

# Sobre unas citas del *De patientia* de Tertuliano en la obra de Quevedo

**Samuel Fasquel**

Université d'Orléans - Laboratoire *Rémélice*  
samuelfasquel@hotmail.com

## **Resumen**

El siguiente trabajo examina la presencia de varias citas del *De patientia* de Tertuliano en la obra de Quevedo, para entender cómo las emplea en *Política de Dios*, *La Rebelión de Barcelona*, *Carta a Luis XIII*, y en una carta a Olivares. Se dedica particular atención a una de las citas preferidas de Quevedo («Patientia domini in Malcho vulnerata est») procurando determinar cómo manejó esta cita de Tertuliano y qué ideas le permitió sustentar.

## **Palabras clave**

Quevedo; Tertuliano; paciencia; patrística

## **Abstract**

*About some quotes from Tertuliano's De patientia in Quevedo's work*

This article examines several quotations taken from Tertullian's *De patientia* and introduced by Quevedo in *Política de Dios*, *La Rebelión de Barcelona*, *Carta a Luis XIII* and in a letter to Olivares. We pay attention to a quotation that seems to have specially interested Quevedo («Patientia domini in Malcho vulnerata est») and we try to understand how he uses it and which ideas are associated to that passage.

## **Keywords**

Quevedo; Tertullian; patience; Patristics

Empezaré estas reflexiones sobre Tertuliano y Quevedo con una breve mención de su sátira de «las mujeres cultas y hembrilatinas». Entre otros signos exteriores que a «la culta latiniparla» le permitirán afectar oscuridad, Quevedo imagina que «enviará a pedir por la vecindad prestado un Tertuliano para cierta advertencia» (Azaustre 2003: 102). Probablemente esta referencia al autor cartaginés, único recuerdo de un Padre de la Iglesia en *La culta latiniparla*, no se deba solo al que escribiera en latín, sino más concretamente a una dificultad que, en la primera mitad del siglo XVII, era ampliamente reconocida. Ubani, en su traducción del *De pallio* publicada en 1631, indicaba que su «especialísima elocución, no solamente de palabras y frasis extraordinarias, sino de agudezas, como sutiles, exquisitas, le hizo tan difícil que compiten la superioridad y la dificultad de su estilo» (Tertuliano 1631). Pellicer señalaba en 1639 «la profundidad tan misteriosa del estilo apenas perceptible cuanto más imitable»; poco después (1644), advertía Manero en su traducción del *Apologeticum* que «los hombres más eruditos de Europa, que trabajaron para ilustrarle, confiesan que dejaron a los otros que estudiar» (Tertuliano 1644: 2). Desde luego, esta dificultad no impidió el aprecio de su obra por Quevedo, incluso fue probablemente un aliciente al tratarse de una prosa profunda cuyos misterios prometían granados premios a quienes se empeñaban en desvelarlos. Autor de unos treinta títulos y primer cristiano en tener una obra amplia en latín, Tertuliano también adoptó posturas que le valieron la condena pronunciada por el papa Gelasio en 494.<sup>1</sup> Las investigaciones de Sagrario López Poza demostraron que las dos obras de Tertuliano más citadas por Quevedo son *De anima* y *De patientia*; la misma investigadora subrayaba cómo a Quevedo «debió de atraerle la agudeza de su elocuencia» y mencionaba también «la ocurrencia burlona» que caracteriza al cartaginés. «Con Tertuliano Quevedo comparte más que temas, talante, y sin duda, le seduce su lengua rica y concisa» (López Poza 1992: 222-224 y 254-257).

No es mi objetivo proponer un examen sistemático de lo que al pensamiento de Quevedo aportó concretamente Tertuliano, autor del que también supo a veces distanciarse.<sup>2</sup> Me limitaré a lo que podría ser un botón de muestra, a partir de algunas citas sacadas del *De patientia*. No las estudiaré todas,<sup>3</sup> pero esta investigación nos permitirá adentrarnos en un aspecto de la recepción de Tertuliano por Quevedo. Propongo, pues, destacar algunas ideas que Quevedo seleccionó en el *De patientia* y examinar para qué le sirvió, en concreto, un fragmento que mencionó en cinco ocasiones.

Empezaré por presentar brevemente el texto de Tertuliano y el capítulo XX de la segunda parte de *Política de Dios* donde Quevedo cita 4 fragmentos del *De patientia*.<sup>4</sup>

1. Ver los comentarios de Ramos Pasalodos (2001: 16) y Dauzat (2002: 23).

2. Una primera aproximación al tema puede leerse en Fasquel (2018) donde se analiza la condena por Quevedo, en *Providencia de Dios*, de la tesis de la corporeidad del alma propugnada por Tertuliano en su *De anima*. Ver también López Poza (1992: 222-223).

3. Otras citas fueron examinadas para *La constancia y paciencia del Santo Job* por Nider (2006).

4. Sobre la articulación entre citas bíblicas y comentarios en *Política de Dios*, ver Azaustre (2004),

El análisis de esos fragmentos desembocará en el examen de uno de ellos, citado en cinco ocasiones en las obras de Quevedo: «*Patientia Domini in Malcho vulnerata est*».

El *De patientia* de Tertuliano, «*encomium patientiae*» según su primer editor, Beatus Rhenanus,<sup>5</sup> se abre con la confesión de que esta virtud no es precisamente de las que el autor puede ostentar, y que sin paciencia resulta difícil complacer a Dios, modelo absoluto de paciencia, tesis en la que también coincide Cipriano (Tertuliano *De patientia* II, 1: «*divina dispositio [...] Deum ipsum ostendens patientiae exemplum*»; Cipriano, *De bono patientiae*, V: «[...] *patientia Dei res est*»)<sup>6</sup> El tercer capítulo de Tertuliano, que llamó la atención de Quevedo, enumera las pruebas de paciencia que tanto abundaron en la vida de Cristo; luego prosigue brindando un compendio histórico de la impaciencia,<sup>7</sup> cuyo origen se encuentra en el demonio y que hizo que Adán y Eva no supieran resistir la tentación. Por impaciencia también se cometen homicidios, así el de Caín (Tertuliano *De patientia* V, 16: «*Caín ille primus homicida et primus fratricida*», quizás lo recuerde Quevedo en *Política de Dios* II, 23 (590): «Los primeros hermanos fueron los primeros enemigos»). A la impaciencia imputa Tertuliano las rebeliones de Israel ante el Señor, la ley del «ojo por ojo» anterior a la venida de Cristo, la incapacidad del hombre para contenerse ante los robos o violencias de que es víctima, para superar la pérdida del ser querido, para no dejarse arrebatar por el afán de venganza. En cambio, al cristiano que se ciñe a las pautas de la paciencia le espera la felicidad de quien permanece casto, perdona como lo hizo el padre ante el hijo pródigo, se muestra caritativo, aguanta la pobreza o el ayuno (XI-XIII). Job superó todas las pruebas y fue un modelo de paciencia tanto en la carne como en el alma (XIV, 3).<sup>8</sup> Termina Tertuliano

---

que se centra en particular en la importancia de la *amplificatio* y en la relación con la homilía.

5. Cito por la segunda edición (Tertuliano *Opera*, 1).

6. Citaré el texto del *De patientia* por la edición de Fredouille mencionada en bibliografía como *De la patience*, indicando los apartados correspondientes como suele hacerse para la obras de Tertuliano. Para Cipriano, sigo la edición mencionada en bibliografía.

7. En su explicación de lo que pudo motivar la elección de la paciencia como tema por Tertuliano, Fredouille considera que el cartaginés quiso demostrar el valor de la concepción cristiana de esta virtud respecto a la paciencia pagana, pero también encontró en la impaciencia y las paciencias cristiana y pagana una articulación que permitía ofrecer una explicación histórica a la evolución de la humanidad (Tertuliano 1984: 27-30).

