

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

LO BARROCO: LA CULTURA
DE UNA ENCRUCIJADA

Vol. 88 - 2025

ISSN 0210-1629



Universidad
LOYOLA

Archivo Teológico Granadino

Revista de Historia de la teología moderna
Journal of the History of Modern Theology

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica anual de acceso abierto, con evaluación por pares, publicada por la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola Andalucía. La revista publica estudios en Teología y áreas afines (Filosofía, Historia, Historia del arte, Antropología, etc.), especialmente sobre el periodo postridentino hasta el año 1900; si bien también tienen cabida investigaciones que aborden autores y temáticas contemporáneas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an annual open access peer-reviewed scientific journal published by the Faculty of Theology of Granada of the Universidad Loyola Andalucía. The journal publishes studies in Theology and related areas (Philosophy, History, Art History, Anthropology, etc.), especially on the post-Tridentine period up to the year 1900, but also includes research on contemporary authors and topics.

Director/Editor: Diego M. Molina Molina S.J. (dmmolina@uloyola.es)

Adjunta a la dirección · Assistant director: Ingrid Gijón Ibáñez (igijon@uloyola.es)

Consejo de dirección · directrs board: Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Manuel Porcel Moreno, Juan Antonio Senent de Frutos, Gonzalo Villagrán Medina S.I., Zaida Espigares Zárate y Enrique Gómez García. Profesores de la Universidad Loyola Andalucía.

Consejo editorial · editorial board: José Serafín Béjar Bacas Universidad Loyola - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

Consejo científico · scientific board: Manuel Arroba Conde c.m.f Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ict). Tolosa (Francia) – Philip Endean s.i. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhéss). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. uned. Madrid – Rogelio García Mateo s.i. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas s.i. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez s.i. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez s.i. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser s.i. Loyola University (Iuc). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-iv – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés: Antonio Maldonado Correa s.i.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO está indexada en ATLA, SCOPUS, DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX 2.0, SELLO DE CALIDAD FECYT 2024

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: atg@uloyola.es

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1977 a 2025 en <https://revistas.uloyola.es/ATG/>

Y desde 1938 a 2025 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

Dirección, administración y redacción: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA atg@uloyola.com

A R C H I V O
T E O L Ó G I C O
G R A N A D I N O

REVISTA DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA

LO BARROCO: LA CULTURA
DE UNA ENCRUCIJADA

PABLO PÉREZ ESPIGARES
JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ LÓPEZ (coords.)

ATG 88 (2025)

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología

ÍNDICE GENERAL

Editorial	5
Estudios	
Elsa PINTO PRIETO <i>Auralidad en el contexto del barroco novohispano. La dimensión sonora como médium intercultural en la construcción de una memoria sincrética</i>	9
Miguel Ángel VILLAMIL PINEDA <i>La espiritualidad barroca: con y contra la modernidad</i>	43
Andrés ORTIGOSA <i>¿Era verdaderamente necesario para Descartes su dualismo antropológico?</i>	71
Jesús FERNÁNDEZ MUÑOZ <i>Razón, experiencia e historia en los Ricordi de Guicciardini</i>	93
Adolfo HAMER FLORES <i>Reforzar el poder central en una época inestable: la creación de la secretaría del Despacho Universal en el siglo XVII</i>	125
Wenceslao SOTO ARTUÑEDO <i>Misiones jesuitas con pícaros de la pesca del atún en el Sur de España</i>	141
Inéditos	
José Carlos SÁNCHEZ-LÓPEZ <i>El acto y la potencia en la metafísica suareciana</i>	171
Notas	
Tomás Jesús MARÍN MENA <i>Diferencias ético-metafísicas entre judaísmo, islam y cristianismo</i>	205
Reseñas	223
Recensiones Sagrada Escritura	241
Recensiones Teología dogmática y Teología moral	244
Recensiones Espiritualidad y Teología	249
Recensiones Historia, Arte y Música	257
Recensiones Filosofía y Ciencias humanas	259

Editorial

El volumen 88 de Archivo Teológico Granadino, correspondiente al año 2025, se enfoca en el tema *Lo barroco: la cultura de una encrucijada*. Ha sido coordinado por los profesores Pablo Pérez Espigares, de la Universidad Loyola Andalucía y José Carlos Sánchez-López, de la Universidad de Sevilla.

El barroco ha sido interpretado por muchos autores como una época clave en la cultura occidental. La segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII fueron un tiempo que preparó la modernidad y que puede ayudarnos para entender nuestro presente, que también está abriéndose a ese futuro que siempre está llegando.

El primer estudio *Auralidad en el contexto del barroco novohispano. La dimensión sonora como médium intercultural en la construcción de una memoria sincrética*, de la profesora de la Universidad de Granada Elsa Pinto Prieto presenta metodologías interdisciplinarias que revitalizan la dimensión sensorial del barroco novohispano, especialmente en relación con la experiencia sónica desde la agencia aural de emisión-escucha. A partir de esta posición, analiza las categorías de la urbe establecidas por el historiador Ángel Rama de *ciudad ordenada, letrada y escrituraria*, aplicándolas al caso de estudio de la Ciudad de México. La autora cuestiona con esta perspectiva los mecanismos por los que se conformó la ciudad como lugar de memoria que solo recogía la experiencia de las élites, revelando una memoria sincrética que preserva un sentir indígena.

El segundo estudio continúa en el ámbito iberoamericano. Se trata del trabajo del profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Salle de Bogotá Miguel Ángel Villamil Pineda *La espiritualidad barroca: con y contra la modernidad*. Comienza señalando que los análisis del barroco hispanoamericano suelen inadvertir que los principales representantes de este movimiento fueron educados a la luz de la Contrarreforma por Compañía de Jesús. La hipótesis del autor es que el barroco, tal como se desarrolló en Hispanoamérica promueve una modernidad alternativa fundamentada en la espiritualidad jesuita; una modernidad que focaliza la acción creativa y desarrolla una lógica que pone en tensión la fe y la obra, la libertad y la gracia, la persona y la comunidad. El propósito del autor es identificar la espiritualidad jesuita como clave significativa para la comprensión de la modernidad barroca en tres contextos

diferentes: el surgimiento de la Compañía de Jesús, el barroco hispano de Gracián y las misiones jesuitas en América.

Pasando a Europa, el tercer estudio, del profesor Andrés Ortigosa de la Universidad de Sevilla, tiene por título *¿Era verdaderamente necesario para Descartes su dualismo antropológico?* El mantenimiento por parte de Descartes del dualismo antropológico entre el cuerpo y el alma presenta dificultades desde el propio sistema filosófico cartesiano. La pregunta que surge, entonces, son los motivos que llevaron al gran filósofo a mantenerlo. La hipótesis del autor es que Descartes, que también afirmó que alma y cuerpo son una sola unidad, se afirma en su dualismo para justificar, por una parte, la inmortalidad del alma y, por otra parte, permitir el avance de la ciencia de su época.

El estudio del profesor Jesús Fernández Muñoz de la Universidad de Sevilla, *Razón, experiencia e historia en los Ricordi de Guicciardini: el camino hacia la libertad*, indaga en los conceptos de razón, experiencia e historia, tres conceptos fundamentales dentro de la obra de los *Ricordi* de Francesco Guicciardini. Esta obra escrita en 1530 se compone de 221 sentencias breves que pueden considerarse como aforismos y que sintetizan el pensamiento filosófico del florentino. Dentro de estas reflexiones sobre distintos asuntos es posible extraer multitud de enseñanzas prácticas de gran interés y actualidad. Los *Ricordi* se pueden considerar un precedente de la filosofía barroca posterior, puesto que la obra adelanta una serie de conceptos e ideas que adquieren su desarrollo y plenitud filosófica siglos después.

El estudio del profesor Adolfo Hamer Flores de la Universidad Loyola Andalucía, *Reforzar el poder central en una época inestable: la creación de la secretaría del Despacho Universal en el siglo XVII*, se ocupa de uno de los instrumentos que la monarquía española utilizó durante el Barroco para reafirmar su poder y autoridad en un momento de crisis y transformación. Se trata de la secretaría del Despacho Universal, creada a comienzos del reinado de Felipe IV y que constituyó un elemento fundamental para reforzar al valido evitando, como había ocurrido en el reinado anterior, que este se ocupase directamente de asuntos que generasen excesivo malestar o incluso rechazo en la maquinaria administrativa de la monarquía.

La sección de estudios finaliza con el trabajo de Wenceslao Soto Artuñedo, *Misiones jesuitas con pícaros de la pesca del atún en el sur de España*. Se trata de una de las primeras misiones que realizaron los jesuitas al instalarse en Andalucía, a petición de los duques de Medina Sidonia. Los jesuitas iban cada año a misionar entre los que acudían a trabajar en la pesca del atún los meses de mayo y junio en las almadrabas de Zahara de los Atunes (Cádiz).

La sección de Inéditos recoge *El acto y la potencia en la metafísica suareciana*, un documento del P. José Hellín Lasheras, S.J. (1883–1973) sobre las

EDITORIAL

nociones de potencia y acto según Francisco Suárez, editado por José Carlos Sánchez-López. Este texto constituye la tercera y última parte de las reflexiones sistemáticas del P. Hellín sobre la cuestión, siendo las anteriores los artículos titulados: “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez” y “Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia” (editado en el volumen 87 de esta revista).

Presentamos también un nota del profesor de la Universidad Loyola Andaluca Tomás J. Marín Mena *Diferencias ético–metafísicas entre judaísmo, islam y cristianismo. Glosas a algunas contribuciones de un libro reciente sobre monoteísmo y violencia*. En ella el autor presenta y valora las tres contribuciones dedicadas al monoteísmo judío, islámico y cristiano que aparecen en la obra conjunta *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal? Los monoteísmos abrahámicos a debate*, coord. por Enrique Gómez García, OAR y Enrique Somavilla Rodríguez, OSA (Madrid: R. C. U. Escorial – M^a Cristiana / Centro Teológico de San Agustín, 2023).

DIEGO M. MOLINA
Director/editor

Auralidad en el contexto del barroco novohispano. La dimensión sonora como médium intercultural en la construcción de una memoria sincrética*

ELSA PINTO PRIETO**

Fecha de recepción: junio 2024.
Fecha de aceptación: agosto 2024.

Sumario:

A lo largo del artículo presentamos metodologías interdisciplinares que revitalizan la dimensión sensorial del barroco novohispano, especialmente en relación con la experiencia sónica desde la agencia aural de emisión–escucha. A partir de esta posición, analizamos las categorías de la urbe establecidas por el historiador Ángel Rama de *ciudad ordenada*, *letrada* y *escrituraria*, aplicándolas al caso de estudio de la Ciudad de México. En consecuencia, nos replanteamos la presencia y permanencia de lo oral en los discursos letrados de naturaleza textual. Con esta perspectiva cuestionamos los mecanismos por los que se conformó la ciudad como lugar de memoria que solo recogía la experiencia de las élites, revelando una memoria sincrética que preserva un sentir indígena. Para ello trabajamos con fuentes de carácter simbólico y apologetico para la idiosincrasia criolla y otras músico–literarias, así como los villancicos, siguiendo la impronta del ethos barroco criollo e indígena.

Aurality in the New–Spanish Baroque context. The sound dimension as an intercultural medium for building a syncretic memory

Abstract:

Throughout the article, we present interdisciplinary methodologies that revitalize the sensory dimension of the New–Spanish Baroque, concerning the sonic experience from the aural agency of emission–listening. From this point of view, we analyze the urban categories established by the historian Ángel Rama *ordered city*, *lettered city* and *scripted city*, applied to Mexico City. In consequence, we reconsider the presence and permanence of orality in the textual nature of *lettered* discourses. From this standpoint, we question the mechanisms by the city was formed as a place of memory that at first seemingly only captured the experiences of the elites, revealing a syncretic memory that preserves an indigenous feeling. To this end, we work with sources of symbolic and apologetic character for the creole idiosyncrasy and others musical–literary materials, such as villancicos, following through them the imprint of the creole and indigenous Baroque ethos.

* Esta investigación está apoyada por una ayuda FPU (Formación de Profesorado Universitario) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, siendo beneficiaria la autora de este artículo.

** Doctoranda en Historia y Arte por la Universidad de Granada, Profesora Contrato predoctoral en la Universidad de Granada (España). <https://orcid.org/0000-0001-7531-3384>, e_pinto@ugr.es

Palabras clave:

Virgen de Guadalupe, Ethos barroco, Experiencia sonora, Musicología urbana, Estudios decoloniales.

Keywords:

Virgin of Guadalupe, Baroque ethos, Sonic experience, Urban musicology, Decolonial studies.

1. Introducción

La complejidad epistemológica de la historia de México presenta diversas miradas sobre cómo afrontar las relaciones socioculturales en un espacio simbólico como era la Ciudad de México¹ durante el periodo colonial. La transformación material e inmaterial de la urbe estuvo ligada al desarrollo de la identidad e idiosincrasia de aquellos que la poblaban, estando patente la división creciente entre españoles americanos y peninsulares, y la constante lucha de supervivencia cultural de la comunidad indígena.² En este sentido, a través de las aportaciones de Ángel Rama, se encuentran tres modelos de ciudad aplicables a la capital del virreinato de la Nueva España: la *ciudad ordenada*, la *ciudad letrada* y la *ciudad escrituraria*.³ Las características en común a todas ellas era su raíz intelectual e independiente a los hechos frente a la ‘ciudad real’, aquella que se amoldaba a los cambios sociales.⁴

Poner en diálogo las distintas dimensiones del espacio urbano ofrece un medio por el que profundizar en el análisis sobre las comunicaciones bidireccionales entre los distintos niveles de poder –criollo y peninsular– y la subalternidad indígena. De esta manera, es un modo de resaltar el carácter sincrético de la identidad urbana novohispana, y las huellas y los modos de actuar de los grupos disidentes de la hegemonía en virtud de revalorizar lo

¹ A lo largo del trabajo se percibe el espacio urbano como categoría de análisis historiográfica desde los planteamientos de Miguel Ángel Marín (2002) y Juan José Carreras. Véase Juan José Carreras López, “Música y ciudad: de la historia local a la historia cultural”, en *Música y cultura urbana en la Edad Moderna*, coord. por Miguel Ángel Marín López, Andrea Bombi y Juan José Carreras López (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005), 17–52. Ellos establecen la ciudad como el conjunto de espacialidad y comunidad que se da en un tiempo y momento determinado y sobre el que se elaboran estrategias discursivas. Es un enfoque similar al de Ángel Rama (1998), aunque como novedad introducen el factor musical como elemento que resaltó los mecanismos de construcción y el aspecto de espacialidad influyente en la sociedad.

² Solange Alberro, *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (México: Colegio de México, 1992); Bolívar Echeverría, “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 23 (2007); William Taylor, “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”, en *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*, ed. por Allan Greer y Jodi Bilinkoff (New York: Routledge, 2003), 227–298.

³ Las cualidades de cada una de ellas se verán en profundidad a lo largo del artículo.

⁴ Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca, 1998).

que el discurso de la colonialidad ha relegado al olvido o a una no-memoria.⁵ A los escritos correspondientes a la construcción ilusoria de la comunidad y el escenario novohispano que se edificaba sobre las ruinas de Tenochtitlan se les puede aplicar la categoría de análisis de *lugar de memoria*. Esta categoría fue establecida por Pierre Nora para determinar el punto de encuentro entre memoria e Historia. En él se hace patente tanto el recuerdo y lo que debe perdurar como los mecanismos y las tensiones del espacio-tiempo en el que fueron creados.⁶ En este contexto, al entender el hecho sonoro como lenguaje de esos ‘lugares de memoria’ y aplicar una metodología correlacional desde los estudios sonoros, se recupera la parte sensorial del barroco novohispano y de su religiosidad⁷, lo que permite ahondar en las fricciones producidas por los agentes y sus aspiraciones⁸ en el momento de conformar esos *lugares de memoria*.

La concepción urbana en los tres niveles de Ángel Rama es una manera de acotar los límites y las fronteras de la memoria novohispana, permitiendo un análisis de la Ciudad de México desde los parámetros de los *lugares de memoria* de Pierre Nora. Dentro de la urbe y a favor del relato letrado se canalizó un modo de religiosidad propia de la multiplicidad cultural y étnica de la capital del virreinato de la Nueva España.⁹ Esta religiosidad de tintes barrocos iba dirigida a los sentidos más que a la razón, como así se percibe en el desarrollo

⁵ Reyes Mate, “Historia y memoria: dos lecturas del pasado”, en *Discursos: lingua, cultura e sociedade* (Lisboa: Universidade Aberta, 2001): 25–37; Reyes Mate, *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva* (Madrid: Errata naturae, 2008); Emilio Lamo de Espinosa, “Presentación. Tiempos de memoria, tiempos de olvido, tiempos de reconciliación”, en *La disputa del pasado: España, México y la leyenda negra*, ed. por Emilio Lamo de Espinosa (Madrid: Turner, 2021), 6–29; Carlos E. Lepe-Carrión, “El ethos barroco: Una lectura desde la teoría de los modos literarios”, *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 26 (2017): 163–178.

⁶ Pierre Nora, *Pierre Nora en “Les lieux de mémoire”*, ed. por Laura Masello (Montevideo: Trilce, 2008).

⁷ Ramón Gutiérrez, “Repensando el barroco americano”, en *Actas III Congreso internacional del Barroco: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 46–54; Fernando Betancourt Martínez, “Historiografía y diferencia: El orden procedimental de la investigación histórica”, *Historia y grafía* 51 (2018): 293–321; Guillermo Tovar de Teresa, *El Pegaso, o, El mundo barroco novohispano en el siglo XVII* (Madrid: Editorial Renacimiento, 2006). Estos autores comparten en su estudio el carácter sensorial del barroco en su esencia y en sus dinámicas sociopolíticas para imbuir a toda la población.

⁸ Características que esgrime Pierre Nora como características del estudio de la memoria de una comunidad y/o espacio haciendo uso de la conceptualización que él propone.

⁹ Adriana Narváez Lora et al., *La Virgen de Guadalupe: construcción barroca del criollismo novohispano en la obra de Miguel Sánchez*. (Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Historia, 2009); Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen De Guadalupe: Continuidad y transformación religiosa en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995); Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

del guadalupanismo alrededor de la Virgen de Guadalupe de Tepeyac.¹⁰ Para hacer efectivo ese sentimiento de pertenencia se necesitaba de vehículos móviles que en el contexto barroco comunicaran distintos grupos sociales y el plano divino con el terrenal en un contexto en el que el relato simbólico se mezclaba con una realidad incierta.¹¹ El sonido era un buen elemento para este fin por sus cualidades acústicas con un fundamento inmaterial e invisible, ser un arte temporal y efímero y, en consecuencia, por las connotaciones teológicas y culturales que se esgrimían comunitariamente. En las últimas décadas son cada vez más las compilaciones publicadas que tratan de poner la música como eje en las interacciones en el ámbito colonial, ofreciendo una muestra de resultados en las conexiones sociedad – espacio urbano y entre grupos sociales, destacando los trabajos de Leonardo Waisman en el que resalta la participación de los grupos marginados¹² y de Berenice Alcántara Rojas¹³, en los que parte de la visión indígena y cuestiona desde la música el discurso moderno/colonial.

Por otro lado, para algunos filósofos decoloniales esta actitud de resistencia frente al poder de la Modernidad perduró de manera atemporal, y se le ha denominado *ethos barroco*¹⁴, encontrando esa esencia en los pilares del espacio urbano.¹⁵ Cada uno de los grupos lo ejerció de manera diferente, siendo los criollos quienes intervenían dentro de la *ciudad letrada* como autores de esas proyecciones simbólicas por las que atender a sus apologeticas que les justificasen como grupo autónomo¹⁶ y, por ende, otro centro en el esquema de la Modernidad.¹⁷ Por su parte, los indígenas desde su situación de subalternidad

¹⁰ William Taylor, “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”, en *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*, ed. por Allan Greer y Jodi Bilinkoff (New York: Routledge, 2003), 227–298.

¹¹ Ramón Gutiérrez, “Repensando el barroco americano”, en *Actas* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 46–54; Fernando Betancourt Martínez, “Historiografía y diferencia: El orden procedimental de la investigación histórica”, *Historia y grafía* 51 (2018): 293–321.

¹² Leonard Waisman, “Subalternidad en músicas novohispanas: dos fragmentos,” en *De Nueva España a México. El universo musical mexicano entre centenarios (1517–1917)*, ed. por Javier Marín López (Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2020).

¹³ Berenice Alcántara Rojas, “¿Música de evangelización? Sobre el penoso y famoso caso de dos piezas polifónicas con textos en náhuatl”, *Cuadernos del Seminario de Música en la Nueva España y el México Independiente Nueva época*, número 9 (2018): 12–17. Berenice Alcántara Rojas, “El Diablo en el discurso de evangelización novohispana del siglo XVI,” en *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, ed. por A. López Austin y L. Millones (Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013), 101–122.

¹⁴ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones era, 2013).

¹⁵ Guillermo Tovar de Teresa, *El Pegaso, o, El mundo barroco novohispano en el siglo XVII* (Madrid: Editorial Renacimiento, 2006).

¹⁶ Carlos Federico Campos, “Los criollos novohispanos frente a la teoría de la degeneración: de la apologetica a la reivindicación”, *En-Claves del pensamiento* 11, no. 21 (2017): 15–40.

¹⁷ Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y eurocentrismo”, *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad* 5, n.º 8 (1995): 167–178.

periférica se rigieron por una necesidad de supervivencia en la que, a través de sus símbolos y expresiones, en múltiples ocasiones orales, matizaban los modelos y figuras colonizadoras.¹⁸ Estos puntos de conexión entre memoria y olvido representado por sendos grupos sociales muestran el dinamismo del ethos barroco en el plano de las contraposiciones entre la oralidad y su teorización a la textualidad de la historiografía tradicional.¹⁹

A partir de este marco teórico expuesto proponemos en este artículo analizar cómo sucede la participación de la música y las consecuencias que devienen de la misma en los procesos de diálogo entre culturas y construcción de la imagen propia y de la alteridad a partir de los mecanismos de la *ciudad letrada/escrituraria*. Para ello diseccionamos la capacidad musical promovida en dos planos diferenciados, aunque comunicados entre sí en el escenario²⁰ barroco de la Ciudad de México. En una primera parte, planteamos la naturaleza del sonido de *médium intercultural*²¹ a partir de trasladar la discusión memoria – olvido a las consecuencias entre la oralidad – escritura. Posteriormente, se diseccionan los códigos sonoros de comunicación y vínculo entre los actores de la colectividad de la capital novohispana desde la conceptualización de la utopía del músico, matizando el concepto de la *utopía del intérprete* de Bolívar Echeverría²² y mostrando el hecho sonoro como lengua–puente del sincretismo y el ethos barroco.

Con este fin, se examina el texto de Miguel Sánchez *Imagen de la Virgen María, madre de Dios de Guadalupe* (1648)²³ desde una metodología sensorial a partir de la que se remarca las huellas e influencias de la cultura náhuatl pese a los intentos de erradicarla, y su presencia en la mentalidad sincrética sostenida sobre una memoria que reinterpretar lo europeo tras un prisma pre-

¹⁸ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones era, 2013).

¹⁹ Generalmente la textualidad se ha relacionado con una imagen fija de la historia, mientras que la oralidad ofrece un mayor dinamismo historiográfico. Desde esta perspectiva, se aprecia cómo del primero se apropiaron los centros en su idealización de la ‘ciudad letrada’ y del segundo hicieron uso los grupos periféricos, usándolo como medio de resistencia. En María Esperanza Rock Núñez, ‘Memoria y oralidad: formas de entender el pasado desde el presente’, *Diálogo Andino* 49 (2016): 101–112. Trataremos en profundidad esta cuestión en el cuarto apartado del artículo.

²⁰ Es lo que se ha conceptualizado con el término ‘apologética criolla’ para cohesionar a la sociedad bajo unos mismos símbolos que respondan a su memoria. En Carlos Federico Campos, ‘Los criollos novohispanos frente a la teoría de la degeneración: de la apologética a la reivindicación’, *En-Claves del pensamiento* 11, n.º. 21 (2017): 15–40.

²¹ Se trabaja con este concepto desde su concepción de herramienta y espacio de transformación dentro de los diálogos entre distintas culturas (Fornet–Betancourt, 1999).

²² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones era, 2013).

²³ Este es un escrito en el que se observa un cambio en el objetivo de legitimación de los agentes de poder dentro de la ‘ciudad letrada’, aunque parezca que se dirige a legitimar el poder peninsular, en realidad, está dando un trasfondo diferenciador entre los criollos y los gachupines.

colombino.²⁴ Este documento destaca por su impacto en el desarrollo de una mentalidad mestiza y una religiosidad sincrética que se personifica en la figura de la Virgen de Guadalupe de Tepeyac, entre lo idolátrico y lo católico, que al estar ligada a la representación de la urbe contraviene a la conceptualización de la *ciudad ordenada*, siendo el guadalupanismo un espacio de cultivo para el florecimiento del ethos barroco²⁵ dual que se ha presentado. Para encontrar esta pervivencia es importante contraponer el escrito de Sánchez a las fuentes de misioneros como Jerónimo de Mendieta (1589), José de Acosta (1590) o Bernardino de Sahagún (1555). Al contrario que el escrito de Sánchez, dedicado a construir una memoria que secunde la legitimidad de los criollos en tierras novohispanas, estos otros escritos fijan una cultura de base oral y recogen el testimonio de aquello que había sido relegado a la no-memoria en el sistema moderno-colonial.

