

# Quevedo y la Santa Sede: problemas de coherencia ideológica y de edición

Josette Riandière la Roche

## PARA ENTENDER LA OBRA DE QUEVEDO

Todos los estudiosos insisten en la complejidad, si no en las contradicciones de Quevedo, escritor de múltiples almas<sup>1</sup>, autor de una obra polifacética, por lo cual Henry Ettinghausen se preguntaba hace unos veinte años si «sus incansables e ilimitadas paradojas y antítesis» no revelarían «un caso de doble personalidad»<sup>2</sup>. Sin embargo, también observó que la oposición temprana, en las ediciones, entre obras serias y festivas contribuyó no poco a evidenciar, para los lectores, una dualidad esencialmente fundada en la cronología de su producción —es decir, en el paso del tiempo y en la forzosa oposición entre obras de juventud y obras de madurez—, y quizás no correspondiera «a una auténtica dualidad en la personalidad y la obra de Quevedo»<sup>3</sup>. De paso señalaba, más allá de la complejidad y diversidad del escritor y de la dualidad de su obra, la existencia de una serie de constantes —el sentimiento de la vida como una milicia permanente, o la adhesión a los ideales del estoicismo y del amor cortés, y cierta homogeneidad de sus actitu-

<sup>1</sup> González de Amezúa y Mayo, 1951, pp. 374-416. (Cita p. 375).

<sup>2</sup> Ettinghausen, 1982.

<sup>3</sup> Ettinghausen, 1982, pp. 38-41, observa que las obras festivas corresponden a una época anterior a 1610, año en el cual fecha la primera gran crisis de conciencia atravesada por el escritor, señalada por la expresión de su remordimiento en varias cartas y dedicatorias: la carta dirigida en 1612 a Tamayo de Vargas «remitiéndole [...] *La Cuna y la Sepultura*», o la dedicatoria a doña Margarita de Espinosa «enviándole las *Poesías morales y lágrimas de un penitente, que están en la Musa Urania*». Con la segunda crisis sufrida por el escritor hacia 1630, «parece haber dejado definitivamente de escribir obras festivas, por lo menos en prosa».

des y comportamientos—. Por los mismos años, José Antonio Maravall percibía también en Quevedo una dualidad, e incluso una «actitud de doble cara», en su opinión muy propia del barroco, aunque manifestada con más patetismo que en otros escritores; pero, señalaba, «quizás no se puede ser de su tiempo [el del barroco] sin ese carácter»<sup>4</sup>.

Partiendo de tales evidencias, quisiera abogar, por mi parte, por otro tipo de enfoque, fundado en la idea de que si Quevedo es un escritor complejo, muy difícil de entender por los contrastes, antítesis, paradojas de su obra, quizás más aún se debe a la distancia cultural e histórica que separa su mundo del nuestro; dicho de otro modo, quizás no entendemos a Quevedo porque nos cuesta entender «su» realidad, la cual no es un reflejo exacto de la realidad histórica, sino su representación, histórica, geográfica, política, socialmente ubicada. Más que de la realidad factual de su tiempo, la obra de Quevedo es un testimonio de un saber histórico y de una opinión, y solo tratando de descubrir en sus múltiples detalles la realidad compleja a la que se refería —política, social, ideológica—, podremos aclarar esa opinión.

El problema por el que me interesaré es precisamente el de una opinión: la que expresa Quevedo en varias obras suyas —*Carta de Fernando el Católico*, *La Fortuna con seso*, *Política de Dios*—, relativa al poder respectivo del Monarca y del Papa en los territorios dependientes de la corona española.

#### PODER DEL PAPA, PODER DEL MONARCA EN CONCEPTO DE QUEVEDO

##### *Las doctrinas: galicanismo, anglicanismo, regalismo, ultramontanismo*

Quizás este problema me motivara más que a otros estudiosos por ser francesa, y por haber oído hablar, desde los años de segunda enseñanza, de lo que parecía ser un carácter peculiar de nuestra historia «clásica»: el doble galicanismo, eclesiástico y político, a menudo antagónico, de tanto relieve durante los siglos XVI y XVII. La doctrina francesa designada en el siglo XIX con este término, elaborada en los siglos XIV y XVII por varios legisladores franceses —Jean Gerson, Pierre Pithou, Pierre Dupuy, Guy Coquille, Edmond Richer...— se fundamentaba en dos grandes principios:

1. Los Papas no tienen ninguna autoridad en el dominio temporal de los territorios del rey cristianísimo, ni siquiera en el de los clérigos.

<sup>4</sup> Maravall, 1982, pp. 69 y 103.

2. En el dominio espiritual, los cánones de los antiguos concilios, en particular el de Constanza<sup>5</sup>, recibidos en este reino imponen límites estrictos a la potestad pontificia.

Al antagonismo que oponía por una parte al clero francés con el rey, y por otra a este con el Papa, se debió por ejemplo, entre otras cosas, a que los decretos del Concilio de Trento, «recibidos» en 1614 por la Iglesia de Francia, no tuvieron vigencia hasta mucho más tarde en el reino por no haberlos aceptado explícitamente el rey Luis XIII: dicha recepción solo se hizo, en tiempos de Luis XIV y con autoridad de Bossuet, con las reservas implicadas por «*Les libertés de l'Église de France*»<sup>6</sup>. El sistema proclamaba la nulidad del poder pontificio en cuanto se refiriese al dominio temporal, es decir, los asuntos internos de Francia considerados en su sentido lato. Por ello, al parecer, la monarquía francesa difería de la inglesa —la cual había rechazado por completo la autoridad pontificia según la doctrina anglicana—<sup>7</sup>, como de la española que se proclamaba defensora del catolicismo y de su representante supremo, el pontífice.

El «anglicanismo», que fue durante largo tiempo un cisma más que una herejía, resultó de la ruptura del rey Enrique VIII con el papa Clemente VII, en 1533, con el pretexto de que éste se oponía a su divorcio. El rey, que codiciaba la inmensa riqueza del clero

<sup>5</sup> Con el *Concilio de Constanza*, convocado por el emperador Segismundo y reunido a partir de noviembre de 1414, se acabó el gran Cisma de Occidente (1378-1417). En 1415, por el decreto *Sacrosanta* de la Vª sesión, proclamó su propia superioridad sobre el papado, declarando: «El Concilio de Constanza, congregado legítimamente en el Espíritu Santo, que constituye un concilio ecuménico y representa a la Iglesia militante, tiene su poder inmediatamente de Dios; y todos, incluido el Papa, están obligados a obedecer en lo tocante a la fe, la extinción del cisma y la reforma de la Iglesia en la cabeza y en los miembros». Procuró limitar los derechos del Papa y de los censos a él debidos, favoreciendo así la creación de Iglesias de Estado. Ver Castilla, 1970, vol. 1, pp. 222-24.

<sup>6</sup> «*Galicismo*: m. Sistema doctrinal iniciado en Francia que postula la disminución del poder del Papa en favor del episcopado y de los grados inferiores de la jerarquía eclesiástica (galicismo eclesiástico) y la subordinación de la Iglesia al Estado (galicismo político)» (DRAE). Tal doctrina está perfectamente expresada en la declaración de 1682 (Bossuet): «Les papes n'ont reçu de Dieu qu'un pouvoir spirituel. Les rois et les princes ne sont soumis dans les choses temporelles à aucune puissance ecclésiastique; ils ne peuvent donc être déposés en vertu du pouvoir des chefs de l'Église et leurs sujets ne peuvent être déliés du serment de fidélité. La plénitude de puissance du Siège apostolique est limitée par les décrets de Constance sur l'autorité des conciles généraux qui ont une valeur durable et non seulement pour l'époque du schisme. L'usage de la puissance pontificale est réglé par les canons de l'Église; mais, à côté d'eux, les principes et les coutumes de l'Église gallicane qui existent depuis toujours doivent demeurer en vigueur. Dans les décisions sur les questions de la foi, le pape a la part principale, mais sa décision n'est pas irréfutable, à moins que n'intervienne le consentement de l'Église». Ver Tüchle, Bouman y Le Brun, 1968, especialmente vol. 2, pp. 388-93. Ver también Riandière la Roche, 1985.

<sup>7</sup> Ver Castilla, 1970, vol. 1, pp. 315-16.

inglés, hizo votar por el Parlamento un decreto que quitaba al Papa la obediencia de los clérigos del reino, se declaró jefe supremo de la Iglesia inglesa y del clero y prohibió a los fieles y a los clérigos que apelaran a Roma.

En Francia, sin embargo, fue también fuerte el ultramontanismo<sup>8</sup> favorable a la supremacía de la Iglesia de Roma y al poder absoluto del Papa —aunque en ciertas ocasiones, en el siglo XVI, se confundió con «el partido español», el cual prefería que el trono de Francia fuese dado a una princesa española antes que a un príncipe, legítimo heredero, convertido de la Reforma al Catolicismo—<sup>9</sup>.

En España, desde luego, igualmente se opusieron más o menos abiertamente los dos poderes, el temporal, que era del príncipe, y el espiritual, detentado por el Papa y la Iglesia y, como veremos, los monarcas españoles lucharon vigorosamente por mantener vigentes sus regalías, pretendiendo tener para ello más derechos que otros soberanos porque, más que cualquier otro, participaban en la cruzada de Cristo<sup>10</sup>.

#### *Quevedo éregalista o ultramontano?*

Este tipo de lucha es precisamente la que se traslucía en 1508 en la *Carta de Fernando el Católico al primer virrey de Nápoles*, un documento que Quevedo afirmaba haber copiado en el Archivo de Nápoles a petición de un gran señor. En 1621, era la que reflejaba el interés de Quevedo por darla a conocer en las más altas esferas del gobierno español<sup>11</sup>. Así pues, como veremos, Quevedo bien parecía figurar en las filas de los regalistas.

Sin embargo, hace varios años ya, al empezar a leer, en la edición hecha por James O. Crosby, la *Segunda Parte de Política de Dios* (edición póstuma, 1655) y comparando sus piezas liminares con la *Primera Parte* (primera edición autorizada por el autor, 1626), me llamó la atención la distancia ideológica que separa al respecto ambos textos, en particular las dedicatorias correspon-

<sup>8</sup> Ver DRAE: «*Ultramontano*. Del lat. *ultra*, más allá, y *montanus*, del monte. 1. adj. Que está más allá o de la otra parte de los montes. 2. [adj.] Dícese del que opina en contra de lo que en España se llaman *regalías de la corona*, relativamente a la potestad de la Santa Sede, y del partidario y defensor del más lato poder y amplias facultades del Papa. Ú.t.c.s. 3. [adj.] Perteneciente o relativo a la doctrina de los ultramontanos».

<sup>9</sup> En particular en la época de Felipe II y de la *Ligue*. Ver Riandière la Roche, 1986, pp. 259-69 (y bibliografía). La «Ley Sállica», ley fundamental del reino, reservaba a los varones la herencia del trono de Francia.

<sup>10</sup> Hermann, 1989. Cosandey y Poutrin, 2001, especialmente «La monarchie et la juridiction ecclésiastique» y «Le réganisme des Habsbourg d'Espagne», pp. 441-44.

<sup>11</sup> Quevedo, *Obras de don Francisco de Quevedo*, ed. Fernández-Guerra, pp. 170-74.

dientes: en la *Primera parte*, cuya redacción (1616?-1626) fue contemporánea del comentario a la *Carta de Fernando el Católico*, al dirigir su obra al rey Felipe IV, Quevedo ensalzaba con pasión y fervor a la Monarquía española y al monarca, rey señalado por el favor divino e inspirado por Dios:

Tiene V. M. de Dios tantos y tan grandes reinos, que solo de su boca y acciones, y de los que le imitaron, puede tomar modo de gobernar con acierto y providencia [...] ¿A qué no atrevieron su determinación vuestros gloriosos ascendientes? El mayor discípulo es V. M., que Dios tiene entre los Reyes y el que más le importa para su pueblo y su Iglesia saliese celoso y bien asistido<sup>12</sup>.