8. No es mi objetivo comparar aquí los textos de Tertuliano y Cipriano, desde luego, excepto cuando permite valorar su impronta en Quevedo. Indico, sin embargo, que en Cipriano también aparece el catálogo de las pruebas de paciencia de Cristo (VII-VIII; XXIII), una historia de la impaciencia (XIX fragmento que Quevedo tiene en cuenta, ver nota 667 de *Política de Dios*, 520), las virtudes propiciadas por la paciencia (XX) y la evocación de Job (XVIII). También la articulación entre caridad y paciencia a partir de Pablo, que estudiantemente en adelante, pero Tertuliano, a diferencia de Cipriano (XV), comenta cada uno de los atributos asociados a la caridad para establecer su relación con la paciencia. Ver la edición de Fredouille, 34-35, que subraya cómo el tema de la paciencia en Cipriano se hace más cristiano que en el texto de Tertuliano. Para una comparación basada en el estilo, ver Sánchez Manzano (1993).

advirtiendo contra la falsa paciencia, inspirada por el demonio, la que lleva por ejemplo al hombre a tolerar su condición de marido que convierte en mercancía los encantos de su mujer (xvi, 2-3: «[...] diabolus [...] docuit et suos patientiam propriam,<sup>9</sup> illam dico quae maritos dote venales aut lenociniis negotiantes uxorum potestatibus subicit [...]).<sup>10</sup> El tema es familiar a cualquier lector de Quevedo, que declaraba ya en *España Defendida* (177) que «algunos hombres tienen por oficio el ser maridos; y es en algunos renta la disimulación y hacienda grande la ausencia» (ver también la respuesta del locutor poético del soneto 555, dirigida al amante de su mujer: «por ti mi bolsa, no mi testa, pesa», v.7).

Quevedo titula el capítulo 20 de la segunda parte de su *Política de Dios* «La paciencia es virtud vencedora y hace a los reyes poderosos y justos. La impaciencia es vicio del demonio, seminario de los más horribles y artífice de los tiranos (*Juan 20*)». Lo considera como el « más importante [...] para todos, y particularmente para los reyes y monarcas». Empieza presentando la paciencia como virtud que los hombres pacientes tienen en común con Dios y declara que en Felipe IV «resplandece heroica esta virtud». Quiere tratar de la paciencia como virtud cristiana, sobre la cual disertaron Tertuliano y Cipriano, pero también como virtud política, imprescindible en la guerra y «autora de la paz».<sup>11</sup> En *Política de Dios* es evidentemente esta posible articulación de una virtud cristiana con la práctica cotidiana del arte de gobernar lo que le interesa. Antes de explayarse sobre la paciencia en el marco de la «doctrina política cristiana» quiere investigar cuál de los episodios de la vida de Cristo mejor ilustra esta virtud; selecciona el de la incredulidad de Tomás, a partir de San Pedro Crisó-

9. Ver Fredouille (1972: 383-385). Quizás esa paciencia propia del diablo la recuerde Quevedo de alguna forma cuando escribe: «Tiene el diablo sus paciencias, porque siempre pone los nombres de las virtudes a sus maldades», *Política de Dios*, 520, n. 668.

10. En la introducción y las notas de Tertuliano (1984), así como en Fredouille (1972: 363-410) el lector podrá encontrar una síntesis del contenido del tratado con un análisis de la influencia que recibe de la retórica y de las filosofías paganas, en concreto del estoicismo. También examina Fredouille la evolución del concepto de paciencia en las obras de Tertuliano. Son páginas brillantes las de Fredouille, y no puedo desarrollar aquí lo que demuestra. Me limitaré a una cita que permite sintetizar su razonamiento sobre lo que la paciencia en Tertuliano debe a las filosofías paganas: «En dépit du correctif qu'apporte, *in fine*, le portrait allégorique de Patience dessiné par Tertullien, sa patience porte le masque de l'*apatheia*. Elle a pour sœurs la *constantia* et l'*aequanimitas* stoïciennes [...] et pour compagne la *contemptio*. Surtout, elle n'est pas l'occasion d'un approfondissement de la notion d'imitation du Christ, la *patientia martyrii* n'est pas présentée comme l'imitation par excellence de la *passio Christi*» (Tertuliano 1984: 32). En Fredouille (1972: 397) son también muy esclarecedoras las conclusiones relativas a la articulación que establece Tertuliano entre paciencia y desprecio. Se puede consultar también la breve presentación del tratado por Munier (1996: 65-67) o el trabajo de Braun (1992:191-197).

11. Escribe Quevedo acerca de la paciencia : «[...] probaré que [...] es autora de la paz y quien la conserva y quien solamente sabe gobernar en la paz y en la guerra[...]». Sobre la paciencia y la paz ver en el texto de Tertuliano, XI, 8; XII, 1; XV, 2 («[...] pacem gubernat [...]») y en Cipriano, xx («Patientia est quae [...] pacem custodit»). Para los temas patrísticos en *Política de Dios*, ver la síntesis de Gendreau (1977: 210-211).

logo ya que ni Tertuliano ni Cipriano lo evocan. Quevedo enumera primero las demostraciones de paciencia de Cristo, coincidiendo en algunos segmentos biográficos con Tertuliano o Cipriano, lo cual no es de extrañar pero no descarto algunas reminiscencias concretas (por ejemplo, cuando evoca el hecho que Jesús antes de nacer aceptó esperar en el vientre materno podría recordar aquí a Tertuliano (III, 2): «aguardó en su sacratísimo vientre los plazos de la naturaleza en los meses»; «Nasci se Deus patitur: in utero matris expectat»). La alusión al vientre de María no figura en Cipriano, quien en cambio menciona el que Judas haya compartido la cena con Cristo y el que este aceptara su beso, lo cual no estaba en Tertuliano pero sí reaparece en Quevedo: «sufrió a Judas a su lado; tuvo paciencia para sentarle a su mesa y para que comiese en su plato; besole para entregarle y pacientísimamente consintió el beso»;<sup>12</sup> Cipriano, VI: «Judam potuit usque ad extremum longa patientia sustinere, cibum cum inimico capere [...], traditoris osculum non recusare»). Quevedo, a partir de Crisólogo, glosa después el episodio de la incredulidad de Tomás afirmando que la paciencia de Cristo cuando acepta que le toque su discípulo era necesaria para consolidar su fe y que ya «nadie dudase» de la resurrección de Cristo. Contrapone esta paciencia de Cristo, benéfica a todos, a su actitud ante Magdalena,<sup>13</sup> a quien pide que no lo toque. Para Quevedo, las distintas respuestas se deben a que, en el caso de Magdalena, «no había interés de bien universal» e invita al rey a imitar la paciencia de Cristo. En concreto, la lección política consiste en no castigar al vasallo acusado sin primero escucharle y crear la comunicación directa, el contacto físico que permitirá, como en el episodio de Tomás, comprobar la realidad de los hechos. La paciencia en los reyes les preserva de su propia ruina, y el consejo se hace en realidad extensivo a todo cristiano articulando pérdida de paciencia y origen del mal («¿Quién, sin perder la paciencia, pudo ser cruel? ¿Quién avaro? ¿Quién soberbio? ¿Quién adúltero? ¿Quién tirano?»), argumento que también está en Tertuliano (V, 18-21, «quis adulterium sine libidinis impatientia subiit?») y Cipriano (XIV). El capítulo dedicado a la paciencia se cierra con ejemplos históricos de paciencia, como Alejandro Magno, Quinto Fabio Máximo, Julio César, Alonso de Aragón, Carlos V, y la final ponderación de

12. La enumeración de los agravios padecidos durante la Pasión «escupieronle muchos... espinas» también figuraba en Tertuliano, III, 9: «despuitur, verberatur, deridetur, foedis vestitur, foedioribus coronatur»; ver también Cipriano, VII, con una enumeración que resalta las paradojas que suponen tantas vejaciones. Por supuesto, Quevedo no descubre el relato de la vida de Cristo con Cipriano o Tertuliano; la lectura de los Padres viene a actualizar un conocimiento previo y en algunos casos puede inspirar al autor una idea o una imagen específicas por considerarlas llamativas.

