bruerton, Courtney, *Cronología de las comedias de Lope de Vega, con un examen de las atribuciones dudosas, basado todo ello en un estudio de su versificación estrófica*, Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Tratados y monografías, 1968.
- O’Donnell, Hugo, “Escudos y piezas heráldicas en los buques de guerra”, *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, n°8, 2, (2004), pp. 653-662.
- Ovidius, Publius Naso, *Tristium libri quinque cum interpretatione gallica, et notis acuratoriibus*, Paris, Billaine, 1661.
- Pedraza Jiménez, Felipe B., *Cervantes y Lope de Vega: historia de una enemistad, y otros estudios cervantinos*, Barcelona, Ediciones Octaedro, 2006.
- Rennert, Hugo Albert y Castro, Américo, *Vida de Lope de Vega (1562-1635)*, Madrid, Impr. de los sucesores de Hernando, 1919.
- Roquain, Alexandre, *Más allá del exlibris. Lope de Vega y Mateo Vázquez de Leca. Historia de un libro inédito*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2014.
- Roquain, Alexandre, “Lope de Vega et l’Arioste. Une histoire d’impresa / empresa”, en Nathalie Dartai-Maranzana y Jean-François Lattarico (coords), *Rivalités de plumes entre Espagne et Italie XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2018a, pp. 135-157.

- Roquain, Alexandre, “À propos de deux livres ayant appartenu à Lope de Vega: *Il gentilhuomo et Avvertimenti Morali* de Muzio/*Épitomé* de Florus et *Histoire* de Polybe”, *Revue française d'histoire du livre*, 139, (2018b), pp. 173-200.
- Rozas, Juan Manuel, “‘Nacer laurel y ser humilde caña’ (una lectura biográfica de Lope)”, en Jesús Cañas Murillo, José Bernal Salgado (eds), *Del Siglo de Oro y de la Edad de Plata: estudios sobre literatura española dedicados a Juan Manuel Rozas*, Cáceres, Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, Colección Magistri, 2, 2008, pp. 15-33.
- Sánchez Jiménez, Antonio, *Lope pintado por sí mismo. Mito e imagen del autor en la poesía de Lope de Vega Carpio*, Woodbridge, Tamesis, 2006.
- Sánchez Jiménez, Antonio, “Lope de Vega y la Armada Invencible de 1588. Biografía y poses del autor”, *Anuario Lope de Vega*, 14, (2008), pp. 269-289.
- Sánchez Jiménez, Antonio, “Algunas metáforas astrológicas en Lope de Vega: las sinastrías en *El cuerdo loco* (1607), *La Circe* (1624) y las *Rimas de Tomé de Burguillos* (1634)”, en Christopher B. Weimer, Kerry K. Wilks, Benjamin J. Nelson, Julio Vélez Sainz (eds.), “*Los cielos se agotaron de prodigios*”: *Essays in Honor of Frederick A. de Armas*, Newark, Del., Juan de la Cuesta, 2018, pp. 167-180.
- Sánchez Mariana, Manuel, “Los autógrafos de Lope de Vega”, *Manuscr. Cao*, 10, (2011), ISSN: 1136-3703. Accesible en <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3906463.pdf>> [14/06/2019].
- Valeriano, Pierio, *Hieroglyphica, sive de sacris aegyptiorum literis commentarii [...]*, Basileae, 1556.
- Vega Carpio, Lope de, *Arcadia, prosas y versos de Lope de Vega Carpio*, Madrid, Pedro de Madrigal, 1602.
- Vega Carpio, Lope de, *Trecena parte de las comedias de Lope de Vega Carpio*, Madrid, viuda de Alonso Martín – Alonso Pérez, 1620.
- Vega Carpio, Lope de, *Parte catorce de las comedias de Lope de Vega Carpio*, Madrid, Juan de la Cuesta – Miguel de Siles, 1620.
- Vega Carpio, Lope de, *Decimaquinta parte de las comedias de Lope de Vega Carpio*, Madrid, viuda de Alonso Martín – Alonso Pérez, 1621.
- Vega Carpio, Lope de, *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1634.
- Vega Carpio, Lope de, *El casamiento en la muerte*, Ángela Martínez Fernández (ed), en *Artelope, Base de datos y argumentos del teatro de Lope de Vega*, 2011-2019: <https://artelope.uv.es/biblioteca/textosAL/AL0548_ElCasamientoEnLaMuerte.php> [14/06/2019].

- Vega Carpio, Lope de, *La Dorotea*, edición de José Manuel Blecua, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2002.
- Vega Carpio, Lope de, *La hermosa de Angélica*, edición de Marcella Trambaioli, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2005.
- Vega Carpio, Lope de, *Prosa. III, Epistolario. I, 1604-1633*, edición de Antonio Carreño, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2008.
- Vega Carpio, Lope de, *Arcadia, prosas y versos*, edición de Antonio Sánchez Jiménez, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2012.
- Vega Carpio, Lope de, *Al nacimiento del príncipe*, edición de Felipe B. Pedraza Jiménez en *La vega del Parnaso*, edición dirigida por Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones Críticas, tomo I, 2015.
- Vega Carpio, Lope de, *A Claudio*, edición de Felipe B. Pedraza Jiménez en *La vega del Parnaso*, edición dirigida por Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones Críticas, tomo II, 2015.
- Vega Carpio, Lope de, *Felicio*, edición de Christian Giaffreda en *La vega del Parnaso*, edición dirigida por Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones Críticas, tomo III, 2015.
- Vega Carpio, Lope de, *El peregrino en su patria*, edición de Julián González-Barrera, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2016.
- Vega Carpio, Lope de, *Romances de senectud*, edición de Antonio Sánchez Jiménez, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2018.
- Vicente García, Luis Miguel, “Lope y la polémica sobre astrología en el Seiscientos”, *Anuario Lope de Vega*, 15, (2009), pp. 219-243.

#quevedo: anatomía de una biografía contemporánea

#quevedo: Anatomy of a Contemporary Biography

Manuel Ángel Candelas Colodrón

Facultade de Filoloxía e Tradución, Universidade de Vigo
mcande@uvigo.es

Resumen

La biografía de Quevedo se construye con varias fuentes documentales. En este trabajo, se presentan las notas biográficas ofrecidas en otros textos impresos contemporáneas a Quevedo, en particular como paratextos. De forma cronológica, repasa los distintos episodios de la vida de Quevedo a través de las menciones que otros autores o el propio Quevedo dejan en estos lugares del aparato editorial.

Palabras clave

Quevedo, Biografía, Paratextos, Literatura siglo XVII

Abstract

The construction of Quevedo's life is built with several documentary sources. This study shows the biographical notes presented by the texts (mostly paratexts) of the books printed at the same time of Quevedo's literary and personal career. It reviews, in a chronological way, the different episodes of Quevedo's life through the mentions that other authors or Quevedo himself leave in these places of the editorial apparatus.

Keywords

Quevedo, Biography, Paratexts, Spanish XVIIth Literature

A Isabel, que me regaló el título

Ninguna de esas cosas es rara y su conjunto me depara una fama que no acabo de comprender

Jorge Luis Borges

La biografía de Quevedo se construye gracias a distintas fuentes documentales. Los paratextos de las obras impresas contemporáneas al autor así como las menciones ocasionales en otros textos no son ajenas a este corpus crítico. Elogios, dedicatorias, censuras, licencias ofrecen rasgos para componer un retrato necesariamente incompleto y fragmentario de su vida. El análisis de estos datos, de forma cronológica, aislados de forma artificiosa del conjunto de testimonios que presentan su vida, constituye el propósito de las líneas siguientes.

1

Las primeras apariciones de Quevedo en los libros impresos vienen de la mano de otros autores que no escatiman elogios a su ingenio poético. El primero de ellos es Lope de Vega, quien en *La hermosura de Angélica*, publicada en 1602, incluye un soneto dedicado al propio Quevedo, de evocación mitológica ovidiana (*Metamorfosis*, I, 580), sobre Dafne y Apolo: debió de escribirse en Valladolid, probablemente en el tiempo en que ambos frecuentaban la ciudad castellana:

Vos, de Pisuerga nuevamente Anfriso,
vivís, claro Francisco, las riberas,
las plantas atrayendo, que ligeras
huyeron de él, con vuestro dulce aviso.
Yo, triste, en vez de Dafne, a Cipariso
tuerzo en la frente y playas extranjeras,
a vista de las ánglicas banderas
donde Carlos tomó su empresa, piso.
Vos, coronado de la excelsa planta
por quien suspira el sol, no veis, Francisco,
si canta la Sirena o Circe encanta.

Y yo, sin mí y sin vos, atado a un risco,
no habiendo hurtado al sol la llama santa,
sustento de mi sangre un basilisco. (fols. 305v-306)

No es inoportuno apuntar que Lope abre un concepto que perseguirá a Quevedo en buena parte de estas notas y que, desde luego, constituirá esencia de su aparato iconográfico: el de figurarse un Apolo entronado en el Parnaso. El contraste entre el tormentoso yo enamorado del locutor poético y la apolínea figura quevediana compone el soneto¹. No tarda tampoco Quevedo en aparecer citado como ejemplo imitativo: Bartolomé Jiménez Patón en su *Eloquencia española en arte* (1604) lo menciona, curiosamente entre numerosas citas extraídas de la *Angélica* lopesca. Los adjetivos “ingenioso y agudo” (fol. 64v) destacan en el encomio. Su inclusión ilustra el uso de la distribución elocutiva, con un madrigal a san Esteban, “El que a Esteban las piedras endereza”, cuyos versos, por otra parte, el mismo Jiménez Patón volverá a recordar a Quevedo (“el ingenio de la Montaña” fol. 83) en su *Mercurius Trimegistus*, de 1621 (1621: fol. 96v):

El que a Esteban las piedras endereza
es piedra en la dureza
y él, pues que las aguarda de rodillas,
es piedra en sufrirlas.
Las muchas que le tiran tantos hombres
de piedra tiene la dureza y nombres;
y, si Dios es firme piedra y esto mira
por piedra, piedra a piedra, piedra tira:
esta hiere inhumana
esta ruega, esta tira y esta sana. (fol. 64v-65)

¹ Es simultáneo el momento en que Quevedo ve publicados algunos de sus poemas en las *Flores de poetas ilustres*. En otro lugar (Alonso-Candelas, 2007) hemos descrito la presencia de Quevedo, pero conviene añadir que en el índice general de algunas emisiones se incluye la nota de que “estos versos se sacaron de un libro de Quevedo” como si el autor a la altura de esos años estuviera ya reuniendo un volumen con lo que iba a publicar. Es el año de 1603, con apenas 23 años y ya Quevedo asoma como ingenioso poeta y, en particular, como atento a publicar sus poemas en colecciones impresas.

Más personal parece el elogio, ya avanzada la siguiente década y después de venir Quevedo de su periplo italiano, de Tomás Tamayo de Vargas en su defensa de la *Historia General de España* del Padre Mariana (1616: xxxviii-xxxix). En las páginas dedicadas a recoger los elogios, incluye estas palabras sobre Quevedo:

Don Francisco de Quevedo, de quien admiraremos observaciones raras en todo género de autores sacros y profanos, hebreos, griegos y latinos, en las que presto, recogidas a persuasión mía, dará a la estampa, me comunicó muchas veces el mismo intento que creo hubiera puesto por obra, si el gran duque de Osuna no le hubiera obligado a dejar a España deseoso de que admirara tan gran sujeto las naciones extranjeras, aunque el gran caudal y el celo de la religión de tan esforzado príncipe me persuaden que han de solicitar tan glorioso empleo a quien tiene fáciles las obras grandiosas como los deseos honrados. ¡Oh intentos dignos de ingenios tan ilustres, de caballeros tan ingeniosos! ¡Oh, vivan lo que su doctrina merece de fama, lo que amistad venera su afecto!

Tamayo de Vargas compartirá a lo largo de la vida de Quevedo algunos episodios singulares de la vida política y cultural. La amistad entre ambos es indudable, aunque el grado de acercamiento en distintos momentos de su relación no siempre fue el mismo. Tamayo trae a colación en este paratexto no solo el carácter ingenioso de su arte poética sino su conocimiento de las distintas lenguas, otro de esos *topoi* críticos sobre la figura quevediana. En este pasaje se añade la consideración de filólogo si se entiende la expresión de “observaciones raras” como la notoria inclinación de Quevedo por la exégesis y el comentario de autores clásicos. En términos biográficos no debe ser obviado el lamento de Tamayo sobre la forzada marcha de Quevedo del campo literario del momento.

Esa noticia sobre la intención de Quevedo de publicar su obra cuanto antes (al comienzo de la segunda década del siglo) y sobre el paréntesis que se abre con su tarea de acompañante del duque de Osuna en los virreinos de Sicilia y Nápoles aporta información muy interesante sobre su vida, en un texto de especial relieve político, ya que se trata de publicar comentada la célebre y aplaudida historia de Juan de Mariana, a la sazón principal ideólogo de la oposición al régimen monárquico y principal censor de las políticas

económicas de los Austrias. No intento explicar las palabras de Tamayo sobre Quevedo en clave política, pero tampoco desdeñar una dimensión política a su incorporación al elenco de autoridades asociables al texto comentado de un historiador como Juan de Mariana. El mismo Tamayo de Vargas dirá, en contexto más literario, en sus *Comentarios* sobre Garcilaso (1622), algo sobre Quevedo que empleará, con idéntica fórmula, José Antonio González de Salas: la “erudición ingeniosa” de Quevedo:

Las ingeniosidades (permitaseme a las musas esta licencia) de los señores condes de Lemos, Salinas, Villamediana. La pureza de Pedro Liñán de Riaza. La ternura de Francisco de Figueroa, la invención de Miguel de Cervantes Saavedra, la gravedad de don Juan de Arguijo, la felicidad de Lope Feliz de la Vega Carpio, la erudición ingeniosa de don Francisco Gómez de Quevedo, la cultura de don Luis de Góngora, la grandeza de Lupercio Bartolomé Leonardo de Argensola... (1622: fol. 13v)

2

Las ocupaciones de Quevedo en Sicilia y de modo especial en Nápoles impidieron su presencia en los impresos de la época. Los años transcurridos al servicio del duque de Osuna, con legaciones particulares a Génova, el sur de Francia o a Venecia, causaron al poeta no pocos trastornos, pero no se dejaron traslucir en los textos publicados por esas fechas. Sin embargo, muy poco después, y a raíz del proceso abierto contra el duque de Osuna, detenido e imputado por delitos de distinta naturaleza, pero comprendidos dentro del marco amplio de la corrupción política, se pueden leer relatos que acusan al propio Quevedo de actitudes no muy admirables. Es el caso conocido de la historia inventada por Valerio Fulvio Savoiano, (tal vez Giacomo Castellani) en su *Castigo esemplare de calumniatori. Avviso di Parnaso*, (1618). El autor italiano recrea una escena en la que “il serenissimo Apollo fa castigar due triste femine e un vigliacco spagnolo, perche havendosi figurato per arte magica d’essere la Regina d’Italia, la Republica di Venetia e il Duca di Savoia haveano procurato con infami calunnie di denigrare la fama di quei nobilissimi potentati” (p. 3). Apolo hace venir a los tres y todos ellos

confiesan su identidad. Una de ellas, la reina de Italia, que dice llamarse Francesca di Quevedo, declara:

Io nacqui di padri assai honorati, ma poveri, onde per la povertà non potei sostentar l'honore. Nella mia gioventù fui stimata gratiosa et affabile si che molti signori si pigliavano gusto della mia conversatione, per sentirmi a dire moti e facietie, nel che vasli assai. Con questo io mi procacciava il vitto alla giornata, andando a mangiare hoggi in casa s'uno, domani d'un altro. Io non fui bella per poter servire d'amica, seppi però servir molto bene per mezana e ministra d'amori. Nel inventar menzogne e ordir inganni sono stata sempre singolarissima. Per adornarmi di qualche virtù soprannaturale, attesi un poco di tempo all'arte magica e particolarmente volsi sapere il modo di far andare gli huomini invisibili e quasi altra Circe o Medea, trasformare tutte le creature. (p. 15)

En ese mismo descargo, Francesca di Quevedo explica que aplicó sus artes mágicas para convertir a Pedro Girón, el duque de Osuna,

mio signore e mio idolo, hora in forma di lupo, hora di porco, hora di tigre, l'ho fatto andare nel Regno di Sicilia e in quel di Napoli e altre volte mutando la sua forma in altra forma humana l'ho saputo assomigliare ad Amurat Rais famos corsaro, a Mahometo Gran Turco e a Dionisio di Siracusa Tiranno. Con quelli arti m'ho appresso di lui acquistato tal gratia che ancora me ha fatto partecipe di que' tanti beni, de' quali ha la Sicilia spogliato e Napoli va spogliando (pp. 15-16).

El texto es largo y, a pesar del tono satírico aparente, se deslizan en él consideraciones muy agudas sobre el motivo principal de la posible participación de Quevedo en la famosa conjura de Venecia y sobre el modo de proceder que podría ofrecer un escritor en este terreno diplomático y político. A la pregunta de cuáles eran las pretensiones, la respuesta de doña Francesca di Quevedo explica de qué modo (“far credere al volgo ignorante”) se puede construir un discurso contrapuesto a la realidad:

Interrogata: che pretendevano fare con queste intentioni. Rispose: perche si vedevano tutte le cose della Serenissima nostra monarchia andar in sinistro, si che la reputatione sua era già morta, parve a

quei ministri, che fusse prudente consiglio già che non si poteva con verità al meno con finte apparenze, far credere al mondo il contrario. E perche la riputatione consiste nella stima e opinione che s'ha delle cose e l'opinione nasce della fama che nel volgo si va spargendo giudicarono esser modo oportuno per questo intento il far credere al volgo ignorante di Spagna e a' principi di questa Delfica corte che Venetia fusse in somma miseria e il duca di Savoia affatto in ruina sottomessi e conculcati dal valore dell'armi nostre e che la Regina d'Italia a noi amica, contra di loro con molta ragione con esser suoi naturali, si fusse sdegnata (p. 16).