De manera complementaria, analizamos una selección de villancicos novohispanos en su condición de *metagénero* que superpone el dinamismo del proceso por encima del estatismo de producto.²⁶ Se aplican metodologías de los estudios de Pierre Nora sobre los *lugares de memoria*²⁷ a partir de los que entender los códigos sociales que se pueden hallar a partir de los villancicos. Desde esa posición los elementos sonoros reafirman su capacidad de mostrar las relaciones entre el *yo* y el *otro* dentro de las tensiones discursivas de la imagen que el poder crea y difunde sobre la subalternidad.²⁸ Para ello, el análisis se apoya sobre una serie de fuentes con una gran carga simbólica de los relatos propagandísticos del sentir criollo en distintos momentos del siglo XVII, es decir, desde el nacimiento hasta la madurez de la cultura barroca. En-

²⁴ Desde esta perspectiva la investigadora Beatriz Barrera Parrilla analiza la primera novela mariana escrita en Nueva España, *Los sirgueros de la Virgen* de Francisco Bramón. Gracias a la atención a los sentidos describe que el propio escrito es la vivencia de la fiesta, trayendo no únicamente los hechos sino una forma de estar, ser y sentir en el espacio. A partir del marco teórico que se aplica en este artículo, lo que se observa es la presencia de una influencia vívida de los grupos subalternos en aquello que Ángel Rama denomina ‘ciudad escrituraria’, yendo más allá de la palabra.

²⁵ Bolívar Echeverría, “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 23 (2007): 101–110.

²⁶ Tess Knighton y Alvaro Torrente, eds., *Devotional Music in the Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genres* (Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2007), 1–15.

²⁷ Pierre Nora, *Pierre Nora en “Les lieux de mémoire”*, ed. por Laura Masello (Montevideo: Trilce, 2008).

²⁸ Intrínsecamente está relacionado con los planteamientos de Castro y Grosfoguel sobre la búsqueda de las memorias colonizadas y las racionalidades alternativas desde donde se desarrolla la utopía de lugares periféricos, como es el caso de Nueva España. En Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 63–78.

tre dichas fuentes destacamos *Grandeza de México* de Bernardo de Balbuena (1604), *Teatro mexicano* de Agustín Vetancurt (1697) y *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala* de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1690).

A lo largo de la investigación se presenta una convivencia de esferas de trabajo que engloban desde la práctica musical hasta su pensamiento, considerando cómo se presenta la *ciudad ordenada* desde la dimensión inmaterial, cómo es la construcción de lo que Ángel Rama denomina *ciudad letrada* y las relaciones entre los anillos diferenciados que presenta la ‘ciudad escrituraria’ desde la auralidad.²⁹ Así, a partir del sonido y la sensorialidad se recupera la actitud barroca transversal entre los polos de las dualidades del discurso de la Modernidad y de las relaciones humano – espirituales.

2. La disposición inmaterial de la *ciudad ordenada*: transformaciones simbólicas en la comprensión del territorio desde el sonido

Desde el poder centralizado de la Corona de Castilla hubo un impulso por imponer la noción europea–humanista de civilización a través de la racionalización del espacio. En consecuencia, se idealizó una *ciudad ordenada*.³⁰ En ella debía de haber una clara separación entre lo urbano y lo rural, lo europeo y lo indígena, en definitiva, entre los denominados *vencedores* y *vencidos* respectivamente³¹, con el fin de ejercer una aculturación sobre la sociedad azteca y trasladar la cosmovisión y la religiosidad castellana a esos territorios. Estas ideas fueron recogidas en fuentes como las *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias* escrita a instancias de Felipe II, las que poseían un fin legislativo.

Las consideraciones vertidas sobre la necesidad de una *ciudad ordenada* estuvieron ligadas a la consideración de que el territorio americano era un

²⁹ El concepto “aural” tiene sus orígenes en la segunda mitad del siglo XIX. Se presenta como una vía por la que atender a cualquier experiencia relacionada con el órgano del oído. Se plantea como una ampliación del concepto de oralidad al no reducir el espacio entre objeto y sujeto sonoro. De ese modo, la ejecución y percepción del sonido forman parte de un todo comunicativo que no deben separarse, situando el eje central en la mirada antropocéntrica. A partir de la consideración aural nos podemos aproximar a la dimensión sonora de un pasado en el que los rastros sonoros se encuentran en formato textual o visual. Para conocer más se recomienda: Jonathan Sterne, *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction* (Durham: Duke University Press, 2003).

³⁰ Una de las categorías del espacio urbano que establece Ángel Rama *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca, 1998), 17–29.

³¹ Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca, 1998), 17–29; Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y eurocentrismo”, *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad* 5, n.º 8 (1995): 167–178.

lugar vacío. De ese modo, desde las esferas de poder peninsular se creyó que en el Nuevo Mundo no habría que lidiar con la herencia medieval que pervivió en la dimensión material e inmaterial de Europa. En consecuencia, pensaron que podrían verter las perspectivas humanistas que se estaban desarrollando a lo largo del siglo XVI. No obstante, las élites se enfrentaron a otro pasado desconocido para los europeos. La Orden de los franciscanos y, posteriormente, dominicos y jesuitas, siguiendo las directrices del monarca Carlos I, comenzaron desde 1524 una evangelización metódica y sistemática a través de la que trataron de resignificar en los términos cristianos el espacio físico y simbólico, al mismo tiempo que subrayaban la inferioridad de la cultura y religión autóctona.³² Todo lo que allí estaba antes de la soberanía castellana era distópico porque estaba manchado por el pecado. De hecho, se pensaba que la gente de allí había seguido “los caminos errados” que les había mostrado el demonio.³³ De esa forma, esos pueblos habían perdido toda posibilidad de aspirar a la máxima utopía de esa religión: la obtención de la justicia y la felicidad por gracia divina.³⁴ A raíz de esto, las tensiones se ubicaron en un enfrentamiento entre la luz de la verdad divina y la sombra del demonio o, dicho de otro modo, entre la salvación –generadora de memoria– y el pecado –condenado al olvido–.³⁵

El hecho sonoro en este contexto constituyó una herramienta simbólica de control y dominio. Por medio de la percepción auditiva se pudo homogeneizar el espacio dentro de esas premisas sobre la búsqueda de universalidad que

³² Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986). La visión de este autor es desde la aculturación de la religión, considerando una perspectiva unilateral. Sin embargo, hoy en día se le ha rebatido desde distintas posiciones, como es el caso de Berenice Alcántara Rojas, “¿Música de evangelización? Sobre el penoso y famoso caso de dos piezas polifónicas con textos en náhuatl”, *Cuadernos del Seminario de Música en la Nueva España y el México Independiente Nueva época*, número 9 (2018): 12–17.

³³ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana* (México: Editorial Porrúa, 1589/1971), 138.

³⁴ Manuel Oliver Moragues, “Algunas claves geopolíticas de la devoción y el dogma de la Inmaculada Concepción”, *Magallánica: Revista de Historia Moderna* 3, n.º 5 (2016): 48–67.

³⁵ El cristianismo se caracteriza por la polarización entre lo bueno y lo malo, lo aceptado y lo que no. Eso era una concepción que en la religión náhuatl no existía ya que todo era bueno y malo al mismo tiempo, dependiendo de la situación. Miguel León Portilla y Luis Barjau examinan esa situación de relatividad e inclusión que poseía la mentalidad náhuatl, en la que el centro de todas las cuestiones era la propia acción y no las consideraciones morales. En Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Edición digital, 2017) y Luis Barjau, *Tezcatlipoca: Elementos de una teología nahua* (México: UNAM, 1991). En las crónicas de Bernardino de Sahagún se evidencia este hecho cuando relata la clasificación de los dioses y la dualidad de la interpretación de sus acciones Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. por C. M. de Bustamante (México: Imprenta de Alejandro Valdés, 1829), 10–23. Como bien evidencia Jesús Bustamante (2020), es este mismo fraile quien vincula la religión azteca con la cristiana, situando como punto de partida de todos los dioses paganos de esos territorios al demonio y considerando el valor de pecado en sí mismo de la idolatría.

quisieron imponer aquellos autonometrados *vencedores*. En esta línea, de igual modo que se transformó la *urbs*³⁶ de Tenochtitlan cuando cambió a su vertiente novohispana Ciudad de México, fue necesario modificar el significado del espacio simbólico y cambiar los elementos de cohesión de la *civitas*.³⁷ En esa dimensión entra en juego el concepto de *paisaje sonoro*, teniendo en cuenta que la expresión sonora se retroalimenta con el lugar donde se lleva a cabo y que a su vez esta influye en la comprensión social del espacio.³⁸ Un ejemplo de esto fue la creciente aparición de campanas desde 1521³⁹ y cómo su timbre pronto inundó la urbe siendo denominada “la Roma del Nuevo Mundo”⁴⁰. Estos objetos, en calidad de señal⁴¹, cumplieron funciones diversas como informar y alarmar de los sucesos o, simplemente, el control del tiempo⁴², sustituyendo a otros instrumentos musicales mexicas que hacían esos cometidos –bocinas, caracoles o flautillas–.⁴³ Igualmente, el significado simbólico de predicación⁴⁴ que poseía su sonido situaron a las campanas como marcas sonoras, apelando a un nivel de significación figurada que necesitaba del consenso de la comunidad en la que se insertaba.⁴⁵

La incorporación del sonido de las campanas al paisaje mexicano fue una manera de homogeneizar el espacio tangible, pero aún fue necesario apelar a una dimensión espiritual y emocional abstracta que dirigiese los sentidos hacia la moral y universalidad cristiana. En ese marco simbólico del discurso vertido sobre esos territorios que se ha mostrado anteriormente se desarrolló una necesidad de apelar a la percepción etérea vinculada a la idea de alegría y belleza extrema, como correspondía a una urbe cristiana iluminada por Dios.

³⁶ Construcción física de la ciudad.

³⁷ Espacio construido a partir del sentimiento de la comunidad y de la intersubjetividad social y cultural de la colectividad.

³⁸ Juan José Carreras López, “Música y ciudad: de la historia local a la historia cultural”, en *Música y cultura urbana en la Edad Moderna*, coord. por Miguel Ángel Marín López, Andrea Bombi y Juan José Carreras López (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005), 17–52.

³⁹ Año de la caída de Tenochtitlan en manos de Hernán Cortés y sus seguidores castellanos e indígenas. La primera iglesia con su campanario fue edificada el 13 de agosto de 1521 como signo de victoria sobre el poder mexica.

⁴⁰ Javier Marín López, “A Conflicted Relationship: Music, Power and the Inquisition in Viceregal Mexico City”, en *Music and Urban Society in Colonial Latin America*, 6–82 (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 45.

⁴¹ Uno de los tres niveles del paisaje sonoro (tónica, señal y marca sonora).

⁴² David Garrioch, “Sounds of the city: the soundscape of early modern European town”, *Urban History* 30 (2003): 5–25.

⁴³ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. por F. del Pino-Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1590/2008), 170.

⁴⁴ María Rosa Fernández Peña, “Las campanas: transmisoras de la liturgia y de la fiesta religiosa”, en *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana* (Madrid: Ediciones Escorialenses, 2013), 168.

⁴⁵ Raymond Murray Schafer, *Our Sonic Environment and the Soundscape: The Tuning of the World* (Vermont: Destiny Books, 1977).

En esa línea, la música era un buen elemento debido a su capacidad emotiva y a las consideraciones sobre la armonía como elemento de Dios y medio por el que conocerle.⁴⁶ Dentro del proceso de desarrollo de la *civitas* ideal para la capital novohispana se siguieron planteamientos de Platón. Según el filósofo griego la música era permitida en las *polis* siempre y cuando no deteriorase la moral ni el comportamiento⁴⁷, aspecto que podía deberse por las vibraciones, al timbre de los instrumentos o a las combinaciones armónico–melódicas. Con el criterio religioso preminente en esta época, la validez o no de las músicas presentes en la construcción simbólica de la urbe estaba determinado por la cercanía a Dios, quedando excluidas aquellas que incitasen al baile y a lo sensual.⁴⁸ Desde la perspectiva de los españoles esto último era lo que solía derivar de aquella “música infernal”⁴⁹ del pueblo mexicana en la que, al contrario que en la castellana, los instrumentos adquirirían un gran protagonismo y en los momentos de fiesta a su son se “juntaban las mozas para bailar en corro, y al final se volvía el baile en carne”⁵⁰.

En contraposición a esas músicas y fiestas descritas por el religioso franciscano Jerónimo de Mendieta, que desde la perspectiva europea eran idolátricas y enseñadas por el demonio, los organismos de poder virreinal organizaron en la ciudad otras festividades de tónica católica. Esas celebraciones eran un momento de no–lugar y no–tiempo importante en el que recodificar las estructuras sociales y hacer valer esas ideas de la Ciudad de México “naturalmente con influencias del cielo”⁵¹. La emoción predominante que se quería transmitir era la alegría divina que, en estas ocasiones se conseguía por los afectos de los timbres de instrumentos con gran significado y simbolismo en la tradición cristiana. Entre ellos, destacaban las campanas, las trompetas y los clarines, descritos como un instrumento de fiestas y alegrías en el sermón de Ioan de Bohorques por las fiestas de la concepción mariana.⁵² Las características acústicas que compartían eran su gran potencia tímbrica, al mismo tiempo que su sonoridad asumió el significado de la predicación universal, y la capacidad de resonancia sobre otros cuerpos que permitieron incluir la parte física y la

⁴⁶ Juan Bermudo, *Declaración de instrumentos* (Osuna: Taller de Juan de León, 1549).

⁴⁷ Enrico Fubini, *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX* (Madrid: Alianza Música, 2005).

⁴⁸ Juan Bermudo, *Declaración de instrumentos* (Osuna: Taller de Juan de León, 1549).

⁴⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana* (México: Editorial Porrúa, 1589/1971), 166.

⁵⁰ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana* (México: Editorial Porrúa, 1589/1971), 99.

⁵¹ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 28r.

⁵² Fr. Ioan de Bohorques, *Sermón que predico el ilustrissimo y reverendissimo Señor D. Fr. Ioan de Bohorques, en el octavo día de las insignes fiestas* (Sevilla: Imprenta del Licenciado Juan de Alcaçar, 1620), fol. 2r.

espiritual⁵³ en la misma devoción. Al contrario que en la definición de Mendieta sobre la consecuencia corporal de la música indígena, en este caso la música producida daba “solemnidad presente de música, manos y lenguas”⁵⁴. La asociación de ese espacio con las sonoridades apropiadas y simbólicas de la religión católica era un modo por el que “con nuevos regocijos y músicas” México se vestía con la universalidad y el favor divino⁵⁵, ofreciendo al cielo “un vivo retrato”⁵⁶ alejado de ese pasado oscuro que los castellanos consideraban que había tenido antes de su llegada.

Al igual que ocurrió con la parte material, los intentos de excluir las sonoridades disidentes y su forma de sentir la música fueron en vano. Quedó patente la apertura de la Ciudad de México en el diario de viaje por Nueva España de Thomas Cage⁵⁷, en el que se observa que esa posición teorizada de *ciudad ordenada* por los poderes coloniales quedó en un plano intelectual, ya que la capital de este virreinato se singularizaba por su carácter mestizo.⁵⁸ De manera concreta, esta convivencia se da en lugares como tabernas y plazas, en el que se establece la música como lenguaje de comunicación, homogeneizando la experiencia y el espacio-tiempo compartido a través de “guitarras, arpas y otros instrumentos” pese a las diferencias y confrontaciones que había entre los diversos grupos culturales.⁵⁹

En el análisis realizado a lo largo del apartado, se refleja cómo la visión segregativa de las fuentes escritas desde el poder para reflejar el ideal ordenado contrasta con el análisis de otros materiales de naturaleza protoantropológica

⁵³ Athanasius Kircher plantea que es la porosidad de los cuerpos de los seres humanos lo que permite una vibración conjunta de la parte interna y externa del ser humano en respuesta a las ondas del sonido que le atraviesan (1650, 8).

⁵⁴ Fr. Ioan de Bohorques, *Sermón que predico el ilustrissimo* (Sevilla: Imprenta del Licenciado Juan de Alcaçar, 1620), fol. 2r.

⁵⁵ Fr. Ioan de Bohorques, *Sermón que predico el ilustrissimo* (Sevilla: Imprenta del Licenciado Juan de Alcaçar, 1620), fol. 3r.

⁵⁶ Francisco Balbuena, “Grandeza mexicana,” en *Grandeza mexicana*, ed. por A. F. X. Saad Maura (Madrid: Ediciones Cátedra, 2011), 202.

⁵⁷ Según sus propias palabras “cuando menos pensaba me encontré dentro de ella [Ciudad de México] sin haber visto muralla, sin haber pasado puertas ni puentes, y sin haber encontrado ningunos guardas que me preguntasen de dónde venía o adonde iba” Thomas Cage, *Nueva Relación que contiene los viajes de Tomas Cage en la Nueva España* (París: Librería de Rosa, 1648/1838), 6. El texto pese a ser publicado por primera vez en 1648 recoge los viajes de Cage en las primeras décadas del siglo XVII.

⁵⁸ Geoffrey Baker, “The resounding city”, en *Music and urban society in Colonial Latin America*, ed. por G. Baker y T. Knighton (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1–20; Solange Alberro, *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (México: Colegio de México, 1992).

⁵⁹ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano: Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* (México: por doña María de Benavides, 1697), 499.

que muestran esferas cotidianas.⁶⁰ Dicho de otro modo, el enfrentamiento de estos grupos de fuentes nos muestra cómo a través de la demarcación urbana el estudio de la música permite entender las relaciones entre los márgenes y los centros. Estas se materializaron en el desajuste entre el ideal de la *ciudad ordenada* construido a partir de narrativas utópicas/edenísticas respecto a una realidad sincrética basada en los intercambios culturales. Es a partir de esta ordenación desde la esfera sonora donde encontramos nuevos pilares desde los que atender a las ciudades superpuestas, la *letrada* y la *escrituraria*.

3. Fisuras en la *ciudad letrada*: sensorialidad en el relato sobre la Virgen de Guadalupe de Tepeyac

La *ciudad ordenada* era una forma de generar los límites de esos *lugares de memoria*, aunque son notorias las aparentes incongruencias entre la teoría y la práctica sobre la concepción urbana, directamente relacionado con la mentalidad occidental de entonces. En ella se daba un mayor valor al plano alegórico, siendo la sociedad castellana una comunidad basada en la imagen utópica y mística de su concepción de lo interno y externo al individuo.⁶¹ Atendiendo a esta situación, a la “ciudad ordenada” se le superponía la “ciudad letrada”, aquella a través de la que se legitimaba el poder y se creaba una ilusión de realidad.⁶² Los relatos de idealización y de propaganda relacionados con ese tipo de urbe se vieron influenciados por las transformaciones de la función de la religión que pasa de ser una herramienta didáctica para convertirse en un medio simbólico de consolidación del sentimiento de colectividad a partir de la doctrina cristiana⁶³, y el asentamiento de la atribución administrativa y

⁶⁰ De la primera clase de fuentes se ha trabajado Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648); Fr. Ioan de Bohorques, *Sermón que predico el ilustrissimo y reverendissimo Señor D. Fr. Ioan de Bohorques, en el octavo día de las insignes fiestas* (Sevilla: Imprenta del Licenciado Juan de Alcaçar, 1620) y Francisco Balbuena, “Grandeza mexicana,” en *Grandeza mexicana*, ed. por A. F. X. Saad Maura (Madrid: Ediciones Cátedra, 2011), 202. Y del segundo grupo Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana* (México: Editorial Porrúa, 1589/1971); José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. F. del Pino-Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1590/2008) Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano: Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* (México: por doña María de Benavides, 1697) y Thomas Cage, *Nueva Relación que contiene los viajes de Tomas Cage en la Nueva España* (París: Librería de Rosa, 1648/1838).

⁶¹ Mabel Moraña, “Sujetos sociales: poder y representación en el siglo XVII”, en *Enciclopedia de la literatura en México*, acceso el 23 de marzo de 2024, <https://acortar.link/DFod9>.

⁶² Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca, 1998).

⁶³ Carlos Federico Campos, “Los criollos novohispanos frente a la teoría de la degeneración: de la apologética a la reivindicación”, *En-Claves del pensamiento* 11, n.º 21 (2017): 15–40; Mariana

redes identitarias de la Ciudad de México.⁶⁴ Todo ello se inició en la década de 1570 y se fue consolidando a la par de un relato barroco marcado por la asociación a la memoria prehispánica por parte de los criollos e indígenas en una vivencia religiosa sincrética y simbólicamente autónoma a la metrópoli.⁶⁵ En este contexto, la música y la oralidad tuvieron un papel importante como herramientas de intercambios entre las altas esferas y las bajas.

Diversos tipos de fuentes⁶⁶ denotan cómo en el siglo XVI y XVII ya había consciencia por parte de los europeos sobre la necesidad del son y la cadencia del canto de los naturales “para que no se perdiese la memoria de los casos memorables”⁶⁷, al igual que lo era para los cristianos en el sustento de su fe. Del mismo modo, el poder colonial era consciente de la posibilidad de introducir cuestiones idolátricas o modificaciones de los preceptos cristianos a través de la música.⁶⁸ A raíz de esto en 1538 se legisló para prohibir las expresiones musicales náhuatl, aunque tuvo que ser derogado en 1560 por las dificultades que eso conllevaba para su conversión.⁶⁹ En 1585 a través del III Concilio Provincial de la Iglesia de México⁷⁰ se exige a los sacerdotes y obispos que controlen las danzas y cantos profanos realizados en las Iglesias y festividades religiosas con el fin de desterrar “toda superstición de las cosas sagradas”⁷¹. Sin embargo, pese a estos controles se observa una persistencia de cantos relacionados con la milagrosa aparición de la Virgen de Guadalupe de Tepeyac⁷², con todos

Masera, “La religiosidad en el cancionero popular mexicano–novohispano: de la Virgen al diablo”, en *De la canción de amor medieval a las soleras: profesor Manuel Alvar “in memoriam”*, ed. por P. M. Piñero Ramírez (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004), 431–448.

⁶⁴ Manuel Miño Grijalva, “Las ciudades novohispanas y su función económica, siglos XVI–XVIII”, en *Historia económica general de México*, ed. por Sandra Kuntz Ficker (México: Secretaría de Economía del Colegio de México, 2015), 143–171.

⁶⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015); Alberto F. Saad Maura, *Grandeza Mexicana* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2011).

⁶⁶ Estas son la de los misioneros que iban con el fin de evangelizar a los naturales de América, entre ellas destacamos a Jerónimo de Mendieta (1589), José de Acosta (1590) o Bernardino de Sahagún (Sahagún, 1555). La música ocupó un lugar preponderante en la didáctica del evangelio, como así recoge en su libro *La conquista musical de México* Lourdes Turrent (2016).

⁶⁷ Agustín de la Rosa, *Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (Guadalajara: Imprenta de Luis González, 1896), 33.

⁶⁸ Se puede encontrar en el escrito del fraile Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra* (1579) y que posteriormente recoge Claudio Lomnitz (2013).

⁶⁹ Lourdes Turrent, *La conquista musical de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

⁷⁰ Extiende su influencia hasta las últimas décadas del siglo XVII (Pérez Puente, 2005).

⁷¹ María del Pilar López–Cano y M. del Pilar Moreno, *Concilios provinciales mexicanos: época colonial* (México: Instituto de Investigaciones Históricas–Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 236–237.

⁷² Agustín de la Rosa se cuestiona si esta persistencia de entonaciones entre la idolatría el cristianismo era autorizado por los poderes de la Iglesia o si simplemente no los castigaban como se había

los rasgos sincréticos que conllevaba dicha advocación.⁷³ En este sentido, la advocación mariana aparecida en Tepeyac fue uno de esos símbolos mestizos que se pone al servicio de la *ciudad letrada* para sustituir el mito fundacional mexicana⁷⁴ y de ese modo justificar el dominio castellano o, mejor considerado, español americano.

La leyenda de la Virgen de Guadalupe cuenta que el 12 de diciembre de 1531 la virgen llamó a Juan Diego, un pastor chichimeca, a subir al cerro de Tepeyac.⁷⁵ Allí, la virgen mandó a Juan Diego recoger unas flores y llevarse-las al obispo Juan de Zumárraga. Cuando llegó el momento de enseñarle las flores, sobre el manto de Juan Diego apareció la imagen de la Inmaculada, la misma que fue llevada en procesión a la basílica de Tepeyac. Con esta acción se consagraba una advocación mariana propiamente de la Nueva España y la imagen, junto con su relato, se convirtió en una fuente de idealización y justificación del territorio que superponer a la *ciudad ordenada*. En los relatos y representaciones simbólicas de la Virgen de Guadalupe de Tepeyac se vierten todas las necesidades religiosas y simbólicas de cohesión de una colectividad con agencia transformadora⁷⁶ aún sin ser autónomamente reconocidos por el poder central y hegemónico de la Corona.⁷⁷ Esta advocación mariana novohispana fue resultado de la convergencia de dos extremos devocionales, indígena y criollo⁷⁸, que tuvieron en común el ethos barroco en su búsqueda de reconfiguración en el tiempo-espacio de la Nueva España donde cada vez se buscaba establecer la “alternativa entre los padres gachupines y los criollos”⁷⁹, intensificándose a mediados del siglo XVII.

establecido. En Agustín de la Rosa, *Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (Guadalajara: Imprenta de Luis González, 1896), 40.