13. Escribe Quevedo que quiere «considerar con novedad» las distintas reacciones de Cristo ante Tomás y Magdalena. No sé hasta qué punto podía parecer novedosa dicha contraposición («infer digitum tuum [...] affer manum tuam et mitte in latus meum» / «noli me tangere») en tiempos de Quevedo, pero hay que tener en cuenta que consta en el manual de Pastoureau y Duchet-Suchaux (2017: 575). Para la «utilidad» del episodio de Tomás y la propia idea de utilidad en *Política de Dios*, ver Peraita (1999: 220).

la paciencia de Cristo ante los que «no creían su resurrección y le tenían por fantasma», paciencia que el rey debe imitar sin atender a los malos consejeros. Como virtud política, destaca la paciencia de Alonso de Aragón,<sup>14</sup> mediante un episodio en el cual, avanzando hacia Capua, el rey ve a un rústico cuyo asno, cargado de harina, se cayó en el lodo y no logra levantarse. Alonso de Aragón se apea de su caballo y ayuda al rústico, ganando así las voluntades de «muchos pueblos de la Campania». Quevedo está convencido de que los vasallos del rey, si hubieran podido intervenir a tiempo, lejos de dejarlo cubrirse de lodo para ocuparse del asno de un rústico desconocido, «riñendo al villano por desvergonzado procuraran manchar con impaciencia aquel ánimo todo real». La paciencia del rey le hizo cubrirse de lodo, pero ese lodo en el cual insiste nuestro autor simboliza la tierra que se daba al soberano. Tenemos, pues, un *exemplum* que ilustra lo que la paciencia en el rey le permite conseguir («muchos lugares de la Campania y a Capua») y la amenaza que representan los malos ministros, que pueden incitar al príncipe a la impaciencia, como los de Nerón evocados poco antes por Quevedo.

En este capítulo Quevedo alterna citas de Pedro Crisólogo,<sup>15</sup> Cipriano y del maestro de este, Tertuliano.<sup>16</sup> Como anticipaba a modo de introducción, me gustaría centrarme en las cuatro de Tertuliano y examinar cómo integran el razonamiento de Quevedo. Un primer tipo de empleo se da cuando la cita viene a autorizar el discurso, corroborar el pensamiento de Quevedo brindando un ejemplo o un argumento sacados de un autor con «buenas canas de antigüedad», como había

14. Destaca Peraita (1999: n. 29) la recurrencia de esta figura en *Política de Dios*.

15. El capítulo quevediano se abre con una cita localizada en la nota 635: «Juan 20, 24-28, con numerosas variantes. Parece más bien una versión libre en latín a partir del texto de la Vulgata que una cita propiamente dicha [...]». No descarto la siguiente posibilidad: Quevedo, en apertura de capítulo, agruparía 3 fragmentos bíblicos que Crisólogo citaba y luego comentaba en la parte final de su sermón 84 («Thomas autem...non credam»; «Denique venit...sed fidelis»; «Respondit Thomas...Deus meus»; la única diferencia entre las transcripciones de Crisólogo y Quevedo aparece cuando Quevedo dice «dixit ei»; Crisólogo escribe: «dixit»). Luego, Quevedo incorpora el largo comentario del primer fragmento, interrumpiéndolo (lo indica, por cierto, al precisar que lo que va a continuación en su texto es «consecutiv[o] al lugar referido»). Por fin, integra el comentario al último fragmento («Veniant...sed fideles»). O sea que selecciona los fragmentos que le interesan en el sermón 84, los que Crisólogo comentaba al final, descartando «Venit [...] Jesus et stetit in medio et ostendit eis manus et latus». Para el texto de Crisólogo ver las notas a *Política de Dios*, que lo transcriben. Leo el texto de Crisólogo en la edición citada en bibliografía (438-439) pero no he podido consultar una edición que pudo manejar Quevedo.

16. Sobre las citas patrísticas en la obra de Quevedo ver López Poza (1992); para las que aparecen en *Política de Dios*, II, 20, 76-80. Quevedo indica que Cipriano consideraba a Tertuliano como un maestro (*Política de Dios* 511): el dato figura en San Jerónimo, a quien cito a partir de la transcripción de Ramos Pasalodos (2001: 13): «Yo tuve un encuentro con un tal Pablo de Concordia (que es un pueblo de Italia), un anciano que decía haber asistido en Roma, siendo aún joven, como notario al bienaventurado Cipriano, ya de edad proveyta, y refería que habitualmente Cipriano no dejaba pasar un día sin la lectura de Tertuliano y frecuentemente le decía: «dame al maestro» (refiriéndose a Tertuliano)».

escrito antes acerca de Polibio (*Política de Dios* 480). Así, por ejemplo, Tertuliano viene a respaldar la afirmación de Quevedo cuando este sentencia que la paciencia no solo permite actuar con la prudencia necesaria para triunfar sino que permite, después de la victoria, no ser vencido por un exceso de confianza en que la inicial victoria podría redundar. Así como Cristo, tras triunfar de la muerte, escuchó a Tomás con paciencia, Job, tras recobrar todo lo que había perdido, no pidió a Dios que le devolviera a sus hijos.<sup>17</sup> Hace suyo el comentario de Tertuliano, para quien Job no quiso dejar de poner a prueba su paciencia. La lección política que ilustra es que al príncipe no le conviene, por exceso de confianza, perder una paciencia identificada con una garantía de prudencia o discreción en los asuntos públicos, sobre todo en circunstancias prósperas. El ejemplo de Job viene a confirmar la regla enunciada por Quevedo. Ese tipo de ratificación vuelve a aparecer inmediatamente después cuando el autor sostiene que no hay paz sin paciencia, y que el príncipe debe recelarse de los ministros que achacan a una forma de cobardía el ejercicio de la paciencia, de la cual piensan equivocadamente que «les borra la majestad y se la vulgariza». Quevedo introduce la cita tras un razonamiento en forma de silogismo: si se puede afirmar que no hay paz sin paciencia, es porque «la paz es amor y caridad» y la caridad «es paciente y es sufrida». La cita viene a respaldar lo último, este vínculo enunciado por Quevedo entre paciencia y caridad.<sup>18</sup> Tertuliano glosa la primera *A los Corintios* de San Pablo, donde el apóstol propone una especie de anatomía de la caridad, enumerando sus características, y Tertuliano especifica para cada una su relación con la paciencia. Tertuliano muestra cómo la paciencia se articula en realidad con fe, esperanza y caridad. La conclusión de Quevedo cobra una vez más una forma silogística: acaba de asentar, con Tertuliano, una ilación entre paciencia y virtudes teologales; ahora bien, sin fe, esperanza y caridad tampoco puede haber paz, luego no puede haber paz sin paciencia, como anunciaba al principio. Los reyes deben sospechar de los hombres que los alejan de la paciencia

17. Sobre ese Job que pudiera haber recuperado el nombre de padre pero no lo quiso (XIV, 7), Fredouille aclara en su edición que en tiempos de Tertuliano nadie cita los últimos fragmentos del libro de Job, que mencionan que conoció a su prole hasta la cuarta generación; ese desfase entre el texto bíblico y el de Tertuliano se debe probablemente, según Fredouille, a la transmisión de *Libro de Job* (Tertuliano 1984: 259).