En todo caso, este panfleto inaugura uno de los *loci critici* de la biografía quevediana: su intervención en los complots internacionales para derribar o socavar el poder de la serenísima república de Venecia. Al lado de esa presencia se multiplican los rasgos negativos de Quevedo como autor de banalidades, al servicio de los poderosos por falta de dinero, en un claro retrato de prostitución intelectual que, en cierto modo, está presente en buena parte de las invectivas que recibirá a lo largo del tiempo.

Federica Cappelli (2011) explica con todo detalle el contexto en el que se produce este *ranguaglio* de Giacomo Castellani. Recuerda, por ejemplo, que Quevedo negó en su *Lince de Italia* ser el autor del libelo *La Republica de Venecia llega al Parnaso y refiere a Apolo el estado en que se halla y él la manda llevar al Hospital de los Principes y Repúblicas que se dan por fallidos* que dio pie a tal diatriba. No obstante su rechazo a admitir su autoría, el texto polémico de Castellani logró el objetivo de fijar (con mayor o menor rigor) la estampa de un Quevedo manipulador, propagandista de la acción del duque de Osuna: espía y urdidor de conjuras.

3

El regreso de Quevedo a España tras el periodo diplomático coincide con la llegada de un nuevo monarca y con la participación en numerosas actividades literarias. De todas, la principal es la de su primera obra impresa: el *Epítome a la historia de fray Tomás de Villanueva* en 1620, dedicado a Felipe III. Carmen Peraita (2000) ha explicado la sutil dimensión política de este texto, en aparien-

cia un resumen de la hagiografía del santo, pero destinado a ofrecer ejemplaridad dentro de una corte de clérigos no muy estimados por Quevedo. En los prolegómenos fray Juan de Herrera, religioso y predicador de la orden de san Agustín, escribe “A los lectores”:

Habiéndose ofrecido tratar con don Francisco de Quevedo Villegas de la información que está a mi cargo para colocar y beatificar al venerable padre fray Alonso de Orozco, supe escribir la vida del bienaventurado fray Tomás de Villanueva, obra grande y que no puede salir a luz con la brevedad que yo deseaba; y viendo que llegaba el día de la fiesta de su beatificación, le pedí hiciese un epítome para informar con brevedad la noticia de todos. Acabóme en doce días.

De encargo es, pues, el trabajo y veloz la entrega. Ambos rasgos invitan a especular sobre la necesidad de Quevedo de emplearse en el espacio político de la época. Con todo, mantiene su status de poeta eminente como demuestran los versos de Bernardo de Valbuena en su *Bernardo* (1624) cuando introduce al propio Quevedo en varias de sus octavas sin demasiada cohesión con el resto. Las octavas 95 y 96 del libro XXIV pueden servir de ejemplo de esa devoción, en la que no falta el tópico del poeta que abandona la poesía amorosa por el ejercicio de las armas:

Mas ¿cuál Dios, oh Quevedo, el gran torrente
de tu amorosa vena trocar pudo
y de poeta altivo y elocuente
te trajo a ser entre las armas mudo?
¿Quién por pluma te dio la espada ardiente
por dulces versos el pesado escudo
y el mal seguro yelmo que ahora tienes
por el laurel de tus heroicas sienes?
Si querías guerras con tu musa a solas
las pudiste cantar cual ya hiciste
en otro tiempo las armas españolas
y de Rodrigo la tragedia triste;
mira, oh gallardo joven, que las olas
de antojos con que Apolo el alma embiste
otras, que no estas son, y que es de otra parte
el poético furor, que no el de Marte.

Apenas de oro el escarchado vello
 hacía invisible sombra a tus mejillas
 cuando tu verso el mundo oyó y en ello
 de Venus y de Adonis las mancillas
 no sé por qué dejaste, oh joven bello,
 de cantar las batallas por seguillas
 que para darnos desta una gran suma
 más que tu espada nos valía tu pluma.

Mas con deseos de cantar a España
 de sus invictos héroes las heridas
 de acero armado y de tu misma saña
 fuiste al campo a aprenderlas, no de oídas,
 con limpio arnés que el aire en lumbres baña
 y sobre el yelmo plumas esparcidas
 que en lo pomposo y hueco de su rama
 de las alas parecen de la fama.

El lamento de Bernardo por que Quevedo se haya convertido en hombre de acción (¿se entiende así su nueva tarea diplomática?) vuelve a repetirse como en el caso de Tamayo de Vargas en *La Circe, con otras rimas y prosas* de Lope de Vega, en ese mismo año de 1624 quien cita y defiende a Quevedo con especial detención, dentro de la sátira sexta dedicada, no obstante, al amigo común Lorenzo van der Hammen. Esa amistad común es precisamente la que celebra en los primeros versos. El tema es el *topos* que podríamos denominar *de detractores*, esa figura que no solo forma parte del fenómeno social de la literatura sino que constituye en sí mismo un tema principal. Lope de Vega parece defender a Quevedo con particular vehemencia:

Por mí yo los perdono fácilmente;
 por nuestro amigo no, que es nuestro amigo,
 de todos los ingenios diferente.
 El peregrino vuestro es buen testigo
 de la eminencia con que el mundo admira,
 cuyas vislumbres desde lejos sigo.
 Jamás hombre español templó la lira
 con mayor agudeza y hermosura:
 párase Apolo, si templar le mira.

Sátiros que vivís en la espesura
 caliginosa del error que os tiene
 con tal soberbia en tanta desventura,
 áspides que la fuente de Hipocrene
 venís a inficcionar con vuestro aliento:
 Apolo sale ya, Francisco viene. (fol. 185)

Pero no se detiene en este elogio, con el parangón reiterado con Apolo, sino que busca un *exemplum* extenso con la fábula del león y de la raposa:

Al rey de los silvestres animales
 topó la vil raposa y los medrosos
 pasos paró, singultos dio mortales.
 Helose de mirar en los fogosos
 ojos su muerte y el leon templando
 los rayos de los orbes rigurosos
 la estuvo por nobleza despreciando
 y ella cobrando el ya perdido aliento
 a la segunda vez le fue mirando.
 El león entonces, asimismo atento,
 menos feroz, le permitió su lado
 con que le dio mayor atrevimiento.
 Ella de todo punto reportado
 el temor concebido, habló atrevida
 toda la margen del ameno prado
 y, en un peloso Ulises convertida,
 sin hablala el león de su fiereza,
 por cosa vil se despidió con vida.
 Después con otros de su igual flaqueza
 dicen que se alabó, diciendo a voces
 infamias de su fuerza y su nobleza.
 (...)
 Desta manera son los detractores
 de leones magnánimos que han hecho
 desprecio de animales inferiores.
 Así nuestro Francisco, así sospecho
 que perdona las míseras raposas
 por no ensuciar de baja sangre el pecho.
 Presumen estas lenguas venenosas
 derribar en los templos de la fama
 del sacro altar las opiniones diosas.

(...)

Porque dijeron: “Hombre que en decoro,
 en nobleza, en virtud y entendimiento
 nos vence a todos como al plomo el oro,
 no viva entre nosotros, que su aumento
 nos disminuye, humilla y ocasiona”.
 ¡Qué envidia, qué villano pensamiento!
 Así niegan, Laurencio, la corona
 que se debe a Francisco estos ingratos
 y así la envidia bárbara blasona.
 Ya conozco sus tretas y sus tratos,
 ellos quieren vivir como behetría,
 que no se juntan bien cisnes y patos. (pp. 188-190)

No hace falta adivinar quiénes pueden ser esos detractores figurados como raposas, pero sí resulta interesante comprobar el interés de Lope por buscar la diatriba en ese plano. Los “patos del agua chirle castellana” que empleó Góngora contra Lope ahora se emplea en la invectiva. Este proceder de Quevedo ensalzando por Lope de hacer caso omiso de los que lo criticaron es otro lugar crítico de su biografía. Es cierto que aparece de modo más intenso con el asunto del *Tribunal de la Justa Venganza*, ya que Tarsia en su biografía hará hincapié en que Quevedo olvidó toda contestación, en una especie de gesto celebrado de estoicismo o de resistencia indiferente ante los ataques.

El destinatario de esa silva lopesca, don Lorenzo van der Hammen, en el prólogo de su libro *Don Filipe el prudente*, publicado en la misma imprenta y en el mismo año de 1624, hace elogio (con la virtud de la rareza, ya señalada) de Quevedo al poner en sus manos

ese librito, escrito con la brevedad que vuestra merced sabe, le remito, para que me diga lo que siente de él, como aquel que tan acertada elección y censura tiene en todo, pues si aquello *qui in rebus singulis exercitati sunt, et de operibus iudicant et quae quibus congruant, intelligunt*, por parecer de Estagerites, ¿quién como vuesa merced podrá hacerlo? Pocos, porque son raros (cual y cual) a los que naturaleza enriqueció en ningún tiempo con tantos dotes y adornó de tan lucidas parte y no muchas más los que las adelantan como vuesa merced, pues de suerte es esto que más parecen del arte.

Pero no se contenta con su protección sino que le pide ayuda para pulir y retocar el texto: “VM con todo esto le vea le suplico y si le hallare digno de darse a la estampa, le dé el retoque y última mano, ya que animado de su parecer y llevado del deseo común tomé la pluma y continué este trabajo”. Quevedo le contesta con la ponderación del sujeto a quien dedica la biografía en una breve síntesis de su personalidad política, que recordará los ejercicios del final de los *Grandes anales de quince días*, claro está con menor sutileza crítica. El interés no reside tanto en el tenor de ambos discursos, como en la mera presencia de Quevedo en lugar tan eminente dentro de un libro de exaltación de Felipe II, uno de los ascendentes principales, el ejemplo en el que acostumbran a mirarse los Austrias menores.

4

Dentro de este conjunto de textos en los que se menciona a Quevedo poseen cierta envidia los que figuran en el *Iuliani Caesaris in regem Solem ad Salustium Panegyricus* de Vicente Mariner (1625). No solo aparece nombrado en la portada Francisco de Quevedo, “equitem aureo torque D. Iacobi insignitum, dominum villae quae vulgo vocantur de Juan Abad”, sino que comienza con una dedicatoria elogiosísima de Quevedo hecha por el propio autor:

Hoc igitur argumentum, charissime Quevede, tibi offero; principem laudatorem solis in magna tuae praeclarae bibliothecae scrinia emitto; has laudes in sublime tuarum laudum sphaeram libertissime defero. Tuo equidem consilio hoc opus egregium aggressus fui, tuo auspicio absolui, tuo nomine perfeci et tuo demum omine in ultimam mearum cogitationum metam penitus tradidi. Audax equidem hoc munus tibi sacrare studui, non autem impudens, non improbus, non temerarius mentis meae tenui tatem, tibi, tanto viro manifestarem, nam cum plane existimem id quon in totam mundi machinam praecipuum est, nempe solem et ab totius imperii principe laudatum, ad te, qui in Hispano orbe et ingenii et litterarum praestantia et famae magnitudine et sanguinis nobilitate primas tenes partes emittere, nihil plane me arbitror efficere absurdum, nihil non nimirum rationi consentaneum, cum tantum et tam eximium opus in te similiem sibi habeat locum, equalem nanciscatur fedem et debitum, paremque suscipiat terminum.

La omnipresencia de Quevedo en estos paratextos se completa con la transcripción de una carta de Justo Lipsio escrita a Quevedo, “nobilissima stirpe et animo vivo”, en Lovaina el 8 de febrero de 1605. En ella el humanista, además de ensalzar a Quevedo, acusa recibo de la traducción al español por parte de Bernardino de Mendoza de sus *Políticas*, le anima a defender a Homero y acaba con una exclamación en griego (traducida al margen como “oh magnum decus Hispanorum”) en la que Lipsio no oculta la admiración por el joven Quevedo: “Nam amo te et hic animo interiori indui”. Que una carta escrita en 1605 por Lipsio (se entiende con propósito confidencial) alcance esta difusión proporciona a Quevedo un lugar eminente en el mundo erudito del momento. No es sorprendente que el propio Tarsia en su relato biográfico mencione precisamente estos aspectos de la carta aunque él en concreto hable de dos cartas diferentes. El impacto, pues, de este paratexto es notable, sobre todo teniendo en cuenta que no era Quevedo el autor del libro y de que los textos aquí incluidos habían sido escritos veinte años antes.

Tras el prólogo aparece un epigrama del propio Mariner a Quevedo:

Musarum tu dives opum, tibi gaza redundat.
 Subditur et merito quisque Poeta tibi,
 et Famae te flatus agit, musasque, per astra
 attollis medio tu sine lite sedes.
 Hispanam linguam musarum fontibus auges
 et certamen inis cum quibus alta petis.
 Lux mentis diffusa tuae serit ignibus orbem,
 atque inter cunctos primus es, altus ades.
 Aureus ore lepos, fundit tibi copia carmen
 est doctum dulci quidquid ab ore fluit,
 aequae et nomen habes musarum et gesta Maronis
 proximus atque illi stant tibiserta sua.

Y tras el epigrama una alabanza de Quevedo a la erudición de Mariner en la que recuerda su labor con el duque de Lerma (“vir hispanus es et litterarum mystes religiosissimus et qui in uno duce excellentissimo Lerme extremam et sacram, ut aiunt, anchoram tuae felicitatis fixisti”) y da un repaso a una especie de catálogo de las obras comentadas por Mariner, unos treinta y dos títulos, desde la

Iliada de Homero hasta el propio *Panegírico al Sol* que traslada a continuación.

La omnipresencia de Quevedo se advierte incluso en el arranque del texto: “Omnibus et singulis Francisco de Quevedo”. Pero después del texto y de sus anotaciones, sigue habiendo lugar para la mención celebrativa a Quevedo. Aparece una *ode* del conde Giulio Cesare Stella, autor del *Columbeidos*, uno de los primeros poemas heroicos sobre el descubrimiento de América²:

Quevede, laevum, cui cruce purpurae
 rubense pectus, militiae sacrum
 insigne, quae Divi superbit
 clara patrocínio Iacobi,
 idem Camoenis care, nec indigens
 prudentis omni tempore consili
 ut te redonatum placenti
 Parthenope, dominoque laetor,
 qui tecum amicis colloquiis diem
 horas in omnes conserit et tuo
 arcana curarum reponit
 in gremio penitosque sensus.
 Longi per undas aequoris advenis
 diu moratus dum ratibus viam
 adversus interclaudit auster
 turbine ovans, gravidusque fluctu;
 ergo quod atri per maris asperos
 campos procellis, sospes ades memor
 periculorum vota divis
 solve tuis meritasque grates
 et nos ut ambos gentis ab aulica
 dolis remotos sanctus amor coquit
 scientiarum facta magni
 grandia Gironii canamus.

Giulio Cesare Stella parece celebrar el regreso de Quevedo de Madrid a la corte de Nápoles del virrey don Pedro de Girón. La mención a la cruz de Santiago obtenida en diciembre de 1617 per-

² Ver las observaciones más detalladas de Villalba de la Güida (2010) sobre estas composiciones.

mite aventurar el año de 1618 como el de su composición. Este *prosphonetikon* pudo haber formado parte de un pequeño festejo de bienvenida al retorno de Quevedo: la otra composición, bajo rótulo de elegía, escrita por Michael Kelkeris parece corroborarlo:

Quod nisi Maecenas aliquis favisset, abibat
 Maeonii pressum sub Styge Vatis opus,
 Pindarus hoc canit aeternum fautore, nec umquam
 Lesbia permittit virgo tacere lyram;
 Hic quoque perpetuum versus spectare Maronis
 Efficit ac Plauti comica dicta, diem.
 Fare age, quid iam Musa siles? Tibi quaere benignum
 Praesidium, tenuis sit tua vena licet.
 Nam sic culta magis surges, sic cedet egestas,
 Sic erit Ossunae Dux memor ipse tui.
 Euge decus Quevedo meum sis, Doctus Apollo
 Hoc velit, hoc iubeat Sicelidumque chorus.
 Num renues? Procul iste timor, generosa tuendi
 Innatum Musas pectora munus habent.
 Unde procellosos mittit dum livida ventos
 Turba, meae sidus Dux precor esto ratis.
 Pelle Hellenen, pluviasque Hyadas, quaecumque minantur
 Dira Dioskourwn sydera fausta reduc,
 Ut freta dum procerum laudum mea Musa pererrat,
 Egrediis tumeant carbasa plena Notis.
 Sic mihi Maecenas, sic spes, tutelaque vitae,
 Praesidiumque meae depereuntis eris.

No concluye aquí la elegía: se le añade un *Chronosticon* que claramente sitúa el momento de su composición en el día en que Quevedo es recibido a su llegada a Nápoles:

In navem captam: continet annum, mensem et diem, quando
 Neapolim adducta nec non unde, cui et a quo: LatVs SoLe CaLet
 ter AqVarIVs eCCe GIronI Portas ab eoo LIttore Costa raceM.