Encabezando la *Segunda Parte*, en cambio, después de una cita de san Pablo a los Hebreos («Todas las cosas has sujetado a sus pies o a su humanidad santísima. Con que si Dios todas las cosas ha sujetado a ÉL, no ha dejado ninguna que no haya a ÉL sometido»<sup>13</sup>), Quevedo redactó una dedicatoria al Papa Urbano VIII, de la que sacaré unas frases significativas<sup>14</sup>.

En primer lugar, Quevedo parece aludir a una como «conversión» suya —«me restituyo al rebaño»—, declarándose dispuesto a combatir como «mastín» en contra de unos lobos disfrazados de ovejas que «en tantas provincias muerden [...], rabian y aúllan». La batalla es la de «Dios con el mundo, el espíritu con la carne, la verdad con la presunción, la Iglesia con los príncipes y señores del mundo». Y aunque «Dios es la Iglesia, y la Iglesia es superior a todos», «el hereje sale de la Iglesia, y el católico descaminado está en ella para hacer el daño más de cerca». Porque «la Ley de Dios ha de juzgar a las leyes, no las leyes a Dios», Quevedo, después de «discurrir [en la *Primera Parte* de *Política*] para los reyes y príncipes» prosigue discurriendo «en entrambas espadas».

Bien parece que Quevedo abogaba entonces por la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, y animaba al Pontífice a reunir en sus manos ambos poderes —«entrambas espadas»—, justificando dicha reunión con la lucha necesaria contra los hereáticos. Esta postura contrastaba fuertemente con la *Carta de Fernando el Católico al primer virrey de Nápoles*, en la que Quevedo, en 1621, aconsejaba al nuevo ministro Zúñiga la mayor energía para con el Papa, proponiéndole que se inspirara en las reacciones brutales con que Fernando el Católico pretendió tratar al cursor del papa Julio II en los primeros años del siglo XVI.

<sup>12</sup> Ver Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, p. 40.

<sup>13</sup> *Hebreos*, 2, 8.

<sup>14</sup> Ver en los «Apéndices» el texto de la *Dedicatoria* según la versión manuscrita, con las variantes de la versión editada.

Al leer la dedicatoria a Urbano VIII, se había de admitir que quizás el escritor, hacia 1635-1636, sin duda alguna decepcionado por la forma de gobierno del Conde Duque, había perdido la confianza en la capacidad de reinar de Felipe IV hasta el extremo de supeditar el trono a la potestad pontificia. Partidario y defensor del más lato poder y amplias facultades del Papa, adoptaba una actitud abiertamente ultramontana. Con esto se podría explicar que el escritor no se preocupara de publicar dicha *Segunda Parte*, por ser demasiado peligrosa para él.

Sin embargo, tal explicación no acababa de convencerme, cuando reflexionaba en la manera como Quevedo, en la misma época, siguió poniendo su pluma al servicio del rey de España al iniciarse la guerra hispanofrancesa en 1635, ya se trate de libelos como la *Carta a Luis XIII*, o *La Visita y anatomía de la cabeza de Richeleu*, o ciertas páginas de *La Fortuna con seso* donde, cuando hace figurar al rey de España, le da la razón. En fin, no dejaba de extrañarme el que, en las primeras ediciones de la obra completa, los editores no hubieran vacilado en invertir el orden de las piezas liminares, encabezando la *Primera Parte* con la dedicatoria de la *Segunda*, dándole así, en la totalidad de la obra, una relevancia que no era suya, y a la obra un significado distinto del que tenía realmente<sup>15</sup>.

Me pareció necesario tratar de dilucidar tales enigmas, aunque con el riesgo de formular más hipótesis que conclusiones definitivas.

Mi trabajo seguirá el orden cronológico de los textos, limitándome en primer lugar a *La Carta de Fernando el Católico* y, después, a la dedicatoria de la *Segunda Parte* de *Política* a Urbano VIII y el *Prefacio* «A quien lee...».

#### «CARTA DE FERNANDO EL CATÓLICO AL PRIMER VIRREY DE NÁPOLES»

Debemos a Henry Ettinghausen<sup>16</sup> el haber evidenciado la «circunstancialidad» del envío de la *Carta de Fernando el Católico* con su comentario, el 24 de abril de 1621, a don Baltasar de Zúñiga, el tío del Conde Duque y primer ministro del joven Felipe IV, cuando Quevedo se veía en una «delicada situación por su relación con el duque de Osuna, un virrey de Nápoles mucho más reciente»<sup>17</sup>. A Carmen Peraita debemos también el haber señalado la importancia que Fernando el Católico tuvo para Quevedo y otros

<sup>15</sup> Ver en la bibliografía las ediciones de 1655, 1662, 1666, en las que la obra lleva el título *Política de Dios y Gobierno de Cristo sacada de la sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones...* y, más recientemente, la realizada a partir de las anteriores, preparada por Eduardo Ovejero y Maury, y publicada en 1986.

<sup>16</sup> Ver Ettinghausen, 1995.

<sup>17</sup> Ettinghausen, 1995, p. 228.

contemporáneos suyos como modelo de monarca ideal, y un análisis convincente del comentario que acompaña dicha carta. Otra observación interesante hecha por la investigadora es que el texto es una «supuesta carta», cuya autenticidad histórica queda por demostrar.

Ahora bien, si Quevedo la transcribió, lo mismo que si la «inventó», fue porque, en el primer caso, le pareció un modelo digno de ser imitado y por ello quiso darla a conocer a las más altas autoridades de Castilla; en el segundo, siendo plausible la carta, el escritor podía con su comentario manifestar sus propios conocimientos históricos, su perspicacia política y sus dotes retóricas. En ambos casos, valía la pena estudiar la «circunstancialidad» de la *Carta*, ficticia o real, y analizar el porqué del interés que le prestó Quevedo.

#### *1508: Problemas jurisdiccionales en Nápoles*

La carta está fechada en 22 de mayo de 1508: quizás el contexto histórico nos explique lo que pudo provocar su posible redacción por Fernando el Católico.

#### 1504-1508: las circunstancias históricas

Viudo en 1504 de Isabel la Católica, vencedor en Italia del ejército francés, mezclando astucia y diplomacia, Fernando el Católico ha logrado en el Tratado de Blois de octubre de 1505 hacerse reconocer como rey de Nápoles por el rey de Francia. En abril de 1506, al llegar a España Juana y Felipe el Hermoso, Fernando se ve abandonado por la alta nobleza castellana, mientras que Felipe se ingenia por desacreditar y aislar a su suegro y, si fuera posible, arrebatárselo en nombre de Juana el reino napolitano para anexionarlo a la corona de Castilla: para ello Felipe no ha vacilado en comprometer a Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, a la sazón virrey de Nápoles, tratando de atraerle a su partido. En septiembre del mismo año, Fernando está en Nápoles, donde destituye de sus cargos a los funcionarios castellanos, incluido el virrey<sup>18</sup>, encargándose por sí solo del gobierno napolitano.

La súbita muerte de Felipe el Hermoso, el 25 de septiembre del mismo año 1506, abre en el reino de Castilla una época de disturbios y de anarquía. Fernando, urgentemente llamado por Cisneros, regresará a Castilla en junio de 1507, llevando en su séquito al Gran Capitán y nombrando como virrey de Nápoles a su sobrino

<sup>18</sup> Acerca de las disensiones entre Fernando y el Gran Capitán, varían las explicaciones. Ver al respecto Pérez, 1988, pp. 382 y 385. Belenguer, 2001, pp. 258 y ss.

don Juan de Aragón, conde de Ribagorza. Así pues, de ser auténtica la carta, es plausible la fecha de mayo de 1508, unos pocos meses después de que don Juan de Aragón tomara su cargo<sup>19</sup>.

#### Los hechos aludidos en la *Carta de Fernando el Católico*

Un examen rápido de la *Carta* permite determinar lo que la pudo motivar.

Consta de dos partes. En la primera, el rey Católico reprende ásperamente al virrey por no haberse opuesto a una iniciativa del Papa que él considera como un abuso grave de jurisdicción: un «cursor»<sup>20</sup>, o comisario de Julio II, ha presentado al virrey un «breve» emitiendo a continuación un «auto» que Fernando califica de «auto de fecho y contra derecho», es decir arbitrario, contrario a sus «preeminencias y dignidad real» y a toda justicia. Además, precedido por «descomuniones» relacionadas con un «caso» algo enigmático ocurrido en «La Cana», el breve es una reincidencia de abuso de jurisdicción. Ante tales «excesos», el virrey no pensó más que en negociar, a lo cual se opone Fernando con la mayor energía, pues negociar es declararse débil y dispuesto a transigir, cuando el abuso de jurisdicción no sufre más réplica que la afirmación violenta de jurisdicción propia. Fernando exige que el virrey haga prender al cursor para obligarle a desistir formalmente, con auto, del breve que presentó, y le mande luego ahorcar, borrando así hasta el recuerdo del documento incriminado. De no poder apresar al cursor, el Virrey tendrá que hacer prender, echándoles en un calabozo para que nadie sepa dónde están, a otros jueces que, al parecer, no hacen la justicia del rey de Nápoles pues dejan de castigar a «los culpados de Asculi, que entraron con banderas y mano armada en ese nuestro reino», según términos de la *Carta*; a estos «culpados» también el virrey tendrá que castigar «por todo rigor de justicia». Por fin, el rey exige que se guarden los «pasos de la entrada» del reino, para interceptar a cualquier comisario o cursor que viniera con «bulas, breves o otros cualesquier escritos apostólicos de agravación o entredicho», para que dichos documentos no puedan ser publicados ni conocidos de nadie.

Tenemos que aclarar el «caso de la *Cana*», cuyo tema ocupa la segunda parte de la *Carta*. La «*Cava*»<sup>21</sup>, –y no La Cana, como leyó

<sup>19</sup> A propósito de la actuación de don Juan de Aragón como virrey, ver Belenquer, 2001, pp. 268-69 y 298 y ss.

<sup>20</sup> Ver en Covarrubias *Cursor*: «en algunos tribunales dan este nombre al que va a citar y a intimar algún mandato del juez».

<sup>21</sup> Agradezco aquí a Filippo Coarelli, historiador, catedrático de la Universidad de Perusa, el haberme señalado la existencia de este convento, poniéndome así en condiciones de esclarecer el texto.



Fernández Guerra<sup>22</sup> y después de él todos los editores, ni «la lana», según lectura de Fernando Díaz Plaja—, es la célebre abadía de la Trinidad de la Cava, fundada en el siglo XI en la región de Salerno por San Alferio, noble salernitano y benedictino cluniacense. La población que lleva su nombre, establecida en torno al monasterio, empezó a crecer cuando la Santa Sede la dio en encomienda a los abades de la Trinidad. El monasterio llegó a tener jurisdicción sobre cerca de quinientas abadías, prioratos e iglesias, de Roma a Palermo. Era uno de los monasterios más ricos de Italia. La ciudad de Cava, eximida de derechos e impuestos, con un puerto franco en Vietri *sul mare* y exclusividad para la venta de tapices de seda, fue durante siglos la primera plaza comercial del reino napolitano y rivalizaba con las mayores ciudades de la Italia del Norte. En 1396, el territorio fue erigido en diócesis dependiente del obispo abad de la Trinidad. Pero también sabemos que sufrió devastaciones y, a principios del siglo XVI, se alzaron contra el monasterio los habitantes de la población<sup>23</sup>.

Ahora bien, por la carta de Fernando nos enteramos de que en este monasterio de frailes ha ocurrido un «caso», por lo que hubo «descomuniones» y «auto»: un vocabulario típico del funcionamiento de justicia, como son otras palabras empleadas por Fernando —«Cursor», «auto de fecho y contra derecho», «jurisdicción»; el «comisario apostólico» remite a los tribunales pontificios; al registro jurídico pertenecen también, del lado monárquico, las palabras «apresar», «los culpados de Asculi», «la ejecución de nuestra justicia»—.