18. Tertuliano 1984: XII, 9-10; la solidaridad entre paciencia y caridad se enuncia con mayor nitidez en XII, 8 («...dilectio... cujus nisi patientiae disciplinis eruditur?») y 9 («...dilectio... ipse patiens»). Ver las notas 677-678 de Cacho. Escribe Fredouille (1972: 393): «Dans ce chapitre, Tertullien a donc voulu caractériser la notion de patience chrétienne: s'appuyant sur «l'hymne à la charité» de la *Première Épître aux Corinthiens*, il a commenté les versets pauliniens en fonction de la vertu de patience, à laquelle il attribue une importance que, dans ces versets, l'Apôtre ne lui donne pas: de ce fait, il inverse le sens de la relation entre la charité et la patience. En effet, pour saint Paul, c'est la charité qui est à la base de la patience, et non, comme Tertullien le lui fait dire ici, la patience à l'origine de la charité. Notre moraliste montre aussi, mais avec moins d'insistance, que l'espérance et la foi sont indissociables de l'exercice de la vertu de patience: par là même, il haussait cette dernière au rang des vertus théologiques, en particulier de celle qui dans cette lettre de saint Paul est considérée comme la plus éminente, la charité».

cuando esa no les beneficia («que a ellos solos los sufran y que a todos los demás sean insufribles»). Son ellos los que no permiten que haya «gobierno pacífico ni cristiano» al «poner asco para la grandeza real en la virtud de la paciencia». Por esos vasallos el soberano puede perder los beneficios políticos de una paciencia que crea las condiciones de las relaciones pacíficas, que en algunos casos llevan al triunfo, como lo ilustró Alonso de Aragón en Campania. Un tercer ejemplo de cita incorporada con vistas a apoyar la tesis sustentada por Quevedo aparece cuando el autor de *Política de Dios* muestra que quienes llevan al soberano a la impaciencia le quitan una virtud propia de rey («los que a los príncipes les quitan la paciencia [...] les quitan todo lo que es bueno y real»; «tan grande virtud y tan real es la de la paciencia[...] », 519). Esa superioridad de la paciencia la corrobora con una cita en la cual Tertuliano acusa a los fariseos de no haber reconocido a Cristo como dios; para Tertuliano, Cristo se hizo hombre pero manifestó una paciencia que no podía ser solo humana: «nada de la impaciencia de hombre imitó[...] paciencia semejante ningún hombre pudo alcanzarla». De cierto modo, si para Tertuliano la paciencia de Cristo era un signo de su divinidad<sup>19</sup> que debiera haber bastado para convencer a los fariseos, para Quevedo la paciencia del soberano debe ser un signo de su condición de rey, y nadie puede provocar su impaciencia sin deslucir su realeza. En el rey, como en Cristo, ese ejercicio superior de la paciencia debe distinguirlo del resto de la humanidad.

La última cita de este capítulo que quiero comentar está entre las más mencionadas por Quevedo<sup>20</sup> y le permite sustentar una argumentación por comparación: «Patientia domini in Malcho vulnerata est» (Tertuliano *De patientia*, III 8). Recordemos que Pedro, ante los hombres que vienen a detener a Cristo en el Huerto de los Olivos, saca la espada y le corta la oreja a uno de ellos, Malco (*Juan* 18, 10-11), a quien cura Cristo (*Lucas* 22, 51), algo que representaron hacia 1500 los Osona en una obra en la cual se ve a Pedro guardar una espada de más que respetable tamaño y a Cristo sujetar la oreja cortada de Malco (*El Prendimiento*, óleo sobre tabla, museo del Prado).<sup>21</sup> En *Juan* (18, 11) y sobre todo en *Mateo* (26, 52-54), Cristo reconviene a su discípulo por comprometer el designio divino impidiendo que beba el cáliz de su padre, esa «triaca» que en el soneto 165 de Quevedo debe sanar a los hombres «contra la enfermedad antigua y dura». <sup>22</sup> Lo que destaca Tertuliano es que el golpe de Pedro hirió a Malco y a Cristo. Cristo fue herido por el golpe de Pedro a Malco. ¿Cómo explicar esta

19. En la traducción que brinda Fredouille al pasaje elegido por Quevedo aparece la noción de signo («C'est à ce signe plus qu'à tout autre, pharisiens, que vous auriez dû reconnaître le Seigneur»). Tantas manifestaciones de la paciencia de Cristo prueban la naturaleza divina de esta virtud: «probat his quibus credere datum est patientiam Dei esse naturam, effectum et praestantiam ingenitae cujusdam proprietatis» (III, 11).

20. Ver López Poza (1992: 255-256) y *Política de Dios*, 515, n. 646.

21. El excelente portal electrónico del Prado permite acceder a los datos relativos a ese cuadro.

22. Sobre este soneto ver Candelas Colodrón (2006: 651-652 y n. 49).

cita? Fernando de Orio, antiguo editor del *De patientia*, daba tres argumentos en 1644 para aclarar la frase «Patientia Domini in Malcho vulnerata est» (f.38v-39r). Cristo no podía tolerar este gesto vengativo de Pedro sin ser incoherente con sus propios preceptos de amor al enemigo («non placuit Jesu hoc factum, si quidem dicerent Magistrum ultionem inimicorum docuisse»); por otra parte todos los enemigos de Cristo son «instrumentos de su Pasión», lo cual incluye a Malco; por fin, sería casi un agravio derramar otra sangre en el momento en que es la de Cristo la que ha de derramarse para la redención de los hombres. Se entiende que por esos motivos Cristo no podía observar a Pedro sin reprenderle, en una escena que por otra parte comprometía la posibilidad para él de demostrar luego y hasta la crucifixión esta paciencia («saginari patientiae voluptate discensusur volebat», III, 9). Veinte años antes, en la edición de las obras completas de Tertuliano publicada por La Cerda (Paris 1624), ya figuraba la idea de que Cristo pudo reprender a Pedro para que nadie creyese que esa impaciencia se la había enseñado él a su discípulo («Ergo vulnerato Malcho, o Petre, meam vulnerasti patientiam ostendens me tibi impatientiae aliquid suggessisse vel dicto vel facto velut magistrum»). También coinciden en afirmar que cualquier enemigo de Cristo equivale a un «incentivo de su paciencia» («Quot hostes Christi, tot incentiva ad ejus patientiam»); además La Cerda entiende que para Cristo la reacción de Pedro supone que dudó de su paciencia («quia hoc ipso putasti non satis mihi esse Patientiae ad hostem illum ferendum», 350-353). Ante la reacción de su discípulo, que desaprobó («ne...probavit») se resquebrajó la paciencia<sup>23</sup> de Cristo, y maldijo las armas («gladii opera maledixit»). Tertuliano comenta la actitud de Jesús ante Pedro y ante ese Malco que venía a prenderle: lo que permite afirmar que su paciencia fue herida es su indignación ante Pedro y la ayuda brindada a Malco, que muestra cómo Cristo desapruueba lo que hizo Pedro e ilustra cómo la paciencia es madre de la misericordia («itaque et gladii opera maledixit in posterum et sanitatis restitutione ei quem non ipse vexaverat satisfacit, per patientiam misericordiae matrem»). Cabe distinguir, pues, la *patientia vulnerata* ante Pedro y la reacción de Cristo ante Malco, inspirada *per patientiam misericordiae matrem*.

El comentario de Quevedo a nuestra cita sobre la paciencia herida incorpora el de Tertuliano sobre la «paciencia madre de misericordia»: «Tertuliano en su doctísimo libro *De patientia* dice: «*Patientia Domini in Malcho vulnerata est*. La

23. Así entiendo la «patientia vulnerata» de Tertuliano pero es cierto que las anteriores aclaraciones explicaban la reacción de Cristo sin dejar del todo claro lo que significa «vulnerata». Incluso, quizás, podría interpretarse de otra forma (escribe la Cerda: «Patientiam meam vulnerasti in Malcho, erit, ademisti mihi materiam patiendi a Malcho»). Las palabras displicentes lanzadas a Pedro así como la maldición de las armas me llevan a considerar que la paciencia vulnerada podía interpretarse como un momento de relativa impaciencia. No creo que sea del todo incoherente con el dechado de paciencia que nos brinda Tertuliano, ya que esa moderada impaciencia ante su discípulo es necesaria para que se revele plenamente su paciencia ante los sufrimientos de la Pasión.

