

La caída para levantarse: san Pablo, espejo de Quevedo

Ariadna García-Bryce,
Reed College
3203 SE Woodstock Blvd.
Portland, OR 97202
EE. UU.
garciaba@reed.edu

[*La Perinola*, (ISSN: 1138-6363), 23, 2019, pp. 15-33]
DOI: 10.15581/017.23.15-33

No hace mucho, en el marco de una labor de divulgación, N. T. Wright afirmó que «Adonde fuera san Pablo, se armaba un motín»¹. Si bien son éstas las palabras de un teólogo y obispo anglicano dirigidas a un público moderno, la visión de san Pablo que presentan no difiere sustancialmente de la que se difunde en la prédica tridentina así como en las fuentes antiguas de las que ésta se nutre. El apóstol que emerge de ese corpus es una figura tumultuosa, como lo atestigua un sermón conmemorativo pronunciado en 1622 por el padre Jerónimo Zapata que recuerda que su vida fue «perpetua batalla»². Desde la antigüedad, sus comentaristas suelen equiparar su voz al trueno y a los bramidos de un león, y destacan su dramática transformación en mártir tras haber sido sanguinario perseguidor de cristianos³. Reflejo de ese pasado belicoso son las imágenes del santo empuñando una espada que abundan tanto en la pintura como en los impresos renacentistas y barrocos⁴. En parte, se pueden atribuir tales representaciones verbales y gráficas a las exigencias de la oratoria religiosa: un san Pablo tronante sería un héroe idóneo para un arte centrado en la *enargeia* comunicativa. A la vez, esta caracterización responde a las preocupaciones históricas del momento. Dado el trasfondo de cisma ideológico que define la contrarreforma, el dinamismo retórico del apóstol, en sí producto de desgarradoras luchas doctrinarias de las que nace el primer cristianismo, tiene una evidente pertinencia para la época⁵.

1. La cita original en inglés es «Everywhere Saint Paul went, there was a riot...», Wright, 2014.

2. Zapata, *Sermon predicado al Cabildo de la iglesia mayor de la ciudad de Sevilla*, p. 14.

3. San Juan Crisóstomo, *The Homilies of S. John Chrysostom*, 1848, p. 287; san Juan Crisóstomo, *The Homilies of S. John Chrysostom*, 1841, p. 506; san Jerónimo, 2014, 351.

4. Westerholm, 2011, p. 532.

5. Sobre el pensamiento de san Pablo en relación a su propio contexto histórico,

No es de extrañar que Francisco de Quevedo se dedicara a escribir una biografía idealizadora del apóstol y que fuera precisamente su poderosa elocuencia y su rol como crisol de encendidas polémicas que se destacan en esta obra que lleva el ampuloso título, *La caída para levantarse, el ciego para dar vista, el montante de la Iglesia en la vida de san Pablo Apóstol*. En particular, lo que me interesa aquí considerar es la apropiación quevediana de san Pablo como modelo de elocuencia propicio para su época y el deliberado anacronismo que esto conlleva. Hablo de anacronismo porque Quevedo borra la tajante diferencia entre los contextos en los que operan él y su precursor: afirma la actualidad de la palabra de san Pablo, en sí emblemática de una inquebrantable convicción milenarista, en una época marcada por el desencanto⁶. Pero, por otro lado, hay que reconocer que san Pablo es un doble sumamente pertinente para Quevedo por ser tanto emisario de la palabra divina como versátil argumentador, maestro de los desafíos retóricos requeridos por su momento histórico. A la vez trascendental y sensible a la coyuntura, la elocuencia paulina le proporciona a Quevedo un espejo de las tensiones latentes en su propia escritura que oscila entre la militancia contumaz y el cálculo político, entre el ascetismo moral y el ostentoso ingenio verbal⁷.

Partiendo, como muchos estudiosos del tema de la temporalidad, de la premisa que el tiempo es una medida subjetiva que se carga de significados diferentes según los contextos en que opera, Reinhardt Koselleck reflexiona sobre los cambios en el modo de pensar que surgen con la modernidad. Uno de los grandes giros que observa es el pasaje desde una concepción tipológica del tiempo histórico en que el pasado se repite en el presente, hacia una concepción más bien lineal, en que el pasado queda sustancialmente separado del presente. Koselleck ubica este giro, en términos generales, en la época de la revolución francesa. A su vez, todavía en el siglo xvi se sigue entendiendo el pasado como retrato del presente, punto que ejemplifica aludiendo a la pintura de la Batalla de Issos ejecutada por Albrecht Altdorfer en 1529. El triunfo de Alejandro Magno aparece allí como imagen de la victoria militar de Maximiliano II, su mecenas. El líder macedonio es pintado a semejanza del emperador seiscentista, y los antiguos persas, enturbanados, lucen como los otomanos recientemente vencidos en Viena⁸. A la luz de este cuadro, Koselleck sostiene que en la época de Altdorfer siguen pudiéndose fusionar los horizontes históricos remotos, mientras

véanse Grant, 1976 y Meeks, 1983.

6. Sobre las corrientes escépticas que florecen en el antiguo régimen y sus repercusiones literarias, véase Robbins, 1998.

7. Bien se sabe que la polaridad que encierra el corpus del autor ha ocupado mucho a la crítica quevediana. Como recordaría hace poco Ignacio Arellano (2017), es importante entender esta polaridad, no como contradicción intrínseca, sino como producto de la versatilidad retórica requerida del autor barroco.

8. Koselleck, 1993, pp. 21-22.

que en 1800 esto dejaría de ser concebible pues para entonces el pasado quedaría consignado a la otredad. Acerca de esta transformación que se iría gestando entre 1500 y 1800 dice así: «en estos siglos se produce una temporalización de la historia en cuyo final se encuentra aquel tipo peculiar de aceleración que caracteriza a nuestros modernos»⁹.

En cuanto a *La caída para levantarse*, digamos, para comenzar, que se trata de una obra que busca entretrejer esferas históricas dispares para inscribir el acto de escritura en una temporalidad sacra, y así dotarlo de un aura mística. De manera análoga al cuadro de Altdorfer, retoma una figura de la antigüedad y la pone a funcionar en su propia época, asegurándole de ese modo al presente su participación en una teología providencial. Desde esa perspectiva, la obra de Quevedo parecería corresponder a una concepción pre-moderna del tiempo, tal como la comprende Koselleck. Pero habría que aclarar que este manejo del tiempo es una estrategia deliberada más que una fatalidad, lo cual nos recuerda que la periodización propuesta por Koselleck no ha de ser aplicada de manera rígida¹⁰. Si bien es cierto que con las revoluciones sociales y la industrialización creciente que se producen en la modernidad tardía, la experiencia del tiempo conoce un grado de aceleramiento y secularización sin precedentes, la consciencia de cambio histórico drástico dista de ser un fenómeno exclusivamente post-revolucionario. De hecho, en los siglos XVI y XVII manifiesta ser una preocupación central, fruto de la expansión colonial así como de los cismas religiosos¹¹.