#### Poder temporal, poder espiritual: en Nápoles, Fernando el Católico contra Julio II

Lo que se trasluce aquí es una lucha por el poder entre dos jurisdicciones, la monárquica y la pontificia: el Papa, porque fueron agraviados unos frailes directamente dependientes de la Santa Sede como todos los conventos benedictinos, ha pretendido ejercer por ello su jurisdicción, aunque esté La Cava en territorio que no le pertenece. En opinión de Fernando, a pesar de ser Nápoles feudo de la Santa Sede, y a pesar de que en «el caso» de la Cava han sido agraviados unos frailes, es al rey, en virtud de sus derechos de jurisdicción temporal, y no al Papa a quien le toca castigar a los culpados, restablecer el orden, desagraviar y hacer justicia a las víctimas. La *Carta* de Fernando el Católico, de ser auténtica,

<sup>22</sup> Fernández-Guerra señala sin embargo, entre las variantes, que uno de los ms de la BNM dice «La Cava», y en todos los casos.

<sup>23</sup> *Dictionnaire Universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760. Ver también *Enciclopedia Espasa Calpe*, s. v. *Cava*, y la *Guida de Italia del Touring Club Italiano - Campania*, pp. 479-81.

permitiría situar la rebelión de la Cava en los primeros meses de 1508. Lo que se trasluce también aquí son los esfuerzos del Papa Julio II, bien conocidos de los historiadores, por extender su dominio en Italia, empleando el poder espiritual que le permite censurar y descomulgar a quien le parece merecerlo, sirviendo a la par a sus propios fines políticos. Julio II *el Terrible*<sup>24</sup>, papa de 1503 a 1513, fue un papa guerrero que se valía, en cuanto le parecía necesario, de la adulación, del engaño y de la violencia<sup>25</sup>. Convencido de que el poder espiritual del pontificado exigía que se restaurase el poder temporal de la Santa Sede, quería hacer de ella la primera potencia italiana, temporal y política, y de Roma la capital de un reino fuerte capaz de dominar el mundo. Para ello, en los primeros años de su pontificado, esgrimiendo las armas que le proporcionaban el poder espiritual del vicario de Cristo heredero de San Pedro —breves, bulas, excomuniones—, tanto como su poder temporal de príncipe italiano, poniéndose en persona al frente de sus ejércitos, reconquistó los territorios que habían sido arrancados al patrimonio pontificio por Venecia y por el nepotismo de Alejandro VI —Perusa, Bolonia, ducado de Urbino—<sup>26</sup>. Quería echar fuera de Italia a los franceses, y si fuera posible, a todos los extranjeros: desde este punto de vista, la presencia en Nápoles de Fernando el Católico no debía de serle agradable. El episodio aludido en la carta de Fernando de «los de Asculi» —o Ascoli, antiguamente ciudad comunal libre anexionada en 1502 a los Estados pontificios—, bien pudiera sugerir que Julio II, o sus partidarios a instigación suya, quizás intentase hacer una incursión por el reino de Nápoles.

Fernando de Aragón tenía pues buenos motivos para desconfiar de él. A la muerte del papa Borja en 1503, ya advirtió a su embajador en Roma que «cuanto a lo de la guerra de Nápoles creemos que gran parte del bien de aquel reino o del contrario está en quién será Papa». En 1504, se quejaba del «poco respeto» que le tenía el Pontífice<sup>27</sup>.

Podía desconfiar algo, además, de los personajes, todos históricos, nombrados en la segunda mitad de la *Carta*<sup>28</sup>. «La serenísima

<sup>24</sup> Juliano della Rovere, al ser elevado al trono de San Pedro, escogió el nombre de *Julio* en recuerdo de Julio I —un papa canonizado doce siglos antes—, pero también de Julio César. Ver Cloulas, 1996, p. 122.

<sup>25</sup> Castilla, 1970, vol. 1, pp. 268-75. Cloulas, 1996, «Portrait du nouveau Pape», pp. 122-24, y *Troisième Partie*, «Le pape guerrier», pp. 140-56.

<sup>26</sup> También figuraban entre los Estados pontificios Aviñón —del que Juliano della Rovere, el futuro Julio II, fue nombrado obispo en 1471—, y el «*Comtat Venaisin*».

<sup>27</sup> Belenguer, 2001, p. 269.

<sup>28</sup> Al principio de la carta, Jerónimo de Vic —o de Vich—, embajador en la corte de Roma en 1507, había de ser el futuro Maestre de la Orden de Montesa. Ver Belenguer, 2001, pp. 269-70.

reina»<sup>29</sup>, hermana del rey Fernando el Católico, era viuda del rey Fernando I de Nápoles –Ferrante, hijo natural legitimado de Alfonso el Magnánimo, muerto en 1595–. Cuando era muy joven, a los veinte años, el rey Juan II de Aragón la encargó de la lugartenencia general de Cataluña. Su unión con el rey de Nápoles hizo que sirviera de vínculo entre la dinastía aragonesa de España y la de Nápoles, y en varias ocasiones los reyes sucesivos de Nápoles le confiaron la lugartenencia del Reino. En mayo de 1501, Fernando el Católico nombró a su hermana Lugarteniente General de Aragón, Valencia, Cataluña y de los condados de Rosellón y Cerdeña: en el Palacio Real de Valencia, de 1501 a 1506, además de gobernar el reino, favoreció el desarrollo de las artes, animando una de las cortes literarias más brillantes de la época, como seguiría haciendo en Nápoles después de septiembre de 1506. En 1502 se reunió con ella en Valencia su hija, Juana IV, casada en 1495 con su «medio-sobrino» el rey de Nápoles Fernando II (Ferrantino), viuda a los pocos días de su matrimonio. Ambas son conocidas con el apodo de «Reinas tristes» con el que firmaban su correspondencia. Después de la reconquista de Nápoles por el Gran Capitán en beneficio de Fernando el Católico, Juana III siguió interviniendo en los negocios napolitanos como experta conocedora de la realidad económica y política del reino. Muerto Felipe el Hermoso, al volver Fernando a España, Juana III, que se quedó en Nápoles donde moriría en 1517, sirvió a menudo a su hermano de informadora y consejera, especialmente en las épocas de crisis. Pero se sabe también que las relaciones entre los dos hermanos no fueron siempre tan serenas, pues Juana III reprochaba a Fernando que no consiguiera casar a su hija, Juana IV de Nápoles.

En la corte valenciana, entre 1501 y 1506, las dos «Reinas tristes» habían acogido a buen número de damas y gentileshombres españoles y napolitanos: entre los últimos estaba, con su esposa, hijos e hijas, Giovanni Castriota, el duque de Ferrandina –cuyo hijo menor, Alfonso, pudo revelar a Fernando el Católico, en 1506, los contactos trabados entre el Gran Capitán, Felipe el Hermoso y el emperador Maximiliano I para que el rey de Aragón no subiera al trono de Nápoles–. También vivía en la corte valenciana, desde 1502, Fernando de Aragón, duque de Calabria, hijo de Fadrique I, el último rey de la dinastía de los Aragón de Nápoles destronado por Carlos VIII de Francia y el rey Católico. Los mismos personajes siguieron a las «Reinas tristes» a Nápoles en septiembre de 1506. Son históricamente plausibles las reacciones que

<sup>29</sup> Utilizo aquí las investigaciones que mi colega y amiga Françoise Vigier, 2001, ha realizado en los archivos de Valencia y Nápoles. Le agradezco su amistosísima ayuda al respecto. Françoise Vigier está preparando la edición de una interesantísima novela en clave, que podrá aclarar aspectos problemáticos de la corte de las ‘reinas tristes’.

les presta en su *Carta* el rey de Aragón al sospechar su complicidad con los comisarios pontificios. Podemos pensar que formaban parte de aquellos «consejeros» de Juana III acusados por Fernando de ponerla «en que haga cosas en que estorbe la ejecución de nuestra justicia y lo que cumple a nuestro servicio», según fue informado el virrey. A ellos quiere Fernando que el virrey haga prender para ponerlos «en Castilnuovo en la fosa del Millo» —o «del Miglio», un calabozo subterráneo y secreto donde, según la tradición, fueron echados y murieron los barones capturados después de la *congiura dei baroni* de 1485—<sup>30</sup>. También se sabe que, hacia 1508, hubo en Nápoles un intento de conspiración en la que participaron algunos de los miembros notables napolitanos del Consejo Colateral formado el año anterior en Nápoles por Fernando el Católico para asesorar al virrey<sup>31</sup>.

Por otra parte, la lucha entablada por Fernando contra Julio II concuerda con la que llevaron los Reyes Católicos, en los reinos españoles, por poner bajo el control real a la Iglesia española y conseguir que el Papa les concediera el derecho de patronato y presentación de los beneficios mayores. El 28 de julio de 1508, Julio II otorgaba a la corona española el patronato universal sobre la Iglesia del Nuevo Mundo: no cabe duda de que también lo codiciaba Fernando para el reino de Nápoles<sup>32</sup>.

Así pues, si no es auténtica, la *Carta de Fernando el Católico* presenta los caracteres necesarios para que se pueda considerar como tal<sup>33</sup>. De no serlo, cabe admirar la habilidad de Quevedo para imitar, más de cien años más tarde, un documento de esta clase, con sus imprecisiones y su espontaneidad o, mejor dicho, reuniendo en él los elementos precisos para que lo entendiera un lector contemporáneo suyo, medianamente enterado de la «circunstancialidad» del texto. Admirable también es la perspicacia del escritor al captar de manera tan aguda la actuación de un Papa propenso a utilizar todos los recursos de su poder para «acrecentar su jurisdicción», y la del Rey Católico que, con la mayor energía, sabía oponerse a que sus «preeminencias reales sean usurpadas por nadie». De ser auténtica la *Carta*, permite valorar exactamente los conocimientos históricos de Quevedo, y su convicción de que, como proclamaba Fernando en su *Carta*,

<sup>30</sup> *Guida d'Italia del Touring Club Italiano - Napoli e dintorni*, pp. 111, 114-15.

<sup>31</sup> Belenguer, 2001, pp. 269 y 298-99.

<sup>32</sup> Cosandey y Poutrin, 2001, p. 108.

<sup>33</sup> Desde luego, con mucha razón Carmen Peraita me hace observar que Quevedo pudo partir de una carta auténtica de Fernando el Católico, sin que sepamos si la modificó o hasta qué punto y de qué manera.

la defensión de derecho natural [...] más pertenece a los reyes, porque, demás de cumplir a la conservación de su dignidad y estado real, cumple mucho para que tengan sus reinos en paz y justicia y de buena conservación<sup>34</sup>.

*Nápoles, 1621: lucha por las regalías de la Monarquía católica*

La aprobación por Quevedo de la actuación de Fernando de Aragón corresponde a la doctrina permanente de los monarcas españoles, que todos, incluido el muy católico Felipe II<sup>35</sup>, se esforzaron por hacer prevalecer su jurisdicción sobre la eclesiástica<sup>36</sup>. En 1556, el papa Paulo IV (1555-1559), un napolitano que detestaba a los españoles, pensó ayudarse de los franceses para derrocar en Italia la dominación española. Felipe II, aprobado por los teólogos españoles, le declaró la guerra: las tropas pontificias fueron derrotadas el 27 de julio de 1557.