paciencia del Señor fue herida en Malco». ¡Grande encarecimiento de la paciencia misericordiosa! Mas, en Tomás, fue la paciencia de Cristo en él propio (digámoslo así) sobreherida. Solamente la incredulidad inventara herir las mismas heridas [...]» (*Política de Dios* 515). Creo que estas líneas son más complejas de lo que parecen. Según el comentario inmediato de Quevedo, la cita de Tertuliano sobre la paciencia herida «encarece» la paciencia misericordiosa de Cristo. En realidad, Tertuliano subraya la paciencia herida, mermada, vulnerada, ante Pedro, y luego, en el fragmento *no* citado por Quevedo, Tertuliano evoca los auxilios que Cristo brinda a Malco. Es como si Quevedo comentara el fragmento que, en el texto de Tertuliano, viene después de la cita, para evacuar la idea de enojo<sup>24</sup> y sustituirle la misericordia. Luego pasa a evocar la actitud de Cristo ante Tomás para indicar que, al entrar los dedos en la llaga de Cristo, hirió sus heridas. Y afirma que su paciencia fue sobreherida, jugando con la paciencia herida ante Pedro. Pero si la reacción de Cristo en el jardín de los Olivos suponía una forma de impaciencia, una *paciencia herida* según Tertuliano, desde luego no se puede decir que fue aún más herida ante Tomás, ya que el episodio lo considera Quevedo ejemplo de suprema paciencia («[...] busqué con atenta consideración en toda la vida de Cristo nuestro Señor —que toda fue paciencia desde el nacer al morir— lugar en que autorizar mi discurso; y por el más encarecido de su soberana, inmensa y benigna paciencia escogí éste del apóstol santo Tomás», 512). Por decirlo de otra forma, Quevedo da a «patientia vulnerata» un sentido que no es el que parece tener en el texto de Tertuliano y tendrá en los demás fragmentos quevedianos que estudiaremos. En este capítulo que empieza con un fragmento de Cipriano sobre la paciencia como «bien de Cristo» y evoca después cómo, durante la Pasión, esa paciencia «todos la ejercitaban, nadie la irritó», es como si el episodio de Getsemaní no pudiera ilustrar un momento de impaciencia de Cristo. En realidad, creo que Quevedo articula cita, comentario y comparación con Tomás de tal forma que el lector no entienda lo que dice Tertuliano sino lo que quiere decir Quevedo: la paciencia de Cristo fue «puesta a prueba» en Getsemaní y triunfó al demostrar su misericordia ante el prójimo herido, a quien cura a pesar de que venga a prenderle. Pero triunfó aún más cuando fue aún más «puesta a prueba» ante Tomás, ya que la paciencia de Cristo fue herida

24. Enojo que sí aparece en las otras ocurrencias quevedianas de esta cita cuando los verbos que se refieren a las palabras dirigidas a Pedro aclaran cómo la reacción inmediata de Cristo no puede interpretarse como ejemplo de paciencia. Por ejemplo, en *La rebelión de Barcelona*, «ásperamente riñe a san Pedro, y con severidad le amenaza». Que para Quevedo van emparejadas ira e impaciencia queda claro en el capítulo de *Política de Dios* que vamos comentando: «[...] Cristo nuestro Señor tuvo la paciencia con ejercicio grande e incomparable. Llamáronle ‘comedor’ y ‘endemoniado’, y no se enojó»; «Cuando a vuestra majestad le dicen que un vasallo hizo de otra manera lo que en su real nombre se le mandó [...] entonces ha de dispensar, a intercesión de la paciencia [...] con su ira para deshacerle»; «La paciencia, señor, no da lugar a la ira ni a la pasión» (513, 517, 522 y notas).

en sus propias heridas, «en él propio» (vs «in Malcho»). Quevedo traduce «vulnerata est» pero tuerce el sentido de «herida» para que encaje con su discurso y le permita hacer de Cristo ante Tomás una especie de emblema de la suprema paciencia. Tomás, «demasiadamente curioso explorador» de las llagas de Cristo y que «sulcaba[...] con [s]us manos las entrañas que la judaica crueldad había arado», según la traducción que da Quevedo al texto de Crisólogo, hiere las heridas, llevado de la incredulidad pero también de una curiosidad<sup>25</sup> condenable, que nos recuerda la del explorador de nuevos mundos insatisfecho con sus límites y sus propias orillas. No sé si Quevedo pudo ver el lienzo de Caravaggio de 1602-1603 pero lo cierto es que no dejaría de impresionarle la representación de Tomás, de ojos desorbitados y levantando casi la piel de Cristo para entrar el dedo en sus llagas, y la impasibilidad de éste, con la cabeza agachada y orientando la mano del apóstol. Lo cierto es que la cita de Tertuliano «Patientia domini in Malcho vulnerata est» le permitió ponderar la paciencia de Cristo, aunque eso supusiera una reorientación de su significado. Lo que pudo motivar su introducción fue la autoridad que una cita patrística podía conferir a su discurso, pero sobre todo la posibilidad de elaborar una agudeza a partir de *paciencia herida en Malco/sobreherida en él propio*. Al querer desarrollar el comentario sobre la paciencia de Cristo ante ese Tomás que quería tocar sus heridas se le ocurriría inmediatamente la cita de Tertuliano que articulaba paciencia y herida.

Esa paciencia vulnerada de Cristo ante la reacción de Pedro está en el centro de las otras cuatro ocurrencias de este fragmento que viene a corroborar, de cierta forma, «la muy señalada tendencia del poeta a la hora de reescribir y reutilizar textos ajenos y propios» que evocó Santiago Fernández Mosquera<sup>26</sup> (2005: 29). En la primera parte de *Política de Dios* (I, 9) el episodio de Pedro reconvenido por Cristo en Getsemaní le permite ilustrar cómo, según reza el título, «castigar a los ministros malos públicamente es dar ejemplo a imitación de Cristo». Tras el ejemplo de Judas, «ahorcado públicamente», y antes de comentar otro episodio en que Cristo dirigió a Pedro «palabras de gran peso y rigurosas en público», escribe Quevedo: «No hubo san Pedro, a persuasión del celo y del dolor, cortado la oreja al judío —en quien dice Tertuliano que fue herida la paciencia de Cristo— cuando delante de la cohorte le pronunció

25. La mención de la curiosidad de Tomás es reiterada en este pasaje sacado de Crisólogo (514): «la cruel curiosidad del compañero», «demasiadamente curioso explorador», y por fin en esta profunda pregunta: «¿Qué fuera si éstas, como otras cosas, se hubieran borrado? ¿Cuál peligro hubiera ocasionado a tu fe esta curiosidad?».

26. El mismo autor apuntaba a la necesidad de «esclarecer la trama de relaciones transversales o paradigmáticas existentes entre todo el conjunto de la obra de Quevedo entendida como una tupida red intertextual de conceptos, de rasgos estilísticos, de selecciones temáticas, de posicionamientos ideológicos que altera, acomoda, modifica o mantiene según las necesidades literarias o pragmáticas de cada caso» (111). Creo que el uso que hace aquí Quevedo de la cita sobre Malco ilustra cómo nuestro autor puede recurrir a un mismo lugar en obras distintas enfocando el segmento de la cita que le interesa destacar para apoyar su argumentación.

sentencia de muerte» (253).<sup>27</sup> Esta última afirmación parte de *Mateo*, 26, 52, donde aparece la frase de Cristo dirigida a Pedro e instándole a guardar la espada porque los que cogerán la espada morirán por la espada (maldición parcialmente recordada por Tertuliano en III, 8). Quevedo parece sacar de las palabras que Cristo le dirige a su discípulo la conclusión de que esa maldición de las armas ante quien acaba de usar la suya equivale a una sentencia de muerte. De cierto modo, pasa por alto el que Pedro fuera a morir crucificado, y asimila la maldición de las armas, que implica morir por las armas, a una sentencia de muerte. Esa reacción ilustra cómo «fue herida la paciencia de Cristo», llegando a sentenciar a Pedro a muerte «delante de la cohorte», o sea en público. Si Cristo castigó públicamente a su ministro se deduce que bien pueden hacerlo los reyes. Con carácter más circunstancial reaparece nuestra cita incorporada en *La rebelión de Barcelona ni es por el güevo ni es por el fuero*.<sup>28</sup> Según refiere Quevedo, los catalanes afirmaron en la *Proclamación católica* que, después de que mataran a su virrey, el conde de Santa Coloma, el sol se había detenido y que procedía interpretar esto como un signo de divina aprobación.<sup>29</sup> La cita de Tertuliano permite a Quevedo impugnar esta interpretación afirmando que quien no aprobó a San Pedro cuando provocó solo una herida en un judío que además maltrataba «al mismo Cristo» no iba a aprobar a los segadores de Barcelona cuando cometieron un homicidio en la persona de un virrey. «Hiere san Pedro al judío que iba arrastrando al mismo Cristo [...] y dice el gran Tertuliano (libro *De Patientia*): «Fue herida la paciencia de Cristo en la oreja de Malco», y ásperamente riñe a san Pedro, y con severidad le amenaza, y alargará la vida al día por autorizar con tan esclarecido milagro un homicidio alevoso de los segadores de Barcelona?».<sup>30</sup> Unos años antes, en la *Carta a Luis XIII* de 1635, había recurrido también a esta cita de Tertuliano. Recordemos que esta carta, como afirma Carmen Peraita, «forma parte del extenso corpus de panfletos anti-franceses» que surgen en el marco de la rivalidad entre los dos países y entre el conde-duque y Richelieu (*Carta a Luis XIII* 265). Quevedo quiere denunciar «las nefandas acciones y sacrilegios execrables» que en Flandes, en la ciudad de Tirlemont, cometió «Mos de Xatillon, hugonote, con el ejército descomulgado de franceses herejes» (267 y n. 29). En particular, va a comentar el momento en que «dio en las hostias consagradas a sus caballos