Si definimos la modernidad como el predominio de un tiempo lineal en el que el presente se desarraiga del pasado, varias de las obras de nuestro autor pueden decirse modernas¹². Después de todo, el Quevedo satírico evoca un mundo desencantado, en que los valores feudales han sido desplazados por un mercantilismo desmedido. Ejemplo de ello serían sus despiadadas caricaturas de los arbitristas y otros profesionales urbanos que aparecen en *La Hora de todos*. Índice, se puede decir, de la «temporalización» mencionada por Koselleck es aquel mundo preso de un movimiento frenético cuyos protagonistas, impelidos por arbitrarias fuerzas históricas, se agitan hasta descomponerse físicamente. Allí,

9. Koselleck, 1993, p. 23.

10. Koselleck es bien consciente de ello, por lo cual equilibra la periodización de las comprensiones sucesivas del tiempo, con el reconocimiento de diferentes regímenes temporales que pueden coexistir en una misma época.

11. Pensando en la conciencia de cambio que conocería la España de la época, dice Kamen, 1991, p. xv: «The attitudes of the new expansion were so unprecedented that it is difficult to see it simply as an extension of the old Reconquest. Already, it was a new age».

12. Notando la marcada preocupación con el cambio histórico que condiciona la obra de Quevedo, Rey, 2015, p. 6, comenta: «Although he did not live to see the great changes that were in the process of emerging in the area of human knowledge, especially in experimental science and in liberal politics, he did perceive that his own convictions and analytical methods failed to explain satisfactorily the complex reality in which he lived». Sobre la focalización de Quevedo en los temas candentes de su tiempo, véanse Ettinghausen, 1994 y Roncero, 2017.

el valor de la palabra queda desvirtuado¹³. Como lo indica el icónico discurso del Gran Sultán, quien contrapone el cultivo institucional de las letras al auténtico poder político, a medida que se privilegia el arte verbal, se lo desvincula por completo de la acción heroica.

De su espada, no de su libro, dicen los reyes que tienen sus dominios; los ejércitos, no las universidades, ganan y defienden; victorias, y no disputas, los hacen grandes y formidables. Las batallas dan reinos y coronas; las letras, grados y borlas. En empezando una república a señalar premios a las letras, se ruega con las dignidades a los ociosos, se honra la astucia, se autoriza la malignidad y se premia la negociación; y es fuerza que dependa el victorioso del graduado, y el valiente del doctor, y la espada de la pluma. [...]. Luego que Cicerón, Bruto, Hortensio y César introdujeron la parola y las declamaciones, ellos propios la turbaron en sedición, y con las conjuras se dieron muerte unos a otros, y otros a sí mismos; y siempre la república y los emperadores, y el imperio fueron deshechos y por la ambición de los elegantes aprisionados. [...]. Dices que hoy, por sus grandes autores, viven los varones grandes que tuvieron, que vive su lengua, ya que murió su monarquía [...] más valiera que viviera la monarquía muda y sin lengua, que vivir la lengua sin la monarquía. Grecia y Roma quedaron ecos: fórmanse en lo hueco y vacío de su majestad, no voz entera, sino apenas cola de la ausencia de la palabra¹⁴.

La larga disquisición del rey enemigo le sirve a Quevedo para emitir una crítica cifrada al estado de las letras en el Antiguo Régimen. Acomodándose a una lógica mundana —regida por bajas funciones burocráticas o frívolas modas estéticas— los usos contemporáneos de la lengua serían antitéticos a los ideales de la oratoria clásica y sagrada. En el paisaje cultural decaído de *La Hora de todos*, las prácticas verbales que florecen significan la muerte del logos¹⁵. Los poetas al igual que los retores y los juristas pasan a ser generadores de jergas vacuas.

Cabe especificar que cuando asocio *La Hora de todos* con una concepción secular del tiempo, no ignoro la presencia de una tipología bíblica en la obra. Las escenas que muestran a la humanidad consumida por sus vicios denotan claramente un imaginario escatológico. No obstante, el uso de alegorías bíblicas coexiste con una visión mundana de las letras¹⁶. Con la mirada claramente focalizada en las prácticas retóricas y escriturales específicas a su época, la obra pone en primer plano la transformación histórica, retratando la emergencia de fenómenos tales como el conceptismo, la burocracia estatal y la expansión de la imprenta como fatídicos giros culturales que denotan una ruptura definitiva

13. Sobre este tema véase García-Bryce, 2011, pp. 100-135.

14. Quevedo, *La Hora de todos*, pp. 300-301.

15. Con respecto a la reflexión sobre la lengua y su pérdida de sentido véase Clamurro, 1991.

16. Sobre la visión histórica secular que acompaña la alegoría apocalíptica véase Iffland, 1980.

con la tradición. Es de notar, además, que Quevedo arraiga la obra en sí en un presente netamente secularizado al decir que ocupa «una hora sola»¹⁷. Al enmarcar la lectura en una medida concreta del reloj, el autor se vincula con el llamado «tiempo de mercaderes», categoría utilizada por E. P. Thompson para referirse al tiempo lineal moderno adecuado al cálculo de horas laborales definidas, que se diferenciaría de temporalidades tradicionales pautadas por los ciclos de la naturaleza o por el calendario de festividades religiosas¹⁸. El posicionamiento de Quevedo en un presente mercantilizado se pone también de manifiesto en sus Premáticas. En varias de éstas nuestro autor se torna cronista de efemérides, al combinar la denuncia a las prácticas verbales vacías con cómicas noticias de costumbres actuales¹⁹.

No se debe, entonces, supeditar todo el corpus quevediano a un régimen temporal homogéneo. Los diferentes géneros que maneja Quevedo suponen distintos posicionamientos frente al problema del tiempo. Si bien en su sátira, como vimos, la práctica de la escritura se auto-parodiza, colocándose en un plano temporal profano, en su poesía metafísica y moral el autor responde a la tiranía del *tempus fugit* irguiéndose en memoria doctrinal introspectiva que alecciona a sus lectores sobre la pasajera condición humana. Diferente de estas dos concepciones de la escritura es la que surge en *La caída para levantarse*. Mientras que en ciertas partes del corpus quevediano hay una insistencia fuerte en la huella destructiva del tiempo, en *La caída para levantarse*, así como en sus otros textos doctrinarios que adoptan un tono de prédica religiosa, la palabra del autor se concibe como actualización del origen divino de la lengua²⁰. La obra que aquí nos concierne aspira a una fusión absoluta entre el acto de escritura contemporáneo y la voz aurática de san Pablo. Pero aunque Quevedo afirma la vigencia de un tiempo místico, en que se entrelazan la historia secular y la verdad eterna, este entrelazamiento está cargado de violencia. No en balde empieza su panegírico haciendo referencia al cuchillo con que el santo fue degollado, símbolo éste de la discordia que acompaña la supeditación de un tiempo mundano a las exigencias de un tiempo divino.