En 1621, al empezar el reinado del joven Felipe IV, no es absurdo pensar que Quevedo —que en abril de 1617 fue encargado por Osuna de una embajada al Papa, por lo cual podía pretender ser considerado buen conocedor de los asuntos de Roma—, quiso poner de realce sus propios conocimientos en tal materia y, por otra parte, recordar a los miembros del nuevo gobierno lo peligroso que podía ser tener demasiada confianza en la Santa Sede, tres años después de que empezara en Bohemia la guerra dicha «de los Treinta Años», cuando acababa de ser elegido el papa Gregorio XV y cuando se planteaba el problema de la ocupación de la Valtelina por tropas españolas o pontificias: el pequeño valle de la Valtelina, de religión católica, súbdito de los Grisones protestantes, garantizaba el paso de las tropas españolas estacionadas en el Milanesado entre Italia y los Países Bajos. Francia tenía pues mucho interés en ocuparlo<sup>37</sup>. Y Quevedo comentaba:

El Rey Católico, atendiendo a la conservación de sus reinos y reputación de sus ministros, no les permitió arbitrio en las materias de jurisdicción ni las hizo dependientes de otra autoridad que su conveniencia. Y advirtiéndole que el dominio de Nápoles ha sido y es golosina de todos los Papas y martelo de los nepotes, no solo quería que no lo consintiera, sino que, haciendo de hecho un castigo tan indigno de la persona de

<sup>34</sup> Quevedo, *Carta de Fernando el Católico*, en *Obras de don Francisco de Quevedo*, p. 172 y 174.

<sup>35</sup> Castilla, 1970, vol. 2, pp. 33-34.

<sup>36</sup> Cosandey y Poutrin, 2001, pp. 441-44.

<sup>37</sup> Para apreciar la importancia de la Valtelina, ya en tiempos de Carlos V y Felipe II, ver Parker, 2001.

un cursor, escarmentara a los unos y pusiera acíbar en lo dulce de la pretensión<sup>38</sup>.

De hecho, si Gregorio XV favoreció sin vacilar la acción religiosa de los Habsburgo en el Imperio alemán, se empleó también en no desagradar a Francia<sup>39</sup> y se esforzó, como otros muchos predecesores suyos y como haría después Urbano VIII, por liberarse en Italia de la excesiva influencia de las grandes potencias católicas, en especial de España.

#### «POLÍTICA DE DIOS Y GOBIERNO DE CRISTO»: PROBLEMAS DE EDICIÓN

Pasemos ya al estudio de *Política, Segunda parte*. Partiré del trabajo hecho por Crosby para preparar la edición de la obra, una consulta indispensable para cualquier investigación, en especial de la *Segunda parte*: quiero aquí manifestar mi admiración por la ingente y valiosísima labor llevada a cabo por el investigador quevedista hace más de cuarenta años, en una época en la que no existían los medios técnicos de los que disponemos hoy<sup>40</sup>.

#### *Las observaciones de Crosby*

De esta *Segunda Parte* se conocen dos fuentes: un manuscrito de la Real Academia de la Historia de Madrid<sup>41</sup>, copia del siglo XVII, y la primera edición, póstuma, de 1655.

Crosby pudo establecer lo siguiente:

– Los dos textos difieren de tal modo que no se puede suponer que uno sea copia del otro, sino que se perdieron varios manuscritos intermedios.

– El manuscrito consta de 8 capítulos, mientras que la versión editada tiene 23: sin embargo, el manuscrito no es un fragmento de una versión editada más completa, sino la copia completa de cierto estado de la versión ampliada, con un título completo, una muy larga dedicatoria, una larga ‘nota al lector’, el texto completo de cada capítulo presentado y, al final, la frase

<sup>38</sup> Quevedo, *Carta de Fernando el Católico*, en Quevedo, *Obras de don Francisco de Quevedo*, ed. Fernández-Guerra, p. 172.

<sup>39</sup> Castella, 1970, vol. 2, pp. 87-89.

<sup>40</sup> Crosby, 1959. Me es grato reconocer que el presente trabajo no hubiera podido hacerse sin una consulta atenta del estudio aquí mencionado y de la edición de *Política de Dios* de 1966, que me proporcionó todo el material editorial indispensable.

<sup>41</sup> Real Academia de la Historia, MS 9-27-2 / 5134, fols. 318r-395v, según indica Crosby. Es posible reconstruir el manuscrito a partir de las variantes, minuciosamente consignadas por él en la edición de 1966.

acabé esta obra con intento de servir con mi poco caudal y cortos estudios a la majestad del muy poderoso, muy alto, y bienaventurado rey de las Españas don Felipe Quarto [etc.]<sup>42</sup>.

– La versión del manuscrito, acabada poco después de junio de 1635, es anterior a la versión editada. La versión ampliada debía de estar acabada en diciembre de 1639, cuando Quevedo fue preso y mandado a San Marcos de León con todos sus papeles confiscados<sup>43</sup>.

– Los ocho capítulos del manuscrito presentan cierta continuidad en el contenido: origen de la institución de la monarquía (I), nacimiento de un rey (II), cualidades que ha de tener el rey niño (III), relaciones entre un rey y su privado (IV), otros ministerios y otros asuntos (V-VI), consejos reales (VII), asuntos militares (VIII). En la versión ampliada, los capítulos correspondientes al manuscrito están esparcidos sin orden aparente, según el esquema siguiente:

MS		EDICIÓN
I		I
II		XVI
III		XVII
IV		XIX
V		XVIII
VI		IX
VII		XV
VIII		XXIII

– En el manuscrito, también hay continuidad en la serie de personajes a quienes se dirige el escritor.

O sea, en el manuscrito:

I	«Beatísimo/Santísimo Padre»
II	«Santísimo Padre»
III	«Santísimo Padre»
IV	«Santísimo Padre»
V	«Santísimo Padre»
VI	«Señor»

<sup>42</sup> Crosby, 1959, p. 75: «the MS is [not] a fragment [of the printed text]: on the contrary, it is a complete copy of a certain state or version of the Second Part, with a full title, a lengthy dedication, a long note to the reader, and the full text for each chapter presented. In addition, the MS ends with a short and original statement, in which the author expresses his loyalty to the King and the Church, and explains why “I finished this work” (“acabé esta obra”).»

<sup>43</sup> Crosby estableció estas fechas con argumentos convincentes, a partir de las referencias históricas que figuran, o faltan, en ambos textos.

VII	«Vuestra Majestad»
VIII	«Vuestra Majestad»

– Si se comparan el manuscrito y la versión ampliada editada, teniendo además en cuenta la distribución en la versión ampliada de los capítulos del manuscrito, la alternancia es la siguiente:

MS	EDICIÓN
I 6 referencias al Papa	I «Señor»
VI «Señor»	II-VIII «Vuestra Majestad»
VII «Vuestra Majestad»	IX «Señor»
II, III, V, IV «Santísimo Padre»	X-XIV «Vuestra Majestad»
VIII «Vuestra Majestad»	XV «Vuestra Majestad»
	XVI-XIX «Santísimo Padre»
	XX-XXII «Vuestra Majestad»
	XXIII «Vuestra Majestad»

– En la versión ampliada editada pues, ya no hay continuidad de los asuntos tratados. En el primer capítulo, todas las referencias al Papa han desaparecido, y todos los capítulos añadidos están dirigidos al rey: con lo cual desaparece el esquema de la sustitución del rey por el papa.

– Además, se advierte en la versión editada una serie de interpolaciones, siendo las más evidentes las que se refieren al papa Alejandro VII, elegido en 1665, diez años después de la muerte de Quevedo.

Observemos pues que, mientras Quevedo iba redactando la versión ampliada de *Política II*, se iba matizando su adhesión anterior a un papel más enérgico del poder pontificio.

#### *La opinión de Quevedo: evolución o contradicción?*

Aceptemos las fechas de redacción, muy plausibles, de las dos versiones de *Política II* señaladas por Crosby –1634-1635 las de la versión manuscrita, 1635-1639 las de la versión ampliada editada–.

Si aislamos los capítulos manuscritos reproducidos en la versión ampliada editada, restableciendo el orden y las variantes iniciales para cotejar las dos versiones de los capítulos que les son comunes y destacar las novedades traídas por los capítulos nuevos de la versión ampliada, podremos apreciar la evolución ideológica posible del escritor al respecto.

Pero también importa situar la «circunstancialidad» de la doble redacción –en la versión manuscrita (1634-1635), y en la versión ampliada editada (1635-1639)–, tal como la conocemos.



Quevedo y Urbano VIII (1632-1639)<sup>44</sup>

Se sabe que la postura de Quevedo en los años 1632-1635 para con el papa Urbano VIII no concordaba con la de Olivares. Entre 1632 y 1634 al menos, las tensiones están muy vivas entre el gobierno español y la Santa Sede. Es verdad que Urbano VIII, papa desde 1623, se mostró siempre deseoso de desprenderse de la dominación española y adoptó una política de neutralidad entre Francia y España, a las que siempre trató de reconciliar —una neutralidad que acabó por desfavorecer al partido católico, especialmente en Alemania—<sup>45</sup>. Pierre Dupont, en la edición francesa de *La Hora de todos* (1980), evidenció, además de los problemas de jurisdicción eclesiástica y de impuestos por los que se oponían la Santa Sede y el gobierno de Felipe IV y del Conde Duque, la serie de acusaciones formuladas entre 1632 y 1634 en el Consejo de Castilla contra Urbano VIII, en particular la de fomentar la herejía para arruinar a la Monarquía española e intentar apoderarse de los reinos de Nápoles y Sicilia. Mostró de modo convincente que al contrario, en *La Hora de todos*, Quevedo evocaba el problema sin incriminar directamente al Pontífice: pero acusaba al rey de Francia y echaba toda la culpa de la política de Urbano VIII, francófila y anti-española al parecer, a los «nepotes», de los que sí había que desconfiar<sup>46</sup>.

En una ocasión notable, en 1635, el Papa dio la prueba de que no se sujetaba ciegamente a los deseos del rey de Francia, al declarar válido, contra la voluntad de Luis XIII y la opinión del clero francés, el matrimonio secreto de Gaston d'Orléans, hermano y presunto heredero del rey de Francia, y de la princesa Margarita de Lorena, hermana del hispanófilo duque Carlos IV de Lorena<sup>47</sup>. Es verdad que Urbano VIII aprovechó entonces la oportunidad que se le ofrecía de conseguir una fácil victoria sobre el doble galicanismo monárquico y eclesiástico.

Sea lo que fuere, en opinión de Quevedo —insiste Pierre Dupont—, el papa Urbano VIII ni es aliado incondicional de los franceses, ni es cómplice de los herejes, ni piensa en conquistar el reino de Nápoles: rechazando las conclusiones excesivas sacadas por el conde duque, el escritor propone otra política, que consistiría en que España y la Santa Sede unieran sus fuerzas en contra

<sup>44</sup> Adopto las fechas probables de composición, por una parte, de *La Fortuna con seso* y, por otra, de *Política II* en sus dos versiones, manuscrita y ampliada.

<sup>45</sup> Castella, 1970, vol. 2, pp. 94-96: «Urbano VIII, Francia y el Imperio».

<sup>46</sup> Quevedo, *L'heure de tous... / La Hora de todos*, ed. Dupont. Sobre la política pontificia y las relaciones con España, pp. 64-68; texto de Quevedo, cap. XXIII, pp. 234-36, con notas en las pp. 443-44. Se sabe que Urbano VIII prodigó generosamente las riquezas de la Santa Sede a la familia Barberini, y especialmente a sus sobrinos. Ver Castella, 1970, vol. 2, pp. 96 y 101.

<sup>47</sup> Riandière la Roche, 1985.

del enemigo principal: Francia<sup>48</sup>. En julio de 1633, el conde duque denunciaba «las máquinas del Papa y sus violentos y extravagantes dictámenes» y declaraba que «este Papa ha de revolver el mundo»; el marqués de Castel-Rodrigo, embajador en Roma, escribía por su parte que habría que «romper con el Papa o acomodarse con él»<sup>49</sup>: es evidente que Quevedo era más partidario de un acomodo que de una ruptura.

Pero tal opinión dista mucho de la total sumisión al Papa que al parecer, en las mismas fechas, preconizaría Quevedo en las piezas liminares de *Política II*.