27. Ver las notas de Eva María Díaz Martínez al texto de Quevedo (253-254, n. 310, 311, 317).

28. En un trabajo que aclara plenamente la articulación entre el título y el texto de esta obra de Quevedo, María Soledad Arredondo comenta las varias citas de Tertuliano allí incluidas (1998: 168, 174).

29. Ver Arredondo (1998: 170, 173) y n. 24 para la referencia a Josué en el texto de Quevedo.

30. Quevedo, *La rebelión de Barcelona*, 460-461. La cita de Tertuliano fue un elemento contemplado por la crítica a la hora de determinar la autoría de esta obra; ver al respecto la nota de Astrana Marín (*Epistolario*, 127-128) y la introducción de Urí Martín (*La Rebelión*, 436 y n. 1), con referencias a Ettinghausen y Arredondo.

el santísimo Sacramento» (281). Châtillon permitió que los caballos de los franceses comieran el pan de la Eucaristía, dejando «los caballos, comulgados; descomulgados, los caballeros», y convirtiéndose el caballo en animal «feliz sobre todos» (283). Quevedo va a glosar el episodio intercalándolo dentro de varias narraciones donde aparecen una caballería o un buey y una intervención milagrosa. Insiste en varios puntos<sup>31</sup>: si Dios se dejó comer por los caballos en Tirlmont es porque anticipó «mejor acogida en los caballos de los franceses que en ellos». Para que no quede duda sobre el castigo que merecen esos franceses que salieron ilesos del suceso de Tirlmont, remite al episodio bíblico de Oza. Un novillo transporta el arca de la Alianza; Oza constata cómo el animal se mueve y llega entonces a sujetar el arca. Dios lo mata en el acto: «Allí murió quien viéndola [se refiere al arca] trastornar la detuvo, y vivió el novillo que le trastornaba». Los caballos franceses vivieron, como el novillo de Oza, porque al comer la hostia consagrada recibieron la vida, ya que Cristo es vida (n. 83). Pero que no quede duda sobre el castigo que espera a los caballeros: «Y por mucho más abominable delito decreta<sup>32</sup> la muerte a los soldados de a caballo». Esta frase dialoga con la anterior, sobre Oza: por un delito peor que el de Oza, morirán los franceses; aunque se dé el escándalo aparente de que, a pesar de su sacrilegio, permanezcan con vida. Lo explica Quevedo: no merecen la inmediata intervención divina,<sup>33</sup> no merecen ese milagro quiénes, despreciando el cuerpo de Cristo, desprecian su milagrosa resurrección: «No merece milagro de Dios quien en Dios desprecia el milagro de sus milagros. Tertuliano dice estas animosas palabras (*De patientia Christi*): «*In auricula Malchi fuit vulnerata patientia Christi*. Fue herida la paciencia de Cristo en la oreja de Malco». Considerad cuál herida recibió su paciencia en la acción toda infernal del condenado general vuestro Xatillon». Aquí, la cita viene a indicar que la ira de Dios puede desatarse, y lo hará necesariamente al ser el delito de Xatillon más abominable que el acto de Pedro y más fuerte la herida recibida por Cristo. Con las hostias consagradas de Tirlmont volvemos a encontrar ese cuerpo herido de Cristo que comentamos con Tomás. Pero el cuerpo «sobreherido» suponía una prueba que debía demostrar la resurrección de Cristo. La acción de los franceses al herir el cuerpo de Cristo consagrado por el sacerdote no es más que un sacrilegio. Como tal, debe suscitar una reacción aún más fuerte que cuando la paciencia de Cristo fue herida en la oreja de Malco.

**31.** Comento las páginas 284-285 y sigo las notas de Carmen Peraita. Ver los comentarios de Fernández Mosquera (2005: 145-146), dentro de su análisis del empleo por Quevedo del motivo de la burra de Balaam.

**32.** El sujeto debe de ser «este suceso», del cual acaba de afirmar que «da la vida a los caballos». Aunque también podría ser Cristo («el que es...camino, verdad y vida»). En ambos casos se trata de anunciar el futuro castigo de los franceses.

**33.** Sobre el castigo divino como signo de la bondad de Dios, ver Tertuliano, *De patientia*, XI, 4 y comentarios de Fredouille (1972: 377-378).

La última ocurrencia de la cita aparece en una carta de Quevedo a Olivares, fechada a 9 de julio de 1624.<sup>34</sup> En esta carta se hace eco del castigo impuesto a Benito Ferrer, quien había «arreat[ado] a un sacerdote que decía misa la Hostia consagrada, despedazándola a la vista de los fieles que concurrían al templo [...] Fue sacado en auto de fe [...], celebrado en la plaza Mayor de Madrid el domingo 21 de enero de 1624 y quemado vivo al otro día por la tarde».<sup>35</sup> Quevedo cuestiona la pertinencia del castigo público. ¿No tiende a suscitar vocaciones entre los herejes tentados por el martirio?<sup>36</sup> Y entre los fieles ortodoxos, ¿no puede crear una forma de admiración ante la constancia del condenado? Además, considera Quevedo que no puede surtir efectos muy positivos en una Corte donde los embajadores de príncipes herejes podrían asistir a semejante ceremonia; de ahí que preconice desplazar las hogueras a Toledo. Pero fundamentalmente pide a Olivares que el castigo se administre en secreto, que no en público. Ahí viene nuestra cita, en referencia al golpe públicamente asestado por Pedro y condenado por Cristo: «A Cristo prendieron como a ladrón y facinoroso; y viendo San Pedro asido a Dios verdadero y manoseado de los corchetes, cortó la oreja a uno; y dice Tertuliano: *Patientia Domini in Malcho vulnerata est*, y sana al fariseo, y amenaza a su valido. Obra de gran legislador: padecer para que se establezca su ley, y que en público no padezca quien se la contradice». Volvemos a encontrar la paciencia herida; la «amenaza» a Pedro, que comentaba en *Política de Dios I*, 9 como prueba de que el soberano puede reprender públicamente a su ministro,

**34.** También incorpora Quevedo en esta carta (132) otra cita sacada del *De patientia* de Tertuliano (III, 10-11), que ya encontramos en *Política de Dios*, II, 20. Es la cita que pondera cómo Cristo se hizo hombre sin imitar la impaciencia de los hombres, probando así su divinidad. Para Quevedo, los sacrilegios cometidos por Benito Ferrer y quienes lo imiten no empañan la grandeza divina, acostumbrada a sufrir. De cierto modo, lo que hizo Ferrer contra las hostias consagradas es una afrenta más contra el cuerpo de Cristo: «este sufrimiento de Cristo que no se cansa de padecer ni se harta de afrentas, es, como dice Tertuliano en el libro de *Patientia*, lo que más crece la reputación de su santa y solamente verdadera doctrina [...]». Que Dios sufra semejantes sacrilegios, como lo hizo durante su Pasión, debe ilustrar su divina paciencia y por lo tanto, para quienes saben interpretar el sacrilegio desde posturas ortodoxas, consolidar la fe. La cita es más amplia en la carta y permite hacer de cada uno de los sufrimientos de Cristo un ejemplo de esos «documenta» que refuerzan la fe.