Si bien es cierto que *La caída para levantarse* está compuesta, en gran medida, de pasajes derivados de otros textos, tanto de los escritos del propio Pablo como de los de sus comentadores y biógrafos, vale recalcar que su sentido está pautado por el proyecto autorial de Quevedo y

17. Quevedo, *La Hora de todos*, 147.

18. Thompson, 1967.

19. Véanse en particular «Premáticas del Desengaño contra los poetas güeros», «Premática del Tiempo», «Papel de las cosas corrientes en la corte, por abecedario o Lo más corriente de Madrid», Quevedo, *Prosa festiva completa*, pp. 184-191, pp. 211-228, pp. 261-269.

20. Sobre la marca de la oratoria sacra en sus escritos doctrinales véanse Nider, 1995 y Peraita, 2001.

es desde ese punto de vista que la abordo aquí²¹. Como señala Santiago Fernández Mosquera en relación a la afición de Quevedo por la reescritura de otros textos, ésta ha de entenderse en tanto manipulación instrumental de las fuentes²². Con respecto a *La caída para levantarse*, los críticos concuerdan que el objetivo principal de Quevedo es utilizar el legado del santo para hacer frente a las circunstancias personales que lo asedian²³. En diálogo con esta lectura, mi trabajo ahonda en una cuestión que queda por elaborar, a saber, ¿qué tipo de concepción de autor está manejando Quevedo al identificarse con el apóstol? Si bien al construir a Pablo como potente orador, Quevedo perpetúa una visión convencional del santo, acorde con la de una Iglesia contrarreformista interesada en reivindicar el poder de la prédica, menos ortodoxa es su utilización de san Pablo como espejo de su propia trascendencia histórica. Hacer eso, como se verá al final, implica identificarlo con la poética del concepto.

Ya los primeros lectores de *La caída para levantarse*, instigados por las declaraciones del propio Quevedo, le conceden un lugar privilegiado dentro de su corpus. Dice así el portugués Pablo Craesbeeck en la dedicatoria a la edición que publica en Lisboa en 1648:

Si hemos de creer a su Autor (como es justo) es este libro su hijo más amado: porque natural es en los hombres querer a los de la vejez ventajosamente, por engendrarlos en la edad más trabajosa, y estéril. En todo fue su Benjamín este Discurso, nacido no solo a los postreros, mas a los más agonizados años de su vida, dentro de una prisión, en que duró cuatro, con menos culpa, que envidia²⁴.

Originalmente vislumbrada como parte de un proyecto más amplio anunciado al final de *Que hay Dios y providencia divina*, donde Quevedo dice que va a escribir una serie de vidas de grandes hombres, la biografía de san Pablo es la única de las vidas prometidas que termina escribiendo y adquiere un rol importante en relación a la imagen de sí mismo que construye²⁵. Como otros han notado ya, en la dedicatoria a su aliado, Juan Chamucero, Quevedo evoca un paralelo directo entre su biografía y la del santo. Haciendo suya la oración que el apóstol le consagrara a Onesíforo, pidiéndole a Dios que le muestre misericordia por la ayuda que le brindó cuando estuvo preso, Quevedo se la dirige a su benefactor. Evocando luego los suplicios que padece en San Marcos y las supuestamente infundadas acusaciones que lo condujeron allí,

21. Es imprescindible el trabajo de Nider (1994) por su estudio pormenorizado de las fuentes de las que se vale Quevedo y de la posición política e ideológica hacia la que las lleva.

22. Fernández Mosquera, 2000.

23. Rey, 2018, p. LXIII; Fernández Mosquera, 2006, p. 578; Fasquel, 2014; Jauralde Pou, 1980.

24. Craesbeeck, «Dedicatoria a D. Francisco de Faro», n.p.

25. Quevedo, *Que hay Dios y providencia divina*, p. 668.

insinúa su parecido con san Pablo, también injustamente encarcelado, víctima de la calumnia²⁶.

No es *La caída para levantarse* la única obra de envergadura que escribe Quevedo en prisión: *La constancia y paciencia del santo Job*, *Providencia de Dios* y *Que hay Dios y providencia divina* serían también frutos de su cautiverio²⁷. Indica Samuel Fasquel que estos textos abordan el sufrimiento del ser humano desde una óptica providencial. Según Fasquel, llevan a cabo «une véritable herméneutique de l'épreuve», concediéndole al sufrimiento personal un significado trascendental²⁸. El hecho que *La caída para levantarse* se vinculara a un proyecto de corte estoico y providencialista se ve corroborado por la manera en que, en las últimas líneas de *Que hay Dios y providencia divina*, explica Quevedo el objetivo de las biografías célebres que pretende escribir:

Yo, pues, para mostrar por dónde vino en los hombres la divina providencia a los fines de su justificación, haré anatomía de algunas vidas de las más ilustres y considerables... Descubriré en tan esclarecidos cadáveres tantas advertencias como partes y fibras, y dejaré para mayor enseñanza en los huesos el bulto que opaco las escondía²⁹.

Sin embargo, esta explicación didáctica es poco convincente en lo que a *La caída para levantarse* concierne. Si bien las anteriormente citadas palabras de Craesbeeck sobre el especial afecto que le tenía Quevedo a esta obra suenan más a apología que a comentario razonado, la crítica moderna seguiría recalando la identificación personal del autor con el texto. Pablo Jauralde Pou, por ejemplo, sostiene que es «la obra que contiene las páginas más tersas y auténticas de Quevedo»³⁰. Nota además que las reiteradas referencias del autor a su propia vida son exclusivas a este texto: no aparecen en los otros tratados coetáneos. De modo que no faltan fundamentos para apoyar la premisa que *La caída para levantarse* tiene un rol crucial en la elaboración de un auto-retrato quevediano. A través de esta obra, Quevedo gestionaría su propia posteridad. En palabras de Fasquel, «c'est [...] l'oeuvre à travers laquelle il adresse à ses propres détracteurs un plaidoyer qui lui permet, à mots couverts, d'avoir le dernier mot»³¹. Lejos de los ideales de *humilitas* y *patientia* vehiculados en el tratado sobre Job, *La caída para levantarse* adopta la voz del orador heroico, legitimando una poética imperiosa: «Hase de predicar la palabra de Dios con imperio; no servilmente...»³². Mucho más que una defensa puntual ante las acusaciones de las que

26. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 704.

27. Al considerar *Providencia de Dios* y *Que hay Dios y providencia divina* como tratados separados me rijo por el estudio de Rey, 2018, p. 438.

28. Fasquel, 2014, p. 4.

29. Quevedo, *Que hay Dios y providencia divina*, p. 668.

30. Jauralde Pou, 1980, p. 171.

31. Fasquel, 2014, pp. 10-11.

32. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 758.