Observemos que la lectura de la segunda parte de *Política* en la versión manuscrita invita a adoptar la hipótesis emitida por Pierre Dupont a propósito de *La Hora de todos*. Es aleccionadora la estructura de dicha versión: al dirigirse alternativamente al rey y al papa, Quevedo, poniéndoles a uno y a otro, simbólicamente, en un plano de igualdad, sugiere la posibilidad de unir las fuerzas del uno y del otro.

Problemas de edición de *Política*: en 1655, una manipulación del editor

Un primer problema se plantea a propósito de la primera edición de la *Segunda Parte* de la obra. Hecha en 1655 —diez años después de la muerte de Quevedo—, es además una edición completa de *Política de Dios*, es decir, también, una nueva edición con cambios significativos de la *Primera Parte*. Aunque lo señaló Crosby de manera muy clara, me parece que no sacó todas las conclusiones deseables para su propia edición de la segunda parte.

De hecho, si se examina detenidamente la versión impresa de *Política I-II* en las ediciones de 1655, 1662, 1666, la llamada de Quevedo al Papa en contra del rey se desprende, más que de la obra propiamente dicha, de la manipulación por los editores de las piezas liminares, una manipulación más evidente aún por el hecho de que Pedro Coello, el editor de 1655, y después de él los editores que le siguieron —Diego Díaz de la Carrera, Pablo de Val, Mateo de la Bastida—, encabezaron la *Primera Parte* de la obra con la *Dedicatoria a Urbano VIII* redactada por Quevedo para la segunda parte, haciendo desaparecer —como era de esperar— la dedicatoria al conde duque y relegando a un nivel inferior la carta al rey Felipe IV.

Hay más: la manipulación es más evidente aún por el hecho de que Pedro Coello hizo de la original *Dedicatoria a Urbano VIII* de Quevedo un texto híbrido, completándola con un texto de su pro-

<sup>48</sup> Quevedo, *La Hora de todos*, ed. Dupont, p. 71.

<sup>49</sup> Textos del Archivo General de Simancas, recogidos y citados por P. Dupont en su edición de *La Hora de todos*.

pia pluma, dirigido al papa Alejandro VII recién elegido en el trono de San Pedro.

Otras observaciones se pueden sacar del cotejo atento de las dos versiones de la *Dedicatoria*, manuscrita e impresa, en las que el lector verá unas variantes, poco numerosas, pero significativas. Donde la versión impresa dice «en tantas Provincias muerden los que pacían»<sup>50</sup>, la versión manuscrita dice «en Inglaterra y parte de Alemania muerden los que pacían»: a la precisión de ésta —de la que, por ejemplo, quedan excluidos los territorios bajo dominio español—, sucede la visión imprecisa y generalizadora de aquélla, que autoriza todas las inclusiones. Es obvia, en el manuscrito, la alusión a los protestantes del Imperio —«parte de Alemania»—, y reveladora la acusación formulada en contra de Inglaterra en una época en la que, como también evidenció Pierre Dupont<sup>51</sup>, el gobierno de Madrid intentaba estrechar la alianza con Carlos I, el jefe de la Iglesia anglicana. En este punto, tampoco Quevedo aprueba la política del conde duque, como se aprecia en un pasaje del capítulo III del manuscrito —el XVII de la versión impresa—, en el que el escritor pide la intervención activa de Urbano VIII contra los anglicanos y los herejes:

Urbano es, mas urbano en la oración; hable Vuestra Santidad, concilie los afectos de todos, que hoy están en batalla y en disensión; pues Dios quiso con este nombre, con esta doctrina, poner a V. B. en la silla de San Pedro [...]. Esta ha de ser con V. B. para lo espiritual nuestra aclamación: Dios quiere que V. B. hable, cuando se hace y se ejecuta lo que él no quiere. S. P., conducid a vuestra nave los que fuera della osan navegar. Desagraviemos todos los que somos pueblo verdadero del verdadero Dios estas llaves, que por no usar dellas, el rey de Inglaterra descerrajó su Iglesia; los herejes las adulteran con ganzúas, y los malos hijos por no pedirlas se quedan fuera. Oídnos, que quiere Dios: hablad, y juntad en uno la enemistad de nuestros afectos, que Dios quiere<sup>52</sup>.

De la primera a la segunda parte de *Política*: ¿una contradicción o una evolución?

En realidad, no ha cambiado la opinión de Quevedo en cuanto se refiere a la supremacía de uno u otro de los dos poderes, espiritual o temporal. Sino que, como comenta el escritor en el prefacio «A quien lee», reflexionando en qué la segunda parte de *Política* difiere de la primera:

<sup>50</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, p. 139, línea 212.

<sup>51</sup> Quevedo, *La Hora de todos*, ed. Dupont, pp. 97-98.

<sup>52</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, p. 240, lín. 49-56.

Ni debe el rigor de mis palabras ocasionar nota. Con los tiempos varió el estilo en San Pablo, y se pasó de la blandura al rigor<sup>53</sup>.

Si comparamos la primera y la segunda parte de *Política*, comprobamos que la admiración inicial de Quevedo por el conde duque, casi constante en la primera parte, ha sido sustituida después de 1635 por acusaciones punzantes en contra del privado y de la institución de la privanza, como si el escritor quisiera oponer, aunque de manera velada, las opciones gubernamentales de Olivares a otras posibles opciones del monarca y distinguir la actuación de ambos, haciendo que la culpa del mal gobierno recayera esencialmente en el privado. En esto, precisamente, pretende llamar la atención del pontífice:

S. P., oídme atento: bien merecen mis voces tan grande atención. A vuestro cargo están los reyes de la tierra, y sobre sus coronas están vuestras llaves; oíd la habilidad de los traidores. Vieron que el levantarse con los reinos, o intentarlo, o pensar en ello, era delito digno de muerte y que se llamaba traición; y acogieron por temor de los castigos a levantarse con los reyes; cosa, que siendo más sacrílega, es tenida por dicha, y el que lo hace por ministro, no por alevé: lo uno castigan los reyes, lo otro premian<sup>54</sup>.

Como vemos, no por ello el escritor disculpa al rey, el cual deja de ser rey en cuanto tolera los abusos del mal ministro:

¡Oh gran tiniebla de seso humano! Que haya Príncipe que acaricie al que se levanta con él, y que castigue al que se levanta con el reino, siendo aquel peor y más osado; porque el uno usurpa a Dios su Teniente, depone a Dios su elección, y el otro emprende los pueblos encomendados, que aquel arrebató más seguro y más dueño<sup>55</sup>.

En 1626, Quevedo hubiera expresamente nombrado al válido odiado: Richelieu. En *Política II*, la generalización es patente y atañe a todos los válidos, tanto a Olivares como a Richelieu. Lo que se trasluce aquí es el cambio de opinión que, entre 1626 y 1634-1639, Quevedo tiene de la actuación del válido. Precisando lo que espera del poder espiritual pontificio, el escritor concluye:

Santo Padre, puerta es de vuestras llaves la de la salud de los pueblos, la de la salvación de las gentes; por aquí tienen paso al cielo, que vos abríis y cerráis las almas de los potentados del mundo: enseñadles con el

<sup>53</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, pp. 145-47, y «Variantes de las versiones primitivas», p. 419.

<sup>54</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XVIII, p. 246, lín. 46-54.

<sup>55</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XVIII, p. 246, lín. 54-59.

ejemplo de san Juan esta verdad: que importa que ellos crezcan, y los criados se disminuyan<sup>56</sup>.

Por fin, viene la fórmula fundamental, con la cual Quevedo establece los límites del poder pontificio y preserva las regalías de la monarquía española:

Lo propio, Santísimo Padre, que ha de ser entre los criados y los reyes ha de ser entre los reyes y la Iglesia: ella conviene que crezca, y los reyes se disminuyan, *no en el poder, ni en la majestad*, en la obediencia y respeto rendido al Vicario de Cristo, a esa Santa Sede<sup>57</sup>.

De este modo, el monarca español ha de ejercer en sus dominios la plenitud de su potestad temporal, con tal de que no se aparte un ápice de la doctrina católica a la que debe someter enteramente sus designios y sus intereses políticos.

Así, la aparente contradicción ideológica se resuelve en los cambios debidos a la «circunstancialidad» de las obras en los diferentes momentos de su composición.

Por ello, cuando todavía Olivares estaba en el poder, podía ser peligroso para el escritor que publicara la segunda parte de *Política*. En 1655, ya desaparecido el valido, cuando florecen los escritos de devoción y de profecía política, y cuando el rey Felipe IV, aconsejado por sor María de Ágreda, ha acabado de convencerse de que España debe su ruina a los pecados de su monarca<sup>58</sup>, la situación es distinta: con toda tranquilidad ya cualquier editor, como hizo Pedro Coello en la portada de 1655, puede proclamar que «El afecto público español» se dirige «A nuestro muy santo padre Alejandro VII» «con la pluma póstuma de don Francisco de Quevedo Villegas», «postrado a los Sagrados pies de su Beatitud», y hacer que Quevedo, muerto ya, dedique su obra al papa antes que al rey.

#### *Dedicatoria a Urbano VIII: el texto auténtico de Quevedo*

Dos textos de *Política II* permiten valorar mejor aún la opinión de Quevedo al respecto: la conclusión con que se acaba la *Dedica-*

<sup>56</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XVIII, p. 246, lín. 46-54.

<sup>57</sup> Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XVIII, p. 249, lín. 166-70. (La cursiva es mía).

<sup>58</sup> En particular, Felipe IV, a partir de la década de 1640, pensó que el uso cada vez más indiscriminado que había hecho de la Razón de Estado había «agotado la paciencia del Todopoderoso». «El rey hizo todo lo posible por conseguir que tanto él como su pueblo se hicieran mercedores de la ayuda divina, sin la cual no podría recuperarse de sus múltiples y manifiestos pesares». Para la influencia en Felipe IV de sor María de Ágreda, Stradling, 1989, Tercera parte, «La madurez del rey, 1643-1665». El gobierno de Felipe IV, «Felipe IV y sor María», pp. 381-91. Cita p. 382.

*toria* a Urbano VIII<sup>59</sup> en la versión manuscrita –texto auténtico de Quevedo, omitido en la versión impresa y sustituido por el que el editor dirige en 1655 a Alejandro VII–, y el final del prefacio «A quien lee».

Empecemos por el segundo, que aclara en qué consiste, en opinión del escritor, la jurisdicción *De utroque gladio* –de las dos espadas– permitida a la Iglesia. Comentando el Evangelio de *Lucas*, 22, 36-38<sup>60</sup>, Quevedo interpreta el perentorio «Basta» de Jesús como el fundamento divino de dicha doctrina y comenta:

Basta [...] fue prevención adelantada al orgullo de San Pedro, como sabía Cristo la había de sacar en el huerto, y ocasionar su reprehensión. Basta, fue tasa de la clemencia de Dios: espadas hay, basta que las haya; no se ejecuten si se puede excusar; vine a enviar espada, no a ensangrentarla; preceda la amenaza al castigo; prevenga el ademán al golpe<sup>61</sup>.

Por una parte, Quevedo repite aquí la interpretación que daba en 1621 de las amenazas al Papa de Fernando el Católico, el cual, al declararse «determinado, si el Papa no revoca luego el breve y los autos por virtud dél hechos, de le quitar la obediencia de todos los reinos de las coronas de Castilla y de Aragón» «quiso [...] con suma advertencia, que su santidad entendiese que él lo sabía decir, para que no se lo obligase a hacer»<sup>62</sup>. Lo que vale en la *Carta de Fernando el Católico* para la jurisdicción temporal de los príncipes, «pues en esa materia, Cristo no se la disminuyó a César, ni se le quiso nunca desautorizar, como se vio en el tributo»<sup>63</sup>, vale ahora, en *Política II*, para la potestad pontificia.