Michaëlis Kelkeris o Kelker ruega a Quevedo sea su mecenas, probablemente la tarea que solía ejercer en la corte napolitana. Su estancia en la ciudad partenopea está repleta de claroscuros: su no certificada participación en la *Accademia degli Oziosi*, sus distintas obediencias al dictado del propio Osuna o sus paseos a caballo por

Nápoles desde palacio hasta el Castel Capuano, sede de la judicatura, contados por Zazzera en carta manuscrita más o menos conocida, o las amistades con personalidades como Campanella o con Giambattista della Porta se describen con más espíritu novelesco que con justificación precisa. Solo el bello pasaje de *Providencia de Dios* en el que Quevedo describe la casa de Della Porta permite dar fe del impacto napolitano:

Esta dependencia accidental y concomitante te la asimilo al hombre que en un aposento de espejos (como yo le vi en casa de Juan Baptista Porta, en Nápoles, hombre curiosamente docto) no ve sino lo que los espejos le representan; y no obstante que el ojo que ve no puede verse a sí, ni el uno al otro, ni los dos el aspecto donde están, sin el reflejo, no por eso la potencia visiva es el reflejo, ni depende dél por sí, sino condicional y accidentalmente. Lo mismo sucede a l'alma, en el cuerpo cerrada, donde la imaginación la cerca de espejos que la muestran imágenes, simulacros y formas sin materia. (pp. 170-171).

No es baladí reparar en el hecho de que en el año 1625 Quevedo aparece por todos los paratextos en un libro encomiástico, de Juliano el Apóstata, dedicado al rey sol, traducido por uno de los humanistas más reconocidos y prolíficos del Madrid de aquella época, Vicente Mariner. No me detengo en la materia del libro que quizá podría proporcionar algunas claves políticas, pero sí en la omnipresencia de Quevedo en la portada, en el prefacio dedicatoria, en un epigrama del autor y en dos poemas de dos autores amigos, vinculados a su etapa napolitana, sin olvidar la incorporación de un texto suyo. Homenaje es la palabra que emplea Jauralde (1999: 497) para referirse al volumen de Mariner.

En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un manuscrito (posiblemente autógrafo: mss. 4488) con este mismo texto de Vicente Mariner, bastante reducido en la parte de las anotaciones, dedicado a Wolfgang Wilhelm, conde del Palatinado de Neoburgo, así como de Baviera o de Julich, entre otros dominios del sacro imperio germano. En ese manuscrito de unos 50 folios, Mariner escribe largo prefacio (con parecidas ideas) y entre el texto del panegírico y las anotaciones intercala diez páginas de epigramas de desigual tamaño, aunque

de unos seis versos de media, dedicados al conde renano. Es difícil establecer fecha para este manuscrito pero no puede ser anterior al año 1614 porque ese fue el año en que Wolfgang Wilhelm asumió el condado de Palatinado.

Lo interesante es que todo ese material sirve (se reutiliza) para componer, con Quevedo como pieza fundamental e ubicua, esta edición impresa de 1625. ¿Qué pudo animar esa publicación? El año 1624 muere el duque de Osuna: Quevedo le dedicará varios sonetos (alguno rehecho sobre otros dedicados a otras figuras ilustres) pero no aparecerán impresos hasta su edición póstuma. Tras la muerte de Osuna publicar un libro con esa exhibición de recuerdos napolitanos, incluso con una carta de Justo Lipsio escrita veinte años antes, con la excusa de presentar un texto clásico, resulta muy significativo. No es fácil determinarlo con precisión, pero el resultado es el de una exaltación por distintas vías de la erudición quevediana. Ocho años después, en el año 1633, con motivo de la edición de sus *Opera Omnia*, Vicente Mariner y el propio Quevedo verán de nuevo publicado el *Panegírico* con estos idénticos y singulares paratextos (pp. 334-405). Martinengo establece la comparación de lo que se presenta en estos textos con lo que dirá Pablo de Tarsia en su biografía: ve coincidencia pero no sería inestimable que las informaciones del biógrafo no fuesen más que desarrollos personales de estos textos de circunstancias.

5

Por estas mismas fechas y a través de una abundante correspondencia, no es difícil reconstruir los avatares polémicos en los que se ve envuelto Quevedo. Pero su difusión limitada al manuscrito y a las familiaridades de remitente y destinatario no permite calibrar la magnitud de tales episodios. Es el caso, por ejemplo, de toda la polémica con el padre Pineda, que solo después, con la exhumación de los documentos, puede ser recreada con mayor o menor exactitud. Sí resultan interesantes a estos efectos las peripecias editoriales de los libros que vieron la luz desde el año 1626. Las especulaciones sobre estos hechos, desencadenados en pocos meses, además, en una jurisdicción como la aragonesa, presentan una bibliografía extensi-

sima, en general descriptiva y de casi unánime orientación. En casi todas, se presenta un hábil Quevedo, al tiempo que receloso, intentando publicar, al calor de amistades, libros y textos (algunos de ellos conocidos por su divulgación manuscrita) de posible recepción polémica. Es difícil escapar a esta consideración, sobre todo basada en una supuesta y estimulada posición conflictiva de Quevedo con casi todo el mundo político y cultural de la época.

En 1626 aparece la primera parte de *Política de Dios*. Quevedo ya había intentado el género del *speculum* político con el *Discurso de las privanzas* aunque el impacto público no traspasó las aulas del palacio real. Debíó de estar redactando este libro durante cierto tiempo, pero lo coloca ahora en las imprentas zaragozanas. Esteban de Peralta, calificador del santo Oficio, no verá nada objetable en él, según se desprende de su licencia del 26 de enero:

Luz de la cristiana policía, rayo de la profana; es católico, es pío, es elocuente, es sutil espíritu de predicador y en la severidad y peso de sentencias respiración de protesta. *Ecquis ad haec illinc crederet esse viam?* Merece no moldes de plomo sino papeles de bronce, en que viva inmortal. Vivirá este libro, pues en su nacimiento tiene genio de vida, ángel de guarda, que también en los libros le imaginó Marcial: *victurus generum debet habere liber*.

Es Robert Duport el responsable de la edición de Zaragoza, quien en su prefacio justifica la edición por la creciente demanda de los lectores de que se difunda por imprenta el texto quevediano, al parecer muy conocido por el público y, según Duport, traducido ya a la lengua italiana y a la francesa:

Por haberme pedido muchas veces de Francia e Italia, y de diferentes partes de España, con instancia, cualesquier obras de don Francisco de Quevedo Villegas, y habiendo entendido esta Política de Dios andaba manuscrita con grande estimación y sabiendo que en la lengua francesa y la italiana estaba traducida, hice diligencia hasta que tuve una copia.

Este comentario de Duport, que solo figura en esta *princeps* zaragozana, ha sido siempre considerado como exageración propagandística, aunque los estudios sobre la difusión manuscrita de *Política*

de Dios la han avalado. No así la afirmación sobre las posibles traducciones que siempre se ha mantenido bajo sospecha. María José Alonso Veloso, en un artículo reciente (2016), ha mostrado que, en efecto, habrá que otorgarle crédito a Duport ya que ha encontrado un manuscrito que, con toda seguridad, nace de las llamadas fuentes primitivas de esta obra, muy probablemente de la tradición manuscrita sin que sea posible determinar cuál en concreto. No era, pues, estrategia comercial de Duport hablar de traducciones francesas: curioso resulta que se extiendan novelorías sobre Quevedo y que otras afirmaciones sean tomadas con tanta desconfianza.

Los paratextos de Zaragoza, obviamente con la eliminación del pequeño prefacio de Duport, se mantienen en todas las ediciones de 1626. En la de Madrid (1626), además, se incluyen dos censuras en apariencia tópicas: la de Gil González de Ávila, de escasa enjundia, y la del padre Pedro de Urtega que no solo introduce el tópico de la crítica quevediana de los *detractores*, sino que destaca el carácter severo de su tratado, un tanto sorprendente para las expectativas de los lectores acostumbrados a las jocosidades del autor:

No me maravillaría que los momos críticos le quieran hallar notas de reprensión, achaque y enfermedad de que han de morir podridos y tema continua con que viven, como el loco de quien se refiere que toda su locura consistía en tener a todos por locos.

Los versados en los opúsculos manuscritos del autor, por ventura extrañarán aqueste libro, por el hábito de ver en sus tratados tal fertilidad de discursos entretenidos que mueven risa; pero el árbol aquí se despojó de flores y nos hizo frutos de verdad pura.

La fortuna de Quevedo entre sus lectores nace con la divulgación manuscrita y halla, pronto, reprensiones. De ello también hablará Lorenzo van der Hammen en su carta ulterior, en la que se dedica a elogiarlo de forma vehemente, con palabras que van a mantenerse como parte incluso del texto en las ediciones sucesivas de *Política de Dios*:

El estilo es dulce, llano, puro, propio, elegante y lleno de religión y piedad y al fin de vuestra merced que de aquí no hay pasar sino para quedar corto de todo. Con esto último queda calificado por el mejor del mundo.

El 29 de abril de ese mismo año de 1626 el mismo Esteban de Peralta tiene el privilegio de otorgar licencia al *Buscón* para las prensas de Pedro Vergés, con las costas del mismo Duport de *Política de Dios*. Duport ofrece en su dedicatoria a don fray Juan Agustín de Funes, caballero de la sagrada religión de san Juan Bautista, en la Castellanía de Amposta el interesante apunte de su estirpe burlesca: “émulo de Guzmán de Alfarache (y aun no se si diga mayor) y tan agudo y gracioso como don Quijote, aplauso general de todas las naciones”.

Los *Sueños y discursos* publicados durante el año de 1627 llevan licencias protocolarias (en catalán, incluso) y aprobaciones más singulares, compuestas en verso. El acompañamiento paratextual concuerda con el carácter burlesco del texto quevediano, pero muestran en algún momento detalles metaliterarios de cierta importancia, como el soneto de estirpe cervantina “Del capitán don Joseph de Bracamonte, dialogístico soneto entre Tomumbeyo Traquitantos, alguacil de la reina Pantasilea, y Dragalvino, corchete”, en el que se prevén y adelantan las censuras que puede recibir el libro quevediano:

ALGUACIL. — Por el Alcázar juro de Toledo
y voto al sacro paladión troyano,
que tengo de vengarme por mi mano
y hacer manco del otro pie a Quevedo.

CORCHETE. — Yo a la Santa Inquisición, si puedo,
le tengo de acusar de mal cristiano,
probándole que cree en sueño vano
y que habló con los demonios a pie quedo.

ALGUACIL. — Aquesto, Dragalvino, poco importa,
las verdades que dice tengo a mengua;
saberlas todos, esto me deshace
el corazón y alma.

CORCHETE. — Su lengua corta
y publicarlas no podrá sin lengua,
que esto del murmurar la lengua lo hace.
Mas temo si lo hacemos,
según su pico y lengua me promete
que, fuera una, no le nazcan siete.

Las demás aprobaciones (de corte siempre jocoso) se repiten en las distintas ediciones publicadas durante estos años. Sólo la carta de Lorenzo van der Hammen que figura al comienzo de la edición de los *Desvelos soñolientos* (1627) se incorpora a la *princeps*. El texto del erudito amigo de Quevedo aporta notas relevantes para la biografía quevediana: en primer lugar, la escasa importancia otorgada por Quevedo (desalentado por su modestia) a la edición de sus textos, lo que ha permitido su deturpación por diferentes vías y la intervención, llegado el caso, del propio Lorenzo para subsanar los errores. Y en segundo lugar, la presentación de un pequeño catálogo de obras: “es rarísimo sujeto y tan universal en todo género de letras y lenguas, como lo confiesan cuantos le comunicaran y lo dicen su *Política*, los *Comentos y Paráfrasis a los Trenos de Jeremías* y de *Anacreonte*, la *Historia de don Sebastián, rey de Portugal* y otros mil libros, que por no cansar a vuestra merced no refiero”. En tercer lugar, en consonancia con lo advertido por el librero Duport, el éxito de tales obras no solo en España sino también en Europa: “la gran estimación que han hecho dellos casi todas las naciones de Europa, y las más graves y doctas personas de España parece se le dan, pues no ha habido cosa tan celebrada”. Los paratextos (de naturaleza encomiástica) construyen la imagen de un hombre poco dado a la vanidad de la fama, despreocupado con la derrota de sus obras y conocido y celebrado en todos los lugares.

La respuesta no muy favorable de personas colocadas en ciertos lugares de las instituciones eclesiásticas al aluvión de ediciones de estos años, entre 1626 y 1628, que ya está contada infinitas veces con ocasiones diversas, trae como consecuencia la aparición de su nombre en el *Novus librorum prohibitorum et expurgatorum Index*, de Antonio Zapata en 1632: “Varias obras que se intitulan y dicen ser tuyas, impressas antes del año de 1631, hasta que por su verdadero autor, reconocidas y corregidas se vuelvan a imprimir.” Solo ocho años después en el de fray Antonio de Sotomayor, de 1640, el *Novissimus*, se lee con mayor precisión:

Su *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, impresa en Madrid, en virtud de privilegio del mismo autor, año de 1626, por la viuda de Alonso Martín, se permite y no de otra impresión. Asimismo se permiten los libros siguientes: –*La vida de santo Tomás de Villanueva*,

cualquier impresión. —*La defensa del Patronato de Santiago*. —El libro intitulado *Juguetes de la niñes*, impreso en Madrid por el mismo autor año de 1629. —*La cuna y la sepultura*. —La traducción de Epiteto y Phocílides, en castellano, impresa en Madrid. —*La Traducción del Rómulo del Marqués Virgilio*. —*La Traducción de la vida devota de san Francisco de Sales*. —*El Conocimiento proprio*. —*Consolación de Séneca a Galión* en castellano. —Todos los demás libros y tratados impresos y manuscritos que corren en nombre de dicho autor se prohíben: lo cual ha pedido por su particular petición, no reconociéndolos por propios (p. 425).

Las descripciones de cómo se sucedieron las ediciones y las respuestas acusatorias en censuras o en memoriales presentados a la inquisición son numerosas, pero en general se someten a una explicación biográfica más o menos unánime: la de que Quevedo, tras dejar sus materiales en las imprentas de jurisdicción aragonesa y preocupado por las voces opuestas a su divulgación, decidió ofrecer versiones sin duda corregidas. En otro lugar (Candelas, 2014) y a propósito de todas estas polémicas que desembocaron en el texto de *El Tribunal de la justa venganza*, una amplia acusación sobre estas ediciones impresas, he intentado ponderar la implicación biográfica de esta polémica: en cualquier caso, su “natural belicoso” queda acreditado en estos años, como se hará notar de forma explícita en las notas incluidas en los paratextos de ediciones posteriores.

6

La polémica sobre el patronato de Santiago (Candelas, 2008) ocupó la vida de Quevedo durante el año de 1628. De ese fragor, algunas notas biográficas pudieron salir a la luz, concretamente las que Mártir Rizo dio a conocer en su *Defensa de la verdad que escribió don Francisco de Quevedo*, 1628. Este erudito intentó salir al paso de las acusaciones o dudas que Morovelli había dejado entrever en su diatriba contra Quevedo a propósito del patronato compartido. En particular las afirmaciones sobre sus supuestos estudios de Teología —“Aunque no ha estudiado Teología, como insinúa don Francisco que la ha estudiado en Alcalá, en un papel que anda a su nombre en defensa de su *Política*”, dice Morovelli (fol. 20r)—

o sobre los escasos méritos de Quevedo para obtener el hábito de Santiago:

es justo que a quien ha servido en la guerra se dé un hábito que para ello se hicieron y suyos son de justicia; pero si a quien no ha servido en ella ni en la paz se da, don Francisco lo sabe, y con razón también porque la liberalidad del Príncipe a todo se extiende a uno porque han hecho y a otro porque hagan. (fol. 18v)

Mártir Rizo se esfuerza en refutar tales imputaciones y decide empezar el caso desde el principio, en lo que podemos considerar una de las primeras semblanzas de Francisco de Quevedo:

Digo que don Francisco de Quevedo Villegas es un caballero de las montañas de Burgos, señor de su casa, cuyos antecesores sirvieron valerosamente a nuestros Reyes y así merecían los servicios destes haber conseguido grandes premios para ser sus sucesores y aunque esto es verdad, don Francisco ha servido por sí mismo a su majestad tan honradamente que mereció de justicia ser admitido a esta orden porque sirvió en Italia con peligro y maña, mereció su diligencia el enojo de Saboya y Venecia, hicieron caso de tan grandes enemigos de la corona de España, fue de Sicilia a Nápoles, con dos parlamentos, siendo en ellos embajador y voto, aumentó el real patrimonio en más de seiscientos mil ducados, fue a Roma a tratar con su Santidad las empresas del golfo de Venecia, hizo por mar y tierra a toda diligencia nueve viajes a España y con el postrero desde Marsella, le siguieron seis caballeros franceses, de orden del duque de Saboya y venecianos para matalle, de que le dio aviso en Barcelona el duque de Albuquerque y le convoyó con una escuadra de caballo. (...)

Su ingenio es conocido por milagro de la naturaleza, gran juicio, gran capacidad, muchas letras y entero conocimiento de las lenguas italiana, francesa, latina, griega y hebrea, graduado por Alcalá en Teología, su librería es de los libros más preciosos que hay en todas las facultades, no mamotretos como dice Morovelli, y sobre todo tiene grande experiencia en los afanes del mundo, que es la mejor ciencia de los hombres, y así Homero, cuando nos quiere proponer un perfecto varón en Ulises nos advierte que había visto mucho, pues por qué no podremos sentir lo mismo de quien ha visitado a toda la Italia, Francia, España y gran parte de Alemania? (fol. 4r-4v)

Su ascendencia nobiliaria, su presencia en Italia en tareas diplomáticas y, por supuesto, su erudición y bibliofilia, así como su conocimiento de idiomas avalan, en esta especie de apurada hoja de servicios, su oficio. No es tampoco extraño hallar estas consideraciones ampliadas en la biografía de Tarsia.