Quevedo fue blanco, el texto puede ser definido como muestra de una ambición desmedida. En la dilatada apología del santo está cifrada la consagración de la práctica escritural de nuestro autor.

Cierto es que el san Pablo retratado en las páginas del texto aparece como ejemplo paradigmático del ideal de elocuencia que Carlos Borromeo estableció para la prédica tridentina³³. Es decir, combina la grandeza retórica, derivada de la oratoria clásica con el fervor apostólico. Pero, por otro lado, esta recuperación aparentemente doctrinaria del apóstol cumple una función radical: al fundirse la figura del santo con la persona de Quevedo, aquélla se convierte en genealogía de un acto estético. Tal operación acarrea no sólo una sacralización de la estética, sino también una estetización de la palabra sacra.

Al inscribir su propio corpus dentro del marco de la oratoria sagrada, Quevedo asimila la circulación mediatizada de la letra impresa a la potencia de la palabra viva³⁴. Asimismo, mitifica su propia persona autorial al identificarse con el orador antiguo. Le concede al escritor secular moderno, cuya producción se ajusta en gran medida a las reglas del ingenio, el estatus del discurso escatológico motivado por la urgencia de comunicar verdades imprescindibles³⁵. Huelga recordar que mientras que san Pablo habla impelido por su convicción que se acerca el fin del mundo, Quevedo es animado por ambiciones estilísticas que responden a un contexto al que podemos denominar 'post-apocalíptico'³⁶. Aunque, como quedó antes demostrado, en su época las visiones escatológicas de la historia siguen vivas, el juicio final deja de tratarse como una realidad inminente. Como especifica el mismo Koselleck, «la experiencia conseguida en un siglo de sangrientas luchas fue, en primer lugar, que las guerras civiles de religión no iniciaban evidentemente el juicio final, al menos no en el sentido fuerte en el que se había esperado antes»³⁷. A medida que se va posponiendo el apocalipsis a un futuro remoto, el porvenir deviene una temporalidad abierta, indeterminada. Es así que el arte de la prudencia comienza a desplazar a la teología como instrumento de gobierno más propicio para encarar un futuro incierto³⁸.

En aras a cerrar la brecha entre política y teología, *La caída para levantarse* reenmarca el presente y el porvenir en una temporalidad mesiánica. En momentos claves de la obra, Quevedo hace que el mundo paulino irrumpa físicamente en su mundo. Así ocurre en las primeras líneas del libro al ponerse frente a los ojos de los lectores «la espada

33. Sobre los ideales retóricos de la oratoria tridentina véase Mouchel, 1999.

34. Sobre las convergencias entre el texto impreso, la cultura oral, y otras formas de comunicación viva en el antiguo régimen, véanse Chartier, 2000 y Bouza, 1997 y 2004.

35. Sobre el funcionamiento de la escritura de Quevedo dentro de un campo propiamente literario a la vez que en relación a la cultura cortesana, véase Gutiérrez, 2005.

36. Sobre la formulación de una temporalidad mística por parte de san Pablo, véase Agamben, 2005.

37. Koselleck, 1993, p. 28.

38. Sobre la adaptación de la política a una razón de Estado secular, véanse Fernández Santamaría, 1986 y Koselleck, 1993, p. 8.

con que degollaron a san Pablo» que aparece, por otro lado, retratada en la portada de la edición *princeps*, diseñada por Juan de Noort³⁹. La imagen muestra a Pablo sosteniendo una espada muy grande que ocupa todo un plano lateral del retrato. Quevedo explica que la espada original se halla en el convento de san Jerónimo y que, no habiendo podido él ir a verla personalmente, mandó «un pintor que fielmente me le retratase con cuantas señales y letras hubiese en él»⁴⁰. Este «fiel» retrato adquiere el valor del objeto en sí, pues Quevedo pasa a describir el arma como si la tuviera entre sus manos: «Tiene la cuchilla con la empuñadura una vara de largo, de ancho cuatro dedos, a modo de pericornio antiguo...»⁴¹. Detalla tanto la inscripción que tiene en la parte de adelante, «*Mucro Neronis Caesaris*», que señala que perteneció a Nerón, como la inscripción que lleva en el reverso, «*Quo Paulus truncatus capite fuit*», grabada posteriormente por los devotos de san Pablo para dejar constancia que fue efectivamente el arma con que se lo degolló⁴². Además, se toma el trabajo de enfatizar la autenticidad del artefacto, valiéndose de Tertuliano para corroborar que fue tal el encarnizamiento del depravado emperador con el apóstol, que lo mandó a ejecutar con su propia espada, lo cual explicaría la inscripción con su nombre.

Lejos de denotar un celo de precisión histórica, la especificidad descriptiva del pasaje cumple funciones netamente retóricas. No estamos, pues, ante una prueba científica, sino ante el despliegue de técnicas lingüísticas que hacen sentir al lector la presencia literal de lo narrado. Ya la historiografía antigua, que se pensaba como teatro ejemplificador, utilizaría la *demonstratio* —evocada a través de la descripción visual detallada— para que el público pudiera hacerse partícipe de lo que se narraba. Como explica Carlo Ginzburg,

demonstratio hacía referencia al gesto del orador que señalaba un objeto invisible, volviéndolo casi palpable —*enargés*— para quien lo oía, gracias al poder casi mágico de sus propias palabras. De modo análogo, el historiador lograba comunicar su propia experiencia —directa, en cuanto testigo, o indirecta— a sus lectores, poniendo ante sus ojos una realidad invisible. *Enargeia* era un instrumento para comunicar la autopsia, vale decir, la visión inmediata en virtud del estilo⁴³.

De la misma manera, Quevedo privilegia el impacto de la historia en el público al que se dirige. Es interesante al respecto volver a recordar las palabras que usa al final de *Que hay Dios y providencia divina*, para formular el valor de sus anticipadas biografías célebres: «Descubriré en tan esclarecidos cadáveres tantas advertencias como partes y

39. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 705.

40. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 705.

41. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 705.

42. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 705.

43. Ginzburg, 2010, p. 25.

fibras...»⁴⁴. Si repito esta cita es porque permite señalar la cercanía entre la palabra «cadáveres» aquí usada por Quevedo y el concepto de «autopsia» considerada por Ginzburg. Así como la connotación retórica de «autopsia», que etimológicamente significa «ver por sí mismo», apunta a la aparente vividez que adquieren los eventos históricos para el público gracias a la maestría del retor, Quevedo emplea la metáfora de «cadáveres» en el mismo sentido, concediéndoles a las personas históricas una contemporaneidad ejemplar.