⁷³ Adriana Narvárez Lora, *La Virgen de Guadalupe: construcción barroca del criollismo novohispano en la obra de Miguel Sánchez* (Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2009).

⁷⁴ Aquel que cuenta que el lugar escogido por los mexicas tras su proceso de migración fue ese espacio en el lago de Texcoco por haber sido donde vieron a un águila comerse a una serpiente encima de un nopal. Esa era la señal que su dios principal Huitzilopochtli había indicado para que supieran el lugar donde asentarse.

⁷⁵ Ubicado en la zona norte de la Ciudad de México.

⁷⁶ Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

⁷⁷ Por parte de la Santa Sede y de la Monarquía Hispánica no es hasta 1754 cuando se reconoce la advocación guadalupana de Tepeyac como patrona de México y, por consiguiente, una advocación autónoma a su homónima extremeña. Esto se realiza a través de la Bula *Non est equidem* emitida por el Papa Benedicto XIV. Para más información revisar: Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana* 26 (enero-junio 2002): 17–49.

⁷⁸ William Taylor, “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”, en *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*, ed. por Allan Greer y Jodi Bilinkoff (New York: Routledge, 2003), 227–298.

⁷⁹ Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, ed. por Sinforoso Aguilar (Centro de América: Primera edición 1690, 1923), 172.

El protagonista del suceso y a quien se le aparece la imagen de la Virgen es Juan Diego, un pastor indígena. Para Echeverría esto era un mecanismo de manipulación de masas para ejercer la dominación sobre ese grupo.⁸⁰ Sin embargo, habría que considerar que los relatos y elementos guadalupanos iban dirigidos a la población española–americana en un proceso por el que acomodar lo preexistente a su llegada a sus necesidades apologéticas sobre los fundamentos de su idiosincrasia⁸¹ y contribuir a su arraigo de la tierra. Hay que tener en cuenta que el conocimiento sobre la Virgen de Guadalupe de Tepeyac por la población nativa era reducido en ese tiempo.⁸² Hasta el siglo XVIII la imagen no fue difundida ampliamente por los pueblos de indios. Esto se realizó gracias a la labor de la Compañía de Jesús, la que escribió en náhuatl sermones sobre ella y que así fuera aceptada y venerada en zonas rurales.⁸³

En 1648 se publicó por primera vez el texto de *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparecida en la ciudad de México* de Miguel Sánchez en el que da una explicación teológica al milagro guadalupano fundamentándolo principalmente con el libro del *Apocalipsis* de San Juan⁸⁴, una profecía que indica el fin de una etapa y el comienzo de un nuevo estadio de equilibrio. Con este texto se pretendió cristianizar la celebración y la peregrinación al cerro de Tepeyac en el que se celebraba a la deidad náhuatl Tonantzin⁸⁵, la diosa madre, y canalizar los símbolos compartidos dentro de los diversos grupos que conformaban la comunidad novohispana, dándole un poso a una memoria propia al reinterpretar un hecho del siglo XVI desde la óptica barroca. Con este relato de Sánchez, además, se revivió la adoración guadalupana que había pasado a un segundo plano a partir de 1560.⁸⁶ No es casualidad que se haga a mediados del siglo XVII, en auge del estilo barroco, la conciencia mestiza y las reivindicaciones criollas, representándose en la

⁸⁰ Bolívar Echeverría, “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 23 (2007).

⁸¹ Ramón Gutiérrez, “Repensando el barroco americano”, en *Actas III* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001).

⁸² Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: Una civilización negada* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020), ed. Kindle. [Primera edición 1987].

⁸³ Berenice Alcántara Rojas, “El Diablo en el discurso de evangelización novohispana del siglo XVI,” (Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013), 101–122.

⁸⁴ Adriana Narváez Lora et al., *La Virgen de Guadalupe: construcción barroca del criollismo novohispano en la obra de Miguel Sánchez* (Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Historia, 2009).

⁸⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

⁸⁶ Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana* 26 (enero–junio 2002): 17–49.

imagen mariana la aceptación de la autoridad colonial⁸⁷, siendo un punto de anclaje para la *ciudad letrada* de la capital novohispana.

A pesar de no dar agencia a esa población subyugada al dominio castellano, en el relato de Miguel Sánchez se ofrece un reconocimiento de la comunidad como parte del *ethos* barroco criollo que conjuga la expresión del *ethos* barroco indígena perpetuando parte de su idiosincrasia silenciada por la primera Modernidad del *ego conquiro* y de la que se estableció más adelante bajo la premisa cartesiana *ego cogito*. La obra posee un estilo barroco en el que se observa la centralidad de los sentidos, de modo similar al contexto sensorial que examina Beatriz Barrera Parrilla⁸⁸ en la obra *Los sirgueros de la Virgen* (1620).⁸⁹

Una de las primeras asociaciones, es importante señalar previa a las consideraciones sensoriales, es la conexión entre el símbolo del águila, la Virgen de Guadalupe de Tepeyac y la Ciudad de México, convirtiéndose en un relato sustitutorio de la leyenda azteca sobre la fundación de Tenochtitlan. En la cultura castellana la Inmaculada Concepción ya había sido vinculada al águila caudal, símbolo de poder, grandeza y de la Corona, en una relación de jerarquía, siendo el águila quien mira por encima de ella y ve “entre rayos de un sol luciente una mujer de estrellas coronada [la Virgen María]”, lo que limpió su alma y “osuscò su sentido”⁹⁰. Por el contrario, en el caso de Miguel Sánchez el águila de México era la propia ciudad.⁹¹ En la cultura náhuatl el águila era imagen de identidad del dios del sol Huitzilopochtli. Más adelante Sánchez establece a la guadalupana como esposa y como ciudad, pues “estava [sic] en sí representada la suya de México, a quien avia [sic] de transformar en su

⁸⁷ William Taylor, “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century” (New York: Routledge, 2003), 227–298.

⁸⁸ En su análisis muestra los roles de los sentidos y las asociaciones divinas del tacto como eternidad, el gusto y el olfato en relación con la santidad, la vista en la construcción de las escenas como tríptico o mural y el oído como “el sentido más dotado y fiable para percibir el más allá” y el “estímulo sensorial más colectivo [que] lleva a trascender lo individual”. Desde eso la autora observa la intencionalidad de representar el paraíso y convertir la obra en la festividad de alabanza mariana. En Beatriz Barrera Parrilla, “La sinestesia como fiesta religiosa barroca” (New York: Peter Lang USA, 2013), 184.

⁸⁹ Esta obra del bachiller Francisco de Bramón es la primera obra mariana inmaculista de la Nueva España y que al igual que la de Miguel Sánchez es de temática pastoril y teológica donde el aura predominante es el milagro y la relación de la Inmaculada Concepción con esos territorios. Tiene una importante carga simbólica y contribuye a la construcción del relato alegórico que contribuya la adhesión identitaria a esos territorios canalizando la expresión devocional.

⁹⁰ Alonso Rodríguez Gamarra, *Relación del decreto en favor de la opinión pia de la Concepción de nuestra Señora* (Sevilla: Imprenta López de Luzenilla, 1617), s.p.

⁹¹ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), Fundamentos I.

amor con las luces [sic] de Dios”⁹². Se establece así una vinculación alegórica entre ciudad-águila-Virgen de Guadalupe de Tepeyac, transformando el simbolismo mexicana del águila relacionada con el dios Huitzilopochtli, asociación que otorgaba una elevación espiritual de los guerrero águila.⁹³ La representación del territorio como águila mexicana fue repetida en diversas ocasiones, siendo notorio en la aparición de las letras de los villancicos u otros cantares de transmisión oral.⁹⁴

Este marco alegórico de relaciones divinidad-territorio se traslada a la imagen de los conquistadores⁹⁵, quienes son considerados ángeles al servicio de Dios, con el fin de legitimarlos y señalarlos como un punto de inicio en la construcción de la memoria criolla diferenciada de los españoles peninsulares. Miguel Sánchez realiza esta conexión a partir de una consideración funcional y otra musical que desde el estilo barroco diluye las fronteras entre lo real y lo simbólico⁹⁶, por el que se alimentaba el “*faciendum* colectivo” de la diversidad de actores dispuestos en el escenario novohispano.⁹⁷ Por un lado, los soldados actúan a favor del Dios cristiano para ganar la tierra y ponerla a su servicio.⁹⁸ Por otro, poseían una gran disposición de canto y alabanza en elogio del Espíritu Santo.⁹⁹ En sus propias palabras, “después de en todos los lugares, que assentaban [sic] el culto divino, los soldados hazían [sic] coro de música, ministrando la solemnidad del canto en la Misa”¹⁰⁰.

⁹² Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 21a.

⁹³ Mercedes de la Garza, “El águila real, símbolo del pueblo mexicana”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 76-77 (2001): 105-117.

⁹⁴ Así lo muestra y analiza Llian Von der Walden en su estudio sobre los cantos del siglo XVII – XVIII en los que es recurrente simbolizar al monarca como Sol y a la ciudad/virreinato como águila de México.

⁹⁵ Los conquistadores son una figura controvertida en el imaginario criollo pues de ellos heredan el resentimiento contra el poder central. Fuentes y Guzmán en este sentido reflejan el hastío al mencionar que “los castellanos [se atribuyen] los honores y dignidades de los oficios, declarada ambición, en descrédito y desconsuelo de los criollos, nacidos aquí, y por esta razón son hijos patrimoniales, (...) Pero la verdad es que sus padres, ascendientes y otros deudos sienten el agravio y menosprecio que se hace á los suyos con que no los hagan participantes en los premios que les son debidos”, 232.

⁹⁶ Ramón Gutiérrez, “Repensando el barroco americano”, en *Actas III* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 46-54.

⁹⁷ Guillermo Tovar de Teresa, *El Pegaso, o, El mundo barroco novohispano en el siglo XVII* (Madrid: Editorial Renacimiento, 2006), 152.

⁹⁸ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparécida en la ciudad de México* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 11r.

⁹⁹ Bartolomé de las Casas también plantea algo similar al relatar la llegada de Cristóbal Colón. Tras el desembarque los tripulantes cantaron el *Te Deum laudamos* acompañados de “los menestriales altos, por manera que parecía que en aquella hora se abrían y manifestaban y comunicaban con los celestes deleites” (1877: 299).

¹⁰⁰ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 11a.

Ambas funciones son propias de los querubines que aparecen en las Sagradas Escrituras, resumiéndose en la mención al capítulo segundo de san Lucas en el que una vez se realiza la anunciación del nacimiento de Cristo a los pastores “se convocaron ángeles en exercitos [sic] de milicia para cantar alabanzas [sic] a Dios”¹⁰¹. A través de ese “coro concertado o capilla del Cielo” de ángeles/conquistadores que obtuvieron la tierra y la pusieron al servicio de la fe cristiana, se preparó el terreno para la aparición de dicha imagen.¹⁰² En esta concepción se percibe la glorificación beatífica en el imaginario criollo de sus antepasados, los conquistadores, legitimada por su equiparación con los ángeles gracias a la cualidad musical dentro de estos relatos de la milagrosa aparición de la guadalupana novohispana. Esa equiparación entre la esfera angelical y terrenal a través de los sonos ya aparece en algunos relatos de festividades al mencionar cómo sonaba y celebraba la Ciudad de los Ángeles arriba y a imitación y compañía “la ciudad de los Ángeles abaxo [México]”¹⁰³. A través de esta autodeterminación devocional se situó el punto de anclaje para el resentimiento heredado contra el poder central por los españoles asentados o nacidos en América.

Fue asimismo por las “músicas de la Virgen y los ángeles que la asistían” con lo que se llamó a Juan Diego, el indio pastor que presenció el milagro, y lo subió al cerro¹⁰⁴, subrayando la importancia de la acción sonora en el ejercicio y comunicación de la fe. Igualmente, se refleja el predominio de lo etéreo de la divinidad expresado por la inmaterialidad del sonido que hace vibrar el espíritu incorpóreo dentro de la vivencia religiosa. Al contrario que en el relato pastoril y festivo de la obra de Francisco Bramón que va dirigido a la festividad material y terrenal de la Virgen en el que hay un predominio de la vista sobre el sentido auditivo¹⁰⁵, en el escrito teológico de Sánchez dirigido al plano espiritual es a la inversa. Aspecto que se evidencia al describir que Juan Diego “oyó la voz [de la Virgen] y sintió los ecos en el alma, que por los ojos comenzó [sic] á rodear las rayzes [sic] del Monte”¹⁰⁶, además de los otros ejemplos ya expuestos.

¹⁰¹ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 11a.

¹⁰² Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 19r.

¹⁰³ Fr. Ioan de Bohorques, *Sermón que predico el ilustrissimo* (Sevilla: Imprenta del Licenciado Juan de Alcaçar, 1620), fol. 3r.

¹⁰⁴ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 21a.

¹⁰⁵ Beatriz Barrera Parrilla, “La sinestesia como fiesta religiosa barroca” (New York: Peter Lang USA, 2013).

¹⁰⁶ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 19r.

Por último, es notoria la participación del olfato representado mediante las flores, elemento que junto a la poesía servía para hablar sobre la divinidad según los filósofos aztecas (León Portilla, 2017: 193). En el caso de la leyenda guadalupana las flores tienen un papel central en cuanto a que es a través de las que transporta Juan Diego que se materializa la imagen de la Virgen de Guadalupe de Tepeyac. En el escrito, las flores del cerro de Tepeyac eran una representación de la Virgen María por la que hablar de “la bondad de la tierra [mexicana]”, siendo en ellas donde “estaba Cristo”¹⁰⁷. Esa bondad conseguida por las flores de la tierra complementa ese trabajo comenzado por los conquistadores que llevaron la celebración del culto. Cristo es la flor del monte y por ende el cerro es la propia virgen, adaptando al terreno mexicano el segundo capítulo de los cantares *Ego flos campi*, referenciado explícitamente por el propio Sánchez. Se establece así una dinámica dentro del relato y en relación con el espacio en el que los sentidos del oído y el olfato adquirieron una predominancia, en palabras de Sánchez, en aquel monte y en sus flores se “oye a Cristo y [se] siente sus olores”¹⁰⁸.

A través de este tipo de análisis se perciben las consideraciones que vierte Ramón Gutiérrez sobre una religiosidad en la Nueva España más vívida y teatral en la que “el mensaje intelectual del Barroco a la vez apelaba profundamente a los sentidos”¹⁰⁹, no únicamente en la acción festiva sino también en la construcción alegórica por medio de la palabra escrita. A través del simbolismo sensorial del escrito de Miguel Sánchez el milagro se cristaliza en un *lugar de memoria* y pasa de su forma oral a una forma fija escrita, aunque sin perder su resonancia sonora que sigue siendo hilo conductor de la comunicación espiritual-divina y medio de la devoción sincrética que evidencia las distintas raíces de las que se nutre la figura de la Virgen de Guadalupe de Tepeyac. Es una forma, además, en la que se establece una relación hacia el pasado determinada en el que se encuentran esos rastros de ethos barroco, de persistencia frente a los discursos hegemónicos de aculturación.

¹⁰⁷ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 29a.

¹⁰⁸ Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648), fol. 28r.

¹⁰⁹ Ramón Gutiérrez, “Repensando el barroco americano”, en *Actas III* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 47.

4. Otra forma de entender la ‘ciudad escrituraria’: el sonido como ‘lengua–puente’ en la construcción de la imagen de centros y periferias

Dentro de las praxis presentadas a lo largo del artículo es relevante plantearnos cómo se relacionaron los dos *ethos* barrocos, criollo e indígena, que convivieron en la capital de Nueva España y las vías por las que se podían encontrar los rastros de resistencia en el relato histórico. Para ello, y a través de los planteamientos que hemos ido trabajando, hay que considerar un tercer plano que teoriza Ángel Rama de la urbe, aquel conocido como la ‘ciudad escrituraria’. Esta se compone de dos grupos, en principio, impenetrables entre sí, que mantienen la división de la Modernidad de centros, sujetos históricos, y periferias, objetos o ausencias en la historia. En el caso de Rama estudia la presencia de cada una desde la comunicación verbal, contraponiendo la ciudad que quedó recogida en la palabra escrita –centro– con aquella que pervivió en la oralidad y que consiguió permear de manera pasiva en la memoria establecida.¹¹⁰

Esa construcción letrada que fundamenta el escrito de Miguel Sánchez, analizado en el apartado anterior, formó parte de un contexto más amplio dentro del juego de dualidades de la Modernidad y las respuestas a él de la comunidad novohispana. En este caso, la obra del mentado autor posee un estilo y una estética barroca que refuerza la exaltación guadalupana e identitaria de la subjetividad de una comunidad colonial en formación. A través del relato sobre la milagrosa aparición se diferenció entre la Virgen de Guadalupe mexicana y su homónima extremeña. Igualmente, con esta apología guadalupana se fijó por escrito una devoción inicialmente oral. Todo ello dentro de un proceso de reinterpretación en términos barrocos de la devoción a la Virgen de Guadalupe de Tepeyac del siglo XVI que desembocó en esa imagen como autoridad divina que erigía y validaba simbólicamente una autonomía devocional de la Ciudad de México. En este sentido, el texto inició una nueva etapa en el que su soporte principal ya no era lo oral sino lo escrito, trayendo con ello idiosincrasias del anillo periférico de la comunidad urbana ‘escrituraria’.

Pese a esta transformación del canal comunicativo, de lo oral a lo textual, aún hubo presencia de rastros sensoriales ligados a los agentes de emisión y escucha. Al ampliar el concepto de oralidad al significante y no solo al significado, se situó como herramienta vehicular en el que se incluyó en sí el hecho sonoro e incorporó una visión dual sobre los polos audio–oral. La recreación de la acción sonora se desarrolló en un ‘lugar de memoria’ que se encontraba concretado en un momento específico de la recuperación del recuerdo. Esta,

¹¹⁰ Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca, 1998), 43–46.

a su vez, forma parte de un proceso de comunicación temporal proyectiva.¹¹¹ Estos puntos de conexión entre memoria y sonido muestran la utilidad de contraponer la oralidad y su teorización a la textualidad de la historiografía tradicional. Esta última suele implicar una imagen fija de la acción del pasado estudiada.¹¹² La oralidad, en cambio, permite generar la dinámica histórica dentro de los diálogos temporales y resaltar la agencia del sujeto respecto al objeto y el sustento de la memoria.¹¹³

A partir de esas consideraciones se pueden trasladar las nociones que Bolívar Echeverría plantea sobre la *utopía del intérprete* a una *utopía del músico*. La conexión entre ambas se halla en la necesidad de una *lengua-puente* surgida de los intercambios e interpretaciones desde las raíces culturales que se ponen en comunicación. En palabras del propio Echeverría la situación del intérprete es la creación de “una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al malentendido”¹¹⁴. En el caso del músico teje lazos que engloban dos mentalidades y que sitúa el error en las lecturas sobre los significantes y significados que entran en juego dentro de los intercambios. En su intersección se encuentra el sentido y la razón del ethos barroco marcado por la disyuntiva utópica/distópica, memoria/olvido y centros/periferias.

La *lengua-puente* que suponía la música era una herramienta fundamental para la construcción y difusión de consideraciones religiosas y discursivas.¹¹⁵ Era un medio por el que incorporar desde el poder los símbolos y las nociones de la universalidad cristiana¹¹⁶ compartidos por parte de los agentes que interactuaban en el espacio.¹¹⁷ El uso del vehículo acústico ofreció un espacio en el que se desarrollaron los códigos propios de la utopía dentro de la contraposición de la subjetividad con la relatividad objetiva que plantea Migliaccio.¹¹⁸ Es decir, en el hecho sonoro se encontraba una dimensión en la que se materializaba y difundía la imagen que desde el poder se había construido sobre las periferias. El inicio del siglo XVII trajo consigo el estreno oficial de la

¹¹¹ Luis Díaz G. Viana, “Los caminos de la memoria: Oralidad y textualidad en la construcción social del tiempo”, *Acta Poética* 26, no. 1–2 (2005): 181–217.

¹¹² Samuel Claro Valdés, “Claudio Monteverdi–Giovanni María Artusi: Una controversia musical”, *Revista Musical Chilena* 19, no. 93 (1965): 86.

¹¹³ Sonia Segura Jerez, “Aproximación psicoacústica a la percepción de sonidos complejos”, *AV Notas Revista de Investigación Musical* 8 (2019): 132–152.

¹¹⁴ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones era, 2013), s.p.

¹¹⁵ Así lo muestra Lourdes Turrent (2016) y todo el trabajo realizado por Pedro Gante en el siglo XVI.

¹¹⁶ Lourdes Turrent, *La conquista musical de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

¹¹⁷ En este caso polarizándolo en indígenas y criollos/castellanos.

¹¹⁸ Carlo Migliaccio, *Musica e utopia: la filosofia della musica di Ernst Bloch* (Milano: Guerini e Associati, 1995).

*seconda pratica*¹¹⁹ musical con la representación de la ópera *Orfeo* de Claudio Monteverdi. Este estilo compositivo se caracterizó, entre otras cuestiones, por estar el texto subordinado a la música y, que esta misma tuviese una serie de connotaciones escénicas.¹²⁰ La concepción de la música desde esta perspectiva materializó las tensiones tradición – modernidad personificada en las discusiones públicas entre Giovanni Artusi y Claudio Monteverdi.¹²¹ Finalmente, la *seconda pratica* o estilo moderno fue la estética que se estableció como canon en las potencias europeas occidentales y sus territorios de ultramar.

La oralidad¹²² era necesaria para sustituir la memoria náhuatl que se había transmitido y construido desde los códigos y los medios sonoros, tratándose como ‘lugar de memoria’ en la que se cristalizaba la identidad de la comunidad en formación del territorio americano. Era una manera de cristianizar costumbres, ritos y tradiciones previos a la llegada de los castellanos que se habían transmitido a lo largo de las generaciones.¹²³ A ello se le sumaba la capacidad de la música de influir en las mentalidades y las ideas compartidas por la colectividad que provocó un vasto repertorio de “canciones vivas” que la Iglesia puso en circulación para difundir sus preceptos con fines didácticos y moralizantes.¹²⁴ Este repertorio estaba muy extendido en la Península Ibérica para el catecismo¹²⁵ y la Inmaculada Concepción¹²⁶ y, en el caso particular de Nueva España, para la Virgen de Guadalupe de Tepeyac y la imagen de los

¹¹⁹ Se entiende por *seconda pratica* o estilo moderno aquella manera compositiva basada en una mayor libertad armónica y bases contrapuntísticas más complejas que lo que se estaba haciendo hasta ahora. Con estas innovaciones compositivas se da comienzo al barroco musical. Para saber más consultar: Carlo Migliaccio, *Musica e utopia: la filosofia della musica di Ernst Bloch* (Milano: Guerini e Associati, 1995).

¹²⁰ John Walter Hill, *La música barroca* (Madrid: Ediciones AKAL, 2008).

¹²¹ Como así se refleja en las siguientes referencias Jeffrey Levenberg, “Seconda Pratica Temperaments, Prima Pratica Tempers”, *Acta Musicologica* 92, n.º 1 (2020): 21–41 y Samuel Claro Valdés, “Claudio Monteverdi–Giovanni María Artusi: Una controversia musical”, *Revista Musical Chilena* 19, n.º 93 (1965): 86.

¹²² Hay que tener en cuenta que en el periodo de tiempo que se está trabajando, el sentido del texto se obtenía una vez que este se volvía a trasladar al canal oral, como así lo muestran los estudios de Luis Robledo Estaire a partir de los teóricos musicales de la Edad Moderna (2016).

¹²³ Como ya se mostró en la disección del primer apartado del artículo y se trata en Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Edición digital, 2017).

¹²⁴ Ramón Andrés resume esta cualidad musical como aquella que permite que “lo desconocido pueda convertirse, no sabemos cómo, en un fenómeno colectivo y comprensible”. En Ramón Andrés, *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura* (Barcelona: Acantilado, 2008), 91. También se encuentra ampliamente estudiada en Tess Knighton, “Orality and aurality: contexts for the unwritten musics of Sixteenth-century Barcelona”, en *Hearing the city in early modern Europe*, ed. por Tess Knighton y Ascensión Mazuela Anguita (Barcelona: Universidad de Navarra, 2018), 295–308.

¹²⁵ Tess Knighton, “Orality and aurality”.