Pero si tiene así potestad temporal, la Santa Sede no la puede esgrimir más que para defenderse, «que no siempre [la Iglesia] había de ser desnuda, pobre, y desarmada», como comenta el escritor, recordando con las palabras de David: «*Et noverit universa Ecclesiae haec, quia non in gladio, nec in hasta salvat Dominus: ipsius enim est bellum*»<sup>64</sup> –«y conozca todo este concurso de gente que el Señor salva sin espada ni lanza; porque Él es el árbitro de la gue-

<sup>59</sup> Ver el texto completo en los *Apéndices*.

<sup>60</sup> *Lucas*, 22, 36-38 «Y [Jesús] les dijo: “Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿acaso os faltó algo?” Ellos dijeron: “Nada”. Y les contestó: “Pues ahora el que tenga, tome la bolsa. Lo mismo que la alforja. Y el que no tenga, venda su manto y compre espada”. [...] Y ellos respondieron: “Señor, mira aquí dos espadas”. Él les contestó: “Basta”».

<sup>61</sup> Quevedo, *Política II*, prefacio «A quien lee...», ed. Crosby, p. 147, lín. 449-46.

<sup>62</sup> Quevedo, *Carta de Fernando el Católico*, pp. 172-173.

<sup>63</sup> Quevedo, *Carta de Fernando el Católico*, p. 172.

<sup>64</sup> Quevedo, *Política II*, prefacio «A quien lee...», ed. Crosby, p. 147, lín. 446-48, y variantes.

rra»<sup>65</sup>-. Quevedo acabará su *Política de Dios* afirmando también, en el capítulo final –VIII del Ms, XXIII de la versión editada–: «Dios y Hombre Cristo N. S. hizo la guerra con la paz a la misma guerra»<sup>66</sup>.

Sin embargo, Quevedo no es tan «pacifista» como pudiera parecer. En el mismo último capítulo de la obra, en un discurso dirigido al rey de España, define lo que es «guerra lícita y santa»:

No porque alabo el hacer guerra con la paz, vitupero hacerla con la guerra a la guerra: fuera error. Hay guerra lícita, y santa: en el cielo fue la primera guerra; de nobilísimo solar es la guerra. Y hase de advertir que la primera batalla, que fue la de los Ángeles, fue contra herejes: isanta batalla!, ¡ejemplar principio! Quien los consiente, no quiere descender del cielo como de solar, sino como demonio. Quien con herejes hace guerra a Católicos, no solo es demonio, sino infierno. Cuando lo niegue con lo que dice, lo confiesa con lo que hace. [...] Buscar, y cobrar la paz con la guerra, es de Ángeles, y Serafines; buscar la guerra con la guerra, no; buscar la guerra con la paz, aun menos. Y estas dos cosas son la mayor ocupación y fatiga del mundo<sup>67</sup>.

La guerra contra herejes e infieles es imprescindible: pero solo la pueden hacer las potencias temporales, al servicio de Cristo y de la Iglesia. Y, como oportunamente recuerda Quevedo al Rey Católico, debe ser llevada por la monarquía española, monarquía católica por antonomasia:

¿La mayor Monarquía que ha habido, y hay, no es la de España en lo temporal y en lo espiritual? ¿No es victoria toda ella de Santiago Mártir, soldado de Cristo, Capitán general nuestro? ¿No lo confiesan los Reyes, intitulándose por gloriosísimo blasón alféreces del Santo Apóstol, único Patrón de las Españas? Él nos llamó en lo espiritual, nosotros en lo temporal le llamamos<sup>68</sup>.

Y Quevedo añade:

No es implacable la milicia de Cristo, nosotros no queremos platicarla<sup>69</sup>.

El aludido, a quien se dirige explícitamente el escritor, es el rey de España, que no vacila en buscar alianza con el herético rey de Inglaterra, o que deja a su valido tratar con los judíos de Portugal

<sup>65</sup> 1 *Samuel*, 17, 47. En el capítulo final de la obra, Quevedo traduce: «Dios para vencer no tiene necesidad de espada, ni de lanza, dependiendo absolutamente de Dios toda guerra y victoria».

<sup>66</sup> Quevedo, *Política*, ed. Crosby, p. 303, lín. 577-82.

<sup>67</sup> Quevedo, *Política*, ed. Crosby, p. 305, lín. 584-99.

<sup>68</sup> Quevedo, *Política*, ed. Crosby, p. 305, lín. 577-82.

<sup>69</sup> Quevedo, *Política*, ed. Crosby, p. 305, lín. 582-83.

y de Holanda. También podría ser implícitamente aludido Urbano VIII, el dedicatario de la obra, que por aquellos años se obstina en no ayudar al monarca español con los subsidios de la Santa Sede con el pretexto de guardar la neutralidad política, acabando por ser más aliado de Francia que de España y dejando por ello que los herejes dominen en el Imperio. La Santa Sede no puede esgrimir la espada temporal contra nadie, y menos aún contra católicos: pero la tiene que esgrimir ayudando a los príncipes católicos para vencer a la herejía, esgrimiendo a la vez la espada espiritual. Y ¿a quién ayudará mejor y más justamente que a España?

#### CONCLUSIÓN

Volvamos ahora al final de la *Dedicatoria*, tal como figura en la versión manuscrita de la obra.

Recordando que Urbano VIII pertenece a una de las más prestigiosas familias de Florencia, Quevedo evoca el papel desempeñado, precisamente en la época de su propia misión en Roma en nombre del Duque de Osuna, por el Cardenal Maffeo Barberini como mecenas, protector de literatos y científicos<sup>70</sup>. La elección de Maffeo Barberini y su elevación al trono de San Pedro, sugiere Quevedo, fue designio de la Providencia, pues lo dicen las tres abejas que figuran en las armas de su familia, de más prestigio, por ser auténticas, que el águila del blasón de Roma. La abeja, símbolo de la realeza y del imperio, es también símbolo cristico: la miel que labra la abeja, volando de flor en flor, simboliza la palabra de Cristo por el mundo, el panal representa la congregación universal de los fieles en una sola Iglesia, el acúleo figura el arma espiritual con la que Dios castiga a los infieles, pues el arma de Dios es su palabra. Las armas de la familia de Urbano VIII, con las tres abejas, predestinaban pues a Maffeo Barberini a llevar la tiara, con las tres coronas que simbolizan su triple autoridad como Papa, Obispo y Rey<sup>71</sup>.

El escritor no se dirige a la Santa Sede en general, ni a un papa cualquiera detentor del poder que le confieren «las dos espadas» —la espiritual y la temporal—, sino a un hombre protector de las

<sup>70</sup> Entre otros Galileo Galilei por cuyos inventos se interesó activamente el Cardenal Maffeo Barberini. Ver Castilla, 1970, pp. 92-100. Geymonat, 1968, especialmente, pp. 185-88.

<sup>71</sup> No todos los papas podían ostentar tales pruebas de nobleza. Así, Francesco della Rovere, papa con el nombre de Sixto IV y tío de Juliano, se fingió pariente de una familia noble de Soana que llevaba el mismo apellido para inventarse un blasón en el que, al mismo tiempo que el águila de Roma, figuraba un roble. Desde luego, Juliano della Rovere, papa con el nombre de Julio II, adoptó el mismo armorial. Ver Cloulas, 1996, p. 17. La dedicatoria de Quevedo al papa Urbano VIII me incita a pensar, como Sagrario López Poza, 2000, que en el soneto 14 b del *Parnaso* de Quevedo, las abejas remiten a Urbano VIII.



letras, de las artes y del saber, y de la manera más personal, dándole el testimonio de su admiración.

La dedicatoria de Quevedo a Urbano VIII, leída en su totalidad, no contiene pues ninguna declaración bélica, ni advertencia en contra del rey de España, aunque exhorta con la mayor energía al Pontífice a censurar los actos de cualquier soberano temporal: a los católicos, cuando dejan que los validos les despojen de las preeminencias que recibieron de Dios al nacer, y, más aún, a los heréticos, cuando las consecuencias de sus actos afectan los fines espirituales a los cuales están subordinados los fines temporales<sup>72</sup>.

Sobre este punto, Quevedo está en perfecta conformidad con las teorías oficiales regalistas de su tiempo, debidamente aprobadas por los teólogos españoles.



<sup>72</sup> Hermann, 1989, pp. 381-405.

## APÉNDICES



Armas de Maffeo Barberini (1568-1644), Papa Urbano VIII (1623)

Escudo dibujado por Arnaud Bunel – [www.heraldique\\_europeenne.org](http://www.heraldique_europeenne.org)

## «POLÍTICA DE DIOS, IIª PARTE»: PRELIMINARES DEL MS. DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

## Título:

Política de Dios, Gobierno de Cristo, Tiranía de Satanás. Por don Francisco de Quevedo Villegas, caballero de la Orden de Santiago y Señor de la Villa de la Torre de Juan Abad. A nuestro Santísimo Padre Urbano VIII, Obispo de Roma y Pontífice Máximo.

I. Dedicatoria a Urbano VIII<sup>3</sup>

*Paulus ad Hebr. 2 Omnia subiecisti sub pedibus eius. In eo enim quod omnia ei subiecit, nihil dimisit non subiectum*

Estas palabras mías, Beatísimo Padre<sup>74</sup>, ya sean validos de oveja, ya ladridos de perro, no se acercan descaminadas a los oídos del Pastor de las gentes. Por el primer título me restituyo al rebaño; por el segundo quiero emplear mis dientes<sup>75</sup>, mi atención en su guarda. Más tuviera de portento que de afecto ser oveja y mastín, si nos experimentáramos cuánta parte del ganado se introduce en lobos. Bien lo sienten, B. P., vuestros rebaños: pues en Inglaterra y parte de Alemania<sup>76</sup> muerden los que pacían, rabian y aullan los que balaban: y los que juntó vuestro silbo, guió<sup>77</sup> vuestra honda y gobernó vuestro cayado, hoy los padece la Iglesia, en que sois Cabeza, y los [rediles]<sup>78</sup> donde sois centinela. Si Cristo es Oveja, y Pastor (así lo dice S. Cyrilo, Cateches. 10: «*Haec ovis rursus vocatur Pastor, cum dicit: Ego sum Pastor. Ovis propter incarnationem, Pastor propter benignitatem Deitatis*»<sup>79</sup>), fue<sup>80</sup> Pastor, y Cordero (así lo enseñó San Juan:) si los herejes son ovejas y lobos, hagan la defensa

<sup>73</sup> Esta «Dedicatoria», propia de la segunda parte, figura parcialmente al principio del libro en la edición de Pedro Coello (1655) y en las ediciones que siguen, encabezando la primera parte de la *Política*, después de las dedicatorias a personajes particulares. El último párrafo, aquí transcrito por ser de Quevedo, fue omitido y sustituido por un texto del primer editor. Ver Crosby, 1959, stemma de la segunda parte, p. 83, y descripción de la edición de Pedro Coello (1655) pp. 117-18. Para las ediciones posteriores del siglo XVII, ver también *Política*, ed. Crosby, «Descripciones bibliográficas», pp. 559-60. Se encontrarán a continuación, en las notas, las variantes de la versión editada.

<sup>74</sup> Beatísimo Padre] *En la edición, al principio de la dedicatoria.*

<sup>75</sup> dientes] diente y (*edición príncipe por Pedro Coello*).

<sup>76</sup> Inglaterra y parte de Alemania] tantas Provincias (*edición*).

<sup>77</sup> guío] y guio (*edición*).

<sup>78</sup> rediles] rebeldes (*Ms*).

<sup>79</sup> Ver Quevedo, *Política*, ed. Crosby, «Citas eruditas»: «[La cita] se encuentra en Migne, *Patrologiae Graecae*, vol. 33, col. 663, pero con muchas variantes: “*Ovis illa rursus pastor appellatur, qui ait: Ego sum pastor bonus: ovis propter humanam naturam, pastor propter divinitatis benignitatem*”».