Pero no fue su única tarea en ese año de memoriales contradictorios sobre el copatronato jacobeo. Ni tampoco ceja en su empeño dialéctico³. Tanta actividad le reporta indudables litigios personales, de cuyos términos se pueden extraer pequeñas huellas de su vida. Así sucede con la *Venganza de la lengua española contra el autor del Cuento de cuentos*, de Juan Alonso de Laureles, escrita en Huesca, 1629. El autor, con probable seudónimo y atributos de “aragonés liso y castellano revuelto”, dirige sus dardos al librito de Quevedo, en el que observa la contradicción de censurar, por ejemplo, los adverbios en -mente cuando en *Política de Dios* el propio Quevedo los usa con inusual frecuencia. Es un texto de curiosidad erudita, quizá de escasa entidad en términos absolutos, pero sí en términos de sociología literaria, ya que habla con elocuencia sobre la importancia que adquiere Quevedo en el espacio político cultural de la época, como también demuestra que su nombre aparezca citado en *El fénix y su historia natural*, de José Pellicer, libro que el propio

³ Sirvan como ejemplo paratextual de la inquietud quevediana por ocupar el espacio público los preliminares de la *Milicia evangélica* de Manuel de Sarmiento (1628): con el fin de elogiar a su amigo, Quevedo traza en pocas líneas una diatriba de la codicia de quien va a América más por el tesoro que por la salvación del alma de los que llama idólatras: “Y a los unos y a los otros digo de parte de la justicia de Dios (...) que el oro y la plata de aquellas tierras no ha de servir de otra cosa que de comprarnos afrentas y pérdidas y enemigos y que a poder de riqueza hemos de ser pobres de todo, porque sea nuestro verdugo nuestra ambición y los tesoros arrebatados se infamen con nuestra desolación por nuestras culpas”. Al mismo Manuel de Sarmiento Quevedo dedicará poco después el texto preliminar de su edición de la obra de fray Luis de León, otro de esos episodios en que la veta combativa de Quevedo vuelve a lucir. Sarmiento, tal y como se indica en el texto, es la persona que pudo haberle facilitado al propio Quevedo el manuscrito de las obras del fraile agustino (Schwartz-Fasquel, 2017). No deja, pues, Quevedo de ofrecer, en estos años, datos de su activismo de toda naturaleza en todos los lugares donde puede.

Quevedo censura, por haber escrito “Ave del yermo que sola”, un himno al fénix y lo señala como “doctissimo en todas las letras y en muchas lenguas” y en el *Laurel de Apolo* de Lope, con unos versos donde elogia los dos filis de su discurso, la severidad estoica del erudito y el vitriolo agudo del satírico:

Al docto don Francisco de Quevedo
 llama por luz de tu Ribera hermosa
 Lipso de España en prosa
 y Juvenal en verso,
 con quien las musas no tuvieran miedo
 de cuanto ingenio ilustra el universo
 ni en competencia a Píndaro y Petronio
 como dan sus escritos testimonio
 espíritu agudísimo y suave
 dulce en las burlas y en las veras grave.
 Príncipe de los líricos, que él solo
 pudiera serlo si faltara Apolo:
 Oh musas, dadme versos, dadme flores,
 que a falta de conceptos y colores
 amar su ingenio y no alabarle supe
 y nazcan mundos que su fama ocupe. (silva séptima)

La presencia en la *melée* literaria exige contestar a diatribas que no cesan. Se publica de forma anónima en Huesca en 1630 *El chitón de las tarabillas*. La recepción de Lope de Vega, quien parece ignorar la autoría del texto, en una carta al duque de Sessa, sugiere un impacto grande y escandaloso entre la clase cortesana. Entre sus detractores, uno responderá en Gerona (1630) con el discurso *El tapaboca que azotan. Respuesta del bachiller Ignorante al Chitón de las tarabillas*. El texto es refutación del librito, pero en ciertos pasajes se presenta como vituperio personal contra su autor, a quien parece conocer. De él narrará varias anécdotas denigratorias singulares, que no poseen otros testimonios de contraste. Es posible que el autor de ese libelo se confundiera en la atribución de la autoría, pero lo curioso es que, tras saberse la identidad de su escritor, los hechos contados en *El tapaboca* (el engaño y apaleamiento de un hombre en Granada, el fingimiento de una herida para conseguir fama heroica o su tacañería incluso con sus familiares: un hermano que Quevedo

nunca tuvo) comienzan a formar parte de la leyenda que rodea a la biografía quevediana⁴:

¡Qué hombre ha de haber de tan rasgada conciencia que se lo niegue a vuesa merced, siendo quien emprendió hazaña tan memorable (digna de quedar escrita con letras de oro en bronce) como llevar por engaño a un pobre hombre a la Alhambra de Granada y, ayudado de otros tres o cuatro valerosos amigos, sus semejantes en todo, azotarle? Y, ¿qué otra de más glorioso blasón para ilustrar la historia y anales de nuestros tiempos que la fingida estratagema (norma y ejemplo a todo malicioso enredador) que vuesa merced hizo cuando con un fingido pistoletazo, tirado por mano de amigo, instruido para este embeleco y engaño, a cuyo estrépito, sin que la pólvora llegase a chamuscarle la ropa, ni otras heridas más que las superficiales que se dio a sí mismo, se tendió en el suelo como una bestia, haciendo pataletas y fingiendo agonías de muerte, alcanzó para sufragio de su cuerpo la encomienda que hoy está gozando?

Más cerrado es vuesa merced que piña por junio y más apretado que membrilo por agosto. Dígalo el hospedaje que hizo a su hermano cuando vino de Flandes, donde sirvió tan bien como todos y más bien que muchos (que en esto no pareció ser su pariente) pues a las cuarenta y ocho horas le envió a decir que si quería estar en su casa diese un escudo por el costo de cada día y que a sus criados los enviase a una posada y allí los sustentase; y el pobre caballero viendo tal vileza de ánimo, se fue con ello a ella, en que estuvo hasta conseguir su pretensión. (Astrana Marín, 1645: 592-593)

⁴ La animadversión personal contra Quevedo hizo que incluso se personificaran en él ciertas figuras vituperadas de forma general o anónima. Es el caso del *Elogio evangélico funeral al fallecimiento del doctor Juan Pérez de Montalbán* (1639) de Diego Niseno, quien dedica buena parte de su texto en deplorar los ataques recibidos por Montalbán a lo largo de su vida. Dado que fue Quevedo uno de sus conspicuos detractores, el retrato de Diego Niseno queda adjudicado a él: así lo cree Fernández Guerra, que lo presenta en el prólogo de sus *Obras completas* como una diatriba particular contra Quevedo, en un texto que surge de taracea y selección de los pasajes más ofensivos. No se halla ni en el texto montado por Fernández Guerra ni en el texto completo de la alabanza a Montalbán indicio convincente de que detrás de ese personaje insistentemente execrado se encuentre la figura de Quevedo. La falta de veracidad de tal diatriba no impide que, por analogía o por especulación un tanto atrevida, las anécdotas narradas cobren finalmente cumplida verosimilitud.

Algunos años más tarde la beligerancia de Quevedo con el entorno político y cultural se intensifica, pero al tiempo se hace crónica y de tan insistente parece formar parte habitual del paisaje literario. Es lo que sucede con lo que trae a colación Juan de Jáuregui en su comedia *El retraído* (1635). Jáuregui deja caer que Quevedo se había disfrazado de mujer en su tarea diplomática y que había sido descubierto en tal faena: “un tiempo delante de Apolo, se hizo señoría hembra. Venecia sabe lo que en esto hubo y mejor su plaza de san Marcos”. José Manuel Rico García (2017) ha expuesto con todo detalle las objeciones que Jáuregui hace a *La cuna y la sepultura*: el carácter herético de los postulados, la manipulación de los textos de autoridades, la crítica contra los privados, la inclinación general a la sátira, el desconocimiento de la lengua griega y algunos defectos de estilo. Pero no falta la diatriba personal contra Quevedo con algunas observaciones sobre su vida, en particular sus pleitos constantes por el señorío de la Torre de Juan Abad y su repetida participación en la denominada “conjura de Venecia”⁵. En *El tribunal de la justa venganza* (1635) se repetirán estas mismas imputaciones, mezcladas con insultos sobre su cojera: corrupción bajo el gobierno de Osuna, ingratitud con el propio duque, litigios no siempre limpios sobre la Torre de Juan Abad, consecución fraudulenta del hábito jacobeo o algo que alguna viñeta anterior (la de simular una herida de arma de fuego para exhibir porte épico) parece conformar: la de ser «un pobre capigorrón y mísero porcionista» (Candelas, 2008: 47). En otro lugar, apuntaba (Candelas, 2014) que

algunas de estas viñetas aparecen en los textos de denuncia anteriores, pero aquí se hacen reiteradas. Da la impresión de que la imagen del poeta adquiere rasgos de plena sátira reducibles, casi por convención, a una expresión caricaturesca, a apenas tres rasgos

⁵ Rico (2017: 56) recuerda otro episodio de su discordia con el *Memorial al rey Nuestro Señor* que surgió como respuesta a la *Carta al Serenísimo, muy alto y muy poderoso Luis XIII* de Quevedo. En ella, Jáuregui deja asomar con cierta insistencia la preocupante tendencia quevediana a dudar de la institución monárquica: así lo señala Rico: “se propone demostrar que la carta de Quevedo es un escrito subversivo contra la institución monárquica” (p. 56), pormenor que no deja de asomarse a las biografías quevedianas.

caracterizadores, suficientes para armar la etopeya de un ser con defectos a un tiempo morales.

7

La prisión de Quevedo se presenta como el final de un proceso de creciente indisposición con el régimen. Las noticias sobre este episodio corrieron por los mentideros de Madrid, pero es Pellicer quien en sus *Avisos*, si bien manuscritos, aporta datos biográficos de primer orden, para estos finales de 1639 y comienzos de 1640:

13 de diciembre: La mayor novedad que agora corre es la prisión de don Francisco de Quevedo, que vivía en casa del señor duque de Medinaceli. Entraron don Enrique de Salinas y don Francisco de Robles, alcaldes de corte, y con gran silencio y secreto, sin que nadie de la casa pudiese presumirlo, se apoderaron dél. Sacole don Francisco de Robles en su coche hasta la puente toledana, donde esperaba otro de camino y ministros. Llevole a san Marcos de León. Don Enrique recogió todos sus papeles y muebles y los llevó en casa de Josef González. El vulgo habla con variedad: unos dicen era porque escribía sátiras contra la monarquía, otros porque hablaba mal del gobierno y otros, con más certeza, según me han dicho, aseguran que adolecía del propio mal que el señor Nuncio y que entraba cierto francés, criado del señor Cardenal de Richelieu, con gran frecuencia en su casa. Hasta ahora no hay mayor luz.

20 de diciembre: Estos días ha corrido voz que habían degollado a don Francisco de Quevedo, deduciéndolo de ejemplares en que habiendo alcaldes de corte con caballero particulares, siempre ha sido para semejantes acciones. Yo no me persuado a tal, ni lo afirmaré hasta que se sepa muy de cierto.

27 de diciembre: Volvió de León don Francisco de Robles, alcalde de corte, donde en el convento de san Marcos deja preso a don Francisco de Quevedo; cesando las hablillas de que le habían degollado, porque hasta agora no hay más novedad de que queda preso, o a lo menos no se dice.

10 de enero de 1640: Don Francisco de Quevedo está en san Marcos de León, preso con tres llaves; hanle quitado la jurisdicción de la villa de la Torre de Juan Abad, que tenía en empeño. No se ofrece otra cosa.

Será Quevedo quien años más tarde vuelva sobre ese momento. En el *Marco Bruto* (1644) lo menciona para apuntar uno de esos lugares críticos de la biografía: el de que con la prisión se efectuó saqueo de sus documentos y de sus escritos: “Este libro tenía escrito ocho años antes de mi prisión; quedó con los demás papeles míos embargados y fueme restituido en mi libertad”. Pero es en los paratextos de su biografía de San Pablo, *La caída para levantarse*, datados el 26 de agosto de 1644, donde públicamente narra su detención:

Escribía el cuarto año de mi prisión, para consolar mi cárcel, en que cobré mi estipendio de otros pecados. (...) Fui preso con tan grande rigor a las once de la noche, 7 de diciembre, y llevado con tal desabrigo en mi edad, que, de lástima, el ministro que me llevaba, tan piadoso como recto, me dio un ferreruelo de bayeta y dos camisas de limosna, y uno de los alguaciles de corte, unas medias de paño. Estuve preso cuatro años, los dos como fiera, cerrado solo en un aposento, sin comercio humano, donde muriera de hambre y desnudez, si la caridad y grandeza del duque de Medinaceli, mi señor, no me fuera seguro y largo patrimonio hasta el día de hoy. De esta dura cadena de eslabonadas calamidades me desató la justificada misericordia de su Majestad por el medio e informe de Vuecelencia, a quien remitió mi causa, en la cual nunca se me hizo cargo ni tomó confesión, ni después, al tiempo de mi soltura, se halló alguna cosa escrita jurídicamente. Y me atrevo a dar su nombre, en la fatiga de mi pobre ingenio, reconocimiento indigno de su esplendor (Quevedo 1994, pp-125-126).

8

La secuencia cronológica de los paratextos de las ediciones impresas, esas redes sociales del siglo XVII, acumulan datos biográficos más o menos precisos sobre la etiqueta #quevedo: poeta ingenioso y agudo, un nuevo Apolo, émulo de Lipsio, Séneca, Juvenal, Petronio; erudito (con presunción sospechosa de teólogo), concededor de idiomas, cuidador de textos clásicos, traducido en Europa; diplomático con Osuna (conjurado, con travestismo de espía, en Venecia; defraudador, con título de secretario, en Nápoles), noble con dudas (señorío disputado, hábito de Santiago comprado), mecenas y protector ocasional de humanistas, pieza a abatir por detractores (con nom-

bres y apellidos) de toda estirpe (poéticos, doctrinales, políticos) que certifican al cabo su natural belicoso. Cuando Pablo de Tarsia emprenda la tarea de escribir su biografía, buena parte del camino crítico ya está trazado: sobre (o contra) algunas de estas cuestiones el biógrafo italiano de Quevedo y con él los que continúan la tarea, habrán de fundamentar necesariamente su relato.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso de Laureles, Juan, *Venganza de la lengua española contra el autor del Cuento de cuentos*, Huesca, 1629.
- Alonso Veloso, María José, y Candelas Colodrón, Manuel Ángel, "Los poemas de Quevedo incluidos en la *Primera parte de Flores de poetas ilustres de Pedro Espinosa*", *Caliope*, 13/2, (2007), pp. 63-80.
- Alonso Veloso, María José, "La *politique de Dieu*: una traducción desconocida de la obra de Quevedo, en un manuscrito del siglo XVII", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, vol. 34, (2016), pp. 33-67.
- Astrana Marín, Luis, *La vida turbulenta de Quevedo*, Madrid, Gran Capitán, 1945.
- Candelas Colodrón, Manuel Ángel, *Quevedo en la polémica del patronato jacobeo*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2008.
- Candelas Colodrón, Manuel Ángel, « El Quevedo del *Tribunal de la Justa Venganza* », *Bulletin hispanique*, 116-1, (2014), pp. 107-120.
- Cappelli, Federica, "La República de Venecia..." (1617) y el "Castigo esemplare de' calunniatori" (1618): ¿una contienda político-literaria entre Francisco de Quevedo y Giacomo Castellani?, *La Perinola*, vol. 15 (2011), pp. 37-55.
- El tapaboca que azotan. Respuesta del bachiller Ignorante al Chitón de las tarabillas*, Gerona, Llorens Deu, 1630.
- Hammen, Lorenzo van der, *Don Filipe el prudente*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1625.
- Jauralde Pou, Pablo, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 1999.
- Jiménez Patón, Bartolomé, *Eloquencia española en arte*, Toledo, Tomás de Guzmán, 1604.
- Jiménez Patón, Bartolomé, *Mercurius Trimegistus*, Typographo Biatiae, Petro de la Cuesta Gallo, 1621.
- Lope de Vega, Félix, *La hermosura de Angélica*, Madrid, Pedro Madrigal, 1602.

- Lope de Vega, Félix *La Circe, con otras rimas y prosas*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1624.
- Lope de Vega, Félix, *Laurel de Apolo*, Madrid, Juan González, 1630.
- Mariner, Vicente, *Iuliani Caesaris in regem Solem ad Salustium Panegyricus*, Madrid, Pedro Tazo, 1625.
- Mariner, Vicente, *Iuliani Caesaris in regem Solem ad Salustium Panegyricus*, ad *Serenissimum Principem Vuolphangum Guillielmum Comitem Palatinum Rheni*, manuscrito BNE, Mss/4488.
- Mariner, Vicente, *Vincentii Marinerii Valentini. Opera Omnia. Poetica et oratoria in IX libros divisa*, Turnoni, Ludovicum Pillhet, 1633.
- Mártir Rizo, Juan Pablo, *Defensa de la verdad que escribió don Francisco de Quevedo*, Málaga, Juan René, 1628.
- Morovelli de Puebla, Francisco, *Don Francisco Morovelli de Puebla defiende el patronato de santa Teresa de Jesús, patrona ilustrísima de España, y responde a D. Francisco de Quevedo Villegas, caballero del hábito de Santiago; a D. Francisco de Melgar, canónigo de la doctoral de Sevilla, y a otros que han escrito contra él*. Málaga, Juan Rene. 1628.
- Nider, Valentina, ed., Francisco de Quevedo, *La caída para levantarse*, Pisa, Giardini, 1994.
- Niseno, Diego, *Elogio evangélico funeral al fallecimiento del doctor Juan Pérez de Montalbán*, Madrid, Imprenta del Reino, 1639.
- Novus librorum prohibitorum et expurgatorum Index*, Antonio Zapata, 1632.
- Novissimus librorum prohibitorum et expurgatorum Index*, Antonio de Sotomayor, 1640.
- Pacheco de Narváez, Luis, *El Tribunal de la justa venganza*, ed. Victoriano Roncero, Pamplona, Eunsa, 2008.
- Pellicer, José, *El fénix y su historia natural*, Madrid, Imprenta del Reino, 1630.
- Peraita Huerta, Carmen, “Observaciones preliminares para anotar el *Epítome a la historia de fray Tomás de Villanueva de Quevedo*”, *La Perinola*, 4, (2000), pp. 251-266.
- Quevedo y Villegas, Francisco, *Obras completas de don Francisco de Quevedo Villegas*, ed. Aureliano Fernández Guerra, con anotaciones de Menéndez Pelayo, Biblioteca de Autores Españoles.
- Quevedo y Villegas, Francisco, *Epítome a la historia de la vida ejemplar y gloriosa muerte del bienaventurado fray Tomás de Villanueva*, en *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, ed. Aureliano Fernández Guerra, tomo 48, pp. 55-69.
- Quevedo, Francisco de, *El buscón*, Zaragoza, Pedro Vergés/Duport, 1626a.