¹²⁶ Ignacio Otero Nieto, “Sevilla y la música concepcionista”, *Temas de estética y arte* 19 (2005): 169–247.

indígenas como pastores¹²⁷ que se identificaban con el calvario de Jesús.¹²⁸ Un elemento común de los distintos ámbitos y fuentes fue el uso de los niños para su enseñanza y difusión hacia el resto de la sociedad.¹²⁹

El villancico, en este contexto, es un género poético–musical que abrió una oportunidad de atender a estas cuestiones, coincidiendo su mayor momento de esplendor con el desarrollo del proyecto barroco de la Nueva España, es decir, el siglo XVII. La concepción de este tipo de composiciones como *metagénero*¹³⁰ permitió superponer el dinamismo del proceso, en este caso desde la epistemología propia de la Nueva España, por encima del estatismo del producto, a partir de lo que se percibe la subjetividad colonial.¹³¹ Parte de esa dialéctica es la naturaleza del villancico, siendo un género profano de temática religiosa que nace en los ámbitos populares y pasa a ser absorbido por las instituciones eclesiásticas.¹³² El villancico era una manera de difundir preceptos y asentar ideas en un proceso que entablaba puentes entre la religiosidad popular¹³³ y la oficial, siendo un vehículo para una ‘lengua–puente’ de intercambios culturales. En ese dinamismo del proceso Serge Gruzinski encuentra las huellas de resiliencia de las periferias que modifican la expresión hegemónica.¹³⁴ A través este género musical se pudo difundir una imagen de la alteridad determinada y permitió cuestionarse la imagen que existía de ella en relación con el discurso hegemónico acerca de esa realidad de la Nueva España.¹³⁵

El villancico novohispano se consolidó en esta línea como una manifestación mestiza, al igual que la Virgen de Guadalupe de Tepeyac. A través de su uso y la inclusión de danzas, instrumentos y otras expresiones náhuatl, estas músicas y esas expresiones disidentes se integraban al discurso universalí-

¹²⁷ Este es el papel que desempeña el indio Juan Diego en el relato de la Virgen de Guadalupe de Miguel Sánchez.

¹²⁸ Lillian von der Walde M. y Mariel Reinoso, *Virreinos II* (México: Editorial Grupo Destiempos, 2013).

¹²⁹ Tess Knighton, “Orality and aurality. En Agustín de la Rosa, *Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe y refutación de la carta en que la impugna un historiógrafo de México* (Guadalajara: Imprenta de Luis González, 1896), 39.

¹³⁰ Concepto establecido y desarrollado por Knighton y Torrente (2016).

¹³¹ Yolanda Martínez–San Miguel, “La representación de la violencia y los relatos del yo en los diarios y las memorias coloniales latinoamericanas”, *Poligramas* 16 (2001): 31–55.

¹³² Iván E. Chávez Bárcenas, *Voz, afecto y representación nahua en la canción vernácula del siglo XVII* (México: Historia mexicana, 2021), 78.

¹³³ La religiosidad popular tenía mayor seguimiento y movilidad que la oficial en Nueva España (Lozano Ruiz, 2011).

¹³⁴ Serge Gruzinski, “Un tocotín mestizo de español y mexicano..”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005), doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.620>

¹³⁵ En esta línea Irei Elizabeth Chávez Bárcenas observa en los villancicos en lengua náhuatl de Gaspar Fernández el equilibrio entre la preservación de costumbres indígenas y la cristianización de estos. Asimismo, llama la atención la imagen de pastores que se promovía de los naturales que contrastaba con su situación laboral que tanto debate había suscitado.

zador que se buscaba desde el cristianismo. Eran compuestos por españoles, indígenas y mestizos y en ellos se fusionaban lenguas y referencias a distintas cosmovisiones, evidenciando cómo en la memoria de la comunidad forjada en tierras novohispanas se compartía la herencia clásica de la Modernidad europea y la prehispánica. Esa incorporación tenía como fin reforzar la situación de subalternidad de los nativos americanos.¹³⁶ Esto quedó reflejado en los siguientes versos de un villancico de Sor Juana Inés de la Cruz en el que describe a un indígena diciendo así:

El cual en una guitarra,
con ecos desentonados
cantó un tocotín mestizo
en español y mexicano¹³⁷.

Varios de los elementos mencionados forman parte del desarrollo discursivo de la construcción de la dualidad moderna utopía–distopía, encontrándose un trasfondo musical no únicamente en el medio de difusión sino en el vínculo con el espacio a través del canto de la danza del tocotín y en la tímbrica utilizada con la guitarra y la expresión de “ecos desentonados”. La guitarra actúa de médium intercultural entre las dos raíces presentes, la prehispánica y la castellana. Era un instrumento popular de la Península Ibérica que llegó desde un primer momento con los conquistadores¹³⁸ y que tuvo una alta participación en los encuentros populares urbanos. Es notorio que la guitarra¹³⁹ sea utilizada para tocar un tocotín¹⁴⁰, danza indígena realizada en rituales y llegado a considerar unos bailes festivos por los que se “invocan al demonio” con las “trompetas” que se utilizaban para la música.¹⁴¹ En este

¹³⁶ Leonardo J. Waisman, “Subalternidad en músicas novohispanas: dos fragmentos”, en *De Nueva España a México. El universo musical mexicano entre centenarios (1517–1917)*, ed. por Javier Marín López (Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía, 2020), 591–607.

¹³⁷ Extraído de Serge Gruzinski, “Un tocotín mestizo de español y mexicano..”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005), doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.620>.

¹³⁸ En tierras americanas no había cordófonos antes de la llegada de los europeos como así se refleja en Lourdes Turrent, *La conquista musical de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

¹³⁹ Al igual que el resto de los cordófonos, la guitarra no formaba parte del universo musical prehispánico como se muestra en Lourdes Turrent, *La conquista musical de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), por lo que ya es una incorporación influenciada por los intercambios culturales. Usualmente, estas danzas se realizaban al son del teponaztli, el huehuétl y otros instrumentos de viento.

¹⁴⁰ El nombre tocotín, sinónimo en múltiples ocasiones de mitote, es una castellanización a partir del ritmo transcrito que se usaba en ciertas festividades. Hasta el momento, la primera vez que se registra de manera escrita es en la novela religiosa *Los sirgueros de la Virgen* (1620) de Francisco Bramón, como se muestra en Imanol Sainz–Bariáin, *El “tocotín” en los fastos novohispanos: una muestra de sincretismo cultural* (Universidad de Navarra, 2016).

¹⁴¹ Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, ed. por Sinforoso Aguilar (Centro de América: Primera edición 1690, 1923), 21.

fragmento del villancico se muestra cómo cambia la sonoridad y el baile se pone al servicio de la fe cristiana, mientras se validan los dos lenguajes en los últimos versos.

Todo ello denota una asimilación de los medios interculturales dentro de ese discurso utópico/distópico que se ha planteado y a partir de lo que se generaba memoria y olvido. Otro aspecto llamativo para desentrañar son las connotaciones detrás de la expresión de “ecos desentonados” ya que en los registros se habla de las destrezas que tuvieron los naturales para tocar los instrumentos musicales europeos, por ejemplo, en el escrito de Jerónimo de Mendieta. La imagen de torpeza que muestra encaja mejor con esa imagen de torpeza dentro de la construcción de la subalternidad y a la imagen de inferioridad que desde Cristóbal Colón se esgrimía. Esto es algo recurrente en las categorías de “villancicos de negros” o “de indios” en los que los protagonistas son personas de esas caracterizados mediante “fallos” que imitaban el pronunciar de esos grupos sociales proyectando la imagen de ellos como holgazanes, bonachones, felices y con alegría¹⁴² en la alabanza a Dios y al poder civil que lo representaba en la tierra. Las consideraciones expuestas se pueden apreciar en algunos versos de uno de los villancicos de Gaspar Fernández. En él la voz narradora alienta a los indígenas a “bailad y reíd” en vez de llorar por situación, debido a las bondades de su monarca, quien vela por ellos desde la capital, Madrid¹⁴³ y, como “una sombra suya”¹⁴⁴, el virrey en el territorio de la Nueva España. Una vez más, al igual que ocurría en los textos simbólicos previamente analizados, se incita a la expresión jubilosa sobre el poder universal de los que ejercían la soberanía en nombre de Dios.

5. Conclusiones

Las proyecciones de la ‘ciudad letrada’ que se generaron en el marco temporal considerado en este estudio, que implica el desarrollo de la cultura del barroco en el espacio urbano de la Ciudad de México, contienen las características necesarias para ser analizadas desde la categoría de análisis de ‘lugares de memoria’, es decir, delimitación entre lo que debía perdurar en la comprensión de la idiosincrasia del virreinato novohispano frente a lo que quedaba en

¹⁴² Ese espejismo de felicidad que se vio en la utopía religiosa y que era transmitida desde la recreación del cielo sobre ese territorio a través de la música y su carga emotiva.

¹⁴³ Lillian von der Walde M. y Mariel Reinoso, *Virreinos II* (México: Editorial Grupo Destiempos, 2013), 246.

¹⁴⁴ Lillian von der Walde M. y Mariel Reinoso, *Virreinos II*, 246.

el limbo de la no-memoria u el olvido. En este contexto, el hecho sonoro se establece como lengua-puente en la comunicación entre las esferas mencionadas y a través de él se disgregan las estrategias discursivas que sostienen los mecanismos de construcción identitaria y memorística de la población criolla. Dentro de la ‘utopía del músico’ la acción musical es un vehículo por la que se evidencia de manera vívida el ethos barroco, es decir, los rastros de la cultura mexicana en la mentalidad criolla que, en su conjunto, actuaron como resistencia y reivindicación de autonomía frente a la hegemonía de la Monarquía Hispánica.

Para alcanzar las nociones de emisión y recepción sónica en la temporalidad y en los soportes textuales que se trabajan, es necesario atender a la cuestión de la percepción, específicamente en el caso del sonido, de la auralidad. En ese sentido, hemos trabajado desde una dimensión particular en el que la acción sonora participa de médium intercultural, a partir de lo que se han evidenciado engranajes y tácticas usadas en el barroco con el fin de construir la subjetividad colonial frente a la realidad. Este aspecto lo hemos realizado a partir de la relación establecida entre la comunidad y el espacio con lo sonoro. Por un lado, hemos analizado el escrito de Miguel Sánchez *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparecida en la ciudad de México* (1648). Es una fuente que forma parte del proyecto de la ‘ciudad letrada’. Con ella se trató de reivindicar la legitimidad de la soberanía castellana y de la cristiandad, aunque tras un análisis detallado del plano sensorial se observa una escisión en la religiosidad novohispana de aquella de la del ‘viejo’ continente. La advocación guadalupana supuso un punto de anclaje para los distintos grupos, élites y subalternidad, a partir del que compartir un sentimiento colectivo y un signo de adhesión al espacio. A través de la música se equivale a los conquistadores, antecesores de los criollos, con los ángeles defensores de Dios y la Ciudad de México se viste con el sonido en un ejemplo terrenal del mundo celestial. Por otra parte, las alusiones al olfato u otros sentidos tienen un funcionamiento similar al que se encuentra en la idiosincrasia náhuatl.

La obra de Miguel Sánchez es una culminación de un proyecto más amplio comenzado desde la conquista de Tenochtitlan en 1521, bajo el concepto de ‘ciudad ordenada’. En un primer momento se centró en la dimensión material de estas cuestiones y fue a inicios del siglo XVII cuando se amplía a la parte simbólica de la urbe. Esto se hace por medio de la dicotomía del pecado y la divinidad, las tinieblas del demonio y la luz de Dios, aspecto que también iba dirigido a justificar la invasión y colonización castellana. El sonido, desde su cualidad de lengua-puente, cumplía con las características y el valor social necesario en ambas culturas contrapuestas, la mexicana y la

hispana, para poder llevar a cabo esa superposición alegórica y convertir la Ciudad de México en la utopía deseada, aunque posteriormente la realidad distase de esa ideación.

Dentro del circuito propagandístico del poder generado con la ‘ciudad ordenada’ y la ‘ciudad letrada’ se superpone otra capa que entra en conflicto con dos anillos sociales, esta es la ‘ciudad escrituraria’. En el centro se hayan las élites que proceden de raíces europeas. Se creen invulnerables a la cultura náhuatl con la que conviven, considerando que ellos están realizando un proceso de dominación cultural unidireccional sobre la alteridad, el anillo periférico. No obstante, al trabajar desde el soporte la auralidad se amplía la dimensión de la oralidad desde la palabra escrita. Para estudiar esto se ha recurrido al análisis de los villancicos como ‘metagénero’ que involucra el producto y el proceso cultural. Mediante esta perspectiva se ve cómo la élite idea la imagen de la alteridad, al mismo tiempo que los márgenes encuentran un modo por el que reclamar su situación y preservar sus formas culturales, desmontando la unilateralidad de la influencia. En este sentido, se resalta el montaje teórico creado por el poder con la realidad mestiza de esos territorios y la circularidad de la táctica de imposición cultural.

Se considera, por tanto, la valoración sónica de estas tres dimensiones de la urbe, ‘ordenada’, ‘letrada’ y escrituraria’, como método probatorio cultural del ejercicio del ethos barroco en el nivel de la idiosincrasia criolla y de la supervivencia mexicana en el que respondían a la metrópoli, centro de la Modernidad. El papel que la música adquirió estaba marcado por el escenario barroco que había imbuido a la Ciudad de México. Este participaba en la construcción utópica del espacio, la comunidad que lo habitada y la imagen de la alteridad y en la respuesta que se presentaba desde la disidencia, y así como se estableció de médium intercultural que reforzó el sincretismo socioespacial.

Bibliografía

- Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: Colegio de México, 1992.
- Alcántara Rojas, Berenice. “¿Música de evangelización? Sobre el penoso y famoso caso de dos piezas polifónicas con textos en náhuatl”. *Cuadernos del Seminario de Música en la Nueva España y el México Independiente*, Nueva época, número 9 (2018): 12–17.
- Andrés, Ramón. *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*. Barcelona: Acanalado, 2008.

- Baker, Geoffrey. “The resounding city”. En *Music and urban society in Colonial Latin America*, editado por G. Baker y T. Knighton, 1–20. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Barjau, Luis. *Tezcatlipoca: Elementos de una teología nahua*. México: UNAM, 1991.
- Barrera Parrilla, Beatriz. “La sinestesia como fiesta religiosa barroca: canto y espacio ameno en *Los sirgueros de la Virgen*, de Francisco Bramón”. En *Por lagunas y acequias: la hibridez de la ficción novohispana*, 179–198. New York: Peter Lang USA, 2013.
- Betancourt Martínez, Fernando “Historiografía y diferencia: El orden procedimental de la investigación histórica”. *Historia y gráfica* 51 (2018): 293–321.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: Una civilización negada*. Ed. Kindle. México: Fondo de Cultura Económica, 2020. [Primera edición 1987].
- Carreras López, Juan José. “Música y ciudad: de la historia local a la historia cultural”. En *Música y cultura urbana en la Edad Moderna*, coordinado por Miguel Ángel Marín López, Andrea Bombi y Juan José Carreras López, 17–52. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005.
- Chakrabarty, Dipesh. “Historia de las minorías, pasados subalternos”. *Historia y gráfica* 12 (1999): 87–111.
- Chávez Bárcenas, Iván E. *Voz, afecto y representación nahua en la canción vernácula del siglo XVII*. México: Historia mexicana, 2021.
- Claro Valdés, Samuel. *Claudio Monteverdi–Giovanni María Artusi: Una controversia musical*. Santiago de Chile: Revista Musical Chilena, 1965.
- Díaz G. Viana, Luis. *Los caminos de la memoria: Oralidad y textualidad en la construcción social del tiempo*. México: Acta poética, 2005.
- Dussel, Enrique. “Europa, Modernidad y eurocentrismo”. *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad* 5, n.º 8 (1995): 167–178.
- Echeverría, Bolívar. “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 23 (2007): 101–110.
- Echeverría, Bolívar. *El ethos barroco y los indios*. México: Revista de filosofía “Sophia”, 2008.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones era, 2013. Edición Kindle; 1ª ed. 1998.
- Estermann, Josef. *Si el sur fuera el norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Editorial Abya Yala, 2008.
- Fernández de la Cuesta, Ismael. “Música y tradición oral”. *Revista de musicología* 32, no. 2 (2009): 11–20.

- Fernández Peña, María Rosa. “Las campanas: transmisoras de la liturgia y de la fiesta religiosa”. En *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, 159–174. Madrid: Ediciones Escorialenses, 2013.
- Fubini, Enrico. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid: Alianza Música, 2005. 1ª ed. 1994.
- Garrioch, David. “Sounds of the city: the soundscape of early modern European town”. *Urban History* 30 (2003): 5–25.
- Garza, Mercedes. “El águila real, símbolo del pueblo mexicana”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 76–77 (2001): 105–117.
- Grosfoguel, Ramón. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 63–78. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Gruzinski, Serge. “Un tocotín mestizo de español y mexicano..”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005), doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.620>
- Gutiérrez, Ramón. “Repensando el barroco americano”. En *Actas III Congreso internacional del Barroco: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, 46–54. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001.
- Havelock, Eric A. *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós, 2008. 1ª ed. 1986.
- Hersch, Jeanne. *Tiempo y música*. Barcelona: Ed. Milosz, Acantilado, 2013. 1ª ed. 1990.
- Hill, John Walter. *La música barroca*. Madrid: Ediciones AKAL, 2008.
- Hobsbawm, Eric. “Nacionalismo y nacionalidad en América Latina”. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, editado por Pablo Sandoval, 311–326. Lima: Sandoval, 2010.
- Knighton, Tess, y Alvaro Torrente, eds. *Devotional Music in the Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genres*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2007.
- Knighton, Tess. *Orality and aurality: contexts for the unwritten musics of Sixteenth-century Barcelona*. En *Hearing the city in early modern Europe*, editado por T. Knighton y A. Mazuela Anguita, 295–308. Pamplona: Universidad de Navarra, 2018.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. 1ª ed. 1974.
- Lamo de Espinosa, Emilio. *Presentación. Tiempos de memoria, tiempos de olvido, tiempos de reconciliación*. En *La disputa del pasado: España, Mé-*

- xico y la leyenda negra*, editado por Emilio Lamo de Espinosa, 6–29. Madrid: Turner, 2021. Edición Kindle.
- León–Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Edición digital, 2017. Acceso el 24 de marzo de 2024. <https://n9.cl/4p3si>.
- León–Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Edición Kindle; 1ª ed. 2000.
- León–Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. Acceso el 23 de marzo de 2024. <https://n9.cl/vequi>.
- Levenberg, Jacob. “Seconda Pratica Temperaments, Prima Pratica Tempers”. *Acta Musicologica* 92, no. 1 (2020): 67–91.
- Loeza, Miruna Achim. “El oficio del evangelista”. *Dossier: Evangelización y música en el México del siglo XVI. Cuadernos del Seminario de Música en la Nueva España y el México Independiente* 11 (2015): 24–34.
- López, Cristóbal. “La imagen de la Virgen de Guadalupe en el proceso de transculturación novohispana”. *Diálogo andino* 54 (2017): 113–120.
- Luján Muñoz, Luis. “Cultura y folklore en la Guatemala colonial”. *Aportes* 15, no. 2 (2012): 41–55.
- Marín López, Javier. “A Conflicted Relationship: Music, Power and the Inquisition in Viceregal Mexico City”. En *Music and Urban Society in Colonial Latin America*, 6–82. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Martínez–San Miguel, Yolanda. “La representación de la violencia y los relatos del yo en los diarios y las memorias coloniales latinoamericanas”. *Poligramas* 16 (2001): 31–55.
- Masera, Mariana. “La religiosidad en el cancionero popular mexicano–novohispano: de la Virgen al diablo”. En *De la canción de amor medieval a las soleras: profesor Manuel Alvar “in memoriam”*, editado por P. M. Piñero Ramírez, 431–448. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004.
- Mate, Reyes. “Historia y memoria: dos lecturas del pasado”. *Discursos: lengua, cultura e sociedad* (2001): 25–37.
- Mayer, Alicia. “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”. *Estudios de Historia Novohispana* 26 (enero–junio 2002): 17–49.
- Michonneau, Stéphane. *La memoria, ¿objeto de historia?*. En *Identidades y memoria imaginada*, editado por J. G. Beramendi, M. J. Baz Vicente, y M. Pérez Ledesma, 43–60. Valencia: Universidad de Valencia, 2008.
- Miño Grijalva, Manuel. *Las ciudades novohispanas y su función económica, siglos XVI–XVIII*. En *Historia económica general de México*, editado por Sandra Kuntz Ficker, 143–171. México: Secretaría de Economía del Colegio de México, 2015.

- Moragues, Manuel Oliver. “Algunas claves geopolíticas de la devoción y el dogma de la Inmaculada Concepción”. *Magallánica: Revista de Historia Moderna* 3, no. 5 (2016): 48–67.
- Moraña, Mabel. “Sujetos sociales: poder y representación en el siglo XVII”. En *Enciclopedia de la literatura en México*. Acceso el 23 de marzo de 2024. <https://acortar.link/DFod9>.
- Narváez Lora, Adriana, et al. *La Virgen de Guadalupe: construcción barroca del criollismo novohispano en la obra de Miguel Sánchez*. Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Historia, 2009.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzín Virgen De Guadalupe: Continuidad y transformación religiosa en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Nora, Pierre. *Pierre Nora en “Les lieux de mémoire”*. Edición de Laura Masello. Montevideo: Trilce, 2008.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 1ª ed. 1958.
- Otero Nieto, Ignacio. “Sevilla y la música concepcionista”. *Temas de estética y arte* 19 (2005): 169–247.
- Puente, Luis Pérez. *Fray Payo Enríquez de Rivera y el fortalecimiento de la iglesia metropolitana de la ciudad de México, siglo XVII*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Puente, Luis Pérez. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación: la catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653–1680*. Vol. 16. México: Plaza y Valdes, 2005.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.
- Robledo Estaire, Laura. *Pensamiento musical y teoría de la música*. En *Historia de la música en España e Hispanoamérica vol. 3*, editado por A. Torrente Sánchez–Guisande, 531–618. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Rock Núñez, María Esperanza. “Memoria y oralidad: formas de entender el pasado desde el presente”. *Diálogo andino* 49 (2016): 101–112.
- Rosa, Agustín de la. *Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe y refutación de la carta en que la impugna un historiógrafo de México*. Guadalajara: Imprenta de Luis González, 1896.
- Saad Maura, Alberto F. *Grandeza Mexicana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.
- Sainz–Bariáin, Imanol. *El “tocolín” en los fastos novohispanos: una muestra de sincretismo cultural*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2016.
- Schafer, R. Murray. *Our sonic environment and the soundscape. The tuning of the World*. Vermont: Destiny Books, 1977.

- Segura Jerez, Sonia. “Aproximación psicoacústica a la percepción de sonidos complejos”. *AV NOTAS revista de investigación musical* 8 (2019): 132–152.
- Sterne, Jonathan. *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Taylor, William. “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”. En *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*, editado por Allan Greer y Jodi Bilinkoff, 227–298. New York: Routledge, 2003.
- Tovar de Teresa, Guillermo. *El Pegaso, o, El mundo barroco novohispano en el siglo XVII*. Madrid: Editorial Renacimiento, 2006.
- Truax, Barry. *Acoustic communication*. New Jersey: Ablex, 1984.
- Turrent, Lourdes. *La conquista musical de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Víñao Frago, Antonio. *Del analfabetismo a la alfabetización. Análisis de una mutación antropológica e historiografía (II)*. Acceso el 22 de marzo de 2024. <https://gredos.usal.es/handle/10366/79392>.
- Von der Walde, Maria L., y Maria Reinoso. *Virreinos II*. México: Editorial Grupo Destiempos, 2013.
- Waisman, Leonardo J. “Subalternidad en músicas novohispanas: dos fragmentos”. En *De Nueva España a México. El universo musical mexicano entre centenarios (1517–1917)*, ed. por Javier Marín López, 591–607. Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía, 2020.

Fuentes primarias

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Editado por F. del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1590/2008.
- Balbuena, Francisco. “Grandeza mexicana”. En *Grandeza mexicana*, editado por A. F. X. Saad Maura, 161–150. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.
- Bermudo, Juan. *Declaración de instrumentos*. Osuna: Taller de Juan de León, 1549.
- Bohorques, Fr. Ioan de. *Sermón que predico el ilustrissimo y reverendissimo Señor D. Fr. Ioan de Bohorques, en el octavo día de las insignes fiestas*. Sevilla: Imprenta del Licenciado Juan de Alcaçar, 1620.
- Cage, Thomas. *Nueva Relación que contiene los viajes de Thomas Cage en la Nueva España*. París: Librería de Rosa, 1838.
- Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias: Volumen I*, editado por J. M. Vigil. México: Imprenta y litografía de Ireneo Paz, 1877.

- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio. *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, editado por Sinforoso Aguilar. Centro de América, 1923. [1ª ed. 1690].
- Imprenta López de Luzenilla, Gerónimo. *Relación del decreto en favor de la opinión pia de la Concepción de nuestra Señora. Y las fiestas que la ciudad de Sevilla a hecho en orden a tan venturosa nueva*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1617.
- Kircher, Athanasius. *Musurgia Universalissive Ars Magna consoni et dissoni*. Roma: Typographia Haeredum Francisci Corbelletti, 1650.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica Indiana*. México: Editorial Porrúa, 1589/1971.
- Rodríguez Gamarra, Alonso. *Relación del decreto en favor de la opinión pia de la Concepción de nuestra Señora. Y las fiestas que la ciudad de Sevilla ha hecho en orden a tan venturosa nueva*. Sevilla: Imprenta López de Luzenilla, 1617.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por C. M. de Bustamante. México: Imprenta de Alejandro Valdés, 1829.
- Sánchez, Miguel. *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderos, 1648.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. Madrid: Oficina Nicolás Rodríguez, 1723.
- Valles, Francisco. *Sermón predicado en la solenissima fiesta del Santísimo Sacramento, que se hizo en el Real Convento de San Pablo de Sevilla*. Sevilla: Matías Clavijo, 1620.
- Vetancurt, Agustín de. *Teatro mexicano descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*. México: Por doña María de Benavides, 1697. Acceso el 25 de marzo de 2024. <https://n9.cl/49klx>.