Tras la descripción visual de la espada, se hace resurgir la voz del apóstol. Se subraya la convergencia de temporalidades remotas, al asemejar Quevedo su labor de escritor a la declamación de su precursor: «Predicaré en san Pablo el predicador de las gentes...», «Escribiré de aquella pluma que, si no volaron con ella los serafines, voló encima de ellos...», «Escribiré de aquel serafín humano...», «Hablaré de una boca bastante a la enseñanza del orbe...», «Abreviaré la historia de aquel héroe...»⁴⁵. Quedan metafóricamente unidos el ejercicio de la oratoria y el de la escritura. Es también de notar el pasaje del presente verbal utilizado en el prólogo para describir el arma icónica del santo, al uso del futuro. Podemos decir que aquí Quevedo cumple dos funciones: glorifica su propia palabra al proyectarla hacia el porvenir y, a la vez, toma distancia de un tiempo abierto que se precipita hacia un futuro desconocido, al imponer una continuidad orgánica entre pasado, presente y futuro.

La elocuencia sería la manifestación viva de esta continuidad. A lo largo del tratado se multiplican las referencias al sonido de la voz del apóstol. Emulando a san Juan Crisóstomo, Quevedo incita a su público a escuchar al santo: «Oíd los más felices esfuerzos de la idea de la mejor y mayor elocuencia. Oíd al Olimpo de los oradores griegos y latinos...»⁴⁶. No hay padre ni doctor de la iglesia, recalca, que no alabe «los alientos de su voz», afirmación que puntualiza citando las palabras de san Jerónimo: «¿Adónde está el vaso de elección, el clarín del Evangelio, el bramido de nuestro león, el trueno de las gentes, el río de la elocuencia cristiana?»⁴⁷. Como se ve en estas citas —en el uso de imperativos repetidos y de la pregunta directa— Quevedo recurre repetidamente a construcciones propias de la declamación oral. De ese modo consolida su rol como diseminador privilegiado de la voz paulina, asegurándole a la vez a ésta un eterno presente.

Entendiendo la vida del apóstol como teatro de heroísmo retórico, poco se detiene Quevedo en la sustancia de las polémicas doctrinales de las que fue partícipe. Más que las intrincadas tensiones entre el judaísmo tradicional y el cristianismo naciente que informaron la prédica del santo, a nuestro autor le interesa la fuerza afectiva de sus pala-

44. Quevedo, *Que hay Dios y providencia divina*, p. 668.

45. Quevedo, *La caída para levantarse*, pp. 715-716.

46. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 736.

47. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 737.

bras. Entre las varias escenas en que aparece como *perfectissimus orator*, podemos destacar una en que convence a sus oyentes que la llegada de Cristo ya estaba profetizada en la ley judía. Dice así Quevedo: «En oyendo Pablo las palabras de los príncipes de la sinagoga, se levantó y, extendiendo el brazo, previno con la mano atención en el auditorio para que precediese el decoro de las acciones a la majestad de la doctrina»⁴⁸. Culmina la escena dando cuenta de su éxito: «Fue tan docta y erudita y tan hermosamente elegante su oración que, en acabándola, toda la sinagoga, hecha aplauso de sus palabras, le pidió quisiese repetirle el sábado siguiente al pueblo»⁴⁹. En el capítulo de *Los hechos de los Apóstoles* en que se basa este pasaje la mención del gesto que hace san Pablo antes de comenzar a predicar es algo distinto de lo sugerido por Quevedo. Allí se menciona que silencia al público con la mano, «Y levantándose Pablo, y haciendo con la mano señal de silencio...»⁵⁰. No hay referencia alguna al brazo extendido. Es significativo el hecho que Quevedo agregue este detalle. De esta forma, latiniza la escena ocurrida en la sinagoga, mitigando en Pablo las asociaciones rabínicas y asimilándolo al arquetípico orador clásico quien suele ser representado con un brazo en alto, como lo atestiguan las estatuas de la antigüedad grecolatina. Habría que agregar que en el texto bíblico tampoco se habla de los aplausos del público.

A la vez, san Pablo es mucho más que un excelso orador. Es también un cuerpo taumatúrgico, como queda demostrado en el pasaje en que hace andar a un tullido: «Oyó hablar a Pablo que, mirándole y reconociendo en él fe digna de salud, alzando la voz le dijo: “Levántate derecho sobre tus pies”. Levantose y anduvo»⁵¹. Quevedo asegura así su rol como eje fundacional de la palabra apostólica, privilegiado portador del verbo cristiano. Como otros autores tridentinos, encuentra particular inspiración en aquellos pasajes de los escritos paulinos que dan pie a una simbología eucarística. Como punto de comparación, podemos volver al sermón de Zapata y detenernos en su exégesis del capítulo inicial de la primera *Epístola a los Gálatas*:

Llamome Dios por su gracia para revelar en mí a su hijo, y que lo diese a conocer a las gentes: donde aquella palabra, *Reveló en mí a su hijo*, es lo mismo (según S. Gerónimo) que decir, retrató en mí a su unigénito hijo, hízome un espejo de su grandeza, una copia de aquel original, y aquel prototipo, para que en mí lo conociesen las gentes, como en singular ejemplo y estampa suya⁵².

48. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 758.

49. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 758.

50. *Los hechos de los Apóstoles*, 13, 16.

51. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 761.

52. Zapata, *Sermón predicado al Cabildo de la iglesia mayor de la ciudad de Sevilla*, p. 11.

Éste es, en esencia, el esquema de transmisión paradigmático sobre el que trabaja Quevedo. Así como el cuerpo de Cristo y su forma eucarística difunden la presencia divina, Pablo perpetúa este aura, fundiéndose con la persona del mesías y expandiendo el alcance de su sacralidad.

Abundando, como es propio de la epideíctica, en la hipérbole, Quevedo señala a Pablo como apóstol primordial. No sólo lo declara superior en su elocuencia a Séneca y aun al propio Cicerón, sino que lo pronuncia más perfecto que Job⁵³. Apelando, por otro lado, a la autoridad de Tertuliano, recalca su prefiguración en los comienzos del mundo: «Fue Pablo el solo apóstol prometido en el Testamento Viejo. Diose priesa Moisés a figurarle en el *Génesis*, capítulo 49»⁵⁴. San Pablo se vuelve así reflejo de una temporalidad que borra las fisuras producidas por el cambio histórico, situándose dentro de una hermenéutica anagógica. El pasado se convierte en cifra del presente, y ambos, presente y pasado, adquieren sentido, convergiendo en un «ahora» absoluto, reflejo del mundo que vendrá, merced de la gracia divina que trasciende el tiempo. Al sacralizarse el tiempo mundano, se evita el sentimiento de fragmentación que san Agustín le atribuye a la existencia humana presa en el tiempo lineal: «mas yo he caído en tiempos, cuyo orden desconozco, y con tumultuosas variedades se desgarran mis pensamientos»⁵⁵.

El ímpetu de pensar la palabra de Dios y su encarnación en el cuerpo de Cristo como disolución radical del tiempo lineal condiciona en gran medida la prédica así como la práctica religiosa tridentinas. Los fundamentos cristocéntricos de esta sincronía están claramente articulados en uno de los libros que más influyeron en la época, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, traducida por Ambrosio Montesino.