- Quevedo, Francisco de, *Política de Dios*, Zaragoza, Pedro Vergés/Duport, 1626b.
- Quevedo, Francisco de, *La caída para levantarse*, ed. Valentina Nider, Pisa, Giardini, 1994.
- Quevedo, Francisco de, *Providencia de Dios*, ed. Sagrario López Poza, A Coruña, SIELAE, 2015.
- Rico García, José Manuel, “Jáuregui y Quevedo: razones para una discordia”, *eHumanista*, vol. 37, (2017), pp. 46-54.
- Sarmiento, Manuel de, *Milicia evangélica*, Madrid, Juan González, 1628.
- Savoiano, Valerio Fulvio, *Castigo esemplare de' calunniatori. Avviso di Parnaso*, Antopoli, Stamperia Regia, 1618.
- Schwartz, Lía y Fasquel, Samuel, eds. *Prólogo a las obras de fray Luis de León*, Paris, Sorbona, 2017.
- Tamayo de Vargas, Tomás, *Historia general de España del Padre Juan de Mariana*, Toledo, Diego Rodríguez, 1616.
- Tamayo de Vargas, Tomás, *Comentarios sobre Garcilaso*, Madrid, Luis Sánchez, 1622.
- Valbuena, Bernardo de, *Bernardo*, Madrid, Diego Flamenco, 1624.
- Valiñas Jar, Sandra, ed., Alonso Laureles, Juan, *Venganza de la lengua española contra el autor del Cuento de cuentos*, Zaragoza/Huesca, Larumbe, 2014.
- Villalba de la Güida, Israel, “Elogios a Francisco de Quevedo en una oda encomiástica de Giulio Cesare Stella (1618). Panorama del círculo literario neolatino del tercer duque de Osuna, virrey de Nápoles”, *Myrta*, 25, (2010), pp. 259-286.

“Como deseo y he menester” : las relaciones de Quevedo con Olivares y Medinaceli en sus dedicatorias (1625-1637)

“Como deseo y he menester” : Quevedo’s relations with Olivares and Medinaceli through his dedications (1625-1637)

Rafaèle Audoubert

IHRIM. Université Jean Monnet de Saint-Etienne, France
rafaele.audoubert@univ-st-etienne.fr

Resumen

Este trabajo analiza el corpus de dedicatorias de Quevedo al Conde-Duque de Olivares y al Duque de Medinaceli vinculándolas con las relaciones de protección y apoyo que el poeta mantuvo con esas dos figuras. Se comparan con otras dedicatorias a otros personajes de la Corte, en fechas similares, y con unas cartas relevantes al respecto. Así se demuestra que la supuesta oposición de Quevedo a Olivares, aunque no siempre rotunda, nunca es totalmente ausente de sus textos. Se estudian las manifestaciones retóricas de este posicionamiento y se llega a la conclusión de que confluyen en esta relación un innegable recelo, basado en disensiones políticas, y un interés de índole más circunstancial. El paso a la búsqueda de la protección de Medinaceli se entiende, gracias al estudio de sus modalidades argumentativas, como fruto de una necesidad, después del fracaso en construir una relación con Olivares, pero también de una amistad profunda.

Palabras clave

Quevedo, Medinaceli, Olivares, dedicatorias, cartas, mecenazgo.

Abstract

This work is based on Quevedo’s dedications to the Count-Duke of Olivares and to the Duke of Medinaceli, in order to better understand the relations of protection and support between the poet and these two figures. The dedications are compared to other texts dedicated to other figures at Court, in similar

times, and to some letters which can bring enlightening explanations on the topic. The so-called opposition to Olivares, even if it should be reconsidered and perhaps minored, seems always perceptible. Its rhetoric expressions are examined, leading to the conclusion that this relation is both made of political distrust and of interest. The step that leads to Medinaceli's protection appears to be, when its argumentative modalities are studied, the result of a necessity, due to the failure with Olivares and also to a deep and sincere affection.

Keywords

Quevedo, Medinaceli, Olivares, dedications, letters, patron.

No poco se ha dicho del antiolivarismo de Quevedo, postura que parece destacar con singularidad en la *Execración por la fe...* de 1633 pero que ya se percibe en textos más tempranos, supuestamente designados a la alabanza del Conde-Duque, y tradicionalmente interpretados como tales: la comedia *Cómo ha de ser el privado* o *El Chitón de las Tarabillas*. El antiolivarismo quevediano se debe entender en el marco de una evolución a largo plazo que tome en cuenta la amistad casi juvenil con el Duque de Osuna (cuyo inicio podemos fechar por lo menos en 1609, año de la dedicatoria del *Focílides*) y el escándalo de la conjuración de Venecia de 1618, la consiguiente pero difícil aproximación a Olivares en los años 1620, el acercamiento a la Casa de Medinaceli a partir de 1629, hasta la denuncia promovida por el Conde-Duque de Olivares, que llevaría a prisión al escritor, a partir de 1639¹.

Al lado de la antigua, convencional y probablemente excesiva pintura de una enemistad profunda al final de la vida de los dos hombres, existe la perspectiva de un apoyo a Olivares en parte forzoso pero indefectible, por lo menos hasta los años 1630. Fue la que prevaleció luego mucho tiempo y se puede leer en la visión brindada por Gregorio Marañón (1936), que no quería ver entre las dos figuras ninguna confrontación personal sino el resultado de una situación política. Para Marañón, no se debe hablar de oposición, ni siquiera en los años posteriores a la *Execración...*, cuando sin embargo Quevedo se sitúa claramente bajo la protección de Medinaceli: “la rabiosa tenacidad de Olivares contra Quevedo es puramente legendaria”. Incluso la encarcelación de Quevedo en 1639 sería fruto de una

¹ También forma parte de este enrevesado conjunto el caso problemático de la defensa del patronato de Santiago frente al de Santa Teresa alrededor de 1628, como lo recuerdan Isabel Pérez Cuenca y Mariano de la Campa (2017). Véase sobre todo para este tema el trabajo de Manuel Ángel Candelas Colodrón (2008).

decisión que el Conde-Duque tomó “no por venganza personal sino por alguna razón de Estado que desconocemos todavía” (Marañón, 1998 [1936]: 173). John Elliott (1982 y 1990) subrayó a su vez una relación de admiración y dependencia mutua más propensa a explicar las producciones literarias de Quevedo y los incidentes de la vida en la Corte. Un punto distinto es el que proponen actualmente Isabel Pérez Cuenca y Mariano de la Campa (2012): con un valioso aporte historiográfico, demuestran cómo avisar y escarmentar al Rey y al valido fue por lo menos tan importante para Quevedo como ganarse el favor de Felipe IV y de Olivares. La estudiosa madrileña (Pérez Cuenca, 2016) examina también las relaciones de Quevedo con Medinaceli en el marco de un complejo conjunto donde circulan ideas, cartas e intereses entre el poeta, el Duque de Medinaceli, Sancho de Sandoval y Francisco de Oviedo. La Casa de Medinaceli aparece así vinculada a la de Lerma / Sandoval, con la que se emparenta y a la que sirvió el propio Francisco de Oviedo; se relaciona también con Quevedo por medio del matrimonio de una prima suya.

Con el fin de seguir investigando por esta vía que pone en perspectiva dichas relaciones, no basta pues con valorar las conexiones de Quevedo con el Conde-Duque de Olivares a través de sus textos y de los acontecimientos políticos y personales. Aparece relevante cotejarlas también con los vínculos que se tejen entre el poeta y otro de sus protectores, el Duque de Medinaceli, especialmente después del año decisivo que sería 1629, cuando se publica la comedia *Cómo ha de ser el privado* y se inicia la correspondencia conservada entre los dos hombres. Lo esencial se encontraría asimismo en una reflexión desde el ángulo de un cambio hacia una toma de posición a favor de Medinaceli, con la meta de conseguir su apoyo. Las circunstancias históricas, y más aún los escritos quevedianos que se dirigen a dichas dos figuras se presentan por lo tanto como fundamentales. Sobre todo, una importancia particular se debe dar a las dedicatorias, un paratexto que todavía se ha movilizadado de forma insuficiente en el marco de esta perspectiva de estudio. Estos homenajes a un benefactor de cuya protección se disfruta o que se quiere obtener manifiestan la relación entre el autor y el destinatario, como bien lo teorizó Genette (1987). No obstante, la dedicatoria constituye además un manifiesto político y estético: rebasa la dimensión

encomiástica personal, especialmente en tiempos de inestabilidad nacional y disputas literarias, lo que fueron para España los años que nos ocupan. Se trata sin embargo de un paratexto público, frente a la dimensión privada adicional que puede existir en las cartas, material que complementará pues adecuadamente nuestro estudio.

En cuanto a las fechas, nos centraremos en la época de 1625-1637, con un breve excursus comparativo en 1644. En efecto, después del regreso de Quevedo a la Corte en 1623, bajo licencia real y probablemente con ocasión de la visita del Príncipe de Gales, el autor le dedica a Olivares en 1625 un volumen que incluye la carta comentada de Fernando el Católico al Virrey de Nápoles, una carta a don Antonio de Mendoza, los cinco *Sueños*, las *Gracias y desgracias del ojo del culo* y las *Cartas del Caballero de la Tenaza* (Pérez Cuenca y de la Campa Gutiérrez, 2017: 1987-1991). Este mismo año, Quevedo empieza a escribir la *Epístola satírica y censoria*, avanzando en este proceso de aproximación al privado. Más de diez años después, tras firmar su última carta conocida al Duque de Medinaceli y romper su matrimonio con doña Esperanza de Mendoza, Quevedo encabeza *De los remedios de cualquier fortuna*, en 1637, por una dedicatoria que dirige a Medinaceli, concluyendo este periodo de transición de un protector a otro, de una realidad gubernamental determinada por un valimiento preponderante a una situación personal subordinada a vínculos familiares y nobiliarios de otra índole.

En plena guerra franco-española, el paratexto quevediano evidencia un cambio consumado respecto a la admiración anteriormente declarada al artífice de la Unión de Armas, evolución que se podrá confirmar en este trabajo, que se propone examinar las dedicatorias a Olivares y Medinaceli entre 1625 y 1637, esto es las que principian la *Política de Dios y Su espada por Santiago*, dirigidas al Conde-Duque, y las que abren la traducción del *Rómulo* del Marqués de Malvezzi y *De los remedios de cualquier fortuna*², destinadas al Duque de Medinaceli. No se descuidará sin embargo la conocida dedicatoria a Olivares y contraria a los “cultos”, que inicia la edición

² Según la edición de Madrid, siguiendo la preferencia que expresa Rey en su edición de las *Obras completas en prosa, tratados morales, volumen IV* (2010).

de las obras de fray Luis de León por nuestro autor, como tampoco se dejarán de lado otros escritos sustanciales de este periodo: *El Chitón de las Tarabillas*, supuestamente a favor del Conde-Duque, y la *Execración por la fe...*, que se presume en contra. Siendo así, se cotejarán también las dedicatorias de este ya no tan abreviado corpus con las que Quevedo destina a Don Pedro Pacheco en *Virtud militante* y al Duque del Infantado en *Marco Bruto*, sin olvidar las valiosas cartas a los Olivares y a Medinaceli, ese “epitexto privado” con “función” y “efecto paratextual” según las palabras de Genette (1987)³. De esta forma, se verá cómo, a través de las dedicatorias de esa fase de su vida, Quevedo se aleja del modelo tradicional y lo recupera para apoyar intereses políticos, literarios y personales diferentes. Mediante sus tomas de posición, siempre con la meta de defender la publicación de sus obras, el poeta se encamina para aproximarse a un nuevo protector y, cuando fuese necesario, renovar sus vínculos con él.

UN CAMINO COMPLEJO HACIA LA ALABANZA DEL CONDE-DUQUE

Con la muerte en prisión del “grande Osuna” en 1624, se cierra un episodio de la vida de Quevedo: el poeta, que recuerda con emoción admirativa a su amigo en los sonetos “Faltar pudo su patria al grande Osuna” y “De la Asia fue terror, de Europa espanto”⁴, necesita sin embargo apoyo en la Corte recién remodelada. Si bien es indiscutible que el Marqués de Velada y el Almirante de Castilla, Duque de Medina de Rioseco, forman parte de una primera facción con la que se junta Quevedo, muy pronto destaca el interés por aproximarse al personaje de la Corte más cercano al nuevo Rey: el Conde-Duque de Olivares. Probablemente con esta meta, Quevedo dirige al Gran Canciller en 1625 el conjunto de obras ya mencionado, escritas a

³ Aunque claro está que las cartas no fueron diseñadas para acompañar las obras mencionadas, como se concibe un prólogo, una dedicatoria, un emblema... deben tomarse en cuenta en la medida en que tienen un efecto paratextual, es decir porque se dirigen a figuras a las que van dedicados los paratextos que se estudian y, de este modo, terminan acompañando y elucidando también las obras.

⁴ Quevedo (2004: 252, 273-274).

partir de 1605 y que él mismo llama “estos divertimientos que no sin asistencia de estudios escribí en la juventud mía”. Esa mezcla de escritos burlescos y de cartas de dimensión política más seria puede corresponder a la utilización de un material anterior para ofrecer rápidamente algún obsequio al nuevo valido con el fin de obtener su protección. La carta comentada de Fernando el Católico al Virrey de Nápoles ya había sido dedicada cuatro años antes al propio tío de Olivares, Baltasar de Zúñiga, cuando éste era valido del Rey, lo que apoya esa idea de uso oportunista de un material ya existente. A la misma lectura induce el posicionamiento tradicional de modestia del destinatario, aunque no se deba dar necesariamente por sentado. Convocando así la posibilidad de que la intención no alcance su meta, Quevedo insiste en el valor de “entretenimiento”, “desenvolturas”, “alivio [de] unas horas”... de unos escritos que “cuando no lo sepan conseguir, yo lo habré procurado en tanto que con v.e. desempeño la obligación personal que conozco y con su majestad la de vasallo...”. La meta sería divertir, aconsejar con la carta de Fernando el Católico, pero ante todo inscribirse en un movimiento esencial de sencilla aproximación a Olivares, cualquiera que sea el resultado. Según escribe Quevedo, no obstante, se vincula esa dedicatoria con un proyecto a más largo plazo de edición de todas sus obras: “Preceden estos discursos en este primero volumen a los más que en prosa y en verso y latín han sido ocupación de mis días”. Bien se sabe que, si nunca llegó a publicarse en vida de Quevedo, la ordenación de los escritos del autor es un tema recurrente de una parte de su existencia y no hay que descartar la sombra naciente de este designio en la miscelánea que nos ocupa y reúne por primera vez los cinco *Sueños*. Este primer acercamiento de 1625 se puede leer también paralelamente a la *Epístola satírica y censoria*, que se empieza a escribir por las mismas fechas y que se puede interpretar de una manera similar: se trata de deleitar e ilustrar al Conde-Duque para permitir un buen gobierno de España, pero sobre todo, quizás, para arrimarse al bando del nuevo valido.

Un año después, en 1626 dedica Quevedo su *Política de Dios* al Conde-Duque de Olivares, enfocando el texto en la defensa de la obra, cuya publicación se había enfrentado anteriormente con considerables críticas. El posicionamiento quevediano en esta obra, al no

dejar lugar a ningún tipo de gobierno que no se centre en la *imitatio Christi* y obedezca totalmente a ella, difícilmente se puede entender como algo que no critique la gestión política de la España de entonces, aunque Quevedo pretenda reconocer en la política de Olivares una conciencia de dicho ideal. De ahí el número y el alcance de las críticas, esa “calumnia”, esas manifestaciones de la “invidia” que denuncia el autor en su dedicatoria de 1626. De este modo, focaliza el texto en la justificación del libro, dejando la tradicional alabanza al destinatario en un segundo plano, mucho más de lo que había hecho en 1621 en la primera versión, y siguiendo así un modelo centrado en lo que Quintiliano llama la *causa*⁵. El cotejo de las dos dedicatorias, ofrece una valiosa aclaración sobre la situación de Quevedo en la Corte entre 1621 y 1626 y sobre su estrategia de aproximación a Olivares.

En la dedicatoria de 1621, no le cabe duda al autor de que afirmar que la *Política de Dios* es un *exemplum* que ya sigue y aplica el válido bastará para que la obra sea aceptada y reconocida. El paratexto se enfoca primero en el *juez*, si se convocan las categorías quintilianas, Olivares, cuya “integridad” se apunta, así como “el cuidado con que asiste al Rey nuestro señor, en valimiento ni celoso ni interesado”. Frente a “otro espíritu menos generoso”, él es el oyente que el libro “hoy sabe escoger”... descrito con una profusión de sustantivos y locuciones laudatorias que preparan la segunda fase de la dedicatoria, en la que el elogio consiste en decir que Olivares ya hace lo que Quevedo aconseja en la *Política*. Escribe Quevedo: “Lea vucelencia lo que ejecuta, y habrá sido más hazañoso que bien afortunado en ser lector de advertimientos que le son alabanza y no amenaza.”. Pero la maniobra no funciona: a pesar del homeotéleuton final prevalece la lectura de la obra como amenaza, la aproximación del escritor a Olivares no logra superar el obstáculo que sigue siendo el recuerdo de la amistad con Osuna y el destierro en la Torre de Juan Abad perdura.