**35.** Cito la nota de Astrana Marín (Quevedo *Epistolario completo*: 127-133), quien precisa que el episodio reaparece en *La rebelión de Barcelona*. Quevedo escribe en esta obra (460) que Ferrer «fue preso y justiciado con gran publicidad en Madrid» y considera que vino a Madrid porque «codiciaba el infernal blasón del castigo en las llamas» (en Cataluña, afirma Quevedo, pensó Ferrer que «se desentenderían de ello fácilmente»). Notemos que nuestra cita sobre la paciencia herida de Cristo aparece en tres textos donde se hiere también su cuerpo en la hostia consagrada (en esta carta a Olivares, en la carta a Luis XIII pero también en la *Rebelión*, 458-461).

**36.** En sus disquisiciones sobre cómo mejor perseguir a los herejes, Quevedo recuerda que los paganos de la Antigüedad también se recelaron de los efectos del martirio, a veces contraproducentes en su lucha contra el cristianismo. Cuando Quevedo escribe: «dice muchas veces la Iglesia que está fortalecida con la sangre de muchos mártires» (129), podríamos ilustrar esta idea con una famosa cita de Tertuliano sacada del *Apologético* (L, 13: «semen est sanguis Christianorum»).

algo que aquí no menciona;<sup>37</sup> y los cuidados aportados a Malco. Es lo último lo que realmente interesa aquí a Quevedo para mostrar que Cristo, cuando sana a Malco, desaprueba la reacción de Pedro, equivalente a un castigo público de este fariseo que, como Benito Ferrer, «contradice» la ley de Cristo. Quien tiene que padecer públicamente y derramar su sangre es Cristo, como indicaba Fernando de Orio. La contraposición final, «padecer para que se establezca su ley, y que en público no padezca quien se la contradice», distingue a Cristo y Malco, en la única mención de esta cita en la que el texto del cartaginés viene acompañado de una referencia explícita a los auxilios aportados a Malco («sana al fariseo»).

Quevedo leyó con gran interés el *De patientia* de Tertuliano, así como el tratado de San Cipriano. En *Política de Dios* II, 20, esa virtud cristiana sobre la cual disertaron los padres también resguarda al rey de sus propias pasiones, de la ira y del error: «La paciencia, señor, no da lugar a la ira ni a la pasión [...] Da lugar al consejo y al mejor consejo, con que se le debe el acierto». Existe una «paciencia militar» como la de Quinto Fabio el Cuntador ante Aníbal; la paciencia también lleva al rey a decisiones magnánimas, como las de Alejandro Magno o de Alonso de Aragón. Quevedo, en el capítulo anterior, afirmaba que «en los reyes las acciones de justicia son las de primera alabanza [...] todo el oficio de los reyes es justicia» (508); pues la paciencia es también garantía de justicia. En el comentario que ofrece para el episodio de la incredulidad de Tomás, insiste Quevedo: el rey, ante el vasallo calumniado, debe recelarse de su propio poder para castigar, de esa ira que puede llevar a tomar decisiones injustas. Con paciencia debe «consentir que [el vasallo calumniado] ponga la mano en las diligencias que a su remedio importan» (517). Quevedo recalca luego la idea de que algunos malos consejeros «procuran que no sólo no puedan tocar a los monarcas, mas ni verlos ni hablarlos. No quieren que la mano delincuente negocie por sí, sino con las manos que la hacen delincuente». Puede que haya que interpretar en clave autobiográfica estos comentarios sobre el derecho a defenderse personalmente, a «negociar por sí».<sup>38</sup> En todo caso, la lección que se saca es que la

**37.** Tampoco iba a estar en juego la cuestión del castigo al ministro en una carta a Olivares; por otra parte, en Getsemaní Quevedo podía destacar dos «reconvenciones» públicas: la de Pedro a Malco; la de Cristo a Pedro. La publicidad de la reprensión dirigida a Pedro permite, en *Política de Dios*, defender la tesis que sirve de título al capítulo I, 9: «castigar a los ministros malos públicamente es dar ejemplo a imitación de Cristo», pero insistir en esas palabras dirigidas a Pedro aquí, en un discurso contra los castigos públicos, no hubiera sido muy pertinente (pero no por ello incoherente ya que lo que desaprueba nuestro autor es el castigo público susceptible de provocar admiración e imitación del mal; la publicidad del castigo al ministro malo debe, al contrario, incitar al bien). Quevedo selecciona en los textos que cita el segmento que le permite apoyar la idea que quiere sustentar.

**38.** Y en concreto a hablar y ser escuchado (517: «[...] *le ha de oír* vuestra majestad [...]). Acerca de su encarcelamiento en San Marcos de León, escribe Quevedo a Felipe IV: «[...] Don Francisco de Quevedo ha tres años y más que está preso en San Marcos de León sin saber la causa, habiendo pedido muchas veces a vuestra majestad, a su mayor ministro y tribunales *se le oiga en justicia*; y

paciencia, sin la cual decía Tertuliano que nada se puede hacer que le sea grato a Dios (I, 6), constituye un baluarte que protege al rey de las pasiones humanas y los malos ministros.

En particular, Quevedo destaca dos citas del tercer capítulo del *De patientia*. La que indica que la paciencia de Cristo debiera haber convencido a los fariseos de su divinidad fue documentada por Sagrario López Poza (1992: 255-256) también en la carta a Olivares y en *Providencia de Dios* (137), donde escribe nuestro autor que la paciencia es «señal de endiosamiento en el hombre». La otra, sobre Malco, ilustra el interés de Quevedo por el episodio, que parece haber meditado a lo largo de los veinte años que separan aproximadamente la primera parte de *Política de Dios* de las rebeliones catalanas.<sup>39</sup> Quevedo tiene presentes tres etapas del relato del prendimiento de Cristo, que forman como los tres paneles de un tríptico: la reacción de Pedro ante los enemigos de Cristo; la reacción de Cristo ante Pedro; la reacción de Cristo ante Malco. Quevedo valora más bien positivamente la primera reacción de Pedro, considerándola prueba de su valor, contrapuesta al momento en que negó tres veces a Cristo.<sup>40</sup> La cita de Tertuliano aparece para comentar la reprensión de Cristo y su misericordia ante Malco. La paciencia herida de Cristo permite asentar que el rey puede reprender públicamente al ministro [*Política de Dios* I] y que Dios no dejará sin castigos a franceses y catalanes [*Carta a Luis XIII*; *La rebelión de Barcelona*]. También aparece para mostrar que Cristo quería padecer<sup>41</sup> pero no que otros padeciesen

---

no ha tenido despacho. Y siendo la prisión larga sentencia de muchos delitos, habella padecido *sin oírle* es contra todo derecho...». Ya libre y en la dedicatoria a Chumacero que redacta para *La caída para levantarse*, evoca su causa, «en la cual nunca se [l]e hizo cargo, *ni tomó confesión*» (esos textos pueden leerse en los apartados 6-7 de Fasquel (2014)). Otros fragmentos con carácter autobiográfico señalados por Rodrigo Cacho Casal en su edición de *Política de Dios* (328-330); ver también n. 659 para la interpretación que hay que dar al discurso de Quevedo sobre el duque de Aarschot, cuando afirma que el rey «le oyó y vio y acercó a sí con piedad magnánima». Me pregunto de quién está hablando exactamente Quevedo cuando escribe: «Si pudo resultar provecho tan grande de la incredulidad de Tomás examinada, ¿por qué, señor, no podrá resultar para los reyes y príncipes *de la duda y terquedad de los vasallos?*» (*Política de Dios*, 518; todos los subrayados son míos). Sobre la comunicación con el rey, ver Peraita (2001), en particular la página 192.

**39.** De hecho, a veces parece citar a Tertuliano de memoria. Eso ocurre cuando introduce la oreja de Malco en las citas de *La rebelión de Barcelona* (461: «...en la oreja de Malco») y *Carta a Luis XIII* («In auricula Malchi...», 285 y n. 84), que no figura en el texto de Tertuliano («Patientia domini in Malcho vulnerata est»).