El hijo estaba en el padre al mismo padre igual a con él juntamente eterno: porque no comenzó a ser en la madre virgen María: mas fue siempre en el principio esto es en el padre: que es principio sin principio; en cuyo entendimiento y persona eterna siempre estaba el hijo que es principio de principio. [...]. Y también este concepto o cosa interior que en el ánima está se llama en propria manera verbo antes que por la voz sea pronunciado. Pues como este nombre palabra signifique la voz corporal que procede por la boca: signifique el concepto mental que se engendra en el ánima que no se aparta della cuando es enviado o pronunciado: aquí viene que por esta segunda manera de palabra se toma aquí que el hijo de Dios sea dicho palabra: porque procede al padre por eternal nacimiento: y por esta manera de nacer no deja de permanecer con él y en él por unidad o esencia como

53. Quevedo, *La caída para levantarse*, pp. 794, 736, 752.

54. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 734.

55. San Agustín, *Confesiones*, p. 236.

la verdad o lo que del entendimiento nasce que siempre permanece con el mismo entendimiento y por esto más quiso aquí decir san Juan: en el principio era la palabra que decir en el principio era el hijo⁵⁶.

Como se ve aquí, la coetaneidad de padre e hijo, que hace posible que en el cuerpo material de Cristo resurja la presencia de Dios, es producto de una palabra eternamente generativa. Sería éste el ideal máximo de la oratoria eclesiástica, pues propone que la diseminación de la palabra sagrada no conlleva una separación de su fuente divina, ni alteración alguna de su densidad ontológica. Cristo no es una copia de la divinidad, sino que es la divinidad misma: la retórica no es un mero referente convencional, sino un canal de transmisión divina. Conlleva, a la vez, una negación del tiempo, la gestación de un eterno ahora en que se actualiza la presencia atemporal de Dios. Es parte de la paradoja fundacional del cristianismo. Por un lado éste se concibe como ruptura –desplazamiento del régimen de la ley por el de la fe: «C'est le christianisme qui a introduit l'idée de la brisure du temps par l'événement de l'Incarnation, la naissance, la mort et la résurrection du fils de Dieu»⁵⁷. Pero como queda demostrado en la *Vita Christi*, esta nueva vida se afirma como continuación ontológica de la palabra del Dios del *Génesis*: su visión reformadora se plantea, no como giro sin precedentes, sino como resurgencia de la verdadera fuente de la divinidad.

Es esta paradoja la que organiza el relato de Quevedo y que ayuda a explicar su interés en san Pablo. Imagen y semejanza del cuerpo de Cristo, la palabra del apóstol es eternidad e historicidad, unidad y multiplicidad. Manifiesto en los orígenes de la creación divina, es a la vez artífice de su renovación: «Oso decir que Pablo y sus discípulos fueron los discípulos que en la Transfiguración dio el Padre al Hijo, pues éstos solos pudieron ser nuevos, y que Pablo, siendo uno, se pudo llamar discípulos en plural»⁵⁸. Proteico núcleo semiótico, la elocuencia paulina estaría a la altura de todos los tiempos: «Acomodábase a la diferencia de tiempos, lugares y personas, para por todos caminos establecer la ley evangélica...»⁵⁹. La hazaña retórica del apóstol consiste en combinar una capacidad de adaptación suprema con la fuerza de la convicción absoluta. Cabe decir que esta visión del apóstol se ve corroborada en sus epístolas en las que su versatilidad doctrinal es expresada como ferviente manifestación de fe. Sirven de ejemplo las siguientes líneas de la primera *Epístola a los Corintios*:

Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aun sin estarlo– para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley

56. Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi cartuxano*, p. 9.

57. Hartog, 2012, p. 94.

58. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 741.

59. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 784.

para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio; para ser partícipe del mismo⁶⁰.

Aquí vemos que el poder de transformación infinita se presenta como exigencia apostólica, pues de él depende el ser «partícipe» del Evangelio. Reflexionando sobre esta doble naturaleza—maleable pero a la vez inmanente—, Alain Badiou la definiría como «singularidad universal»⁶¹. Para el pensador francés, el lenguaje de san Pablo se presta a una apropiación auténticamente universal por asumirse profundamente subjetiva. Es decir, la verdad que vehicula no se limita a servir ninguna estructura establecida, estatal o ideológica, sino que se gesta en relación a la sensibilidad personal de su público⁶². Comenta Badiou:

First, since truth is evental, or of the order of what occurs, it is singular. It is neither structural, nor axiomatic, nor legal. [...]. It is offered to all, or addressed to everyone, without a condition of belonging being able to limit this offer or this address⁶³.

Aunque su afán por san Pablo nace de una agenda política diametralmente opuesta a la de Quevedo, podríamos decir que ambos autores se asemejan en cuanto a la fuerza transhistórica que le conceden al idioma paulino.

Podemos, entonces, concluir que las propias epístolas, dado su cambiante posicionamiento religioso y político, invitan a los anacronismos que perpetúan sus futuros lectores. Para Badiou, su insistente transgresión de las estructuras de poder mundano, hacen del santo un revolucionario moderno. Lo declara «nuestro contemporáneo» porque, a su ver, funda una subjetividad anti-imperialista y anti-capitalista⁶⁴. Igualmente impelido, en su adhesión al mesianismo paulino, por un sentimiento de crisis histórica, Quevedo, sin embargo, lo instrumentaliza en servicio de un proyecto imperialista o, más precisamente, de *translatio imperii*. La palabra mística de Pablo se desplaza hacia España, como bien lo revela la conclusión de la obra⁶⁵. Allí se llama a que la espada de san Pablo —sinécdoque de su palabra— se esgrima «en defensa desta monarquía, que pretenden despedazar traidores, con robos y rebeliones,

60. *Epístola 1 de san Pablo a los Corintios*, 9, 20-23.

61. Badiou, 2003, p. 13.

62. Badiou, 2003, p. 13: «What does Paul want? Probably to drag the Good News (the Gospels) out from the rigid enclosure within which its restriction to the Jewish community would confine it. But equally, never to let it be determined by the available generalities, be they statist [*étatiques*] or ideological».

63. Badiou, 2003, p. 14.

64. Badiou, 2003, p. 4.

65. Sobre la dimensión propagandística de la hagiografía, véase Nider, 1994, pp. 60-62.

y herejes con falsas doctrinas»⁶⁶. Se impone un vínculo sustancial entre la estruendosa labor apostólica del santo, que esparce su elocuencia por todo el mundo mediterráneo, y la expansión española en América. Como antes sugiere Quevedo, al recalcar —vía una cita de *Salmos*, 18, 5— que finalmente, con Colón «Llegará el grito de los predicadores del Evangelio a todas las provincias de la tierra y a los fines del orbe sus palabras», España sería sucesora predilecta del universalismo de san Pablo⁶⁷. Las últimas palabras del texto consagran la incorporación de la España de los Habsburgos en la ilimitada geografía paulina: «Y estas frentes imperiales y siempre augustas, que la divina majestad ciñó con tantas coronas, reconocidas a tu auxilio, dilatarán la aclamación de tu favor soberano por todo el orbe de la tierra»⁶⁸.