Hace falta pues una segunda dedicatoria para que se apruebe la obra, y en ella la estrategia argumentativa es diferente. Quevedo

⁵ Recordemos el fragmento del *Institutio Oratoria* sobre el exordio (IV, 1).

empieza la dedicatoria de 1626 aludiendo a la de 1621 y subrayando de manera más extensa una circunstancia que solo había mencionado al final de aquel texto: “Preso en mi villa de Juan Abad a 5 de abril, 1621”, al final de la primera dedicatoria, aparece puesto de relieve al principio de la segunda, donde se convierte en “cinco años ha preso y en poder de la justicia hoy justiciado de la calumnia y en poder de la invidia”. Esta referencia permite introducir un paralelismo fecundísimo entre las dos dedicatorias, para acusar de difamación las críticas sufridas por la obra y su autor: la situación pasada de 1621 “cinco años ha preso y en poder de la justicia” se opone a la actual “hoy justiciado de la calumnia y en poder de la invidia”, del estatuto de preso, se pasa al de justiciado, y a un poder respetable en 1621 (“en poder de la justicia”) sucede otro que se denuncia (“en poder de la invidia”). Es más: en la referencia a la situación de 1621, la justicia aparece como sustantivo, que evoca pues las nociones de “virtud”, “razón o equidad”, “derecho”, “[ejecución] en el reo la pena impuesta por senténcia”... (*Aut.*), mientras que en la mención de la situación de 1626, aparece en el participio “justiciado”, que describe precisamente al que es “Castigado por la justicia con pena capital.” (*Aut.*). Amén de esta degradación de la situación del locutor, se observa una construcción en quiasmo “poder/justicia/justiciado/poder” que aísla en su centro la noción de justicia como para borrarla y subrayar al contrario el complemento nominal de “poder” en su segunda ocurrencia “la invidia”, eco degradado del complemento nominal de la primera ocurrencia de “poder”: “la justicia”, y que mantiene una relación causal con el complemento del participio “justiciado”: “la calumnia”.

La postura ahora es la de afirmar que Olivares no es hombre que escucha las calumnias, sino los buenos consejos, lo que Quevedo llama “los advertimientos y la doctrina”. Como tal, no puede sino aceptar la obra, obedeciendo el sistema de persuasión puesto en marcha al final de la dedicatoria:

yo sé no abre Vuecelencia la mano derecha para las excusas y los achaques, sino para los advertimientos y la doctrina y conozco cuán de buena gana recibe Vuecelencia solas estas dádivas que son de provecho a quien se las da. Esto es perseverar en mi conocimiento y

poner la verdad en poder de quien la hace estéril del mal parto que la acusan, y de que suele ser tan fecunda.⁶

Dos años después de la vuelta de Quevedo a la Corte, en el mismísimo año de publicación del *Buscón*, la dedicatoria de la *Política de Dios* a Olivares parece consolidar una situación todavía extremadamente frágil del escritor en las esferas del poder. Permitirá la redacción de obras como *Su espada por Santiago*, una toma de posición bastante atrevida contra el bando carmelita, o *Cómo ha de ser el privado*, que aunque su sentido pueda cuestionarse aparece sin embargo como el resultado de un encargo hecho a un autor al que por lo tanto, a pesar de todo, cierto lugar se reconocería entonces en la Corte.

ENTRE EL APOYO CIRCUNSPECTO Y EL ANTIVOLUNTARISMO DE QUEVEDO

Los años siguientes son el escenario de un punto de inflexión en la trayectoria quevediana de integración a la Corte: si del poeta probablemente no se pueda decir que en ningún momento anduviera “mal perdido en alta cumbre”, no cabe duda de que sus años de mayor proximidad al poder fueron los de 1624-1627, observándose después una ruptura patente ya desde 1627-28 con la toma de posición entre los anticarmelitas en el marco de la disputa jacobea. La posición de Quevedo en la Corte, o quizás cierta temeridad imprudente, le permiten o le empujan a apoyar el bando jacobeo contra el copatronato de España, entonces defendido tanto por Roma como por las Cortes españolas, primero con *El memorial en defensa de Santiago* (1627) y luego con *Su espada por Santiago* (1628), que sin embargo dedica a uno de los soportes de los carmelitas: el Conde-Duque de Olivares. Un examen un tanto detenido de dicha dedicatoria desvela una acicalada organización argumentativa, cuya ambiciosa meta es obtener el favor de un valido que ha demostrado su apoyo al bando político contrario (Pérez Cuenca y de la Campa Gutiérrez, 2017: 1999-2002). El locutor no centra el discurso en un solo punto sino que los multiplica, empezando por sí mismo. Presenta al defensor

⁶ Cito todos los paratextos y epitextos (cartas) por la edición de Felicidad Buendía (Quevedo, 1966: [para esta dedicatoria] 530).

bajo el velo de una falsa modestia que lo ampara contra las posibles críticas: pretende estar en condiciones poco favorables para dirigirse al Rey o al Conde-Duque, “perseguido y acusado”, pero reivindica su inocencia, equiparándose pues al mismo tiempo con Cristo, con cualquier “varón grande y esclarecido”, con los mártires... para atraer la benevolencia de los oyentes. La omnipresencia gramatical de la primera persona deja lugar, en una segunda etapa de la dedicatoria, a un discurso centrado en el destinatario al que se alaba pretendiendo que “muchos graves padres han pedido que les dé este segundo memorial” pero que Quevedo ha creído más oportuno dedicar la obra al Conde-Duque, por ser el único capaz de recibir tan importantes avisos. Se llega así a la tercera parte de la dedicatoria: la que se centra en la *causa* pero sorprende al lector al no subrayar la necesidad de defender el libro, que Olivares podría despreciar, sino la obligación de interceder por causas que al contrario no se pueden rechazar: “la verdad católica”, Jesucristo, Santiago y la propia Santa Teresa, “ofendida de que la achaquen lo que no pide”. Después de una cuarta etapa, bastante convencional, de referencia a las Escrituras para justificar el poco caso que se ha de hacer de las críticas, se concluye la dedicatoria subrayando el provecho que Olivares podrá sacar de su apoyo a esta obra: “esto será hacerme a mí muchas mercedes, juntas con mercedes muy agradables al santo Apóstol, que alcance de Dios para vuestra excelencia aumentos de su gracia y larga vida, con buena salud”. Esta riqueza en la composición argumentativa, que al parecer había convocado una miríada de recursos de persuasión, sin embargo no logró su fin. ¿Acaso era el propósito desatinado? ¿las circunstancias sencillamente menos favorables de lo que había pensado Quevedo? en cualquier caso, la obra nunca llegó a publicarse en vida del autor, Olivares probablemente nunca la tuvo entre sus manos, y Quevedo emprendió a partir del año siguiente un giro que lo alejaría progresivamente de un válido poco penpenso a apoyarlo.

Dedicar una obra, sea personal o ajena, a un personaje de la Corte implica buscar su respaldo, si no concordar con su modo de entender y aplicar la política. Lo que aparece en la dedicatoria a Olivares de 1629, que acompaña las obras de Fray Luis de León, publicadas por Quevedo en 1631, es la expresión de una conformidad de puntos

de vista en ciertos aspectos, en una época en que crecen las tensiones entre los dos hombres. El texto se centra en la alabanza de la obra de Fray Luis de León, al que Quevedo llama “reverendísimo fray Luis de León, [...] en nuestro idioma el singular ornamento y el mejor blason de la habla castellana” como estilo ejemplar de un lenguaje claro, de una “locución esclarecida [que] hace tratables los retiramientos de las ideas, y da luz a lo escondido y ciego de los conceptos”. La crítica subsecuente de la oscuridad en el lenguaje se basa en tres textos citados: la epístola XXII de Séneca, la carta *Ad Nepotianum* de San Jerónimo, y un pasaje de la *Poética* de Aristóteles, que para Quevedo se suelen malinterpretar y que él explica según lo que considera ser la interpretación correcta. Todo se ciernen desde el principio de la dedicatoria en la defensa de un estilo claro, ya que “oscurecer lo claro es borrar, y no escribir; y quien habla lo que otros no entienden, primero confiesa que no entiende lo que habla.”. Asoma entonces la alabanza al Conde-Duque, cuando Quevedo cita dos de sus escritos, que son cartas e instrucciones personales, para mostrar que Olivares sigue los (buenos) pasos de Fray Luis. Continúa la demostración, apoyándose en fuentes tan diversas como Demetrio Falero, Erasmo, Francisco Andreini, “nuestro Marcial”, Estacio, Propercio, Petronio, para llegar a un término parcial con un argumento diferente de las citas de grandes autores: el mayor vicio del culteranismo es que se trata de algo nuevo (“No tiene mucha edad este delirio que pocos años ha que algunos hipócritas...”). Después de esa etapa, se vuelve a una demostración basada en la cita de fuentes de la Antigüedad: Antífanos, Aristófanes, Petronio, Epicteto (“El culto es animal de quien todos se ríen...”), Quintiliano, para alcanzar una demostración más bien técnica sobre la necesidad de respetar la ley del ritmo, juicio que se ilustra con ejemplos sacados de determinadas fuentes españolas: Boscán, Garcilaso, Francisco de Figueroa, Francisco de Aldana, Soto de Varahona, Alonso de Ercilla... y Fray Luis de León. Al contrario, se critica el uso que los cultos “temerarios y monstruosos” hacen del castellano, transformándolo en “algarabía” que asemeja sus hablantes a una “junta de diferentes naciones”. Otros ejemplos se deberían seguir, como el de Fray Luis de León, cuyo estilo se vuelve a alabar, al final de esta ya larga dedicatoria. A modo de conclusión, se evoca la extensión del discurso, que

se justifica por la gran dimensión del mal que pretende combatir. Se justifica también la elección del Conde-Duque como destinatario de la dedicatoria, casi ya al final del texto: Quevedo pretende no alabar su “grandeza” sino su discernimiento al saber reconocer el mérito de “autores de esta nota”:

No hago cargo a la grandeza de vuestra excelencia, de que por elección mía le dedico escritos de tanto precio, señor; antes ha sido necesidad forzada, porque no conozco otro que con tal afecto y estimación haya admitido autores de esta nota

Concluye Quevedo escribiendo que solo el Conde-Duque sabrá recibir el volumen, con lo que “tendrá pública aclamación” mientras que el lenguaje oscuro así sufrirá “castigo autorizado y eficaz”. Sin duda alguna sería un error descartar la dimensión encomiástica de esta dedicatoria, pero ¿hasta qué punto es personal el elogio del valido cuando se centra en la escritura poética? ¿sería alabanza individual paradigmática enaltecer las cualidades del Conde-Duque a través de fórmulas de cortesía cuando las virtudes de Fray Luis se demuestran a través de una compleja y sólida argumentación? Las numerosas fórmulas de cortesía diseminadas a lo largo de la carta no consiguen ni tratan de engañar al lector: “vuestra excelencia”, así llamada doce veces, el “excelentísimo señor” (cinco ocurrencias de esta última locución), es el objeto de un apoyo prudente, convenido e interesado, más circunspecto que axiomático. Al igual que la comedia *Cómo ha de ser el privado*, publicada en el mismo año, el texto es “mucho más complejo que una sencilla alabanza convenida de Olivares”⁷. Dicha comedia escenifica un retrato sutil del privado ideal, prudente, discreto, extremadamente comedido en sus gastos suntuarios... cualidades que no se atribuyen necesariamente al Conde-Duque. Sin refutar la dimensión de alabanza convencional de la obra, es indispensable leerla como fruto de una reflexión sobre un modelo, en la tendencia de los escritos morales quevedianos,

⁷ “La pièce [est] autrement plus complexe qu’une simple louange convenue d’Olivares. Elle met en effet en scène le portrait subtil d’un *privado* idéal, qui est doté de qualités que n’est pas nécessairement censé posséder le mécène de Quevedo.” (Audoubert, 2010: 105). Véase también Iglesias, 2005.

pero también políticos, absteniéndose de buscar en ella la prueba de un apoyo incondicional a Olivares. En ambos escritos, se trata para Quevedo de mantener las apariencias, de seguir obrando para tratar de obtener el amparo del valido, al mismo tiempo que la distancia ya existente entre los bandos de los dos hombres aparece como irremediable. Puede que hayan existido cartas anteriores, pero las primeras misivas que se conservan de Quevedo al Duque de Medinaceli se remontan justamente a este año 1629, como si prepararan la construcción de una posible relación que sustituyera más adecuadamente la que Quevedo no logra construir con Olivares.

La primera carta conservada entre Quevedo y Medinaceli es una carta sin mención de lugar, fechada en 1629 y que alude a negocios y relaciones con un portugués: un tal Francisco Martínez de Mesquita. Su contenido no presenta en sí gran interés, en el estado actual de nuestros conocimientos, pero es crucial en el sentido en que inaugura una larga serie de intercambios epistolares. Felicidad Buendía recoge de estas cartas más de veinte, cuando las que reúne de Quevedo con Olivares apenas son tres, ya sea porque esta escasez se deba achacar a la destrucción de cartas o, más probablemente, porque se trate de una comunicación menos abundante. El duque de Medinaceli responde a Quevedo en el mes de septiembre del mismo año, tratándolo de “Señor mío y amigo mío”, fórmula de cortesía que, sin dejar de ser muy convencional, incita a una aproximación más importante. Permitámonos pues una primera breve incursión en este epitexto privado con efecto paratextual que constituyen las cartas para recalcar la importancia de uno de los giros de cortesía que Quevedo emplea cuando se comunica con Medinaceli. Ya en la segunda carta conservada que le dirige, se despide de él recomendándolo a Dios en una fórmula que concluye con “como deseo y he menester”. La conjunción de la voluntad con el interés personal se expresa aquí de una manera tan evidente como recurrente en el resto de los intercambios: este giro aparece en nada menos que en 19 de las 20 cartas siguientes que se conservan. El movimiento de aproximación posiblemente amistoso pero sin duda también oportunista se expresa en la forma verbal “he menester”, que así no solo apoya las recomendaciones de benevolencia divina sino que las asocia con la búsqueda por el poeta de un nuevo protector. Sería un error, sin

embargo, creer que esta conjunción de locuciones verbales es un caso totalmente aislado, exclusivamente reservado a Medinaceli: se usa de manera corriente en la época y en los años siguientes⁸. Pero sí es de recalcar el empleo que hace Quevedo de este giro cuando lo dirige a Medinaceli y cuando lo usa para Olivares, lo que solo hace una vez. En 1624, en la primera carta que se conserva de Quevedo al Conde-Duque, el poeta mitiga el apego expresado por esta fórmula de despedida amoldándola a su propio designio (probablemente muy personal) de medida individual: “De Dios a vucelencia en todo los aciertos que desea para los servicios de su majestad y larga vida con buena salud, como yo deseo, y hemos menester sus criados.”. La importancia indefectible del destinatario de una carta, tema totalmente consabido, se articula aquí con el uso de una primera persona del plural que, en una primera lectura, realza esta importancia al multiplicar el número de personas que dependen de él. Sin embargo, a la vez, este plural reduce el peso de la relación entre el destinatario y el locutor, sumergiendo este último en la multitud de “sus criados”. En esta primera carta, Quevedo se abstiene pues de ocupar el primer rango entre los aduladores del Conde-Duque, lo que no es el caso en las cartas a Medinaceli que concluye la mayoría de las veces (solo se cuentan dos excepciones conocidas) con la fórmula integralmente en singular “como deseo y he menester”. Aun si hacemos caso omiso de la diferencia en el número de cartas conservadas, cierto es que la correspondencia entre Quevedo y Medinaceli refleja claramente el paso de una relación privilegiada con Olivares a la construcción de un vínculo más fuerte, a partir de 1629-1630, con Medinaceli.

Así pues, a partir de 1630 es cuando se debe dejar de pensar en términos de apoyo comedido a Olivares para manejar la idea de burla y, un poco más tarde, de oposición antiolivarista. En una carta al Duque de Medinaceli de 1630, Quevedo expresa su deseo de deshacerse de los asuntos de la Corte para reunirse con él en esas palabras:

⁸ Encontramos este giro bajo la pluma del propio Conde-Duque de Olivares en una carta al Conde de Santa Coloma fechada en 1640 (Aubery, 1660: 487), pero también empleado por la reina de Francia Ana de Austria cuando se dirige a su hermano Felipe IV en una carta de 1659 (Mignet, 1835: 50) y hasta en cartas de Antonio de Solís en 1680 (Ochoa, 1856: 571).

Yo deseo poder ir a servir a vuecelencia, y haré cuanto pueda para que me den licencia; que hoy me tiene más asistente y ocupado, y cada día me dicen sale mi despacho, y ayer me dio Asperilla parabién, sin saber yo de qué. Dios me encamine el ir a Medinaceli, que en ello le recibiré yo; aunque creo que en el acierto serviré de testigo, sea lo que fuere el negocio.

“Asperilla” puede ser el apodo que asigna Quevedo a Olivares por su nombre de pila Gaspar, pero sin duda también por la semejanza del nombre de esta flor con el adjetivo latino *asper* y su matiz despectivo, como también lo son, en un contexto de valoración de las cualidades varoniles, el diminutivo, la forma gramaticalmente similar al femenino y la referencia a la flor. En una carta a Sancho de Sandoval del 12 de febrero de 1635, el poeta usa este mismo apodo para subrayar la influencia nefasta del Conde-Duque en Felipe IV y, por ende, en España: “la guerra hace estimar las personas por su valor, y yendo su majestad, si fuere, habrá menos Asperilla y más don Felipe y los ojos de su Majestad serán secretarios y hará las consultas sin relaciones.”