La espiritualidad barroca: con y contra la modernidad

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA*

Fecha de recepción: julio 2024.

Fecha de aceptación: agosto 2024.

Sumario:

Los análisis del Barroco Hispanoamericano suelen inadvertir que los principales representantes de este movimiento fueron educados a la luz de la Contrarreforma y la Compañía de Jesús. Cabe indagar si la espiritualidad jesuita solo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad, o si introduce inflexiones que permitan comprenderla como un proyecto comprometido «con» una modernidad alternativa. Nuestra hipótesis es que, frente al espíritu de la modernidad reformista, el Barroco Hispanoamericano promueve una “modernidad otra” fundamentada en la espiritualidad jesuita; una modernidad que focaliza la acción creativa y desarrolla una lógica que pone en tensión la fe y la obra; la libertad y la gracia; la persona y la comunidad. El propósito, entonces, es identificar la espiritualidad jesuita como clave significativa para la comprensión de la Modernidad Barroca en tres contextos diferentes: el surgimiento de la Compañía de Jesús; el Barroco Hispano de Gracián; y las Misiones Jesuitas en América.

Palabras clave:

Barroco Hispanoamericano, Espiritualidad, Jesuita, Contrarreforma, Modernidad.

Baroque spirituality: with and against modernity

Abstract:

Analyses of the Spanish–American Baroque tend to overlook the fact that the main representatives of this movement were educated in the light of the Counter–Reformation and the Society of Jesus. It is worth asking whether Jesuit spirituality only reacts “against” the Reformation and Modernity, or whether it introduces inflections that allow us to understand it as a project committed “with” an alternative modernity. Our hypothesis is that, in the face of the spirit of reformist modernity, the Spanish–American Baroque promotes an “other modernity” based on Jesuit spirituality; a modernity that focuses on creative action and develops a logic that puts in tension faith and work; freedom and grace; the person and the community. The purpose, then, is to identify Jesuit spirituality as a significant key to the understanding of Baroque Modernity in three different contexts: the emergence of the Society of Jesus; the Hispanic Baroque of Gracián; and the Jesuit Missions in America.

Keywords:

Spanish–American Baroque, Spirituality, Jesuit, Counter–Reformation, Modernity.

* Doctorado en Filosofía por la Universidad Javeriana, Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Salle, Colombia, <https://orcid.org/0000-0002-3397-3429>, mavillamil@unisalle.edu.co

1. Introducción

Los representantes del Barroco Hispanoamericano son fruto de una profunda crisis espiritual, la cual conmociona al hombre del siglo XVII tensionando sus relaciones constitutivas: consigo mismo, el mundo y Dios. La confianza en un «nuevo hombre», un «nuevo mundo» y una «nueva religación» con Dios, alentada por el humanismo y la utopía renacentista, tiende a ser cuestionada por la espiritualidad barroca. La disolución de la Cristiandad a partir de la Reforma y la decadencia del Imperio Español, tanto en Europa como en América, no sólo constatan la crisis, sino también muestran el siglo XVII como el escenario de un drama en el que el hombre barroco requiere actuar. Consideramos que la espiritualidad de la Contrarreforma –cuyas pautas se indican en el Concilio de Trento (1545–1563), y se desarrollan en las obras de insignes representantes de la Compañía de Jesús– aporta una clave significativa para comprender las tensiones que emergen con la crisis y la manera creativa como el hombre barroco actúa ante ellas.

El problema es que buena parte de los análisis sobre el Barroco Hispanoamericano no suelen advertir con suficiencia que autores como Gracián, Calderón, Quevedo, Suárez, Ruiz de Montoya, entre otros, fueron educados a la luz de la Contrarreforma, inspirada especialmente en la espiritualidad jesuita.¹ Tampoco suelen advertir que esta espiritualidad puede ser analizada no solo como respuesta «contra» la Reforma y la Modernidad, sino también como un dinamismo «con» la Modernidad de cara a un proyecto propositivo y alternativo. De acuerdo con Echevarría,

La idea de una contra-reforma no recubre toda la consistencia del proyecto que se gestó en el Concilio de Trento. El intento que predominó en este no fue el de combatir la Reforma declarándola injustificada, sino el de rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva. No se trataba de una reacción que intentara frenar el Progreso y opacar las Luces; de lo que se trataba era de replantear y trascender la problemática que dio lugar a los movimientos reformistas protestantes.²

Para aclarar el contrapunto que introduce Trento y el jesuitismo respecto de la modernidad reformista, conviene, entonces, indicar algunos rasgos característicos de la espiritualidad de la época y ubicar las tensiones que ésta pone en juego. En consonancia con lo desarrollado en un trabajo anterior³,

¹ José Luis Villacañas, «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación», *Eikasía. Revista de Filosofía* 37 (2011): 212.

² Bolívar Echevarría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones Era, 2000), 68.

³ Miguel Villamil y Wilson Soto, «El Barroco hispano como espiritualidad alternativa para una época en crisis», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra

la espiritualidad puede ser comprendida como un dinamismo abierto que, en el terreno del mundo, tensiona dos potencias heterogéneas y correlativas: la divina y la humana. La mística comprende la vía que va de la potencia divina a la humana⁴. Hace referencia a la manera cómo lo divino se revela al hombre; ya sea directamente en la Palabra; ya sea indirectamente a través de su obra creada. En este sentido, la mística puede ser comprendida como el regalo o la donación de la «verdad», por parte de una divinidad agente que interpela a la criatura y quiere entablar comunicación con ella⁵. Cabe señalar que el modo de interacción indirecto, que dona la verdad salvífica a través de la obra creada, es fundamental para comprender la mística moderna y barroca. Francis Bacon, en los albores de la modernidad, nos dice que, para no caer en errores, los dos libros que dan noticia de la verdad divina requieren ser estudiados:

En primer lugar, el volumen de las Escrituras, que revela la voluntad de Dios; luego el volumen de las criaturas, que revela su poder. De ellos, el posterior es como llave del primero no sólo que abre nuestro intelecto a la inteligencia genuina de las Escrituras, que a través de las generales reglas de la razón y las leyes del discurso ha de ser descubierta; sino, además, principalmente, que abre nuestra fe, de modo que seamos introducidos en la seria meditación de la omnipotencia divina, cuyos caracteres en gran medida en sus obras han sido impresos e inscritos.⁶

El «ejercicio espiritual» (*askesis*), por su parte, comprende la vía ascética que va de la potencia humana a la divina. Hace referencia al esfuerzo de la persona para acceder a lo divino; esfuerzo que implica disposición, entrenamiento, hábito, transformación, en suma, preparación para estar a la altura de la interpelación de la divinidad y de su verdad.⁷ La espiritualidad, en síntesis, alude al cultivo de una actitud experiencial en la que convergen lo divino (vía mística) y lo humano (vía ascética). Cabe señalar que esta actitud difiere de las ideas y las instituciones, aunque guarde alguna relación con ellas.⁸

El mundo funge como el lugar en el que acontecen las tensiones entre la mística y la ascética; tensiones nunca resueltas de una vez por todas, sino abiertas a un infinito devenir.⁹ Para el caso de la espiritualidad barroca, el mundo ya no hace referencia al *cosmos* o a la *physis*, planteada por los grie-

(2022): 1519.

⁴ Pedro Sainz, *Espiritualidad española* (Madrid: Biblioteca de pensamiento actual, 1961), 41.

⁵ Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico* (Madrid: Trotta, 2003), 364.

⁶ Francis Bacon, *Works. Volume 1* (Londres: Longman and Co, 1963), 469.

⁷ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 23. Michelle Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: Altamira, 1995), 33.

⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza, 2004), 18.

⁹ Pedro Sainz, *Espiritualidad española...*, 407.

gos clásicos, sino a una «creación», esto es, un campo de juego en el que el Creador y la criatura interactúan. En el terreno del mundo es donde se generan las tensiones que sirven de resorte para la expresión de distintas dinámicas espirituales, entre las cuales cabe destacar tres, dado su papel decisivo en los motivos barrocos del siglo XVII: la fe y la obra; la libertad y la gracia; la persona y la comunidad. Nuestra hipótesis es que, frente a la espiritualidad de la Reforma –centrada en una fe solitaria y racionalizada; una gracia providencialista derivada sólo de la omnipotencia de Dios; y un camino de salvación predestinado¹⁰– el Barroco Hispanoamericano no sólo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad, sino también introduce inflexiones novedosas que focalizan la acción creativa y desarrollan una lógica de la tensión que media entre la mística y la ascética, las cuales permiten comprender este movimiento como un proyecto espiritual comprometido «con» una modernidad alternativa; esto es, una “modernidad otra”. Para el desarrollo de esta hipótesis, el presente artículo plantea como propósito: por un lado, identificar la espiritualidad jesuita como una clave significativa para la lectura de la Modernidad Barroca; y, por otro lado, caracterizar esta espiritualidad y sus respectivas inflexiones en tres contextos diferentes, a saber: el surgimiento de la Compañía de Jesús; el Barroco Hispano de Gracián; y las Misiones Jesuitas en América Latina. Consideramos que el contrapunto que pone en obra el barroco histórico puede dar pautas para el cultivo de una espiritualidad «neobarroca»: una espiritualidad capaz de hacerle frente a la «muerte de Dios», al fallido proyecto moderno y a la profunda crisis de nuestro presente.

2. El legado de Loyola

Los rasgos característicos de la espiritualidad jesuita se aclaran al rastrear la obra de Ignacio de Loyola (1491–1556), y ver la manera como este comprende las tensiones entre Dios, hombre y mundo. Para ello, indagaremos tres textos fundacionales para la Compañía de Jesús: las «Constituciones», los «Ejercicios Espirituales» y «*Ratio Studiorum*».¹¹

Loyola considera que el motor que impulsa la dinámica espiritual es el amor de Dios encarnado: «Los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman intensamente vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia»¹². Esta motivación inicial, en tanto

¹⁰ Claire Rösler, «De la Vraie Théologie Mystique», *Revue de théologie et philosophie* 142 (2010): 300.

¹¹ Ignacio de Loyola, *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963).

¹² Loyola, *Obras Completas, Constituciones*, 87.

potencia germinal y mística de la espiritualidad, alude a una relación «personal» entre el amante (Dios) y el amado (el hombre). La economía de esta relación es caracterizada por Loyola a partir de dos dinamismos. El primero indica que el amor consiste «más en las obras que en las palabras»¹³, así como lo muestra el amor de Dios que se encarna en la persona de Jesús de Nazaret y por medio de su obrar orienta el mundo. El segundo indica que el amor del amante invita a la reciprocidad por parte del amado, es decir, invita al hombre a responder al amor de Dios mediante obras que «participen, conserven y aumenten» la potencia del amor.¹⁴ El reconocimiento del obrar amoroso de Dios promueve un obrar correspondiente por parte del amado: «conocimiento interno de tanto bien recibido para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar a su divina majestad»¹⁵. Cabe resaltar que en el amor recíproco opera más una lógica dinámica que una lógica dicotómica. Entre la gracia y la libertad, por ejemplo, no hay exclusión sino co-operación diferenciada: potencias heterogéneas y, a la vez, correlativas que cooperan en pro de un dinamismo armónico.

La comprensión de la espiritualidad como una dinámica recíproca del amor, que enfatiza más las obras que las palabras, lleva a Loyola a ver la «acción» en el mundo como el campo de juego que tensiona la «contemplación» de la acción divina y el discernimiento de la acción humana correspondiente. De ahí que el jesuita considere, en primer lugar, que la tarea espiritual por excelencia consiste en actuar según la dinámica de la acción contemplada; y, en segundo lugar, que el fin último de esta tarea es la mayor gloria de Dios: «*Ad maiorem Dei gloriam*» (AMDG).¹⁶ Ahora bien, dicha tarea se dificulta al constatar que la acción humana no siempre corresponde de manera recíproca al amor de Dios: el mundo también muestra males que no son fruto del amor sino de la «malicia».¹⁷

¿Cómo orientar, entonces, la acción humana para lograr una mayor gloria de Dios y contrarrestar la malicia? La respuesta a esta pregunta la encuentra Loyola en los «Ejercicios Espirituales». Considera que —de manera análoga al mundo militar, del cual él mismo tenía experiencia¹⁸— el hombre requiere ejercitar sus capacidades para derrotar la malicia y conquistar la «misión» espiritual encomendada por la divinidad. Por consiguiente, el cometido de estos

¹³ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 134.

¹⁴ Pedro Arrupe, «Arraigados y cimentados en la caridad», *Manresa* 53 (1981): 106.

¹⁵ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 135.

¹⁶ Karl Rahner, *En el corazón de la espiritualidad ignaciana* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1994), 17.

¹⁷ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 139.

¹⁸ Alberto Moreiras, «Theologico–Political Militancy in Ignacio de Loyola's Ejercicios espirituales», *Eikasia. Revista de Filosofía* 37 (2011): 16.

ejercicios es la formación del libre albedrío de cara a una interlocución divina que ayude a orientar la toma de decisiones a favor de la realización de acciones salvíficas en el mundo y en contra de acciones que promuevan la malicia y el engaño.¹⁹ Los «Ejercicios Espirituales», en tanto vía ascética del militante, son clave para comprender el Barroco Hispanoamericano. Gracián, en un tono menos optimista que el de Loyola, posteriormente afirmará que «la milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre»²⁰.

Tomando como base la relación dinámica entre la mística y la ascética de los ejercicios espirituales, Loyola concibe el «mundo» como el lugar de tensiones en el que el libre albedrío tiene que habérselas con la elección entre *dos banderas*: la bandera que representa «los engaños del mal caudillo» o la bandera que representa «la vida verdadera del verdadero capitán»²¹. La espiritualidad ignaciana, entonces, emerge como una brújula que orienta el libre albedrío del militante en medio de la situación confusa del mundo. Para ello, propone dos dinámicas diferentes y complementarias: la *fuga mundi* y la *sequela Christi*.²² La *fuga mundi*, o vía contemplativa, hace referencia a la búsqueda de la acción de Dios en la situación del mundo. La *sequela Christi*, o vía activa, hace referencia a la acción humana que testimonia el modo de obrar divino e intenta apropiarlo. Jerónimo Nadal, un colaborador de Loyola en la promulgación de las «Constituciones» de la Compañía de Jesús, y representante jesuita en Trento, sintetiza estas dos dinámicas bajo la fórmula: «Contemplativus in actione»²³. Las dos dinámicas convergen en un dinamismo global, en una especie de espiral ascendente, que pone en juego productivo la acción y la contemplación. No se trata de dos acciones distintas o separadas, sino de una acción en la que convergen dos potencias heterogéneas: la gracia divina y la libertad humana.²⁴ De acuerdo con Luis de Molina, coautor de la «*Ratio Studiorum*», esta acción puede ser comprendida como una «moción indiferente»: moción, en tanto dinamismo propulsado por dos fuerzas simultáneas y heterogéneas; indiferente, en tanto movimiento global, en cuyo resultado final no es posible diferenciar dichas fuerzas. Según Molina, es como dos hombres que empujan una embarcación; si bien el movi-

¹⁹ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (París: Seuil, 1970), 148.

²⁰ Baltasar Gracián, *Obras Completas, Tomo II «Oráculo Manual y Arte Prudencia»* (Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993), 286 (oráculo 251).

²¹ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 139.

²² Karl Rahner, «La apertura hacia el Dios cada vez mayor», en *Escritos de Teología, vol. 7* (Madrid: Taurus, 1967), 36.

²³ Jerónimo Nadal, «Journal Spirituel», en F. Evain y A. Lauras (eds.), *Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatiens (1535–1575)* (París: Desclée de Brouwer – Bellarmin, 1994), 1535.

²⁴ Julia Violerio, «Contemplativos en la acción. Dejarse conducir hacia la integración espiritual», *Ignaziana. Revista di Ricerca Teologica* 7 (2009), 30.

miento total procede de ambos, no se puede diferenciar la fuerza de cada uno aisladamente.²⁵ La tensión entre libertad y gracia es vista por Molina como el lugar apropiado para el desarrollo de la «ciencia media», esto es, una ciencia que brinde el criterio para considerar la posibilidad del conocimiento de los actos humanos por parte de Dios, pero no su determinación. Lo importante es que para la naciente Compañía de Jesús, la gracia divina no anula la libertad humana, más bien la motiva y la orienta en su actuar: «No debemos hablar tan largo, instando tanto a la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad»²⁶.

Cabe reiterar que Loyola no concibe la contemplación como el resultado de un proceso teórico y dicotómico, como sucede en la cosmovisión griega y la espiritualidad de la Reforma, sino como el contrapunto de una dinámica espiritual, que procura, por un lado, captar la actuación divina en medio del teatro del mundo y, por otro lado, forjar un modo de actuar que esté a la altura del obrar divino. Dicho contrapunto ofrece la clave para comprender no sólo la tensión entre libertad y gracia, sino también la tensión entre fe y obra.²⁷ Desde la perspectiva ignaciana, la «fe» no opera como una creencia racional separada de la acción, sino como la orientación divina que emerge de la *dynamis* misma de la acción salvífica. En este sentido, la fe y la obra no operan de manera excluyente, sino que «co-operan» al interior de un mismo «con-cierto»: fe sin obra es muerta; obra sin fe es ciega; obra con fe es salvación. Para Loyola, «es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha insistencia, sin ninguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, sea antes de la fe formada en caridad o sea después»²⁸.

Ahora bien, conviene aclarar que Loyola no comprende la «co-operación» entre lo divino y lo humano en el terreno del mundo como un ejercicio espiritual de carácter intimista o solipsista. El militante tiene un valor en sí mismo, pero este valor resulta insuficiente y estéril si su obrar no es productivo en el campo de juego de la comunidad y el bien común. De ahí que el militante esté llamado a cooperar con otros militantes para la consolidación de una auténtica «com-pañía» de Jesús, esto es, un ejército espiritual capaz de lograr la misión salvífica de Dios en el mundo. En este sentido, Loyola comprende la «co-operación» como el fundamento espiritual del «Pueblo de Dios», esto es, una

²⁵ Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* (Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, 2007), 236.

²⁶ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 238.

²⁷ Jan Luc Nancy, *La declosión. Deconstrucción del cristianismo I* (Buenos Aires: La Cebra, 2008), 69.

²⁸ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 238.

comunidad eclesial que comparte una fe y un modo de obrar orientado hacia la realización del Reino de Dios en el mundo²⁹. La captación de la comunidad humana como el «Pueblo de Dios», esto es, como sujeto agente de espiritualidad y de salvación, es clave para comprender el desarrollo de la propuesta jesuita en el Barroco Americano, como veremos más adelante.

Sintetizando. La comprensión dinámica de la mística y la ascética ignaciana es clave para la comprensión de distintas tensiones espirituales: amante/amado; gracia/libertad; verdad/engaño; contemplación/acción; fe/obra; salvación/malicia; pueblo/militante; entre otras. En este sentido, la espiritualidad ignaciana opera como un taller de la acción, como un lugar de trabajo espiritual, en medio del cual el militante contempla acciones ejemplares acordes con la AMDG, y se prepara para poner en obra acciones recíprocas. De ahí que Loyola inste a contemplar la vida ejemplar de personalidades históricas que realizan la misión de Dios en el mundo, comenzando por la vida de Jesús de Nazaret: un hombre histórico cuyas acciones encarnan la *dynamis* divina.

Para lograr este cometido, Loyola introduce en los «Ejercicios Espirituales» el recurso denominado «composición del lugar» (*compositio loci*), el cual requiere recrear la acción por medio de una especie de escena teatral imaginada, con el fin de que el militante gane conciencia sensorial, emocional y racional de la acción contemplada: «Aquí es de notar que, en la meditación o contemplación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la contemplación será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar»³⁰. Para Loyola, el «lugar» es la instancia decisiva de la acción y, por ende, de la encarnación de la verdad. De ahí que exhorte a «ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias; oír con el oído lo que hablan o pueden hablar; oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del alma y de todas sus virtudes»³¹. Cabe resaltar que la composición del lugar opera escenificando no sólo las virtudes sino también los vicios. Así lo hace saber Loyola en la «Contemplación de Dos Banderas» y en la petición por el «conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para guardarme de ellos»³². También cabe resaltar que la espiritualidad ignaciana le da suma importancia a los diferentes ingredientes que inciden en la decisión y la acción: el lugar, la situación, las emociones, las sensaciones y las relaciones corpóreas.

²⁹ Juan Carlos Scannone, «La teología del pueblo y desde el pueblo –aportes de Lucio Gera–», *Meditellín. Teología y Pastoral Para América Latina y El Caribe* 41, n.º 162 (2015): 245.

³⁰ Loyola, *Obras Completas. Ejercicios Espirituales*, 470.

³¹ Loyola, *Obras Completas. Ejercicios Espirituales*, 122.

³² Loyola, *Obras Completas. Ejercicios Espirituales*, 139.

Consideramos que la composición teatral de la acción humana es una herencia jesuita que el Barroco Hispanoamericano apropia para escenificar tanto la acción virtuosa como la acción que lleva a los vicios, la «malicia» y los «engaños del mal caudillo». En concordancia con Loyola, Gracián concibe el teatro como un «artificio» llamado a perfeccionar la obra del Creador. Así lo atestigua Gracián en un apartado del *Criticón* en el que concibe el mundo como el «*gran teatro del universo*»³³. El mundo, entonces, funge como el teatro en donde los personajes humanos ponen en escena y ejercitan el libre albedrío. En este sentido, el mundo constituye un «lugar» de discernimiento y una oportunidad de salvación.³⁴ Es decir, el mundo no opera como el lugar de perdición absoluta; opera, más bien, como una obra en ciernes; un lugar de encuentros y desencuentros con lo divino; un lugar de lucha y trabajo espiritual; un campo de batalla; en suma, un lugar donde el militante se juega la vida contra el «príncipe de las tinieblas» y a favor de la mayor gloria de Dios (AMDG).

Una vez indagado aspectos clave del legado ignaciano, conviene ahora ver algunas inflexiones que introduce la espiritualidad del Barroco Hispano.

3. El Barroco Hispano desde la perspectiva de Baltasar Gracián

Baltasar Gracián (1601–1658), quizá la voz filosófica más representativa del Barroco Hispano, fue un jesuita educado en la espiritualidad inspirada en la vida y obra de Ignacio de Loyola (1491–1556) y el Concilio de Trento (1545–1563). No obstante, como lo hemos argumentado en otro lugar³⁵, consideramos que Gracián introduce algunas discontinuidades en relación con la espiritualidad heredada. Conviene indicar que dichas discontinuidades requieren ser vistas a la luz del contexto histórico del Siglo XVII, el cual da cuenta de una crisis espiritual que conmociona las relaciones entre lo divino y lo humano en el mundo. La disolución de la Cristiandad a partir de la Reforma; la decadencia del Imperio Español tanto en Europa como en América; y el auge de una modernidad secularizada que deja al hombre hispano en la frontera de la civilización ilustrada; no sólo son signos de los tiempos que constatan la crisis, sino también evidencias de una época decadente que emerge como el escenario de un drama en el que el hombre

³³ Baltasar Gracián, *Obras Completas. Tomo I. El Criticón* (Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993), 8.

³⁴ Echevarría, *La modernidad...*, 66.

³⁵ Miguel Villamil y Wilson Soto, «El Barroco Hispano como una espiritualidad creativa», *Hipogriфо, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 223.

barroco requiere actuar. La «crisis» opera como resorte imprescindible del Barroco Hispano.³⁶

La comprensión del Siglo XVII como un tiempo de crisis espiritual resulta medular a la hora de analizar el giro pesimista que introduce Gracián respecto de la interacción dinámica entre la vía mística y la vía ascética en el campo de juego propiciado por la situación crítica del mundo. Desde una actitud menos optimista que la de Ignacio de Loyola, el humanismo renacentista del siglo XVI y la modernidad ilustrada, Gracián, en primer lugar, concibe lo divino como un Dios Escondido («*Deus Absconditus*»): «Tanta multitud de criaturas con tanta diferencia, tanta hermosura con tanta utilidad, tanto concierto con tanta contrariedad, tanta mudanza con tanta permanencia (portentos todos dignos de aclamarse y venerarse), con todo esto, lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo, tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí»³⁷. En segundo lugar, Gracián concibe al hombre como una criatura que no puede desplegar todo su potencial ya que es presa del engaño y de la malicia: «Los sinceros son amados, pero engañados. El mayor artificio sea encubrirlo, que se tiene por engaño. Floreció en el siglo de oro la llaneza, en este de yerro la malicia»³⁸. En tercer lugar, Gracián concibe al mundo como un «mundo inmundo», esto es, un teatro de corrupción y falsedad: «¡Que a este llamen mundo! (...) hasta el nombre miente; calzóselo al revés: llámese inmundo y de todas maneras disparatado»³⁹.