<sup>80</sup> fue] si fue (*edición*).

a los católicos ovejas y perros: *Vt intingatur pes tuus in sanguine* [Margen: *Psalm. 67*, ver. 25]<sup>81</sup>. Estén en vuestros pies los besos de los hijos, y la sangre de los enemigos: *Lingua canum tuorum ex inimicis ab ipso*. No es tiempo de contentarse con ser ovejas los hijos de la Iglesia, cuando las asechanzas son tan frecuentes, que cada una se ha menester guardar de la otra. Y pues todas somos cuidado dél, como B. P. es Pastor y Padre, seamos ganado y perros: ladren unos con la predicación, y muerdan otros con los escritos. ¿A quién se intima esta guerra? ¿Contra quién nos prevenimos? S. Juan, llamado Chrysostomos, lo dice de San Pablo, lib. 2: *Neque enim illi adversus lupos pugna est; neque à furibus timet, neque sollicitus anxiusque est de peste à grege abigenda. Contra quos ergo illi bellum? Quibus cum lucta?, Non est nobis lucta adversus carnem et sanguinem: sed adversus principatus, adversus potestates, adversus mundi dominos*. [Margen: *Ephes. 6*]<sup>82</sup> ¡Grande batalla! Dios con el mundo, el espíritu con la carne, la verdad con la presunción, la Iglesia con los Príncipes y Señores del mundo que San Juan la cuenta por de más peligro para vuestro ganado, que la peste, y ladrones. B. P., aquel cap. 21 de San Juan, cuando se apareció Cristo a sus Apóstoles, y delante de ellos dijo a San Pedro: «*Diligis me plus his?*» Y le respondió: «*Etiam, Domine: tu scis, quia amo te*». Y respondióle Cristo: «*Pasce agnos meos*». Y consecutivamente segunda vez le preguntó, si le amaba: respondió que sí. Y le encargó que apacentase sus corderos. Y no contento con esta repetición «*dicit ei tertio: Simon Joannis, amas me?*»<sup>83</sup> Que perseverante tenía Pedro la memoria en

<sup>81</sup> Sal. 67, ver. 25] *Psal. 67 (edición)*.

<sup>82</sup> Quevedo, *Política*, ed. Crosby, «Citas eruditas»: «*“Neque enim illi...”*», de san Juan Crisóstomo, libro II sobre San Pablo». «Las palabras “*Non est nobis... dominos*” son de la Epístola a los *Efesios*, 6, 12, y en la Homilía XXII de San Juan Crisóstomo sobre dicha Epístola, se encuentran varios trozos que pudieran sugerir el texto de la cita de Quevedo (ed. Migne, *Patrologiae Graecae*, vol. 62, cols. 158 a 160, comentarios a los versículos 11 a 13 inclusive)». Ver San Pablo, *Epístola a los Efesios*, 6, 10-20: «Por lo demás, hermanos míos, fortaleceos en el Señor, y en el poder de su fuerza. Vestíos de toda la armadura de Dios, para que podáis estar firmes contra las asechanzas del diablo. Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes. Por tanto, tomad toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y habiendo acabado todo, estar firmes. Estad, pues, firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y vestidos con la coraza de justicia, y calzados los pies con el apresto del evangelio de la paz. Sobre todo, tomad el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno. Y tomad el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios; orando en todo tiempo con toda oración y súplica en el Espíritu, y velando en ello con toda perseverancia y súplica por todos los santos; y por mí, a fin de que al abrir mi boca me sea dada palabra para conocer con denuedo el misterio del evangelio, por el cual soy embajador en cadenas; que con denuedo hable de él, como debo hablar».

<sup>83</sup> [Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me?] *add. Edición*.

el dolor del arrepentimiento: pues viendo la tercera<sup>84</sup> pregunta, le pareció que el Señor se acuerda de las tres negaciones; y que le quería hacer caminar con el amor, lo que hizo<sup>85</sup> con el miedo. «*Et dixit ei: Domine tu omnia scis: tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce oves meas*». Es tan entrañable el desvelo de Cristo por sus ovejas, que no contento con haber instruido a San Pedro en vida con su doctrina, y declarado como el buen Pastor ha de morir por sus ovejas, lo que ha de hacer por la que se pierde, cuáles son suyas y cuáles no, después de su muerte viene a ponderar esto, y dice: que si le ama más que todos? Y le hace<sup>86</sup> que lo afirme tres veces primero que le diga<sup>87</sup> que apaciente sus ovejas. No quiere de los Pastores en premio de su amor otra cosa: lo demás deja a su albedrío en otras demostraciones. Así San Juan Chrysostomo, lib. cit.: «*Petre, amas me plus quam hi omnes? Atqui<sup>88</sup> illi quidem licebat verbis huiusmodi Petrum affari: Si me amas, Petre, ieiunia exerce, super nudam humum dormi, vigila continenter, iniuria pressis patrocinare, orphanis te patrem exhibe, viduae te maritorum loco habeant. Nunc vero praetermissis omnibus his quidnam ille ait? Pasce oves meas*». Esto, Señor, es del oficio, esotro de la ocasión. Esto es más difícil, y más peligroso, y más meritorio; porque la contienda no es con lobos, sino con príncipes y señores deste mundo. Y guardar el ganado es desvelo, es penitencia de todos los sentidos, es ayuno; pues se abstiene de los intereses; es mirar por los huérfanos, y por las viudas: y atender el Pastor a los ejercicios de la oveja, es penitencia de su oficio, no suya. Antes le dijo Cristo: «*Cuando tú no eras Pastor, tú te ceñías, y ibas donde<sup>89</sup> querías. Cum esses junior cingebas te, et ambulabas ubi volebas: cum autem [senueris]<sup>90</sup>, extendes manus tuas, et alius te cinget, et ducet quo non vis*». En siendo Pastor no se ha de ceñir a sí; ha de ceñir a los otros: no ha de ir dónde<sup>91</sup> quisiere, sino dónde<sup>92</sup> está obligado: a él le ha de ceñir su oficio. Y con estas palabras tan elegantes le predijo Cristo su martirio: «*Hoc autem dixit, significans qua morte clarificaturus esset Deum*». No dijo, «*significando que había de morir*», sino: «*Qua morte*»: con qué muerte. Y es cosa estraña, S. P., que en aquellas palabras ni se lee muerte y mucho menos especie alguna de muerte. Mas quien supiere qué género de fin tiene la vida de los pastores, bien hallará en el texto clara la exposición del Evangelista: «*Cuando envejecas, extenderás tus manos: Et alius te*

<sup>84</sup> la tercera] tercera Ms.

<sup>85</sup> hizo ] huyó edición.

<sup>86</sup> todos? Y] todos (y le hace...) (edición).

<sup>87</sup> y le hace que lo afirme tres veces primero que le diga que apaciente] (y le hace que lo afirme tres veces) que apaciente (edición).

<sup>88</sup> Atqui] Atque (edición).

<sup>89</sup> donde] adonde (edición).

<sup>90</sup> [senueris]] senioris Ms [corregido en la edición].

<sup>91</sup> donde] adonde (edición).

<sup>92</sup> donde] adonde (edición).

*cinget, et ducet quo non vis*». Extender las manos es de pastores: y se verificó en la Cruz. Ser ceñido de otro es el género de muerte de los pastores: ceñir es rodear. Bien interpretó esto el Santo, cuando hablando con su ganado dijo, «*Vigilate: quia adversarius vester Diabolus circuit, quaerens quem devoret*», exhortando al rebaño que vele: porque el demonio enemigo ciñe, eso es cerca. B. P., ya que V. B. sucede a San Pedro en este cuidado, y extiende<sup>93</sup> los brazos en la cruz destos desvelos, y se ve ceñido de tantas persecuciones, que le llevan donde<sup>94</sup> no quisiera, por ahorrar, si fuera posible, pasos de rigor, y palabras de censuras, mande que se repita frecuentemente a los señores del mundo por sus ministros aquellas divinas palabras, que dice San Juan Crisóstomo en la Homilía en su destierro, «*Deus est Ecclesia, qui est omnibus fortior. An aemulamur Dominum? Nunquid illo fortiores sumus? Deus fundavit hoc, quod labefactare conaris. Quanti tyranni aggressi impugnare Ecclesiam Dei? Quanta tormenta, quantas cruces adhibuerunt, ignes, fornaces, feras, bestias, gladios intendentes? Et nihil agere potuerunt. Ubi nunc [sunt]<sup>95</sup> illi, qui haec fecerunt? Et ubi illi, qui haec fortiter pertulerunt? Non enim Ecclesia propter coelum, sed propter Ecclesiam coelum*». Si no se hizo<sup>96</sup> la Iglesia por el Cielo, sino el cielo por ella, ¿quién rehusará ser hecho para ella? De quien dice S. Cyrilo, Catech. 18: «*Regum quidem potestas certis locis et gentibus terminos habet, Ecclesiae autem Catholicae per universum orbem indefinita est potentia*». Y lo que más digno es de lágrimas, que padece ya con todos: el hereje la contradice, el católico la interpreta: aquel no la cree como es, y este quiere sea como él cree: el hereje sale de la Iglesia y el católico descaminado está en ella para hacer el daño más de cerca. La ley de Dios ha de juzgar a las leyes, no las leyes a Dios. Yo, B. P., que empecé el primero a discurrir para los reyes y príncipes por la vida de Cristo, llena de majestad en todas sus acciones, lo prosigo en entrambas espadas, con aquella libertad que requiere la necesidad del mundo, sabiendo, como dice San Pedro (llamado *Crisólogo*) que «*Captivis criminum, innocentiae inimicis odiosa fuit: semper libertas*». No me han cansado las persecuciones, ni acobardádome las amenazas: con valentía y cristiana resolución<sup>97</sup>, prosigo, ardor y confianza, apadrinado con el nombre de V. S.<sup>d</sup>, cuyas armas, siendo abejas, no solo me defenderán de las sierpes del poder, mas fabricarán el panal de miel de mis labios y harán sabrosas mis palabras. Con estas abejas, insignia de la ill.<sup>ma</sup> familia de V. S.<sup>d</sup>, se ennoblece Roma más que con las águilas, que labran blasón de más plumas, no

<sup>93</sup> y estiende] ya que estiende edición.

<sup>94</sup> donde] adonde edición.

<sup>95</sup> sunt] om. Ms.

<sup>96</sup> se hizo] hizo edición.

<sup>97</sup> resolución... universal iglesia] resolución, ardor y confianza, he proseguido este assumpto tan importante (*edición*).

de tales. Ceda el vuelo a lo escrito y las alas a los libros, pues por vos se trocaron las garras y el pico y la rapiña del imperio en lo que se llama «*celestia dona*», dones celestiales del pontificado. Y las que a los estudiosos de V. B. fueron musas hoy a los divinos cuidados de pastor serán diligencias. El enjambre de abejas, como dice Pierio, lib. 20, denotaba rey y concordia, y en V. B. que es sucesor de San Pedro y tiene las veces de Cristo, le es hieroglífico aquel número que denota las tres coronas y la trinidad, cuya es vuestra monarquía. Y en vos, Señor, trabajaron con más felicidad que en la boca de Píndaro, y hoy trabajan con aquel espíritu que en la de San Ambrosio, y su figura es vuestras armas con miel para la doctrina y acúleo para el castigo. Alargue Dios la vida de V. B. al próspero y feliz gobierno de su universal iglesia.