**40.** Frente a la cobardía de Pedro al negar tres veces a Cristo, el brío del apóstol en Getsemaní es destacado en *Política de Dios*, 241-242 («valiente», «acción —si justa— bizarra y casi temeraria»), n. 254 ; 378 («en el frío de la noche se encendió en la campaña contra los soldados»). Pero cuando Quevedo contempla la respuesta de Cristo, no puede ensalzar la reacción de Pedro (ver página 342 donde se interpreta como forma de orgullo).

**41.** Ya vimos como Quevedo rebate la idea según la cual la paciencia es de cobardes; la paciencia como virtud no es inconsciente o intuitiva, es una cualidad que ostentan quienes la practican de forma activa y deliberada. De ahí las palabras de Cristo mencionadas en *Política de Dios*, II, 19 (505), donde se muestra cómo decide padecer.

públicamente [*Carta a Olivares*]. Como vimos, en el episodio de la incredulidad de Tomás [*Política II*] Quevedo incorpora la cita para crear una agudeza con «herida» / «sobreherida» y para introducir un comentario relacionado con la misericordia de Cristo ante Malco. Llama la atención que aquí no mencione explícitamente la ayuda aportada a Malco, que sólo aparece en la carta a Olivares, como amplificación («...dice Tertuliano: *Patientia Domini in Malcho vulnerata est, y sana al fariseo...*»; en *Política de Dios II* quizás los auxilios brindados a Malco solo sean implícitos para conseguir una elocución más densa y breve que realce la gradación expresiva entre paciencia herida en Malco/paciencia sobreherida en él propio). Quevedo selecciona en el texto de Tertuliano una cita relacionada con un momento álgido en el que Cristo se opone a que sus allegados contribuyan a la violencia y donde triunfa su amor hacia sus prójimos. El alto contenido dramático de este episodio le permitió discurrir sobre la misericordia de Dios y ante todo sobre el castigo. Pero le interesa también la posibilidad de acomodar a su discurso una cita que ya es ingeniosa, según la cual herir a quien Dios ama es herir su paciencia. Esta selección de un dicho con «alma conceptuosa»,<sup>42</sup> como diría Gracián, nos brinda una primera clave de la lectura que hizo Quevedo de Tertuliano. Por otra parte, en los fragmentos que comentamos, le permitió articular exégesis bíblica con discurso polémico y filosofía política.

42. Ese conceptismo no es exclusivo de Tertuliano entre los Padres, por supuesto, ver López Poza (1992: 219, 222, 281).

## Bibliografía

- ARREDONDO, María Soledad, «La rebelión catalana en palabras de Quevedo: refranes, citas y retórica para hacer política», *Littérature et politique en Espagne aux siècles d'or*, Jean-Pierre Etievre (dir.), Paris, Klincksieck, 1998.
- AZAUSTRE GALIANA, Antonio (ed.), *La culta latiniparla*, Quevedo, *Obras completas en prosa*, I-1, Alfonso Rey (dir), Madrid, Castalia, 2003.
- , «El comentario de la letra sagrada en la *Política de Dios* de Quevedo», *Studies in honor of James O. Crosby*, Lia Schwartz (ed.), Newark, Juan de la Cuesta, 2004.
- BRAUN, René, *Approches de Tertullien*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992.
- CANDELAS COLODRÓN, Manuel Ángel, «La poesía religiosa de Quevedo: los Sonetos sacros», *Bulletin of Spanish Studies*, 83-5 (2006) 637-667.
- CHRYSOLOGUS, Sancti Petri, *Opera omnia recusa ad castigatissimam recensione Sebastiani Pauli... editio ante omnia completa, sermonibus tum ex Sancto Augustino, tum ex Luca Dacherio desumptis, necnon triplici vita sancti Chrysologi et dissertatione Jos. Amadesii de metropoli ecclesiastica Ravennate*, en Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus*, t. 52, Paris, 1845.
- CIPRIANO, *De bono patientiae*, en *Itinera electronica. De texte à l'hypertexte*, Université Catholique de Louvain, 13-07-18, <<https://bit.ly/2E49gkb>>.
- DAUZAT, Pierre-Emmanuel, *Apologétique*, Tertullien (ed.), Paris, Belles-Lettres, 2002.
- FASQUEL, Samuel, «Entre plaidoyer et consolation: *La Caída para levantarse de Quevedo*», *e-Spania*, 18, junio 2014, 20-07-18, <<https://bit.ly/2zNa0pm>>.
- , «Quelques remarques sur Tertullien et la corporéité de l'âme dans *Providencia de Dios* de Quevedo»[En prensa].
- FERNÁNDEZ MOSQUERA, Santiago, *Quevedo: reescritura e intertextualidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1972.
- GENDREAU, Michèle, *Héritage et création: recherches sur l'humanisme de Quevedo*, Paris, Honoré Champion, 1977.
- LÓPEZ POZA, Sagrario, *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1992.
- MUNIER, Charles, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- NIDER, Valentina, «“Reírse de”, “reírse con”: burla y risa de Dios en *La constancia y paciencia del Santo Job* de Quevedo», *La Perinola*, 10 (2006) 209-223.
- PASTOUREAU, Michel, DUCHET-SUCHAUX, Gaston, *La Bible et les saints*, Paris, Flammarion, 2017.
- PERAITA, Carmen, «La copia erasmiana y la construcción retórica de la *Política de Dios*», *La Perinola*, 3 (1999) 209-224.

- , «La oreja, lengua, voz, el grito y las alegorías del acceso al rey: elocuencia sacra y afectos políticos en *Política de Dios* de Quevedo», *La Perinola*, 5 (2001) 185-205.
- QUEVEDO, FRANCISCO DE, *Epistolario completo*, Luis Astrana Marín (ed.), Madrid, Reus, 1946.
- , *Poesía original completa*, José Manuel Blecua (ed), Barcelona, Planeta, 1999.
- , *La rebelión de Barcelona ni es por el güevo ni es por el fuero, Obras Completas en prosa*, III, Manuel Urí Martín (ed.), Madrid, Castalia, 2005.
- , *Carta al serenísimo, muy alto, y muy poderoso Luis XIII, rey cristianísimo de Francia, Obras Completas en prosa*, III, Carmen Peraita (ed.), Madrid, Castalia, 2005.
- , *Política de Dios, Obras completas en prosa*, V, Eva María Díaz Martínez y Rodrigo Cacho Casal (eds.), Barcelona, Castalia, 2012.
- , *España defendida*, Victoriano Roncero (ed), Pamplona, Eunsa, 2013.
- , *Providencia de Dios*, Sagrario López Poza (ed), A Coruña, SIELAE, 2015.
- RAMOS PASALODOS, J. JAVIER, edición de Tertuliano, *Acerca del alma*, Madrid, Akal, 2001.
- SÁNCHEZ MANZANO, MARÍA ASUNCIÓN, «La exhortación a la paciencia. Tertuliano, San Cipriano y San Agustín y la evolución de la prosa», *Epos*, 9 (1993) 51-65.
- TERTULIANO, *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani [...]*, Beatus Rhenanus (ed.), Basilea, 1528.
- , *Q. Septimii Florentis Tertulliani ... opera*, Joanne Ludovico de la Cerda (ed.), Paris, Sumptibus Michaelis Sonni, 1624.
- , *La Capa*, Estevan de Ubani (ed.), Madrid, Francisco Martínez, 1631.
- , *Obras de Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero cartaginés*, Joseph Pellicer de Tovar (ed.), Barcelona, Gabriel Nogues, 1639.
- , *Apología*, Pedro Manero (ed.), Zaragoza, Diego Dormer, 1644.
- , *Quinti Septimii Florentis Tertuliani... ex operibus... librum de Patientia*, Ferdinandus de Orio (ed.), Madrid, Francisco García, 1644.
- , *De la patience*, Jean-Claude Fredouille (ed.), Paris, Cerf, 1984.
- , *Acerca del alma*, J. Javier Ramos Pasalodos (ed.), Madrid, Akal, 2001.