Ahora bien, ¿Cómo orientar espiritualmente al hombre barroco en medio de esta crisis? Nuestra hipótesis es que Gracián pone en obra una espiritualidad de la *epojé*, esto es, una espiritualidad que se caracteriza por poner fuera de juego no el juicio, como lo hace la *epojé* gnoseológica clásica, sino la potencia que dinamiza la obra. De lo que se trata es de una *epojé* praxiológica que desconecta la potencia del acto; la capacidad de la obra. En este sentido, Gracián pone en *epojé* la potencia que mueve el mundo inmundo con el firme propósito de mostrar la «acción creativa» como el lugar donde opera la potencia originaria de la divinidad creadora del mundo. Esta *epojé* praxiológica, entonces, requiere dos tareas: desconectar la potencia humana que aviva el mundo inmundo y focalizar la potencia divina que aviva al mundo desde la creación. La realización de estas dos tareas funge como el motor de una espiritualidad barroca para tiempos de crisis; una espiritualidad en la que pueden interactuar co-operativamente la potencia creativa de una divinidad creadora

³⁶ Echevarría, *La modernidad...*, 32.

³⁷ Baltasar Gracián, *Obras Completas, Tomo II «El Criticón»* (Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993), 17.

³⁸ Gracián, *Obras...*, «Oráculo Manual y Arte Prudencia», 275.

³⁹ Gracián, *Obras...*, «El Criticón», 37.

y la potencia creativa de una humanidad co-creativa. El campo de juego de tal acción creativa es un mundo en crisis, un mundo inmundo que, desde lo más profundo de su inmundicia, dona una verdad salvífica: el misterio que entraña el *modus operandi* de la acción creativa originaria de la divinidad. Desde esta perspectiva, el *modus operandi* de la acción creativa dona un criterio de verdad que permite valorar toda acción creativa, incluida la acción creativa que da lugar a la crisis del mundo inmundo. Vista de esta manera, la acción creativa no sólo da noticias de la gracia divina y el *modus operandi* de la mística del «Creador», sino también muestra en contraste el trascurso de un camino ascético que invita a la reciprocidad; es decir, invita al hombre a ser co-creativo desde el corazón mismo del mundo inmundo.

Desde la espiritualidad barroca, la acción creativa puede ser vista como un dinamismo que opera en virtud de dos potencias heterogéneas, co-operativas y productivas: una potencia resistente y una potencia liberada para la invención. Resistencia e invención operan como potencias inmanentes a la acción creativa⁴⁰; son como la inspiración y la expiración en la respiración. La potencia resistente se opone a una fuerza o amenaza exterior, ante la cual, reiteradamente, se mantiene firme sin desfallecer. En este sentido, la acción creativa se opone firmemente ante la potencia constitutiva de la crisis. Es decir, se resiste a llevar a cabo el *modus operandi* de la crisis: se opone a poner en obra (acto) la potencia que impulsa la crisis. La acción creativa, entonces, posee la potencia de no poner en obra la potencia de la crisis y, además, mantener la potencia firme. Cabe señalar que la operación de la potencia resistente consiste en suspender el nexo entre la potencia de la crisis y la obra de la crisis. De ahí que la resistencia pueda ser comprendida no como una negación de la crisis, sino como una *epojé* de la crisis, esto es, una des-activación de la potencia que vivifica el mundo inmundo. Esta *epojé* abre el campo de fuerzas del “como si”: como si no existiera la potencia que pone en obra la crisis. En este sentido, la resistencia opera no como una potencia aditiva o sumativa, sino sustractiva, pues, al poner entre paréntesis y dejar fuera de juego la potencia que impulsa la crisis, la crisis se torna im-potente. Ahora bien, im-potencia no significa aquí ausencia de potencia. Significa, más bien, potencia des-activada, potencia des-actualizada, potencia des-realizada, en suma, potencia puesta en *epojé*. La des-activación que caracteriza la resistencia, al suspender la potencia de la crisis del acto de la crisis, impide la captación de la potencia de la crisis como fuerza ciega, destino o, en caso sumo, omnipotencia. La resistencia es una acción que le

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista* (Madrid: Adriana Hidalgo Editora, 2019), 27.

dice al mundo inmundo que no tiene la última palabra, que un mundo otro es posible.

Cabe señalar que la *epojé* no solo permite la desconexión de la potencia de la crisis, sino también la desconexión de cualquier tipo de potencia humana puesta en obra. La im-potencia es constitutiva de toda obra humana. Toda obra humana resulta im-potente. En este sentido, la potencia de una obra está en lo que desarrolla y, misteriosamente, en lo que no desarrolla, es decir, en su im-potencia o incapacidad de desarrollo total. De ahí que el campo de juego que abre la *epojé*, permita acceder al teatro del “como si”, en donde se dinamiza la potencia que anima lo dado con la im-potencia de lo místico (lo no dado aún, lo que permanece *Absconditus*). En el teatro del “como si” emergen tensiones de resistencia y productividad entre el nombre dado y lo in-nombrable; el concepto dado y lo in-concebible; el límite dado y lo i-limitado; lo finito dado y lo in-finito; la ponderación dada y lo im-ponderable; el cálculo dado y lo in-calculable; lo dispuesto dado y lo in-disponible; lo propio dado y lo in-apropiable; lo adaptado dado y lo inadaptable; entre otros. En el campo de juego del “como si”, la resistencia abre la oportunidad de dirigir la potencia a través de la im-potencia. Esta oportunidad emerge como respuesta a la pretensión de cierre operativo o dominio total de la potencia en cualquier obra humana.

Decíamos que, según la espiritualidad barroca, la acción creativa puede ser vista como un dinamismo que opera en virtud de dos potencias: una potencia resistente y una potencia liberada para la invención. Ahora detengámonos en la segunda potencia constitutiva de la acción creativa: la potencia liberada (o salvada) para la *inventio*. La resistencia, al desconectar al hombre de la crisis y confrontarlo con su im-potencia, propulsa un mundo otro. Desde la inmanencia de la acción creativa, la resistencia libera un *conatus*, una inspiración espiritual que no puede ser domeñada por un hábito. La potencia liberada en la acción creativa hace camino al andar. Es inventiva por excelencia.

De acuerdo con Gracián, el itinerario espiritual de la potencia liberada inicia con la «autocreación» de sí mismo: «hacerse persona» constituye la principal tarea espiritual. Según Gracián, no se es persona de manera sustancial –como pensaba Boecio⁴¹ y gran parte del cristianismo clásico⁴²– sino que se llega a ser persona. La persona no nace; la persona se crea a partir de las acciones inventivas del libre albedrío en el escenario del gran teatro del mundo: «Entraron ya en la plaza mayor del universo, pero nada capaz, llena de gentes,

⁴¹ Severinus Boecio, «Libro de la persona y las dos naturalezas», en C. Fernández, *Los filósofos medievales, Selección de textos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976), 45.

⁴² Miguel Villamil, *Valores y Derechos Humanos. Implicaciones jurídicas y pedagógicas* (Bogotá: Bonaventuriana, 2009), 45.

pero sin persona, a dicho de un sabio que, con la antorcha en la mano, al medio día, iba buscando un hombre que lo fuese y no había podido hallar uno entero: todos eran a medias»⁴³. Cabe indicar que Gracián, a diferencia del jesuitismo antecedente, enfatiza más la capacidad de invención (*inventio*), que la de imitación (*imitatio*).⁴⁴ De ahí que los ejercicios espirituales propuestos por Gracián apunten más a la producción inédita y creativa de una personalidad, que a la imitación de personalidades ejemplares históricas.

«Hacerse persona» requiere contemplar tres potencias que operan en la acción creativa: el caudal (im-potencia), el ingenio (potencia) y el artificio (obra). El caudal no es una potencia privativa del hombre, sino una potencia inapropiable en cuyo *modus operandi* el hombre puede participar: «Todos los grandes reyes, eternizados en los archivos de la fama, en los inmortales catálogos del aplauso, fueron de gran caudal, que sin este no puede haber grandeza»⁴⁵.

El ingenio alude a la potencia que impulsa al hombre a afrontar creativamente los problemas acuciantes de la crisis. Gracián caracteriza el ingenio como una inteligencia práctica que potencia a la criatura a afrontar los problemas, discernir los desempeños posibles y resolver las dificultades de manera creativa: «Cuando el asunto del reparo es grande, solicita el ingenio a discurrir, y a que no se contente con uno ni con dos desempeños, sino que multiplique las soluciones valientes»⁴⁶. Así, el ingenio empodera a la criatura a recrear la realidad y a fraguarse su propia personalidad de manera heroica: «La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra (...) Todo héroe participó exceso de ingenio»⁴⁷.

El artificio es la puesta en obra del ingenio impulsado por el caudal. Al poner en obra el ingenio, la criatura crea artificios, co-operando así con la dinámica creativa de la divinidad. Cabe señalar que para Gracián esta co-operación no es pasiva sino activa. Comprende la creación del artificio no sólo como la emulación del *modus operandi* del artífice divino, sino también como “aumento” o mejoramiento de la creación divina. Entre todos los artificios, «hacerse persona» constituye el artificio primordial. Los demás artificios – como los naturales, los conceptuales, los morales, los estéticos o los técnicos – cobran relevancia en la medida en que contribuyan a la realización de dicho artificio primordial. Al respecto, Gracián en su Oráculo Manual dice: «No hay

⁴³ Gracián, *Obras...*, «El Criticón», 129.

⁴⁴ Fernando Rodríguez, *La organización retórica de El Comulgatorio de Baltasar Gracián* (Madrid: Anthropos, 1993), 144.

⁴⁵ Gracián, *Obras...*, «El Político», 70.

⁴⁶ Gracián, *Obras...*, «Agudeza y Arte de Ingenio», 376.

⁴⁷ Gracián, *Obras...*, «El Héroe», 12.

belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio; a lo malo socorre y lo bueno lo perfecciona (...) Todo hombre sabe a tosco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección»⁴⁸. La obra de la acción creativa, mediante su potencia liberada, es la persona. De ahí que los ejercicios espirituales funjan como el taller ascético de la personalidad.

Según Gracián, el caudal, el ingenio y el artificio son ingredientes fundamentales de la acción creativa. Ahora bien, la potencia liberada en la acción creativa, como toda actualización de la potencia, resulta también des-conectable y, por ende, im-potente. Lo importante, entonces, no es la persona dada en esta o aquella situación, sino la persona en su capacidad de desarrollo: de creación. Es en este campo de juego donde la persona tiene la oportunidad de des-conectar lo dado y dirigir la potencia del libre albedrío a través de su im-potencia. La potencia liberada, en consecuencia, tiene que habérselas contra dos peligros: la crisis del mundo inmundo y la pretensión de totalidad de cualquier obra humana. Lo nuevo, lo *sui generis*, lo salvífico, en suma, lo personal acontece cuando la potencia liberada, nadando a contracorriente, da cuenta de un caudal sumo ingobernable a partir del ingenio y el artificio. En este sentido, la potencia liberada en la acción creativa redirige la potencia no hacia la crisis, sino hacia la im-potencia germinal, hacia el *modus operandi* de la potencia de la potencia, esto es, la omnipotencia, que no pertenece al hombre sino a la divinidad. Así, por ejemplo, la acción creativa humanista suspende al hombre dado y, una vez puesto en *epojé*, crea una persona *sui generis*. Así la acción creativa poética suspende la lengua dada y, una vez puesta en *epojé*, pone a hablar la lengua dada en lenguajes insospechados. Así, la acción creativa conceptual suspende la filosofía dada y, una vez puesta en *epojé*, crea una conceptografía inédita. Así, la acción creativa política suspende la política dada y, una vez puesta en *epojé*, pone en obra la utopía. Así, la acción creativa artística suspende la realidad dada y, una vez puesta en *epojé*, pone en obra la literatura, la pintura, el teatro y, en suma, todo el arte barroco. La *epoje* desactiva y vuelve inoperables las funciones dadas del hombre, la lengua, el pensamiento y la praxis, y, a la vez, libera la potencia para un nuevo uso (acto), una invención. Así como no se puede comprender el barroco hispano sin su conexión a la crisis, tampoco se puede comprender sin su referencia a la creatividad en medio de la crisis.

En síntesis, la acción creativa libera una potencia que no sólo resiste la crisis, sino que, a partir de la apertura del reino del “como si” también pone en obra un mundo otro. Un mundo otro que muestra a contracara la comunión de la persona humana con la persona divina. De esta comunión emerge el criterio

⁴⁸ Gracián, *Obras...*, «Oráculo Manual y Arte Prudencia», 197.

de verdad y, por ende, de salvación. El criterio de verdad, en primera instancia, desactiva la potencia de la crisis, tornándola impotente; en segunda instancia, desactiva la potencia de toda acción creativa con pretensión de totalidad; y, en tercera instancia, promueve la participación, conservación y aumento de la im-potencia creativa de Deus Absconditus. En este sentido, la potencia liberada por la acción creativa hace referencia no a un producto u obra desarrollada (artificio), sino a una tendencia potencial (caudal) que muestra la potencia de una obra desde su capacidad de ser desarrollada y aumentada por el ingenio. La acción creativa es el modo en el que la persona, manteniéndose en estrecha relación con la im-potencia, busca la salvación de su potencia vital: busca un “como si” que le permita resistir la vida dada y, a la vez, inventar una vida otra en un mundo mejor. Lo que está en juego en tal “como si” es la salud, salvación o, mejor aún, la bienaventuranza de la persona.

La apuesta barroca de Gracián indica que la imagen y semejanza de Dios puede hallar cumplimiento por otra vía distinta a la de la Palabra Revelada, es decir, puede hallar cumplimiento de manera indirecta en el campo de juego del “como si” que abre la acción creativa propia del *Deus Absconditus*. A esto parece apuntar Gracián al afirmar que «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos»⁴⁹. El hombre se asemeja a Dios en la medida en que ponga en obra su capacidad de crear. Al crear el hombre entra en comunión con lo divino y participa de su plan salvífico. De acuerdo con Agamben⁵⁰, el gran pecado de la modernidad ilustrada fue precisamente reducir el dinamismo del “como si” a la identidad y, en el peor de los casos, a la igualdad exacta. El Barroco Americano parece una respuesta alternativa ante dicho pecado.

4. El Barroco en América

La Contrarreforma no sólo tiene que habérselas con la Reforma en el «Viejo Mundo», sino también con la «conquista espiritual» del «Nuevo Mundo». Los representantes del barroco en América también son hijos de una profunda crisis espiritual; una crisis que, aunque encarna los problemas de la España del Siglo XVII, muestra algunos motivos diferentes. Estos motivos operan como resortes de nuevas y muy diversas tensiones, por ejemplo: la tensión entre la cultura europea y las culturas indígenas de América y África; la tensión entre la Corona y sus delegados en América; la tensión entre el oro de la tierra y el

⁴⁹ Gracián, *Obras...*, «Oráculo Manual y Arte Prudencia», 286.

⁵⁰ Agamben, *Creación...*, 98.

alma de los indígenas; y un largo etcétera. La cantidad de vidas sacrificadas, que para el Siglo XVII pasaban de millones, muestran la crisis del Nuevo Mundo como escenario de un drama que conmociona y problematiza la relación entre lo divino (vía mística) y lo humano (vía ascética).

En medio del campo de juego abierto por dichas tensiones, la Compañía de Jesús, a la luz de la Contrarreforma, asume la misión de conquistar espiritualmente el Nuevo Mundo, tal y como lo indica el jesuita peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652): «Habiendo cumplido los Padres con su misión entre españoles, pusieron la mira en la conversión de los indios a que habían sido enviados»⁵¹. Para aclarar el papel de la espiritualidad jesuita en el contrapunto de la América barroca del Siglo XVII, indagaremos las denominadas «Misiones Jesuitas en el Paraguay», por tratarse de un ensayo espiritual sin precedentes, por medio del cual los discípulos de Loyola intentaron construir el sueño barroco de recrear el Reino de Dios sobre la tierra. De acuerdo con Echavarría, de lo que se trata es de “la historia de la primera Compañía de Jesús y de su proyecto de construcción de una modernidad (alternativa), de un proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo –¿paradójicamente?– católico”⁵². El proyecto político–religioso no era tanto prolongar la historia europea, sino rehacer la civilización a partir de una metamorfosis completa: un proceso de recreación completa de lo mismo.

Si bien la espiritualidad «Misionera» sintoniza tanto con el legado ignaciano como con el graciano, consideramos que introduce una inflexión significativa: concibe la «acción comunitaria» como el punto de partida y el lugar privilegiado para la puesta en obra de una espiritualidad auténtica. De ahí que, en el contexto *sui generis* del Nuevo Mundo, la «comunidad» sea vista como un agente «co–operador» de salvación. El lema misionero sería, entonces, «contemplativos en la acción comunitaria». Consideramos que el contrapunto entre la acción personal y la acción comunitaria es crucial para la comprensión del barroco hispanoamericano, especialmente si se tiene en cuenta que en la espiritualidad barroca que propone Gracián los personajes parecen peregrinar un mundo sin comunidad.⁵³ A nuestro juicio, si le quitáramos el énfasis comunitario al barroco hispanoamericano, éste perdería sentido. Ahora bien, esto no significa una disyunción excluyente entre la persona y la comunidad; significa, más bien, que la persona se hace en tensión orgánica con la comunidad.

⁵¹ Antonio Ruiz de Montoya, *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989), 60.

⁵² Echevarría, *La modernidad...*, 58.

⁵³ María José Rossi, «Barroco novohispano: la fragua de la contraconquista», *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 173. Mercedes Blanco, «Oralité et eucharistie (à propos de El Comulgatorio de Gracián)», *Cahiers de Fontenay* 34 (1984): 54.

Las «Misiones Jesuitas de la Paraquaria» inician en 1607 con el respaldo del Papa Paulo III; y, al cabo de 160 años, terminan en 1767, por orden del Rey Carlos III, quien, este mismo año, decide expulsar a la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Se desarrollan en un extenso territorio al sur de América Latina, que cobija regiones limítrofes entre lo que actualmente son los países de Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay. De acuerdo con Echevarría, la relevancia de las «Misiones» radica en que ponen en juego la construcción de un proyecto de modernidad alternativo, que se deriva del espíritu de la Contrarreforma. Aunque este proyecto articulaba distintos lugares de misión planetaria, como India, Japón y China: «El lugar en donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega principalmente –y se pierde– es América»⁵⁴. Lo que estaba en juego para los jesuitas no era prolongar la civilización europea, sino «re-crear» la modernidad para «conservar, participar y aumentar» el Reino de Dios sobre una tierra distinta a la de Europa. Es decir, lo que estaba en juego era una conversión espiritual de alcances inéditos; un proyecto moderno que posee su propia visión crítica ante la modernidad colonial y su propia visión creativa ante la novedad y el porvenir. Dicho proyecto concibe la creación del Creador *Abscònditus* como un “acontecer”, como un acto en proceso, como una batalla inconclusa del libre albedrío, que está siempre en trance de luchar bajo la dinámica resistencia/invencción para “Ad maiorem gloriam Dei”.

En el mundo americano del Siglo XVII, la conversión espiritual que promueve el proyecto jesuita pone en tensión dos mundos diferentes: el mundo colonial (mundo inmundo) y el mundo misionero (mundo otro). El mundo colonial es propio del conquistador que, según Pérez, practica la triple «ex»: la explotación, el extractivismo y la exclusión.⁵⁵ Estas prácticas –concretizadas en instituciones cercanas a la esclavitud, como el servicio personal, la encomienda, la mita, la tributación, entre otras– tienden a reducir el libre albedrío de los indígenas a su mínima expresión. Para la época, en la tierra de los guaraníes, el mundo colonial es representado especialmente por los «Bandeirantes» o «Mamelucos». Meliá afirma que estos movimientos son los responsables de la esclavización y aniquilación de gran parte de las comunidades indígenas guaraníes. El misionero Ruiz de Montoya describe el modo de actuar bandeirante de la siguiente manera: «Poco después entraron a son de caja y orden de milicia en las dos reducciones de San Antonio y San Miguel destrozando indios a machetazos. Acudieron los pobres indios a guarecerse en la iglesia, en

⁵⁴ Echevarría, *La modernidad...*, 59–67.

⁵⁵ José Antonio Pérez, «El ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el Barroco Hispano», *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra (2022): 1395.

donde (como en el matadero de vacas) los mataban, hicieron despojos de las pobres alhajas de la iglesia, derramando los óleos por los suelos»⁵⁶.

El mundo misionero es propio de los jesuitas e indígenas que, por un lado, *resisten* las prácticas coloniales y, por otro lado, intentan *inventar* condiciones más propicias para la libertad, aunque el resultado fuese sólo una libertad reducida. Según Meliá, «Las reducciones de Guaraníes son tal vez uno de los proyectos más anticoloniales dentro de la Colonia, una especie de intento en el que algunos hombres –los misioneros– creyeron ingenuamente poder superar y zafarse del sistema colonial; (paradójicamente) estaban dentro de la Colonia y contra los colonos»⁵⁷. De ahí que para los misioneros el itinerario espiritual de la vía ascética no comience como un ejercicio positivo de la libertad, como podría verse en la espiritualidad graciana, sino como un ejercicio de «liberación» y «resistencia» ante las dinámicas colonizadoras que niegan la libertad de los indígenas. En este sentido, el modo de ser misionero, en primera instancia, puede ser comprendido como una dinámica anticolonial, que procura poner en *epojé* la potencia que anima el mundo colonial, mostrando de paso su im–potencia, y generando así condiciones más propicias para la puesta en obra de una libertad creativa y una «tierra sin mal». De esta manera, la acción creativa política suspende la política dada y, una vez puesta en *epojé*, pone en obra la utopía.

En medio del campo de juego abierto por la tensión entre la conquista militar y la conquista espiritual, el misionero hace una opción preferencial por la liberación de las comunidades indígenas. Cabe señalar que dicha opción fue base para justificar incluso la defensa militar de las «Misiones» y la conformación de un ejército indígena–jesuítico como consecuencia espiritual de la militancia a favor de «Ad Maiorem Dei gloriam». Según Rubiani, «para defender la misión de los frecuentes ataques de los mamelucos paulistas o de otras tribus alzadas debían contar con una disposición militar más poderosa»⁵⁸. De acuerdo con Meliá, este tipo de medidas, aunadas a la autosuficiencia económica y la autonomía política, llevaron a considerar las «Misiones» como un Estado dentro del Estado, quizá la justificación más fuerte para su disolución y la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.⁵⁹

Pero el misionero no sólo tiene habérselas con la resistencia y la liberación en tanto ejercicios para ganar la libertad perdida o amenazada. También

⁵⁶ Bartomeu Meliá, *El Guaraní conquistado y reducido* (Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997), 82.

⁵⁷ Meliá, *El Guaraní...*, 121.

⁵⁸ Jorge Rubiani, «Los jesuitas en el Paraguay (1610–1767)», *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales* 7 (2019): 165.

⁵⁹ Meliá, *El Guaraní...*, 275.

tiene que habérselas con la «libertad reducida», esto es, un espacio de acción creativa capaz de poner en obra el ingenio para construir un mundo menos «inmundo» que el puesto en obra por los colonizadores. De esta manera, el mundo misionero abre, en segunda instancia, el reino del “como si”, un campo de juego que pone en tensión dos espiritualidades heterogéneas: la cristiana, que procura el Reino de Dios en la Tierra; y la guaraní, que procura una «Tierra sin mal». Es en este campo donde se juega la realización utópica de una espiritualidad barroca en clave mestiza; es decir, una espiritualidad Hispano–Americana que «medie» (o mejor aún, que haga «ciencia media» o «*scientia conditionata*») entre el dinamismo místico/ascético cristiano y el guaraní.

Ahora bien, sería un despropósito considerar que la «mediación» entre ambas espiritualidades fuera simétrica. La balanza siempre estuvo inclinada hacia la cosmovisión cristiana de talante europeo. En concordancia con Meliá, «el orden religioso, la base etnográfica del misticismo y la ritualización de la vida, tan propia de los Guaraní, fue aprovechada, aunque orientada hacia manifestaciones y contenidos externamente cristianos»⁶⁰. No obstante, también sería un despropósito no reconocer que la «libertad reducida» ganada en las Misiones representa la invención de un mundo distinto respecto de la esclavitud disfrazada vivida en las colonias. A nuestro modo de ver, lo relevante de la utopía misionera radica en que no se trató de una «codigofagia espiritual», en la que una espiritualidad fagocita el código de la otra, sino de un intento por hacer vivible lo invivible a partir del entrecruce asimétrico de ambas espiritualidades: un intento de aflojar creativamente los nudos de ambos códigos para abrir un nuevo lugar de comunicación⁶¹. De ahí que, a pesar de la asimetría, el encuentro haya propiciado transformaciones espirituales no sólo en la economía entre lo divino y lo humano, sino también en la economía entre lo humano hispano y lo humano americano. Estas transformaciones son consideradas por los misioneros como «gracia eficaz» en medio de la libertad reducida, en virtud de la cual lo real «media» con lo oportuno. Entre dichas transformaciones está, precisamente, la captación de la «comunidad» como agente primordial de salvación co–operativa.⁶²

⁶⁰ Meliá, *El Guaraní...*, 251.