## II. Prefacio: «A quien lee»

Imprimiéronse algunos capítulos desta obra atendiendo yo en ellos a la vida de Cristo, y no de alguno: aconteció que la leyó cada mal intencionado contra las personas que aborrecía. Estos preceptos generales hablan en lenguaje de los mandamientos con todos los que los quebrantaren y no cumplieren; y miran con igual entereza a todos tiempos y señalan las vidas, no los nombres. El Decálogo batalla con los pecados, el Evangelio con las demasías y desacatos. No es verdad, que todos los que escriben aborrecen a los que pueden. Gran defensor tenemos en nuestra intención en Séneca, Epist. 73: *Errare mihi videntur, qui existimant, philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios, et contemptores magistratu[m] ac regum, eorumve per quos publica administrantur. E contrario enim mihi adversus illos gratiores sunt: nec immerito: nullis enim plus praestant, quam quibus frui tranquilo otio licet.* Ni debe el rigor de mis palabras ocasionar nota. Con los tiempos varió el estilo en San Pablo, y se pasó de la blandura al rigor. Fr. Francisco Ruiz en el libro cuyo título es, *Regulae intelligendi Scripturas Sacras*, dice así: «*Cuius differentiae nullam aliam invenio causam, quam ipsum Epistolarum tempus: initio indulgendum erat, postea autem non ita*». Así Cristo por San Lucas, capítulo 22. Había mandado que no llevasen bolsa, ni alforja, ni zapatos; y acuérdales de que se lo había mandado, para mandarles lo que parece contrario. Ahora dice: «*Quien tiene bolsa la tome; y de la misma suerte alforja; y quien no tiene, venda la capa, y compre la espada*». Tiempo hay en que lo necesario sobra; y tiempo viene en que lo escusado es necesario: *Qui non habet*. Quien no tiene espada, se entiende de lo que se sigue: así lo repite Syro, declarando este lugar Euthemio y Lucas Brugense por el tiempo de la persecución que se acercaba: *Per emphasim solum ostendens esse tempus ultionis*. Yo sigo la interpretación de Cristo y la mente de los Apóstoles. Para ir a predicar a las gentes que Cristo está en la

tierra, que ha encarnado, que ha nacido el Mesías, no lleven bolsa, ni alforja, ni zapatos, y no les falte nada. Mas para quedar en lugar de Cristo por su muerte y subida a los cielos, traigan la bolsa y la alforja y si no tienen espada, vendan la capa para comprarla. Cuando predica[re]<sup>98</sup>, vayan con solas palabras; cuando gobiernen, tengan espada. Acuerdo a los doctos, que Cristo dijo: «*non veni mittere pacem, sed gladium*»: Y si los Apóstoles habían de quedar a proseguir la obra para que Cristo vino, ¿como la enviarán?, que es a lo que él dice<sup>99</sup> que vino. Cuál espada es ésta, declaran los Sagrados [Expositores]<sup>100</sup>. Que esto se entienda así, pruébalo lo que se sigue en el Evangelio [...]. Ellos dijeron: «*Señor, ves aquí dos espadas*». Mas él dijo: «*Basta*». En todas estas palabras y en solas ellas está el Imperio y poder de los Sumos Pontífices y puesto silencio a los herejes que dicen que no les son lícitos los bienes temporales: «*Tome la bolsa y la alforja ahora: si no tiene espada, venda la túnica, y cómprela*». Palabras son de Cristo. Dícnle que hay dos espadas, y responde: «*Basta*», no ordenando el silencio en aquella plática, sino permitiendo la jurisdicción que se llama *De Vtroque Gladio* a la Iglesia: que no siempre había de ser desnuda, pobre y desarmada. Y aunque la palabra «*Basta*», declaran todos como se ve, yo con el propio Evangelio entiendo fue prevención adelantada al orgullo de San Pedro; como sabía Cristo la había de sacar en el huerto y ocasionar su reprehensión. «*Basta*», fue tasa de la clemencia de Dios: espadas hay, basta que las haya: no se ejecuten si se puede excusar: vine a enviar espada, no a ensangrentarla: preceda la amenaza al castigo: prevenga el ademán al golpe. David, *Reg.* 1, c. 17, dice: «*Et noverit universa Ecclesia haec, quia non in gladio, nec in hasta salvat Dominus: ipsius enim est bellum*». Tiempo vendría, donde le sería lícito el dinero, y conveniente la espada. Los propios pasos sigue la doctrina. En unos siglos no la falta nada, desnuda, y sin defensa: y en otros ha menester vestido, y armas, para que no la falte todo. Yo hablo palabras medidas con la necesidad y escribo para ser medicina y no entretenimiento. No debe desacreditar a esto mi ignorancia, ni mi perdición. S. Agustín dice: *Agit enim spiritus Domini, et per bonos, et per malos, et per scientes, et nescientes, quod agendum novit et statuit: qui etiam per Caipham acerrimum Domini persecutorem nescientem quid diceret, insignem protulit prophetiam*. El que desprecia la virtud, porque la enseña el pecador, es malo aun en aquello que el malo es bueno. Para mí es condenación no vivir como escribo: y para vosotros es usura obrar lo que yo pierdo.

<sup>98</sup> predicaren] predicaban (*Ms*).

<sup>99</sup> él dice] dice (*edición*).

<sup>100</sup> Expositores.] canones. (*Ms*).



## BIBLIOGRAFÍA

- Belenguer, E., *Fernando el Católico*, Barcelona, Península, 2001.
- Castella, G., *Historia de los Papas*, tr. V. Peral Domínguez, Madrid, Espasa Calpe, 1970, 2 vols.
- Cloulas, I., *Jules II*, Paris, Fayard, 1996.
- Cosandey, F., y I. Poutrin, *Monarchies espagnole et française (1550-1714)*, Atlante, «Clefs-Concours», 2001.
- Covarrubias, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. M. de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 1989.
- Crosby, J. O., *The sources of the text of Quevedo's Política de Dios*, New York, The Modern Language Association of America, 1959<sup>101</sup>.
- Dictionnaire universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques...*, par le R. P. Richard et autres Religieux Dominicains des Couvents du Fauxbourg Saint-Germain et de la rue Saint-Honoré, Paris, Jacques Rollin, Ch. Ant. Jombert, Jean-Baptiste-Claude Bauche, 1760.
- Enciclopedia Universal europeo-americana Espasa Calpe*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Encyclopaedia Universalis*, version 8, 2001 (con DVD e Internet).
- Ettinghausen, H., «Quevedo ¿un caso de doble personalidad?», *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista de la Universidad de Salamanca*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1982, pp. 27-44.
- Ettinghausen, H., «Ideología intergenérica: la obra circunstancial de Quevedo», *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, coord. S. Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 225-59.
- Geymonat, L., *Galileo Galilei*, Paris, Robert Laffond, 1968.
- Gonzalez de Amezúa y Mayo, A., «Las almas de Quevedo...», *Discurso leído el día 17 de febrero de 1946 en la Junta pública que la Real Academia Española celebró para conmemorar el tercer centenario de la muerte de D. Francisco de Quevedo y Villegas*, Madrid, CSIC, 1951.
- Guida d'Italia del touring club italiano, Campania*, Milano, Centro Grafico Linate, 1997.
- Guida d'Italia del touring club italiano, Napoli e dintorni*, Milano, Centro Grafico Ambrosiano, 2001.
- Hermann, C., «L'État et l'Église», *Le premier Âge de l'État en Espagne (1450-1700)*, Paris, CNRS, 1989, pp. 381-405.
- López Poza, S., «Agudeza simbólica aplicada al vituperio político en cuatro sonetos de Quevedo», *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, 3, 2000, pp. 197-223.
- Maravall, J. A., «Sobre el pensamiento social y político de Quevedo», *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista de la Universidad de Salamanca*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1982, pp. 69-131.

<sup>101</sup> Para las ediciones españolas anteriores al año 1655 inclusive, ver Crosby, 1959, «Appendix II», pp. 93-118.

- Parker, G., «Le Traité de Lyon et le ‘Chemin des Espagnols’», *Cahiers d'histoire*, 46, 2, 2001, pp. 287-305.
- Perez, J., *Isabel et Ferdinand, Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988.
- Quevedo, F. de, *Carta de Fernando el Católico al primer virrey de Nápoles*, en *Obras de Don Francisco de Quevedo*, ed. A. Fernández-Guerra, Madrid, Rivadeneyra, 1852, pp. 170-74, BAE, vol. 23.
- Quevedo, F. de, *L'heure de tous... / La hora de todos...*, ed. J. Bourg, P. Dupont et P. Geneste, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1980.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios, Gobierno de Christo*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1626 (edición príncipe).
- Quevedo, F. de, *Política de Dios (Segunda parte)*, Manuscrito Real Academia de la Historia, MS 9-27-2 / 5134, fols. 318r-395v.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios y Gobierno de Cristo sacada de la sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones*, Madrid, Pedro Coello, 1655.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios y Gobierno de Cristo sacada de la sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1662.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios y Gobierno de Cristo sacada de la sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones*, Madrid, Imprenta Real, 1666<sup>102</sup>.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios y Gobierno de Cristo sacada de la sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones*, Madrid, Pablo de Val, 1666.



Universidad  
de Navarra

<sup>102</sup> Según Crosby, la edición de las dos partes de *Política* hecha por la Imprenta Real en 1666 sería la cuarta, siendo la tercera la de Pedro de Val, también de 1666. Discrepo de esa opinión: en efecto, Mateo de la Bastida, a cuya costa fueron hechas ambas impresiones, declara al principio de la *Dedicatoria* que dirige a don Sancho de Villegas en la edición de la Imprenta Real: «ofreciéndome la ocasión de dar segunda vez a la Estampa la Política de don Francisco de Quevedo Villegas [...] y ser la tercera que se ha hecho en dicho libro [...]. Y siendo así que la primera y segunda impresión se dedicó a dos tan grandes héroes, como lo son los Excelentísimos señores Duques de Medinaceli, y Medina de la Torres». Las dos primeras impresiones aludidas son la de Pedro Coello, de Madrid 1655, y la edición de Madrid de 1662, hecha ya «a costa de Mateo de La Bastida». Es de suponer por lo tanto que la edición de 1666 dicha de «Pablo de Val», sería posterior a la edición de la Imprenta Real, y sería la cuarta. De este modo se puede resolver el problema planteado por Crosby en sus «Descripciones bibliográficas» al escribir: «Las dos ediciones [de 1666] están paginadas de manera idéntica, y también las líneas están justificadas idénticamente. Esto significa que una de las dos se copió directamente de la otra. La edición de la Imprenta Real presenta por primera vez una serie de erratas y variantes que no se encuentran en el texto de De Val, ni en cualquier otro texto anterior». Lo que no acabo de entender es por qué Crosby saca a continuación la conclusión de que: «No se puede suponer que la Imprenta Real hiciera todos estos cambios, y que luego De Val, sin ver otro texto, copiara el de la Imprenta Real y restaurase cada uno de los trozos defectuosos de acuerdo con la versión original». Me parece, al contrario, que no tenemos motivo para no tener en cuenta la advertencia de Mateo de la Bastida: en este caso, es plausible que De Val copiara la edición de la Imprenta Real corrigiendo sus erratas y variantes defectuosas —y no sus «cambios»—, teniendo a la vista todas las ediciones anteriores, en particular la más correcta de 1655.

- Quevedo, F. de, *Política de Dios: gobierno de Cristo*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios y Gobierno de Cristo sacada de la sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones*, ed. E. Ovejero y Maury, San Lorenzo del Escorial, Swan, 1986.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- Riandière la Roche, J., «L'utilisation politique de la problématique du mariage secret autour des années 1630-1640», *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne aux XVIème et XVIIème siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, vol. 2, pp. 195-212.
- Riandière la Roche, J., «Quevedo y la *Satyre Ménippée* francesa de 1593: de la *Ligue* al partido *Dévo*t, algunos elementos de una continuidad», *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense, 1986, vol. 3, pp. 259-69.
- Sagrada Biblia*, tr. J. M. Petisco y F. Torres Amat, Valencia, Alfredo Ortelli, 1995.
- Stradling, R. A., *Felipe IV y el gobierno de España (1621-1665)*, trad. C. Laguna, Madrid, Cátedra, 1989.
- Tüchle, H., C. A. Bouman y J. Le Brun, *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, Editions du Seuil, 1968, 2 vols.
- Vigier, F., «Production littéraire à la Cour valencienne et napolitaine des 'Reines Tristes' au début du XVIème siècle», *Écriture, pouvoir et société en Espagne aux XVIème et XVIIème siècles. Hommage du CRES à Augustin Redondo*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, pp. 365-82.