Pero no es tanto esta mitificación, bastante convencional por su lado, del poderío imperial español, ni tampoco la construcción del santo como apóstol orador, que llaman la atención, sino más bien el rol que se concede Quevedo a sí mismo como garante de su gloria universal. Aprovechando al máximo el «universalismo particular» de Pablo, se auto-designa descendiente del apóstol. A tono con el comienzo del relato en que dice hablar con su voz, al final consolida esa relación personal, invocándolo directamente:

vuelve esos ojos, que miran con duplicado oriente, a este tu devoto que, en prisión y cadenas de cuatro años, empezó a escribir, para tu gloria y su consuelo, las tuyas y tu martirio. Y, pues en la persecución que le atormenta no le falta Nerón, asístele para que, con tus palabras, libre pueda decirte las que tu pluma escribió a Timoteo... «Libre estoy de la boca del león, librome Dios de toda obra mala», cuando, saliendo por la boca del león, mis quejas sonaban bramidos, invención de Fálaris con el toro, para que los llantos no moviesen a piedad⁶⁹.

Es considerable el grado de fundición que impone Quevedo. Después de la invocación inicial en segunda persona, toma posesión del idioma de san Pablo, pidiéndole ingeniosamente permiso para usar sus palabras. Al referirse a sus quejas en tanto «bramidos», le atribuye a su propia voz la fuerza vital que fue marca de la elocuencia paulina⁷⁰.

El anacronismo que opera aquí no sólo consiste en que Quevedo asimila su retórica a la del santo, sino que relaciona la elocuencia de san Pablo a las exigencias del ingenio. En una operación que podemos tildar de conceptista por su razonamiento sofisticado, Quevedo relea la falta de virtuosismo retórico que muchos le atribuyen al santo como

66. Quevedo, *La caída para levantarse*, pp. 846-847.

67. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 786.

68. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 847.

69. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 845-846.

70. Como explica Nider en la cita a pie de página, la mención del león es también una referencia a la ciudad de León donde se hallaba prisionero Quevedo (Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 846, nota 485).

supremo acto de ingenio. De ese modo disuelve la oposición consabida entre la cándida comunicación de la verdad divina y la agudeza verbal. Tal antinomia es postulada, entre otros, por Huarte de san Juan cuando comenta un pasaje de la primera *Epístola a los Corintios*:

«no me envió Cristo a bautizar sino a predicar, y no con oratoria, porque no pensase el auditorio que la cruz de Cristo era alguna vanidad de las que suelen persuadir los oradores». El ingenio de san Pablo era apropiado para este ministerio; porque tenía grande entendimiento para defender y probar, en las sinagogas y en la gentilidad, que Jesucristo era el Mesías prometido en la ley, y que no había que esperar otro ninguno. Y, con esto, era de poca memoria; por donde no pudo saber hablar con ornamento de palabras dulces y sabrosas. Y esto era lo que la publicación del Evangelio había menester⁷¹.

Evocando también la alusión que hace el apóstol en el segundo capítulo de la epístola a su falta de habilidad persuasiva, aquí Huarte califica la rusticidad verbal como marca de una auténtica divinidad⁷². Establece de ese modo una distancia entre el pasado bíblico y su propia época, definida por una retórica profesional presuntamente más sofisticada. En Quevedo, tal distancia se ve aniquilada, pues la aparente falta de saber persuasivo es denominada hazaña estilística: «¿Cuál otra boca razonó llamas tan inflamadas en caridad? ¿Cuál elegancia de cuantas admira la erudición supo exprimir tan altos afectos, pronunciando sus entrañas?»⁷³. Llama la atención la yuxtaposición de la elegancia y la altura con la expresión visceral, connotada en las palabras «pronunciando sus entrañas». A través de esta conjunción de dos campos semánticos opuestos Quevedo hace alarde de su conceptismo y además resuelve retóricamente la latente tensión que implica la combinación del virtuosismo retórico del orador clásico con el candor espiritual del apóstol.

Es así que bajo la mirada retrospectiva de Quevedo, san Pablo surge como precursor del conceptismo. Hay quienes dirían que no se trata de una apropiación aberrante en el sentido que el lenguaje del apóstol en sí expresa contrarios como equivalentes: la subversión de la ley judía es su realización, el comienzo es el fin, la ignorancia verbal es potencia retórica⁷⁴. También móvil de impactantes paradojas, la poética del concepto rompe con el harmónico mundo de las semejanzas, para entrar en el febril ámbito de correspondencias contra-natura. Pero, innegablemente, el emparentamiento de la retórica paulina a una sensibilidad conceptista supone una tergiversación considerable

71. Huarte de san Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, p. 427.

72. Las palabras de san Pablo son: «Y mi conversación, y mi predicación no fue en palabras persuasivas de humano saber, sino en demostración de espíritu, y de virtud», *Epístola 1 de san Pablo a los Corintios*, 2,4.

73. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 801.

74. Véase Meeks, 1972, p. 438.

de género, pues significa hermanar su prédica a un teatral efectismo barroco⁷⁵. Se siente claramente esta tergiversación en una de las síntesis que hace Quevedo de la vida del santo: «Dos caídas se leen en la sagrada Escritura: la de Luzbel para escarmiento, la de san Pablo para ejemplo. Aquél subió para caer, siendo el primero inventor de las caídas en las privanzas; éste cayó para subir [...] Derriba Dios a Pablo y edíficale»⁷⁶. Aquí la escatología paulina se traduce en concatenación de agudas antítesis. Sus visos estéticos se acercan más a una calculada espectacularidad que a un *patos* mesiánico. Un saber retórico, entonces, que revela la discontinuidad entre el ingenio cortesano y el acto eucarístico.