⁶¹ Echevarría, *La modernidad...*, 74.

⁶² La «comunidad», en tanto agente primordial de salvación co–operativa, ha servido de inspiración para la formación espiritual de las «Comunidades Eclesiales de Base» (CEB), promovidas en Latinoamérica por la Teología de la Liberación (Casaldáliga y Vigil, 1992); y las «Comunidades de paz», promovidas por la Compañía de Jesús en Colombia (CDP) (Belalcázar, 2011). También ha servido de base para el desarrollo de la Teología del Pueblo, liderada por autores como Juan Carlos Scannone (2015). En el ámbito político y cultural, diversos movimientos sociales han tomado la comunidad por bandera, como los movimientos «sin» de Brasil: sin tierra; sin techo; sin educación; etc. Lo relevante es ver que estas distintas perspectivas que tematizan el *ethos* latinoamericano, tienden a comprender

Cabe indicar que la espiritualidad guaraní comprende lo humano no como una sumatoria de individuos que valen en sí mismos, sino como una comunidad itinerante en perpetua búsqueda de la «Tierra sin mal». Desde esta perspectiva, la comunidad es comprendida como un peregrinaje ascético que hace transitar la tierra natural en su aquí y ahora (tierra dada), hacia una tierra mística en la que se pueda poner en práctica «el buen modo de vivir de los antepasados»⁶³. La «Tierra sin mal» es la inspiración divina para la ritualización de la vida comunitaria a través de la palabra, la danza y el canto. La práctica de los ritos que se engendran en la palabra amorosa hace que el guaraní sea auténtico: «si pierde la palabra, si deja de escuchar a los que están por encima de nosotros y si a su vez no se comunica amorosamente con los demás, dejará de ser Guaraní, estará sin palabra–alma, será un des–almado»⁶⁴. La búsqueda comunitaria de la «Tierra sin mal» es orientada por los chamanes o profetas: «los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes profetas que nunca dejan ellos mismos de danzar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser». En síntesis, según Meliá, la espiritualidad guaraní puede ser concebida como «inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por profetas, en búsqueda de la tierra sin mal»⁶⁵.

Los misioneros jesuitas desarrollan diversas estrategias para «mediar» entre la espiritualidad guaraní y la cristiana. Tal vez su mayor logro fue asociar la «Tierra sin mal» guaraní con el «Reino de Dios» cristiano. Esta asociación permitió comprender la comunidad como un «cuerpo místico» en camino de realización. En este sentido, la comunidad mística funge como un operador barroco que, desde su profundidad infinita, da unidad y «misión» a las diferentes tensiones propias de la ocasión. Es decir, la captación de la común–unidad como un cuerpo místico en camino de realización permite comprender las problemáticas sociales como un campo de juego en medio del cual los jugadores requieren sortear los obstáculos para actuar a favor de la «misión». Vista de esta manera, la misión comunitaria opera como criterio de verdad de la «ciencia media» que tiene la tarea de, por un lado, discernir las diversas prácticas personales y sociales; y, por otro lado, elegir las más óptimas. En este campo de juego, cobran significado acciones fruto de «mediaciones» como las siguientes: el aprendizaje de la lengua guaraní; la creación de una gramática

la subjetividad no como el punto de partida de la comunidad, como lo entiende el contractualismo occidental, sino como el fruto de dinamisismos intersubjetivos. De ahí que en este contexto cobren importancia conceptos que hacen referencia a dinámicas relacionales: compañía; bien común; vecindad; cofraternidad; minga; entre otros.

⁶³ Meliá, *El Guaraní...*, 108.

⁶⁴ Meliá, *El Guaraní...*, 163.

⁶⁵ Meliá, *El Guaraní...*, 162.

y un catecismo en lengua guaraní; la persuasión y negociación respecto de prácticas sociales como la desnudez, la poligamia, el consumo de alcohol, la antropofagia, etc.; la enseñanza de nuevas labores y tecnologías; la introducción del canto y la danza al interior de los rituales comunitarios; las «parlas» entre chamanes y jesuitas para la toma de decisiones colectivas; el manejo mancomunado de los recursos económicos; entre otras.⁶⁶

Dado su talante omniabarcante, la concepción de la comunidad, en tanto agente de la espiritualidad, implica prácticas decisivas para la organización económica y política de las «Misiones». Cabe señalar que la comunidad misionera es organizada como una construcción espacial en el que las tareas económicas, ritualizadas de manera muy detallada, giraban en torno al *bien común*: «sin comunidad de bienes, los Guaraní hubieran dejado de ser guaraní»⁶⁷. Los misioneros jesuitas comprendieron que «la propiedad privada de los medios de producción estaba en contraste con la conciencia social de los guaraní, y prescindieron de ella»⁶⁸. Dado que la principal tarea económica era la agricultura, el desarrollo del bien común consistía en dividir las tierras de cultivo en tres parcelas: la primera para la comunidad (tierra sagrada); la segunda para el bien propio de la familia (tierra donada); y la tercera para el sustento de las viudas, huérfanos, enfermos y ancianos (tierra solidaria).⁶⁹ Los días de la semana, de acuerdo con las necesidades, se dividían en tiempo de trabajo para las tres parcelas; comúnmente, se asignaban tres días a la tierra sagrada; dos a la tierra donada; y uno a la tierra solidaria. Los excedentes de una comunidad misionera eran intercambiados con otras comunidades, conformando así una confederación de más de 30 comunidades misioneras.⁷⁰

Respecto de la organización política, cabe decir que la dirección recaía en los jesuitas, quienes se trazaban la misión de orientar la comunidad hacia la conservación, participación y aumento de la comunidad mística y del bien común terrenal. En este aspecto, los misioneros apropian ideas políticas desarrolladas por el pensamiento jesuita de la época⁷¹, especialmente las de Francisco Suárez (1548–1617), las cuales problematizan tópicos como los siguientes: Dios como único soberano; la comunidad natural como origen del poder político; la comunidad política como mejoramiento de la comunidad natural; el bien común como la misión de las acciones políticas; y el derecho

⁶⁶ Rubiani, *Los Jesuitas*, 162.

⁶⁷ Meliá, *El Guaraní...*, 251.

⁶⁸ Meliá, *El Guaraní...*, 283.

⁶⁹ Maxime Haubert, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay* (Madrid: Temas de hoy, 1991), 214.

⁷⁰ Rubiani, *Los Jesuitas*, 162.

⁷¹ Bartomeu Meliá, «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz», *Antítesis* vol. 11, n.º 21 (2018): 219.

de resistencia de la comunidad como acción política legítima frente al mal uso del poder.⁷² Ahora bien, los criterios teocráticos y las pautas políticas para la construcción de una comunidad justa se funden con la espiritualización de la vida comunitaria a partir de los bailes, las danzas, los cantos, los trabajos comunitarios, las actividades lúdicas, la catequesis y otros menesteres cívicos, laborales o religiosos. De acuerdo con Meliá, «son tres los pilares principales sobre los que se basa la vida en la Reducción: casas iguales en que se albergan las familias todavía agrupadas por cacicazgos, una agricultura comunitariamente realizada y un aprovechamiento en común de los productos tanto agrícolas como ganaderos, y por fin una religión cristiana presentada de tal forma que llega a ritualizar todas las actividades del día y ofrece una extensa e intensa ceremonialidad»⁷³.

Sintetizando. Las «Misiones», en el teatro del Nuevo Mundo, ponen en obra un experimento espiritual que capta la comunidad como agente co-operador de salvación, emulando la primera comunidad cristiana. La *dynamis* primordial de esta espiritualidad sería, entonces, «contemplativos en la acción comunitaria», pues es en la vida comunitaria en donde la vía mística y la vía ascética se entrecruzan. Desde esta perspectiva, la espiritualidad misionera opera de dos modos distintos y complementarios: como resistencia ante el mundo colonial y como invención de un mundo otro para «*Ad maiorem Dei gloriam*». Así, la desrealización del mundo colonial muestra a contraluz la senda de realización del mundo misionero. En el campo de juego abierto por la libertad reducida, la espiritualidad misionera, pese a las asimetrías constatadas, tiende a operar como una «ciencia media» que tensiona dos comprensiones místicas de la comunidad: la «Tierra sin mal» guaraní y el «Reino de Dios en la Tierra» cristiano. «Hacerse comunidad» implicaría, entonces, una espiritualidad mestiza capaz de co-operación para la creación de un bien común cada vez más armónico y salvífico: un modo de «polifonía barroca, en la que la unión de los elementos prima sobre cada uno de ellos».⁷⁴ Dicha espiritualidad mestiza propugna por una especie de teatralidad del “como si” en el que, por un lado, la modernidad colonial –centrada en el individuo, la razón abstracta y la propiedad privada– aparece como un simulacro y, por lo tanto, como una «realidad revocable»⁷⁵; y, por otro lado, la modernidad barro-

⁷² Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (Madrid: Gredos, 1966). *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967). *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971).

⁷³ Meliá, *El Guaraní...*, 219.

⁷⁴ Graciela Viñuales, «Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)», *Apuntes* 20, n.º 1 (2007): 121.

⁷⁵ Echevarría, *La modernidad...*, 195.

ca aparece como la semilla de un “nuevo mundo” en ciernes⁷⁶: la *compositio loci* de un mundo otro.

5. Consideraciones finales

Como planteamos en la *Introducción*, nuestro propósito era argumentar que el Barroco Hispanoamericano, sustentado en Trento y la espiritualidad jesuita, no sólo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad Ilustrada, sino también desarrolla un proyecto religioso–político comprometido «con» una modernidad otra. Para ello, analizamos tres contextos diferentes: el surgimiento de la Compañía de Jesús; el Barroco Hispano; y las Misiones Jesuíticas del Paraguay. Este análisis nos permitió justificar la hipótesis que la espiritualidad jesuita promueve una modernidad barroca fundada en una especie de saber paradójal («ciencia media») que opera productivamente en medio de diversas tensiones, sin llegar a disolverlas o a resolverlas de manera definitiva. Dicho saber abre un campo de juego para el libre albedrío y, por ende, para la acción creativa. De ahí que este saber tenga por tarea arrojar luz sobre el dinamismo místico/ascético. La economía de este dinamismo marca la pauta para la captación del *modus operandi* de otros dinamismos más específicos: amante/amado; fe/obra; gracia/libertad; salvación/corrupción; verdad/engaño; persona/comunidad; entre otros. Al posicionarse ante estos dinamismos, la espiritualidad jesuita muestra contrastes tanto con la espiritualidad de la Reforma como con el *ethos* moderno que sintoniza con ésta.

Ahora bien, la espiritualidad jesuita, en tanto saber dinámico, opera en lucha con la «ocasión» y a favor de «*Ad maiorem Dei gloriam*». En este sentido, hemos tratado de argumentar que el barroco histórico inflexiona la espiritualidad jesuita conforme a la crisis que aqueja al mundo hispano–americano en el siglo XVII, ante la cual procura posicionarse para «conservar, participar, aumentar» y co–operar con el plan salvífico de Dios. En este contexto, Gracián concibe lo divino como un *Deus Absconditus*; la realidad dada como un mundo inmundo; y al hombre como una criatura presa del engaño. Frente a este diagnóstico, planteamos que Gracián hace recurso de una *epojé*

⁷⁶ En la teología cristiana, Dios es un ser indefinible, pero mostrable a través de sus atributos. El atributo de la omnipotencia muestra a Dios como un ser capaz de crear todo de la nada: *Deus Creator Omnium ex nihilo*. Consideramos que el Barroco Hispanoamericano, al captar la omnipotencia creativa como una vía de acceso indirecta a la divinidad, hace recurso de la doctrina de las «semillas del verbo» (*logoi spermatikoi*) planteada inicialmente por la física estoica. Esta doctrina hace referencia al inicio de las cosas naturales en dos sentidos: el fluir original y la actualización aquí y ahora en cada obra creativa. Cf. Hiro Hirai, «Logoi Spermatikoi and the Concept of Seeds in the Mineralogy and Cosmogony of Paracelsus», *Revue d'histoire des sciences* 61, n.º 2 (2008): 245–264.

praxiológica que tiende a desconectar la potencia del acto con el propósito de mostrar, por un lado, la im-potencia del mundo inmundo y, por otro lado, la potencia originaria de la divinidad creadora del mundo. Esta *epojé* dinamiza la resistencia al mundo inmundo y, a la vez, la apertura del reino del “como si”, el cual funge como taller de ejercicio espiritual para el libre albedrío, la acción y la invención. Para Gracián, la dinámica espiritual resistencia/in-vencción inicia con la autocreación de sí mismo. La principal tarea espiritual consiste en hacerse persona a partir de la *dynamis* entre el caudal, el ingenio y el artificio.

Consideramos que la dinámica resistencia/invencción es apropiada en el Barroco Americano, el cual reacciona contra el mundo colonial y, a la vez, trata de inventar un mundo otro con mejores condiciones para el libre albedrío. No obstante, consideramos que el Barroco Americano introduce una diferencia significativa. Para el Mundo Misionero, la tarea por excelencia no es tanto hacerse persona, como «hacerse comunidad» en un «Nuevo Mundo»: un mundo mestizo en el que la unión de los elementos prima sobre cada uno de ellos. La comunidad funge, entonces, como el agente primordial de salvación; es la encargada de hacer transitar el mundo inmundo hacia la tierra mística, ya sea denominada la Tierra sin mal o el reino de Dios. Ahora bien, la inspiración mística de ambos modos de espiritualidad barroca es una divinidad que, aunque no sea vista de manera directa en la oscuridad de la crisis, continúa iluminando lo humano de manera oblicua; una divinidad que a contraluz muestra la libertad creativa como «semilla del verbo» (*logoi spermatikoi*), es decir, como potencia intrínseca de dos dinámicas salvíficas: «hacerse persona» y «hacerse comunidad» para «Ad maiorem Dei gloriam».

Los tres momentos de la espiritualidad jesuita, analizados anteriormente, tienden a mostrar que, frente a la espiritualidad de la Reforma –centrada en una fe solitaria y racionalizada; una gracia providencialista derivada sólo de la omnipotencia de Dios; y un camino de salvación predestinado–, el Barroco Hispanoamericano promueve un proyecto de modernidad alternativa, que pone en el campo de juego dinámicas novedosas como la acción co-creativa, la comunidad de bienes, la co-operación salvífica, la interacción entre gracia y libertad, la multiplicidad de caminos de salvación, entre otras. Estas dinámicas operan, por un lado, como la desrealización del mundo moderno ilustrado, el cual funge como agente patógeno de la crisis, y desde el cual el mundo aparece como simulacro fallido de una realidad infinita no acabada. De acuerdo con Echevarría, a la luz del Barroco Hispanoamericano, «el mundo que vacila es el de la modernidad, el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una aniquilación del azar;

que pone la naturaleza—para—el—hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extra—humano: que practica la afirmación como destrucción de lo negado»⁷⁷. Por otro lado, tales dinámicas operan como semillas de un mundo que está por crear.

Para finalizar, cabe problematizar la relación entre la espiritualidad barroca y la crisis del presente. ¿Es significativa una espiritualidad «neobarroca» en un mundo en el que se constata la «muerte de Dios» y las insalvables contradicciones del proyecto moderno? Haciendo recurso de las palabras de Nancy, consideramos que el análisis de la espiritualidad barroca no tiene como fin «ni una destrucción ni una vuelta a lo arcaico»⁷⁸; su fin, más bien, consiste en una penetración que nos puede arrojar luz sobre la dinámica del por—venir. En este sentido, y a modo de bosquejo de una investigación en ciernes, consideramos que una espiritualidad neobarroca adquiere consistencia en la medida en que ontologice la dinámica mística/ascética a la luz del dinamismo potencia/im—potencia. Este dinamismo abre un campo de juego para la libertad creativa y para la emergencia de un saber paradójico capaz de dar sentido a «acciones» como las siguientes: 1). La «*compositio loci*» de un mundo en el que la libertad no sólo opere como liberación y resistencia ante el simulacro moderno, sino también como motor de creación de dramas inéditos en el teatro de un mundo otro. De acuerdo con Deleuze, «lo propio del Barroco no es caer en la ilusión o salir de ella, lo propio del Barroco es realizar algo en la ilusión misma, o comunicarle una presencia espiritual que vuelva a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva»⁷⁹. 2). La puesta en obra de una tierra infinita e indisponible, una tierra sin males, un Macondo real y mágico, que, al tensionar el «hacerse persona» y el «hacerse comunidad», promueva una «compañía» capaz de hacer fecundar tanto la soledad como la solidaridad. En concordancia con Sáez, esta nueva y sombría tierra está esperando a sus héroes y sus gestas.⁸⁰

⁷⁷ Echevarría, *La modernidad...*, 14.

⁷⁸ Nancy, *La declinación...*, 73.

⁷⁹ Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco* (Barcelona: Paidós, 1989), 160.

⁸⁰ Luis Sáez, «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n.º 1 (2018): 75.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Madrid: Adriana Hidalgo Editora, 2019.
- Arrupe, Pedro. «Arraigados y cimentados en la caridad». *Manresa* 53 (1981): 106–117.
- Bacon, Francis. *Works. Volume I*. Londres: Longman and Co, 1963.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. París: Seuil, 1970.
- Belalcázar, Jorge. «Las comunidades de paz: formas de acción colectiva en resistencia civil al conflicto armado colombiano». *Entorno Geográfico* 7–8 (2011): 196–208.
- Blanco, M. «Oralité et eucharistie (à propos de El Comulgatorio de Gracián)». *Cahiers de Fontenay* 34 (1984): 49–54.
- Boecio, Severinus. «Libro de la persona y las dos naturalezas». En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, Selección de textos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Casaldáliga, Pedro y Vigil, Jesús. *Espiritualidad de la liberación*. Managua: Editorial Envío, 1992.
- Cerezo, Pedro. *El héroe de luto, Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Fernando el Católico, 2015.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Echevarría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, D.C.: Ediciones Era, 2000.
- Foucault, Michelle. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira, 1995.
- Gracián, Baltasar. *Obras Completas. Tomo I y II*. Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Haubert, Maxime. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de hoy, 1991.
- Hirai, Hiro. «Logoi Spermatikoi and the Concept of Seeds in the Mineralogy and Cosmogony of Paracelsus». *Revue d'histoire des sciences* 61, n.º 2 (2008): 245–264.
- Loyola, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae, 1963.
- Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003.
- Meliá, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.
- . «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz». *Antítesis* 11, n.º 21 (2018): 18–38.

- Molina, Luis de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, 2007.
- Moreiras, Alberto. «Theologico–Political Militancy in Ignacio de Loyola’s Ejercicios espirituales». *Eikasia. Revista de Filosofía* 37 (2011): 15–29.
- Nadal, Jerónimo. «Journal Spirituel». En Evain, F.; Lauras, A., (eds.). *Contemplatif dans l’action. Écrits spirituels ignatiens (1535–1575)*. París: Desclée de Brouwer – Bellarmin, 1994.
- Nancy, Jan Luc. *La declosión. Deconstrucción del cristianismo I*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Pérez, José Antonio. «El ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el Barroco Hispano». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra (2022): 1391–1412.
- Rahner, Karl. «La Apertura hacia el Dios cada vez mayor», en *Escritos de Teología. Volumen 7*, 36–53. Madrid: Taurus, 1967.
- . *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1994.
- Rodríguez, Fernando. *La organización retórica de El Comulgatorio de Baltasar Gracián*. Madrid: Anthropos, 1993.
- Rösler, Claire. «De la Vraie Théologie Mystique». *Revue de théologie et philosophie* 142 (2010): 279–300.
- Rossi, María José. «Barroco novohispano: la fragua de la contraconquista». *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 173–189.
- Rubiani, Jorge. «Los jesuitas en el Paraguay (1610–1767)». *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales (TSN)* 7 (2019): 155–173.
- Ruiz de Montoya, Antonio. *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- Sáez, Luis. «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n.º 1 (2018): 51–75.
- Sainz, Pedro. *Espiritualidad española*. Madrid: Biblioteca del pensamiento actual, 1961.
- Scannone, Juan Carlos. «La teología del pueblo y desde el pueblo –aportes de Lucio Gera–». *Medellín. Teología y Pastoral Para América Latina y El Caribe* 41, n.º 162 (2015): 245–261.

- Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, 1966.
- *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- Villacañas, José Luis. «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación». *Eikasia. Revista de Filosofía* 37 (2011): 211–241.
- Villamil, Miguel. *Valores y derechos humanos, Implicaciones jurídicas y pedagógicas*. Bogotá: Bonaventuriana, 2009.
- Villamil, Miguel y Soto, Wilson. «El Barroco hispano como espiritualidad alternativa para una época en crisis». *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra (2022): 1519–1540.
- Villamil, Miguel y Soto Wilson. «El Barroco Hispano como una espiritualidad creativa». *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 223–236.
- Viñuales, Graciela. «Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)». *Apuntes* 20, n.º 1 (2007): 108–125.
- Violero, Julia. «Contemplativos en la acción. Dejarse conducir hacia la integración espiritual». *Ignaziana. Revista di Ricerca Teologica* 7 (2009): 29–96.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2004.

¿Era verdaderamente necesario para Descartes su dualismo antropológico?

ANDRÉS ORTIGOSA*

Fecha de recepción: mayo 2024.

Fecha de aceptación: octubre 2024.

Sumario:

La coherencia del dualismo antropológico cartesiano entre el cuerpo y el alma es difícil de asumir desde su sistema filosófico. Por ello, en esta investigación se indaga por los motivos que le llevaron a mantenerlo. Para ello se presenta a la filosofía de Descartes como un voluntarismo que establece los límites de la razón. Luego se acude a las *Meditaciones* para comprobar que, aunque Descartes establezca dos entidades (cuerpo como *res extensa* y alma como *res cogitans*) también afirma que son una sola unidad. La hipótesis de esta investigación es que Descartes se enroca en su dualismo para justificar por una parte la inmortalidad del alma y, por otra parte, permitir el avance de la ciencia de su época.

Palabras clave:

Descartes, Voluntarismo, Alma, Cuerpo, Ciencia, Cristianismo.

Was truly necessary for Descartes his anthropological dualism?

Abstract:

The coherence of Cartesian anthropological dualism between body and soul is difficult to assume from his philosophical system. For this reason, this research investigates the reasons that led him to maintain it. In order to do so, Descartes' philosophy is presented as a voluntarism that establishes the limits of reason. Then we turn to the *Meditations* to verify that, although Descartes establishes two entities (body as *res extensa* and soul as *res cogitans*), he also affirms that they are a single unity. The hypothesis of this research is that Descartes is entrenched in his dualism in order to justify on the one hand the immortality of the soul and, on the other hand, to allow the advancement of the science of his time.

Keywords:

Descartes, Voluntarism, Soul, Body, Science, Christianity.

* Contratado predoctoral PIF FPU, Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la ciencia, <https://orcid.org/0000-0002-4223-0299>, aortigosa@us.es

1. Introducción¹

La filosofía de Descartes ha sido interpretada de varias maneras a lo largo de la historia. También como filósofo del barroco.² En general, la pluralidad de interpretaciones sobre Descartes es normal, pues con su racionalismo se suele decir que comienza propiamente la modernidad en filosofía. Este giro hacia la modernidad, como una nueva forma de filosofar, tiene que ver con la ruptura de Descartes con el método del pensamiento medieval. Como afirma Juan A. García, la modernidad puede ser entendida como «la ruptura con la tradición medieval para recuperar a Grecia; ruptura que también es objetivo de Descartes y de la Ilustración, por su subjetivismo y la deseada autonomía de la razón».³

Ciertamente, Descartes tuvo pretensiones de originalidad frente a la filosofía medieval con su método. También es cierto que en Descartes –y en la modernidad continental en general– hay un intento por situar a la razón como facultad suprema. A fin de cuentas, con el antropocentrismo moderno no es de extrañar que la filosofía comenzase a versar sobre el sujeto, la subjetividad y los límites del subjetivismo. A esto se le añade que con Descartes también se instaura un método filosófico muy concreto, que es el de la reflexión.⁴ La reflexión escinde para pensar en vez de tomar en unidad. Esto es lo que más aleja a Descartes de los antiguos y medievales, dando lugar a una novedad en su contenido y, especialmente, en su método.

Lo último que señaló García, que es justamente la autonomía de la razón, es un ideal moderno que Descartes supo instaurar de forma que se incrustase en el corazón de la filosofía de su época. Este mérito cartesiano es más profundo de lo que parece. Es gracias a él que años más tarde Kant podrá invocar la fórmula *sapere aude*, o que Schelling y Hegel confíen en la razón como recurso último explicativo, e incluso es el motivo que está detrás de la visión de la ciencia moderna. La autonomía de la razón es algo que Descartes plasmó en su ambiente. Y, en buena medida, es debido a su incuestionable influencia que

¹ Se citan las obras de Descartes siguiendo las abreviaturas comunes. AT, seguido del número del tomo y la página, se utiliza para la edición de las obras completas de Charles Adam y Paul Tannery. En lo que respecta a la traducción española, se ha utilizado la traducción de Jorge Aurelio Díaz que incorpora los originales en francés y en latín.