El cambio se da también este mismo año 1630 con el *Chitón de las Tarabillas*: este texto paradigmático del escrito político en defensa de un rey y su ministro, se debe considerar con precaución ya que no afirma Quevedo en él que las críticas en contra de la estrategia económica de Felipe IV y Olivares sean totalmente improcedentes. Defiende esta política, pero no siempre porque refleje decisiones irreprochables. Quevedo se esfuerza también por denunciar la violencia, la hipocresía y lo sistemático de las críticas que se le dedican para así defenderla mejor, como si la demostración argumentada desde un punto de vista económico no bastara. La fórmula dedicatoria “A vuestra merced que tira la piedra y esconde la mano” subraya la desaprobación hacia la manera de llevar a cabo la crítica tanto como hacia la crítica en sí misma (o más)⁹. Siendo así, el objeto del texto aparece más claramente como la censura dirigida contra la manera de actuar de las llamadas “tarabillas”, aún más cuando recordamos que el texto, inicialmente publicado como *Chitón de las Tarabillas*, se editó entre 1648 y 1852 (edición de Aureliano

⁹ Audoubert, 2013.

Fernández Guerra) como *Tira la piedra y esconde la mano*. Algunos años más tarde, en 1633, cuando redacta la *Execración por la fe...*, más conocida como *Execración contra los judíos*, Quevedo se aprovecha de los pasquines aparecidos en Madrid y que proclaman la superioridad de la religión judía para expresar no solo su antisemitismo sino también su oposición a la política económica del Conde-Duque de Olivares y al Conde-Duque personalmente, así como su apego a la casa de Medinaceli (Audoubert, 2018). Este panfleto corresponde a una toma de posición coherente con el uso del apodo en las cartas, y le permite a Quevedo introducirse entre los miembros del bando antiolivarista a los que se destina (Jauralde, 2004: 659). Del acercamiento prudente de los años 1626, se pasa pues a una estrategia de crítica abierta, aunque dirigida a círculos restringidos, y que culminará en textos posteriores como *La Hora de todos* y, sobre todo, en él, *La Isla de los Monopantos*. Pero incluso un escritor como Quevedo ¿cómo puede expresar tal crítica sin ningún matiz de prudencia? ¿lo hará porque se sabe respaldado por el grupo de los partidarios de Medinaceli? ¿y, ya a partir de los años 1629-30 por el propio duque? ¿será por el avisado matrimonio con doña Esperanza de Mendoza en 1634, que no solo refuerza los vínculos de Quevedo con Medinaceli sino que también lo asienta como hombre casado, supuestamente más respetable y menos atacable que el indecoroso autor del *Buscón* y de los mejores versos satíricos? finalmente, ¿habrán sido insuficientes esas cautelosas medidas por tomarse a desgana o por una mala estimación de los riesgos?

En cualquier caso, después de los largos años de prisión de 1639-43, de los que Quevedo nunca se recuperará totalmente, la tonalidad con la que el autor celebra la caída del Conde-Duque en su panegírico de 1643 no es la de un antiolivarismo abierto sino discreto y comedido. Quevedo no vitupera al ministro cuya caída en desgracia ha permitido su propia salida de prisión, sino que ensalza al Rey Felipe IV en circunstancias en las que, según escribe “[Dios] da a vuestra majestad a sí mismo”, “vuestra majestad es ministro de sí mismo y consejero de sus consejos”¹⁰. No nombra Quevedo a Olivares sino

¹⁰ Alfonso Rey ha hablado de ese “momento en que, liberado de Olivares, se dispone a ser plenamente rey” (Quevedo, 2005b: 475).

en el título y solo culpa en el texto a “otras manos”, “ministros que os hayan sido impedimento”, “algunos poco atentos, otros menos dichosos, algunos ingratos”, como si las voces en plural, mucho más presentes que el singular escondieran o borrarán la culpa del Conde-Duque. Equipara al Rey con Cristo, ya que ha podido errar a la hora de elegir a un ministro, del mismo modo que el Hijo de Dios se ha rodeado de personas que le traicionaron (Judas), le negaron (Pedro) o dudaron de él (Tomás). Veamos con este corto movimiento prospectivo y fuera del paratexto que nos ocupa cómo Quevedo esconde hábilmente la crítica a Olivares detrás de los loores al Rey: “No es menester”, escribe, “que los que os han asistido sean defectuosos; basta, Señor, con que no sean capaces del talento real de vuestro espíritu soberano.”. También es de notar que se usa la misma locución “ministro de sí mismo” en el *Panegírico* y en una carta de Quevedo al Rey, que no consta de fecha precisa pero evoca un encarcelamiento que dura desde hace “tres años [...] y tres meses” y se puede fechar pues en marzo de 1643. La carta retoma un recurso que se encuentra en el *Panegírico*, subrayando su carácter esencial: celebrar la caída de Olivares es el instrumento perfecto para exaltar la grandeza del Rey, totalmente patente a partir de entonces. El antio-livarismo de Quevedo no es aquí, como tampoco lo es en ningún otro texto, el fruto del supuesto rencor personal recíproco y folletinesco que ya denunciaba Marañón; es una toma de posición circunstancial, pero, no nos equivoquemos: no nace únicamente de una conjunción de razones de Estado sino que confluye con esa innegable prevención contra el Conde-Duque, dando lugar a textos de una hostilidad que por ser aquí celada no es por lo menos profunda y constante.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POSIBLE RELACIÓN DE AMISTAD ENTRE QUEVEDO Y EL DUQUE DE MEDINACELI

Al contrario de lo que pasa con Olivares, ya desde 1629 a través de sus cartas, Quevedo intenta fortalecer sus vínculos con la Casa de Medinaceli: cuando, dos años más tarde, le dedica al Duque Don Juan Luis de la Cerda su traducción del *Rómulo* del italiano Marqués de Malvezzi, abre pues de manera patente una vía por la que se había ido adentrando. ¿Fue una coincidencia que lo hiciera

ofreciendo a Medinaceli una traducción del que justamente serviría después a Olivares? La profesora Mercedes Blanco nos recuerda en efecto que Virgilio Malvezzi trabajó para “el gobierno madrileño durante los años 1636-1646, en calidad de colaborador y publicista de Olivares, historiógrafo real, diplomático en Londres y Bruselas, miembro de los consejos de Guerra y Estado” y que fue un “adicto incondicional del Conde-Duque” hasta después de la muerte de este (Blanco, 2004: 77 y 81-82). Sea lo que fuere, Quevedo lee, traduce y se interesa por la obra de Malvezzi, cuya influencia se puede percibir en la estructura y los temas del *Marco Bruto*, que empieza a redactar entonces (Blanco, 2004 : 91-98). Por ser traducción, la del *Rómulo* no es pues sin embargo obra menos personal que las que Quevedo firma como autor. Decide dedicarla a Medinaceli como prueba de su buena voluntad pero sin que la obra necesite amparo alguno. Pretende aprovecharse del hecho de que Malvezzi no hubiera escogido ningún destinatario... según escribe:

No dedicó el docto y profundo y elegante y nobilísimo Marqués Virgilio Malvezzi esta obra, inmensa en pequeñez tan abreviada, a ninguna persona: dejóme a mí la elección, y vucelencia me asegura el acierto, y a tan esclarecido escritor la gloria. No la doy a vucelencia para que la ampare sino para que la lea [...] ¹¹

De hecho, el texto no se centra en la obra sino clara aunque indirectamente en la persona de Medinaceli, insistiendo en que ni se busca su amparo para la obra ni se le quiere alabar. El no buscar amparo para la obra se justifica por el interés de leer el libro, del que se extrae el discernimiento del destinatario, al que se celebra pues de manera indirecta, ya que se opone a un destinatario virtual de otros posibles textos pero que “no los sabe leer”. ¿Será este receptor no identificado Olivares, destinatario de las dedicatorias anteriores de Quevedo? La posibilidad no se puede descartar totalmente, pero aunque no fuera así, Quevedo alaba a Medinaceli, pretendiendo no hacerlo, en una postura particularmente adecuada para la dedicatoria, que se expresa también mediante la paralipsis final:

¹¹ Recordemos que aquí se citan todos los paratextos y epitextos (cartas) por la edición de Felicidad Buendía (Quevedo, 1966: [para esta dedicatoria] 1541-1544).

callaré la grandeza de la casa de la Cerda, restituyendo a los lectores esta noticia (si alguno no la tiene) en las historias de los señores reyes de Castilla y Francia, donde coronadas podrán leer todas las venas de vuecelencia [...]

Se encarece el aspecto laudatorio de la preterición a través de la incisa “si alguno no la tiene”, incrementando así el elogio por la acumulación de palabras e ideas aparentemente apenas sugeridas. La dedicatoria se construye pues alrededor de las dos ideas colindantes de que el Marqués no necesita ser alabado, ni la traducción de Quevedo necesita apoyo... el que busca y necesita apoyo quizás sea pues el que Quintiliano llama el *defensor*, el que sigue la moda antigua hablando apenas de sí mismo. El propio Quevedo, al no pedirle nada a Medinaceli encuentra una manera de acercarse a él y entrar en buena relación con él. La dedicatoria se cierra por lo tanto con la fórmula “... vuecelencia, a quien dé Jesucristo nuestro Señor su gracia y en larga vida buena salud, como deseo y he menester”, la misma expresión que Quevedo usa en sus cartas en la misma época, renovando así la conjunción del afecto personal con una necesidad quizás más imperante.

En las cartas de los años inmediatamente posteriores, Quevedo mantiene ese trato a la vez amistoso e interesado: justo antes de su matrimonio con Doña Esperanza de Mendoza, amiga de la Duquesa y de la Casa de Medinaceli, y durante los dos años que siguen la boda antes de su fracaso final al cabo de apenas dos años, Quevedo escribe por lo menos catorce cartas al Duque, y concluye cada una de ellas con el susodicho giro “como deseo y he menester”. Una incursión más pormenorizada en el epitexto privado nos informa acerca de los “negocios” del escritor con el tío de su esposa, don Miguel de Liñán, con el fin de arreglar el matrimonio y la dote, con la que Quevedo, pronto parece entenderlo, nunca podrá contar. Las cartas nos muestran también los dilatados intercambios, que apuntan sin ningún éxito al mismo fin, entre el poeta, Medinaceli y el gobernador de Aragón, Don Juan Fernández de Heredia, primo del difunto primer marido de la esposa. De ella muy poco se sabe: en ninguna carta conservada, en ningún texto alaba Quevedo sus dotes morales, intelectuales, ni siquiera físicos. Cuando alude a su matrimonio en su correspondencia, lo hace para mencionar los problemas

administrativos que le plantea (el “negocio”) y solamente dice de su mujer que “[l]e escribe” para darle ciertas noticias de dicho negocio (carta a Medinaceli de junio de 1634). Ese matrimonio consentido por Quevedo con una allegada de la Casa de Medinaceli forma parte de la construcción de la relación amistosa que crea y mantiene con el Duque y, al mismo tiempo, es una manera de aprovechar esa relación para establecerse socialmente. En una carta de 1630 (carta a Medinaceli del 20 de octubre de 1630), Quevedo se definía como “soltero”; en otra, famosa, a la duquesa de Olivares en 1633¹², afirmaba a propósito del casamiento en el contexto de su futura boda: “he dejado el mal de cansado y no de arrepentido”. Las cartas corroboran pues la idea de una relación de amistad que se construye en el marco de una innegable necesidad de reconocimiento no solo político sino también social.

Pero el vínculo entre ambos hombres no se debe reducir a ese afán de reconocimiento de Quevedo en las esferas del poder. Los elogios disfrazados de preterición, la búsqueda de un compromiso, si bien fallido, más íntimo a través del matrimonio, todo apunta a una conexión más estrecha que con los demás protectores posibles del autor. Si se compara la dedicatoria del *Rómulo* a Medinaceli en 1631 con la de *Virtud militante* a Don Pedro Pacheco en 1634, se nota una presencia mucho mayor del autor que de la argumentación en la traducción que en el texto dirigido al miembro del Consejo de Guerra de Felipe IV. No es de sorprender que una mera traducción de Malvezzi por Quevedo implique menos táctica argumentativa a su favor que un texto de mayor carácter polémico como *Virtud militante*. El escoger dedicar aquella a Medinaceli y ese último a Pacheco no se puede hacer sin la consciencia de que la poca necesidad de defender la causa de la obra dejará más lugar para la alabanza personal (sea encubierta o no) en la dedicatoria de la traducción que en la del tratado moral, forzosamente más discutido. Claro está que la cronología y la sucesión de los hechos y publicaciones entran en cuenta, pero el modo de rendir homenaje a Medinaceli y a Pacheco es muy

¹² sin fecha más precisa. Conocida también como *Carta de las calidades de un casamiento*.

diferente y una lectura detallada de la dedicatoria de *Virtud militante* solo puede confirmar, implícitamente, esa particular predilección de Quevedo por Medinaceli. La primera mitad de dicha dedicatoria se centra en la “causa”: describir el mal para que los lectores lo teman y lo aborrezcan. La originalidad del texto reside en rechazar una actitud que consistiría en revelar los remedios para combatir el mal “porque muchas veces el saber los remedios que hay para los peligros anima a no recelar de los peligros que hay.”. Así se defiende el libro, que no se ofrece a Pacheco en busca de su protección sino, como se expresa en un segundo tiempo, “en reconocimiento de [la] obligación [de Quevedo para con él]”. Pero no nos dejemos engañar por esa llamada obligación: no pasa de ser una mera postura, ya que no se recuerda ningún favor que Pacheco le haya otorgado a Quevedo, ni se conoce ningún vínculo personal estrecho entre los dos hombres. Obligación no hay, aparte de la de obtener protección para el libro, y el reconocimiento no es sino fingido, con la meta de justificar la dedicatoria designada a la defensa de la obra. Afirmarlo sería contraproducente desde el punto de vista de la estrategia argumentativa que se adopta aquí: Quevedo finge tratar a Pacheco como a sus destinatarios más íntimos. En su dedicatoria, el poeta hasta recomienda a Dios a Don Pedro Pacheco empleando parte de la fórmula que utiliza tantas veces para Medinaceli: “como deseo”. Sin embargo, retira la proposición coordinada final “y he menester”, lo que entra en consonancia con el resto de la argumentación. En el caso de Pacheco, la relación es menos profunda, por más reciente y menos oportuna quizás, es menos personal, tanto por causa de un interés finalmente menor como por razones de amistad con Medinaceli probablemente sinceras. La dedicatoria de *Virtud militante* obedece a la necesidad de mantener cierta clase de relación con las personas más cercanas al poder real, no solo con el grupo del Duque. Se dirige pues mucho más a un puesto, el de Consejero del Rey, que a un individuo. Al contrario, cuando le escribe a Medinaceli, Quevedo habla tanto al Duque, que forma parte del bando antiolivarista pero que ocupa también su lugar en la Corte, como al hombre, cuya posición política comparte y cuya amistad muy probablemente valora aún más.

UN VÍNCULO QUE ES MENESTER RENOVAR

Algunos años más tarde, cuando en 1637 Quevedo le dedica a Medinaceli su traducción y comentario de Séneca *De los remedios de cualquier fortuna*, la trayectoria vital del autor acaba de sortear un episodio poco valorizador: el fracaso de su matrimonio con Doña Esperanza de Mendoza, amiga de la Duquesa de Medinaceli, ruptura que se considera definitiva en el año 1636. Los vínculos tejidos entre Quevedo y la Casa de Medinaceli pueden percibirse como deteriorados y la necesidad de volver a alabar al Duque se hace tanto más imperiosa cuanto que el poeta lejos está de contar siquiera con un atisbo de apoyo de Olivares, cuya política ha denunciado muy violentamente tres años antes publicando la *Execración por la fe...* . La estrategia de Quevedo consistirá pues en tratar de asegurarse la protección de Medinaceli, pretendiendo justamente no buscarla sino querer agradecerle la ayuda ya prestada, recordando así de manera hábil el amparo ya consentido... que no tendría pues por qué no volver a existir:

Este librito mío no busca en vuestra excelencia amparo; va a reconocer el que de vuestra excelencia han recibido mis escritos y mi persona, pues debo a la grandeza de vuestra excelencia tan preferidas honras y mercedes. Doy a vuestra excelencia lo menos, que es mi reconocimiento, y quedome con lo más, que es mi obligación.

El “reconocimiento de [la] obligación” era justamente lo que motivaba explícitamente la dedicatoria de 1634 de *Virtud militante* a Don Pedro Pacheco. Pero aquí la postura es totalmente diferente: Quevedo dice dar el reconocimiento y quedarse con la obligación, sin saldar la deuda, en una actitud de falsa modestia que recorre todo el texto y que permite mantener viva una relación que hubiera terminado con una obligación saldada. De la idea de obligación, Quevedo pasa a los “consuelos”, que le permiten introducir en la dedicatoria el motivo típicamente senequiano en la pluma del poeta de “dar” y “recibir”: “Doylos [los consuelos] a vuestra excelencia, de quien los recibo; restitución con nombre de dádiva”... basta con recordar el famoso terceto para entender la dimensión de la alabanza de Quevedo a Medinaceli:

Recíbelo, Nerón; que, en docta historia,
 más será recibirlo que fue darlo,
 y más seguridad en mí el volverlo¹³.