Curiosamente, este peligro no pasaría desapercibido. Como lo nota Valentina Nider, Gonzalo Pérez de Ledesma le criticaría a Quevedo la licencia que se tomó al imaginar la sangre que brota del cuello del santo degollado, a la vez como «padrón diáfano del riego fecundo de la Iglesia», y como corriente que «con tres manantiales de lágrimas se dedicó a murmurar perpetuamente la crueldad de Nerón»⁷⁷. El padre Ledesma se lamentaría que «El hombre que más me admira en nuestra lengua, Quevedo, cayó en esto, divirtiéndose a hacer apóstrofes a las fuentes que brotaron al caer la cabeza de san Pablo degollado»⁷⁸. En cierta manera entonces, podríamos decir que cuando Quevedo convierte en tinta la sangre del apóstol, más que restituirle integridad a su voz despedazada, se permite una notable usurpación.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, tr. Patricia Dailey, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- Agustín, san, *Confesiones*, LibrosEnRed, 2007.
- Arellano, Ignacio, «Quevedo, hombre de Dios, hombre del diablo», *Criticón*, 131, 2017, pp. 5-6.
- Badiou, Alain, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, tr. Ray Brassier, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Bouza, Fernando, *Communication, Knowledge, and Memory*, tr. Sonia López y Michael Agnew, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- Bouza, Fernando, *Del escribano a la biblioteca: La civilización escrita europea en la alta Edad moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid, Síntesis, 1997.
- Chartier, Roger, *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la edad moderna*, tr. Maribel García Sánchez, Madrid, Cátedra, 2000.
- Clamurro, William, *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1991.
- Craesbeeck, Pablo, «Dedicatoria a D. Francisco de Faro», en Francisco de Quevedo, *La caída para levantarse; El ciego para dar vista; El montante de la Iglesia; En la vida de san Pablo Apóstol*, Lisboa, Craesbeeck, 1648, n. p.

75. Nider, 1994, p. 64.

76. Quevedo, *La caída para levantarse*, pp. 716-717.

77. Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 840, nota 462.

78. Citado en Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 840, nota 462.

- Crisóstomo, san Juan, *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Second Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians*, Oxford, J.H. Parker, 1848.
- Crisóstomo, san Juan, *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Romans*, Oxford, J.H. Parker, 1841.
- Epístola I de san Pablo a los Corintios*, en *El Nuevo Testamento, traducido al español de la Vulgata Latina*, tr. Phelipe Scio de san Miguel, Shacklewell, T. Rutt y Hijo, 1820.
- Ettinghausen, Henry, «Quevedo y las actualidades de su tiempo», *Edad de Oro*, 13, 1994, pp. 31-45.
- Fasquel, Samuel, «Entre plaidoyer et consolation: *La Caída para levantarse* de Quevedo», *E-Spania, Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* (en línea), junio, 2014.
- Fernández Mosquera, Santiago, «La coherencia literaria de Quevedo y la materia hagiográfica», en *Homenaje a Henri Guerreiro: La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, ed. Marc Vitse, 2006, pp. 577-596.
- Fernández Mosquera, Santiago «La hora de la reescritura en Quevedo», *Criticón*, 79, 2000, pp. 75-86.
- Fernández Santamaría, José, *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- García-Bryce, Ariadna, «The Demise of Eloquence and the Cult of Spectacle in Quevedo's *La Hora de todos*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 82, 2005, pp. 313-325.
- Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, tr. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Grant, Michael, *Saint Paul*, Londres, Phoenix Press, 1976.
- Gutiérrez, Carlos, *La espada, el rayo y la pluma. Quevedo y los campos literario y de poder*, West Lafayette, Purdue University Press, 2005.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2012.
- Iffland, James, «Apocalypse Later: Ideology and Quevedo's *La Hora de Todos*», *Revista de Estudios Hispánicos*, 7, 1980, pp. 87-132.
- Los hechos de los Apóstoles*, en *El Nuevo Testamento, traducido al español de la Vulgata Latina*, tr. Phelipe Scio de san Miguel, Shacklewell, T. Rutt y Hijo, 1820.
- Huarte de san Juan, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- Jauralde Pou, Pablo, «*La caída para levantarse*, última obra de Quevedo», *Letras de Deusto*, 20, 1980, pp. 169-178.
- Jerónimo, san, *The Homilies of Saint Jerome (1-59 on the Psalms)*, Catholic University of America Press, 2014.
- Kamen, Henry, *Spain 1469-1714. A Society of Conflict*, Londres, Longman, 1991.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, tr. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.
- Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi cartuxano*, tr. Ambrosio Montesino, Sevilla, Jacob Cromberger, 1521.
- Meeks, Wayne, «The Christian Proteus», *The Writings of St. Paul*, ed. Wayne Meeks, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1972, pp. 435-444.

- Meeks, Wayne, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- Mouchel, Christian, «Les rhétoriques post-tridentines (1570-1600): La fabrique d'une société chrétienne», en *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, ed. Marc Fumaroli, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 431-497.
- Nider, Valentina, «El diseño retórico de la prosa religiosa de Quevedo», en *Estudios sobre Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, ed. Santiago Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 207-224.
- Nider, Valentina, «Studio», en Francisco de Quevedo, *La Caída para levantarse. El ciego para dar vista, el montante de la Iglesia en la vida de san Pablo Apóstol*, Pisa, Giardini editori, 1994, pp. 1-115.
- Peraita, Carmen, «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, pp. 185-205.
- Quevedo, Francisco de, *La caída para levantarse*, ed. Valentina Nider, en *Obras completas en prosa, VII*, ed. Alfonso Rey y María José Alonso Veloso, Barcelona, Castalia, 2018, pp. 671-847.
- Quevedo, Francisco de, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, ed. Jean Bourg, Pierre Dupont y Pierre Geneste, Madrid, Cátedra, 1987.
- Quevedo, Francisco de, *Prosa festiva completa*, ed. Celsa Carmen García-Valdés, Madrid, Cátedra, 1993.
- Quevedo, Francisco de, *Providencia de Dios*, en *Obras completas en prosa, VII*, ed. Alfonso Rey y María José Alonso Veloso, Barcelona, Castalia, 2018, pp. 427-489.
- Quevedo, Francisco de, *Que hay Dios y providencia divina*, ed. María José Alonso Veloso, en *Obras completas en prosa, VII*, ed. Alfonso Rey y María José Alonso Veloso, Barcelona, Castalia, 2018, pp. 575-668.
- Rey, Alfonso, «Prólogo», en Francisco de Quevedo, *Providencia de Dios*, en *Obras completas en prosa, VII*, ed. Alfonso Rey y María José Alonso Veloso, Barcelona, Castalia, 2018, pp. 427-489.
- Rey, Alfonso, *The Last Days of Humanism. A Reappraisal of Quevedo's Thought*, Leeds, Taylor and Francis, 2015.
- Robbins, Jeremy, *The Challenges of Uncertainty. An Introduction to Seventeenth-Century Spanish Literature*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.
- Roncero, Victoriano, «Quevedo testigo y actor de la política española de las primeras décadas del siglo XVII: *España defendida* y *Grandes anales de quince días*», *La Perinola*, 21, 2017, pp. 41-66.
- Thompson, E. P., «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past & Present*, 38, 1967, pp. 56-97.
- Westerholm, Stephen, *The Blackwell Companion to Paul*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011.
- Wright, N. T., «How Paul Invented Christian Theology», Houston, Lanier Theological Library Chapel, marzo, 2014.
- Zapata, Jerónimo, *Sermón predicado al Cabildo de la iglesia mayor de la ciudad de Sevilla, entre sus dos coros, en la insigne fiesta que celebró a la milagrosa conversión del apóstol S. Pablo, a 25 de Enero de 1622 años*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1622.