Quevedo da y recibe los consuelos en la dedicatoria, tal como Nerón dio y recibió la riqueza destinada a Séneca en el poema: solo le queda al lector ingenioso dar el paso conceptual que equipara al Duque con Séneca, el “nuestro Séneca” de Quevedo, cuya admiración por el autor latino-cordobés no hay que demostrar. Pero la meta explícita del texto es que Medinaceli lea el libro y lo estime y la segunda parte de la dedicatoria se centra en esta causa, la valoración de Séneca como gran autor, de acceso e imitación particularmente difíciles, especialmente para Quevedo, según escribe: “saber imitarle, para mí es imposible, para todos difícil”. Acostumbramos a leer en Quevedo giros ingeniosos de falsa modestia; en este, el orden de las palabras pone de realce lo difícil de la tarea para todos más que su carácter imposible para Quevedo, que relega la expresión de la imposibilidad a la incisa central. El defensor aparece también cada vez más en el segundo plano, deudor de Medinaceli, cuyo apoyo pretende reconocer y celebrar, imitador inferior de Séneca, que quiere dar a conocer y entender (“hacer a Séneca prolijo”). Se minorra la trascendencia del texto propiamente quevediano en una perspectiva de valoración del filósofo latino y del amigo y protector del poeta. Este se despidió deseando que el Duque reciba la gracia divina “y una larga vida, con buena salud y la sucesión que deseo”, como ya le había deseado un hijo en su carta del 25 de septiembre de 1630. La fórmula es típica, como lo señala Fernando Rodríguez Gallego (Quevedo, 2010: 728) pero cobra un sentido particular en el caso del VII Duque de Medinaceli. Casado en 1625 con Ana María Luisa Enríquez de Ribera Portocarrero y Cárdenas que entonces no pasaba de la edad de trece años, debió esperar diez años, hasta el año 1635, para tener a su primera hija y dos años más para que naciera su primer hijo varón, Juan Francisco, futuro VIII Duque de Medinaceli¹⁴. La dedicatoria

¹³ Se trata del soneto 43 de la edición de la *Poesía original completa* de Quevedo por Blecua (2004): “Esta miseria, gran señor, honrosa...”

¹⁴ En una carta del 21 de diciembre de 1630, Quevedo felicita a Medinaceli por el embarazo de la Duquesa: quizás una falsa noticia, propagada erróneamente por la

de los *Remedios de cualquier fortuna* se apoya pues en circunstancias muy personales de la vida del destinatario, favoreciendo así la buena disposición de este para con el autor. Sin embargo, esa protección se revela muy insuficiente dos años más tarde, en la famosa noche del 7 de diciembre de 1639, cuando se detiene a Quevedo en la propia casa de Medinaceli. Cuestiones de Estado, en un contexto de enemistades políticas, dictaminaron probablemente la decisión y la orden que apoyó Olivares y que mandaron al poeta a más de tres años de “rigurosísima prisión”¹⁵, de la que el poeta no saldría antes de la caída del Conde-Duque en 1643.

De vuelta en las esferas cercanas al poder, aunque no recuperado del todo de su estancia en San Marcos, Quevedo publica en 1644 la *Vida de Marco Bruto*, en la que llevaba años trabajando y que dedica al Duque del Infantado. Centra la dedicatoria en el personaje de Marco Bruto, cuyo nombre constituye las primeras palabras del texto cuando las de la dedicatoria de los *Remedios* eran “Este librito mío”. Marco Bruto aparece como un modelo para el Duque, un ejemplo que Quevedo le envía “para que, escrito, aprenda con mortificación suya a militar en semejantes guerras parientas con victoria”. No se deja por lo tanto de alabar al destinatario de la dedicatoria, al que se presenta, en un segundo movimiento del texto, como una referencia a su vez, “ejemplo a los soldados”. De manera muy convencional, solo un año después del panegírico a Felipe IV por la caída de Olivares, el Rey viene presentado como el paradigma último, “el ejemplo nunca bastantemente admirado de nuestro grande, mayor y máximo monarca don Felipe IV”. Sin embargo, al final de la dedicatoria, Quevedo retoma el motivo de “dar” y “recibir”, ya empleado en la dedicatoria de los *Remedios* a Medinaceli.

Este librito mío no busca en vuestra excelencia amparo; va a reconocer el que de vuestra excelencia han recibido mis escritos y mi persona, pues debo a la grandeza de vuestra excelencia tan preferidas honras y mercedes. Doy a vuestra excelencia lo menos,

servienta portuguesa (“Acedo, a duquesa, mina senhora, está preñada; não digáis a ningún”), o el signo de un embarazo que no llegó a su fin.

¹⁵ Memorial al Conde-Duque de Olivares, 7 de octubre de 1641.

que es mi reconocimiento, y quédome con lo más, que es mi obligación. Dar consuelos quien los ha menester, es liberalidad de buena casta. Doylos a vuestra excelencia, de quien los recibo; restitución con nombre de dádiva. (dedicatoria de los *Remedios de cualquier fortuna*, 1637)

De mucho que debo a vuecelencia le doy lo menos, y me quedo con lo más. Lo que envió es una demostración en pocas hojas. Quédome con inmenso cúmulo de honras y favores que de vuecelencia he recibido. (dedicatoria de *Marco Bruto*, 1644)

La construcción de ambos discursos tiene a este nivel ciertas similitudes: se prepara la mención del verbo “dar” con la del verbo “deber”, Quevedo “da” “lo menos” mientras que “se queda” con “lo más”, y se cierra el tópico con el verbo “recibir” o el sustantivo correspondiente. La actitud de sumisión al deudor permite cumplir con la meta de alabarle en la dedicatoria y centra el tema en la obra que así se entrega. El eco del texto de 1637 estará presente en el de 1644 y no se puede excluir totalmente la referencia a Medinaceli, quizás a Séneca también, en las palabras dirigidas al Duque del Infantado. No obstante, ni aparece en estas últimas la repetición del binomio quiasmático “dar”-“recibir” / “restitución”-“dadiva”, ni la “obligación” de Quevedo, sustituida por el “inmenso cúmulo de honras y favores que de vuecelencia he recibido”, un uso por lo menos sorprendente del plural cuando no se conocen particulares honras ni favores que le haya ofrecido al poeta su amigo el Duque, probable delator y artífice de su detención en 1639¹⁶. Quevedo no parece haberse enterado de este suceso o por lo menos no le habrá guardado rencor al Duque, a quien le escribe ya el mismo año de su salida de prisión para felicitarle por una sentencia a su favor en un pleito¹⁷, pero tampoco le dedica una alabanza comparable con la que dirige a Medinaceli cuando lo equipara implícitamente con Séneca. La dedi-

¹⁶ Recordemos la carta de Olivares a Felipe IV del 9 de octubre de 1642 sobre este tema: “para el negocio de don Francisco de Quevedo fue necesario que el Duque del Infantado, siendo íntimo de don Francisco de Quevedo [...] le acusase de infiel, y enemigo del gobierno y murmurador de él, y últimamente por confidente de Francia y correspondiente de franceses.” (citada en Quevedo: 2005a, 63)

¹⁷ Carta del 23/07/1643 (fecha probable)

catoria al Duque del Infantado retoma el motivo de “dar” y “recibir” pero, fuera del ámbito senequiano, no tiene de ningún modo el mismo alcance. Tampoco es equivalente la fórmula de despedida al Duque del Infantado a la que clausura la dedicatoria a Medinaceli: “Dé Dios a vuestra excelencia su gracia, y larga vida, con buena salud y la sucesión que deseo” (dedicatoria de *los Remedios de cualquier fortuna*, 1637) aparece como ampliamente más personal que “Guarde nuestro Señor a vuecelencia, como deseo” (dedicatoria de *Marco Bruto*, 1644). De manera general, como en el caso del texto a Don Pedro Pacheco, la lectura cuidadosa de las palabras dirigidas al Duque del Infantado confirman la particular predilección de Quevedo por Medinaceli. En este caso, ¿por qué no dedicarle a este último la *Vida de Marco Bruto*? Es que desde 1637, después de la prisión en San Marcos entre 1639 y 1643, después de la muerte de Doña Esperanza de Mendoza en 1642, las cosas han cambiado: no solo pertenecen a otra generación Quevedo y Olivares, caído ya en desgracia, sino que también supera el Duque del Infantado al de Medinaceli en los asuntos políticos y cortesanos. Pese a los vínculos personales, Quevedo ya no tiene interés alguno en posicionarse bajo la protección de este último, cuando el destinatario del *Marco Bruto* forma parte de los hombres con más prestigio en la Corte. Aunque no lo exprese, Quevedo *ha menester* el amparo del que pronto será embajador en Roma (1649) y virrey de Sicilia (1651).

Al final de su vida, ¿Quevedo habría pues dejado la amistad con Medinaceli por un último intento de defensa del interés personal? ¿se vería influido en esto por el recuerdo de los años de prisión? ¿por el desengaño debido al mero paso del tiempo? ¿por la confluencia de una necesaria toma de posición con acontecimientos personales que todavía desconocemos?¹⁸ Faltarían más cartas, quizás nuevos textos de momento inéditos (como lo era no hace tanto la *Execración...*) para zanjar estas preguntas. Sin embargo, el examen

¹⁸ Recordamos que la última carta conocida entre Quevedo y Medinaceli es de finales de año 1636.

del paratexto del que ya disponemos nos conduce a recalcar algunas constantes: si bien el antiolivarismo de Quevedo apareció a menudo como comedido, siempre fue presente en sus textos (*Cómo ha de ser el privado*, *El Chitón de las Tarabillas*...) y las dedicatorias que examinamos dan constancia de esa irremediable distancia. Después de los esfuerzos lucidos en la dedicatoria de *Política de Dios*, el fracaso que constituyó la no aprobación por Olivares de *Su espada por Santiago* y el (¿consiguiente?) progresivo alejamiento después de la dedicatoria de las obras de Fray Luis de León confirman una incompatibilidad tal vez personal y seguramente política que ninguna alabanza convencional nunca pudo encubrir del todo. El acercamiento a la Casa de Medinaceli se debe pues leer como consecuencia de una necesidad que una amistad muy posiblemente sincera convirtió en una solución más que aceptable para asegurar la situación del poeta en la Corte. Las decisiones estilístico-argumentativas que se manifiestan en las dedicatorias reflejan una maestría retórica basada en unas construcciones sólidas, bastante clásicas sin dejar de ser ingeniosas, cuando se aplican a Olivares. Así lo muestra el razonamiento que se expone en las dedicatorias de la *Política de Dios* o de *Su espada por Santiago*. Los textos dirigidos a Medinaceli toman un camino aún más complejo, tradicional también pero solo hasta cierto punto, de alabanza supuestamente encubierta, basada por ejemplo en alusiones auto textuales como en el caso de las referencias a Séneca. Prestar a las dedicatorias la atención que se esperaba de sus primeros destinatarios es más que un medio para entender mejor cada uno de los textos que introducen: permite captar las intenciones ocultas y la trayectoria vital del autor de una obra cuya coherencia quizás se pueda así encontrar, más allá de la pluralidad de sus aspectos.

BIBLIOGRAFÍA

Aubery, Antoine, *Mémoire pour l'histoire du Cardinal Duc de Richelieu*, Paris, Antoine Bertier, 1660.

Audoubert, Rafaèle, “*Cómo ha de ser el privado* a la lumière de la poésie morale quévédienne”, en Rafaèle Audoubert, Gilles Del Vecchio, Morgane Kappès-Le Moing (dirs.), *Comprendre Cómo ha de ser el*

- privado de Francisco de Quevedo, Actes de la journée d'étude du 18 décembre 2009, cahiers du Centre d'Etudes sur les Littératures Etrangères et Comparées*, 15, (2010), pp. 84-105.
- Audoubert, Rafaèle, "Le proverbe et la défense du pouvoir établi dans *El Chitón de las Tarabillas* de Francisco de Quevedo", en Mary-Nelly Fouligny y Marie Roig Miranda (coords.), *Europe XVI-XVII*, n°18 : "Les proverbes : réalités et représentations", 2013, pp. 125-144.
- Audoubert, Rafaèle, "L'instrumentalisation de l'antijudaïsme chez Quevedo", *Actes de la Journée d'étude sur les communautés juives en Méditerranée (Espagne, Italie, Afrique du Nord) les 1^{er} et 2 février 2018, cahiers du Centre d'Etudes sur les Littératures Etrangères et Comparées*, à paraître.
- Azaustre Galiana, Antonio, "Cuestiones de poética y retórica en los preliminares de Quevedo a las poesías de fray Luis de León", *La Perinola*, 7, (2003), pp. 61-102.
- Blanco, Mercedes, "Quevedo lector de Malvezzi", *La Perinola*, 8, (2004), pp. 77-108.
- Candelas Colodrón, Manuel Ángel, *Quevedo en la polémica del patronato jacobeo (Estudio del Memorial por el Patronato de Santiago y de Su espada por Santiago de Francisco de Quevedo)*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2008.
- Carreira, Antonio, "El Conde-Duque de Olivares y los poetas de su tiempo", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Ciudad de México, v. 64, n. 2, p. 429-456, dic. 2016, <https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/2572/2962>
- Elliott, John H., de la Peña, José F. y Negredo, Fernando (eds.), *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares, Vol. I. Política interior, 1621-1645 (tomos 1 y 2)*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, 2013 [1978].
- Elliott, John H., "Quevedo and the Count-Duke of Olivares", en James Iffland (ed.), *Quevedo in Perspective*, Newark, Juan de la Cuesta, 1982, pp. 227-250.
- Elliott, John H., *El Conde-Duque de Olivares*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Fernández Mosquera, Fernando, "Quevedo y el valimiento: del *Discurso de las privanzas* hasta *Cómo ha de ser el privado*", *Bulletin of spanish studies: hispanic studies and researches on Spain, Portugal and Latin America*, 90, (2013), pp. 551-576.
- Genette, Gérard, *Seuils*, Paris, Editions du Seuil, 1987.
- Gutiérrez, Carlos, *La espada, el rayo y la pluma. Quevedo y los campos literario y de poder*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2005.

- Iglesias, Rafael, “El imposible equilibrio entre el encomio cortesano y la reprimenda política: hacia una nueva interpretación de *Cómo ha de ser el privado* de Quevedo”, *La Perinola*, 9, (2005), pp. 267-298.
- Jauralde Pou, Pablo, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 2004.
- Lawrance, Jeremy, “Las *Obras de don Luis de Góngora* y el conde-duque: mecenazgo, polémica literaria y publicidad en la España barroca”, en O. Noble Wood, J. Roe, J. Lawrence (dirs.), *Poder y saber. Bibliotecas y bibliofilia en la época del conde-duque de Olivares*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2011, pp. 157-182.
- Marañón, Gregorio, *El Conde-Duque de Olivares (la pasión de mandar)*, Madrid, Espasa- Calpe, 1998 [1936].
- Mignet, François-Auguste (ed.), *Négociations relatives à la succession d'Espagne sous Louis XIV*, Paris, Imprimerie Royale, 1835.
- Ochoa, Eugenio de, *Epistolario español*, Madrid, Rivadeneyra, 1856.
- Pérez Cuenca, Isabel y Campa Gutiérrez, Mariano de la, “El Conde-Duque de Olivares, Quevedo y otros contemporáneos”, *Libros de la Corte.es*, 5, (2012), pp. 121-123.
- Pérez Cuenca, Isabel, “Francisco de Quevedo y el VII duque de Medinaceli en su correspondencia: cajón de sastre noticiero”, en Antonio Rey Hazas, Mariano de la Campa Gutiérrez, y Esther Jiménez Pablo (coords.), *La Corte del Barroco: Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria*, Madrid, Polifemo, 2016, pp. 169-264.
- Pérez Cuenca, Isabel y Campa Gutiérrez, Mariano de la, “Algunas consideraciones sobre Quevedo y Olivares. Una revisión historiográfica”, en José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (dirs.), *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la monarquía católica*, Madrid, Polifemo, 2017, pp. 1949-2012.
- Quevedo, Francisco de, *Obras*, Edición Aureliano Fernández Guerra, Madrid, M. Rivadeneyra, 1852-1859.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas*, Estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1966.
- Quevedo, Francisco de, *Preliminares literarios a las poesías de fray Luis de León*, Antonio Azaustre Galiana (ed.), en *Obras completas en prosa, volumen I*, t. 1, Alfonso Rey (dir), Madrid, Castalia, 2003, pp. 119-161.
- Quevedo, Francisco de, *Poesía original completa*, Edición, introducción y notas de José Manuel Bleca, Barcelona, Planeta, 2004.
- Quevedo, Francisco de, *Nuevas cartas de la última prisión de Quevedo*, Estudio, edición crítica y anotaciones de James O. Crosby, Woodbridge, Tamesis, 2005a.

- Quevedo, Francisco de, *Obras completas en prosa, comentarios históricos y políticos, volumen III*, Alfonso Rey (dir), Madrid, Castalia, 2005b.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas en prosa, tratados morales, volumen IV*, Alfonso Rey (dir), Madrid, Castalia, 2010.
- Quevedo, Francisco de, *Prólogo a las obras de Fray Luis de León*, Edition de Lía Schwartz et Samuel Fasquel, Sorbonne Université, LABEX OBVIL, 2017, http://obvil.sorbonne-universite.site/corpus/gongora/1631_obras-quevedo.
- Quintiliano, Marcus Fabius, *Institutio oratoria-Institution oratoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.



Este libro colectivo reúne los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por cinco estudiosos sobre un conjunto de paratextos examinados por su carácter biográfico. Se trata de determinar cómo se va construyendo la figura del biografiado en esos espacios específicos del libro. Los autores de este volumen se centran, pues, en casos concretos de mediaciones paratextuales. ¿Cómo puede la información biográfica orientar o pretender orientar la recepción de la obra? Retrospectivamente, ¿qué nos aportan esos documentos sobre la imagen que los lectores del Siglo de Oro tenían de Anacreón, Tertuliano, Lope de Vega o Quevedo? Los numerosos paratextos examinados contribuyen a responder a esas preguntas y permiten profundizar en nuestro conocimiento de la escritura biográfica, de la concepción de lo que podía ser un paratexto y de la percepción que se tenía de esos autores antiguos o modernos.



SIELAE