² Óscar Barroso Fernández, «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39, n.º 1 (2022): 203–213.

³ Juan A. García, «La unidad del ser en el antiguo pensamiento griego y en la filosofía moderna alemana», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXII, n.º 2 (2017): 20.

⁴ Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», en *Obras completas de Leonardo Polo. Tomo I. Evidencia y realidad en Descartes* (Pamplona: EUNSA, 2016), 23.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

la historia de la filosofía dio un vuelco con este nuevo horizonte. Entre otras cosas, esto permitió pensar al ser humano como una criatura falible. Instaurarlo como ser con conocimientos falibles significa imponer un nuevo reto: el del método, el de cómo conocer sin fallos pues somos conscientes de nuestra falibilidad. Como ha expresado claramente A. Rojas, el filósofo moderno es aquel que debe asumir la tarea de filosofar «con [el] valor del miedo a equivocarse».⁵ Eso es lo que instauró en último término Descartes: el atrevernos a pensar con la razón aceptando que podemos equivocarnos. De ahí tener que ingeniar reglas para evitar el error.

Efectivamente, Descartes nos incitó a empezar a pensar intentando evitar el error, pero también asumiendo la posibilidad de equivocarnos. En consecuencia, comenzó con él una carrera por establecer los límites del conocimiento humano –cuyo cénit será la *Crítica de la razón pura* de Kant–. Dentro de estos límites, Descartes conocía que había un problema subyacente: el de compatibilizar a las diferentes sustancias entre sí. Al aplicarlo a su visión antropológica, el cuerpo pertenece a la *res extensa* y el alma –o espíritu, o *mens*– a la *res cogitans*. Este es el celeberrimo dualismo cartesiano. Pero si indagamos en su propuesta filosófica, ¿era coherente el dualismo cartesiano en su sistema de pensamiento?

Como veremos a lo largo de esta investigación, llama la atención la insistencia de Descartes en que el cuerpo no es el alma y viceversa. En ocasiones puede tornarse incluso repetitivo. Sin embargo, como documentaremos, acostumbra a acompañarlo de la siguiente idea: son dos sustancias distintas, pero son una unidad. Si son una unidad, ¿cómo es que son dos sustancias? ¿No hubiese sido más coherente que Descartes afirmase la unidad sustancial del cuerpo y el alma? ¿Qué razones tenía Descartes para aferrarse a su dualismo?

En esta investigación pretendo mostrar que el cuerpo y el alma son percibidos por el ser humano como una única sustancia –aunque ontológicamente no lo sean– para indagar luego en los motivos que llevaron a Descartes a esta posición. Para ello comenzaré con una interpretación menos común de Descartes. En vez situarlo como un racionalista, lo situaré como un voluntarista. Al final, el voluntarismo cartesiano es el que lo posibilita a explicar la realidad. Ahora bien, el límite de la voluntad humana es, en consecuencia, un límite para el conocimiento humano. De ahí que luego pase a tratar el objeto principal de esta investigación: el límite del conocimiento humano sobre el cuerpo y el alma. Esto nos llevará a preguntarnos por qué Descartes otorga a

⁵ Alejandro Rojas, *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad* (Síntesis: Madrid, 2023), 34.

la relación entre el cuerpo y el alma un papel tan difuso: dos sustancias que son una unidad. Mi propuesta es que Descartes tiene en cuenta dos planos: uno ontológico, en el que son dos sustancias, y otro gnoseológico –casi fenomenológico– en el que el cuerpo y el alma se nos aparecen ante nuestra conciencia como una sola unidad. Como consecuencia de lo anterior, sin embargo, no se justifica el dualismo, sino que lo que aparece como evidente a nuestra conciencia es la unidad sustancial entre el cuerpo y el alma. De este modo, considero que hay dos motivos –externos a su sistema filosófico– por los que Descartes nunca se atrevió a afirmar la unidad ontológica del cuerpo y el alma que, como veremos, era el paso natural en su planteamiento. El primer motivo será su cristianismo, en el que él mismo se enroca en la inmortalidad del alma. Por ello es importante diferenciar al alma como entidad inmaterial, indivisible e inmortal del cuerpo, que es una entidad material, divisible y mortal. El segundo motivo lo tomaré de la propuesta de dos investigadores actuales, en el que muestran a través de la correspondencia de Descartes su inclinación por la medicina, cirugía y anatomía. La necesidad de avanzar en la ciencia pudo haber llevado a Descartes a justificar reiteradamente su dualismo, preservando así todo el ser personal en la *res cogitans*.

Así las cosas, en vez de anquilosarnos en el viejo tópico del Descartes racionalista inaugurador de los sistemas filosóficos, esta investigación pretende aproximar la filosofía de Descartes a sus intenciones más humanas. Esto es, comprender a Descartes como un filósofo de la ciencia plenamente cristiano que, como hijo de su tiempo, no quiso renunciar al progreso científico.

2. El racionalismo de Descartes: un voluntarismo subyacente

Descartes ha sido considerado tradicionalmente padre del racionalismo moderno. Normalmente, esta consideración se cimenta sobre su *cogito ergo sum*. El *pienso, luego existo* de Descartes abriría las puertas a la *res cogitans*, desde la cual se deduce al resto de sustancias (*res extensa* y *res infinita*). Desde el pensamiento Descartes deduce el mundo material y a Dios. Al deducir todo desde la *res cogitans* otorga al sujeto –o Yo posteriormente con Fichte– el papel de fundamento de la realidad.⁶ Debido a esta maniobra, la

⁶ El desarrollo de esto será uno de los retos del idealismo alemán. *Grosso modo* podríamos decir que Kant continúa la línea inaugurada por Descartes, pues el mundo se torna cognoscible solo mediante la representación del sujeto. De ese modo, como luego diagnosticó Fichte, el fundamento último será el Yo, cosa que él mismo trata de desarrollar explícitamente en su *Doctrina de la ciencia* (SW IX, 178). También en Hegel encontramos este planteamiento en su juventud por influencia de Kant (véase: Antonio Salomão, «O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant», *Studia Hegeliana* 7 (2021): 73–89, el cual opuso a la Ilustración explícitamente como ha mostrado

razón humana como facultad, es la que dota de sentido al resto de la realidad. Clasificar desde aquí a Descartes como racionalista es *vox populi*, pues baste con abrir la mayoría de los manuales de historia de la filosofía para encontrar esta idea.

No obstante, el racionalismo no se limita solo a esto. Si indagamos en el diccionario de Ferrater Mora⁷, encontramos tres acepciones del racionalismo. El primero es el racionalismo psicológico. Este racionalismo instauro al pensamiento (proveniente de la razón) como la capacidad superior. Así, otras facultades, como la voluntad, quedarían enmudecidas frente a la razón. La segunda acepción es el racionalismo epistemológico. Este racionalismo considera que la razón es la única facultad que nos proporciona conocimiento verdadero. La tercera es el racionalismo metafísico. Este último refiere a la realidad, la cual tendría un carácter racional intrínseco accesible mediante nuestra razón.

Es cierto que el racionalismo psicológico, epistemológico y metafísico pueden encontrarse en Descartes. Como afirma Llinàs⁸ «en una primera aproximación, es sencillo afirmar que en Descartes encontramos estas tres acepciones del racionalismo». Este racionalismo cartesiano, además, opta por tener una fuerte inspiración en las matemáticas, pues como es bien conocido, en su *Discurso del método* el filósofo francés da una serie de reglas por las cuales se deduce necesariamente la verdad. Tratando de generar entonces un método infalible que está auspiciado en la razón humana, parece evidente que Descartes fue un racionalista.

Sin embargo, el racionalismo cartesiano no es un racionalismo radical. Descartes nunca creyó que pudiéramos comprenderlo todo mediante la razón. El racionalismo metafísico de Descartes encuentra su límite en su concepción de la racionalidad humana, aunque eso no invalide el uso de la razón como ya han puesto de relieve otros autores.⁹

Siendo esto así, parece que, como ha señalado Llinàs¹⁰ el problema en Descartes estriba en cómo concebir su racionalismo. Especialmente, respecto a sus límites. Sin embargo, cabe también una segunda posibilidad a examinar.

Palermo (véase: Sandra Viviana Palermo, S. V., «Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo», *Studia Hegeliana* 9 (2023): 25–44). Además, en Hegel las dimensiones de Descartes van más allá de su posición metafísica, habiendo sobre todo influencia en su filosofía política. Sobre este último tema, véase: Shterna Friedman, «Hegel's Cartesian Grounding of Political Philosophy», *Studia Hegeliana* 8 (2022): 137–154.

⁷ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Vol. 4 (Barcelona: Círculo de Lectores, 1991), 2760.

⁸ Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 59 (2017): 14.

⁹ Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», 28–31.

¹⁰ Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», 28.

¿Y si Descartes no era un racionalista tan radical? O, dicho de otro modo: ¿qué ocurre si el pilar sobre el que descansa todo el sistema cartesiano en realidad no es la razón? O mejor: ¿qué ocurre si indagamos en la antesala del *cogito ergo sum*?

En 1996, el filósofo español Leonardo Polo sugirió en su obra *Evidencia y realidad en Descartes* que en realidad la filosofía de Descartes se cimenta en un voluntarismo. Este voluntarismo encuentra su núcleo en la espontaneidad –idea que ya venía con Duns Scotto y Guillermo de Ockham desde siglos atrás–. Así, la originalidad de Descartes respecto a la filosofía medieval no fue verdaderamente un «borrón y cuenta nueva», sino que en realidad el filósofo francés retoma varias ideas de filósofos anteriores a él de manera consciente o inconsciente. Esto mismo es lo que permitió a Polo su interpretación original sobre Descartes. Antes de entrar en ello, tenemos que considerar la perspectiva que Polo presupone de Descartes, que es la de un filósofo cuya originalidad metódica le llevó a instaurar una nueva forma de filosofar, la cual será la propiamente moderna. Esto es, la filosofía ejercida mediante el método de la reflexión. Pasemos a encuadrarla brevemente.

Como comentó Falgueras¹¹, históricamente ha habido al menos tres métodos de filosofar. El primero era la *theoría* griega, cuyo núcleo era la contemplación. Mediante la contemplación la inteligencia se dirige hacia los primeros principios tratando que se muestren tal y como son. Por ejemplo, es conocido que Pitágoras concebía a los filósofos como espectadores de juegos olímpicos. Los espectadores no asisten a estos espectáculos para comerciar, ni para competir, ni con ninguna otra finalidad que no sea solamente para maravillarse ante estos juegos.¹² El segundo método sería el de la filosofía medieval, que es la *speculatio*. Este método consistía en la «búsqueda de la imagen y las huellas del Creador en el hombre y en el mundo, respectivamente».¹³ Finalmente, el tercer método consiste en la *reflexión*. Esta nacería de la búsqueda de una certeza inamovible como respuesta a un dios ocamista.¹⁴ Aquí es donde Falgueras, que pretende encuadrar *Evidencia y realidad en Descartes*, sitúa a Descartes. Comenta Falgueras que

el modo en que Descartes hace frente al problema del comienzo seguro del saber es la duda metódica: un procedimiento hipotético o fingido que somete todo lo conocido a la prueba del poder de dudar (suspender el juicio), hasta que aparezca una evidencia acerca de la cual ni siquiera

¹¹ Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 15.

¹² Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos famosos VIII*, 8, cit. en G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. por J. García Fernández (Madrid: Gredos, 1969), 322.

¹³ Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 19.

¹⁴ Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 23.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

un genio maligno –versión cartesiana del dios de Ockham– me pueda engañar.¹⁵

Pues bien, partiendo de que Descartes tuvo esta originalidad metódica, entonces lo que hay es que reflexionar sobre la manera en que el filósofo consolida su *pienso, luego existo*. Tras plantear la duda metódica, efectivamente, llega a un pensamiento verdadero y claro por sí mismo. Pero Polo se percata de algo, que es el papel de la voluntad en esta deducción de un comienzo indudable para el pensamiento.

La razón y la voluntad están claramente diferenciadas en Descartes. Pero de acuerdo con Polo, las dos son elementos necesarios para su *cogito*. Sobre esto mismo también comentó Lauth, «el *penser* y el *vouloir*, en una unificación sintética, son activos siempre en el acto fundamental del cogito»¹⁶. Pero Polo va a ir más allá de esta idea, pues él subrayó que en realidad es la actividad de la voluntad la que se aplica sobre la realidad objetiva. Esto se debe a que para garantizar la existencia de una realidad objetiva externa a la mente humana (extramental), Descartes la hace depender del pensamiento. Esto es, que no se puede afirmar la realidad objetiva al margen de la razón. Y aquí es donde entra la voluntad: la voluntad es la que tiene la capacidad de afirmar la existencia de esta realidad objetiva. Así, la evidencia ha dejado de pertenecer a la existencia de los objetos extramentales, siendo ahora instaurada únicamente mediante el pensamiento de un sujeto. Toda evidencia en Descartes entonces depende de la voluntad de afirmar su existencia por parte de un sujeto. Por eso concluye Polo que «la evidencia cartesiana se ordena, en último extremo, a la función *voluntaria* de la afirmación»¹⁷.

Al final, lo que se buscaba era un criterio inamovible que pudiera soportar la duda metódica. Esto es, que el origen de la filosofía cartesiana reside en la seguridad, es decir, en el tener por seguro que ese pensamiento –*cogito ergo sum*– es claro y distinto para comenzar desde ahí a deducir al resto de la realidad.¹⁸ Sin embargo, este criterio descansa en la voluntad. Como termina de

¹⁵ Ignacio Falgueras, «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», 24.

¹⁶ Reinhardt Lauth, *Descartes: La concepción del sistema de la filosofía en Descartes* (Málaga: UMAEditorial, 2006), 193.

¹⁷ Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas, Serie A, vol. I* (Pamplona: Eunsa, 2015), 105.

¹⁸ También habría que tener en cuenta que en el *cogito ergo sum*, el *pienso (cogito)* no es solamente lo que llamamos en sentido popular pensar. Para Descartes pensar es una actividad encarnada en el cuerpo que tiene nueve significados diferentes (dudar, afirmar, negar, entender, ignorar, querer, no querer, imaginar y sentir). Así lo dice claramente al inicio de su tercera meditación: «Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, apartaré todos mis sentidos, también todas las imágenes de las cosas corporales las borraré de mi pensamiento, o, en verdad, ya que esto apenas puede hacerse, como inanes y falsas no les daré valor alguno, sino que, habiendo sólo conmigo y observándome más a fondo, trataré de hacerme poco a poco más conocido y familiar conmigo mismo. Yo soy una cosa

recalcar Polo «el reconocimiento de la dimensión voluntarista de la actitud cartesiana es necesario para la correcta interpretación del sentido cartesiano de la seguridad»¹⁹.

Así pues, toda la filosofía cartesiana parte de un método cuya piedra angular no es otra que la voluntad. Es cierto, no obstante, que la razón es la que dota de contenido a la realidad mediante la deducción. Pero eso no anula que para que la razón pueda operar sobre la realidad, aplicarse sobre ella, tenga que descansar a su vez sobre la voluntad. Es así como se torna obvia la interpretación de Polo sobre Descartes como voluntarista.

Visto de esta manera, el límite de la razón humana no solo es que haya cosas incognoscibles como exponía Llinàs –y que veremos con más detalle–, sino que uno de sus límites principales está en la voluntad. Pero no es que sean tampoco dos ideas del todo diferentes la interpretación de Llinàs con la de Polo, sino que lo podemos reformular entre ambos del siguiente modo: la voluntad puede afirmar la evidencia de los entes hasta donde son accesibles para la razón. Esto marca un horizonte novedoso se interpretación que permite que planteemos a continuación a Descartes no solo desde un punto de vista ontológico, sino también desde uno gnoseológico. Concretamente, hay un tópico en la filosofía de Descartes que suele reducirse a un problema ontológico cuando Descartes plantea un problema gnoseológico. Este tópico es la relación entre el cuerpo y el alma, el cual pasaré a tratar a continuación

3. El problema alma–cuerpo: ¿dos sustancias?

3.1. *El dualismo antropológico cartesiano*

Históricamente suele comprenderse simplificadaamente la relación entre el alma y el cuerpo en Descartes. Esto se debe a que la historia hizo de él una falacia del espantapájaros con la que intentar desacreditarlo. Esta concepción de dos sustancias de naturaleza distinta (cuerpo y alma) que no interactúan entre sí salvo por la glándula pineal es, definitivamente, una falta de respeto

pensante, es decir, que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; porque, como lo señalé ya antes, aunque aquellas cosas que siento o imagino fuera de mí tal vez no sean nada, sin embargo esos modos de pensar que llamo sentidos e imaginación, en cuanto son únicamente ciertos modos de pensar, estoy cierto de que están en mí» (AT VII, pp. 34–35 / Meditaciones, p. 99) (Las cursivas para enfatizar son mías). Sobre las consideraciones a las que dio lugar el *cogito ergo sum*, véase: Juan José Padiar y Juan A. García, «Discusión del “Cogito–sum” cartesiano: (nota en el IV centenario del nacimiento de Descartes)» *Studium* 37, n.º 1 (1997): 123–136.

¹⁹ Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, 106.

a la letra de Descartes. Y pese a ello es la que ha prevalecido a lo largo de la historia de la filosofía. Mentes bien formadas y leídas cayeron en estas interpretaciones. En general, toda la filosofía moderna tiene como némesis al dualismo antropológico cartesiano, el cual termina por ser la pesadilla de la modernidad, pese a no ser esa exactamente la letra de Descartes.

Como señalo, en general, todos los grandes filósofos modernos se pronunciaron sobre este tema. Leibniz, Malebranche, Spinoza, Kant, Schelling o Hegel entre otros. Y la mayoría de ellos trataron de responder al dualismo antropológico de Descartes. Por ejemplo, la respuesta de Hegel será original, pues él sitúa el alma (*Seele*) como una unidad del cuerpo y del espíritu –de la materialidad e inmaterialidad– que no considera diferenciable.²⁰ Pero esto le viene como una respuesta al dualismo cartesiano, lo que se ve claramente en sus *Lecciones* cuando plantea el problema cartesiano como el problema irresoluble, pues esta es:

la pregunta por la comunidad de alma y cuerpo. También aquí se piensa por un lado el alma y por otro lado simplemente lo material. Responder a si y a cómo hay comunidad entre ambos es absolutamente imposible a causa del presupuesto de que lo uno es totalmente el opuesto de lo otro; que ambos tienen comunidad se decreta como un hecho, y la pregunta busca entonces cómo resolver esta contradicción.²¹

Para Hegel, por ejemplo, el error está en que se piensa que son dos sustancias. El criterio que se utiliza de sustancias es el propio de la filosofía medieval, como aquello que está definido en la quietud, es decir, que es, y no que está siendo.²² Por eso al tratar de resolver el problema es como intentar –dice Hegel– unir dos cosas (*Sachen*): una *cosa* que es el alma y otra *cosa* que es el cuerpo. Al definir su estatuto como *cosa*, entonces se presupone a ambas como autosuficientes, volviéndose complicada, oscura y opaca la relación entre el cuerpo y el alma. De ahí que Hegel plantee una *Seele* que está en devenir.

Lo que se acaba de exponer a la luz de Hegel creo que es una respuesta original al problema del dualismo cartesiano. Sin embargo, hay que considerar que Hegel, al igual que toda la estela moderna, no deja de plantear el problema alma–cuerpo desde un criterio ontológico, olvidándose de la cuestión gnoseológica que subyace en ella. Esta es la que voy a hacer explícita a continuación.

²⁰ Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid: Abada, 2017), §389.

²¹ Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología* (Sevilla: Thémata, 2019), 94–95 / Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*, ed. por C. J. Bauer (Hamburg: Meiner, 2011), 26.

²² Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, §24.

En primer lugar, debemos considerar que es cierto que ontológicamente Descartes plantea al alma y al cuerpo como dos sustancias contrarias. Esto queda claro desde el resumen de sus seis meditaciones.²³ Es más, el propio Descartes lo anuncia claramente:

a partir de que no entendemos ningún cuerpo sino en cuanto divisible mientras que, por el contrario, no entendemos ninguna alma sino en cuanto indivisible: porque tampoco podemos concebir la mitad de alguna mente, como lo podemos de cualquier cuerpo por exiguo que sea; de tal manera que sus naturalezas no sólo se conocen como diversas, sino también en cierto modo como contrarias.²⁴

La esencia del cuerpo está en su carácter divisible. Por el contrario, la esencia del alma es su indivisibilidad, o simplicidad. Por eso mismo termina señalando a este respecto que la naturaleza del cuerpo y la del alma no solamente son diferentes, sino contrarias. De este modo, no solo es que haya dos sustancias distintas, sino que ontológicamente son contrarias entre sí, lo que hace aún más difícil el problema de la relación entre ambas sustancias. Por eso para Descartes el espíritu (o alma)²⁵ es radicalmente opuesta al cuerpo. Esta parte del dualismo antropológico parece justificada. Pero –y esto es algo que suele omitirse– también señala en este mismo texto que cuerpo y alma se muestran como una única unidad:

En la sexta, por último, se distingue la intelección de la imaginación; se describen los signos de la distinción; se prueba que la mente se distingue realmente del cuerpo; sin embargo se muestra que la misma está tan estrechamente unida a él, *que compone con el mismo algo uno*.²⁶

De entrada, uno podría estar tentado a pensar que debe tratarse de un error de traducción desde el latín al español. Pero al comprobar el texto en latín²⁷, uno encuentra que no es un error de traducción, pues lo dice claramente. Entonces lo más lógico sería pensar que es una especie de gazapo conceptual de Descartes, es decir, que no lo estaba diciendo en un sentido fuerte, sino de manera más bien retórica.

²³ AT VII, 12–16 / *Meditaciones*, 61–67.

²⁴ AT VII, 13 / *Meditaciones*, 63.

²⁵ Descartes utiliza explícitamente ambas como sinónimos en su versión francesa, incluido de la mano del mismo Descartes: «el espíritu, o el alma del hombre (lo que yo no distingo)» (AT IX, 10 / *Meditaciones*, 231).

²⁶ AT VII, 15 / *Meditaciones*, 67. Las cursivas para enfatizar son mías.

²⁷ En el texto original en latín dice así: «In sextâ denique, intellectio ab imaginatione secernitur; distinctionum signa describuntur; mentem realiter a corpore distingui probatur; eandem nihilominus tam arcè illi esse conjunctam, ut unum quid cum ipsâ componat, ostenditur» (AT VII, 15).

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

Sin embargo, esta interpretación tampoco es válida, pues la edición francesa, revisada por él mismo tiempo más tarde, dice explícitamente lo siguiente en este mismo párrafo:

Finalmente, en la sexta distingo entre la acción del entendimiento y la de la imaginación; se describen allí las marcas de esta distinción. Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, y que sin embargo le está tan ligada y unida, *que no compone con él sino como una misma cosa*.²⁸

Si nos fijamos, es incluso más explícito en la traducción directa del francés, así como en el texto francés²⁹, pues señala que componen una misma cosa. Esto nos lleva a un problema radical: se ha afirmado que alma y cuerpo tienen naturalezas contrarias (indivisible y divisible), pero al mismo tiempo se dice que están tan ligadas que componen una sola cosa. ¿Cómo es posible que dos sustancias ontológicamente diferentes sean en realidad una misma cosa? En tanto que Descartes mismo señala que esto aparece en la sexta meditación, entonces, vayamos a ella.

3.2. *Cuerpo y alma como unidad*

En la sexta meditación Descartes está reflexionando sobre cómo es posible que habiendo facultades propiamente del alma, estas entren en relación con el cuerpo. Primero ha comenzado examinando qué facultad es superior, si la imaginación o el entendimiento. Así, por ejemplo, puedo imaginar un pentágono y entender qué es. Sin embargo, no puedo imaginar un miriángono, pero sí comprender qué es. Con este ejemplo geométrico, Descartes ha demostrado que la facultad de la imaginación se muestra menos potente que la del entendimiento. Ahora bien, el miriángono se mueve en un plano plenamente conceptual, propio del alma. Entonces ¿cómo es posible que imaginemos cuerpos? O dicho de otro modo: si el alma es de suyo indivisible, ¿por qué con una facultad propia del alma como es la imaginación podemos llegar a imaginar cuerpos divisibles? Esto se debe a la unión entre el cuerpo y el alma. Claramente anuncia Descartes que:

Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que esté unida una mente de tal modo que se aplique a su arbitrio como a examinarlo, es

²⁸ AT IX, 11–12 / *Meditaciones*, 233. Las cursivas para enfatizar son mías.

²⁹ El texto reza así: «Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination; les marques de cette distinction y sont décrites. J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui » (AT IX, 11–12).

posible que por ello mismo yo imagine cosas corporales; de tal manera que este modo de pensar se diferencie únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella.³⁰

Entender que existe un cuerpo que está unido al alma es lo que hace posible que imaginemos cosas corporales. Por eso la imaginación («este modo de pensar»)³¹ es diferente de la intelección, o entendimiento, pues al imaginar el alma se *vuelve hacia sí misma*, en este caso, hacia el cuerpo. De ahí que Descartes al inicio de los resúmenes de sus *Meditaciones* apuntase que el cuerpo y el alma son una única cosa. Aquí está la prueba: al imaginar el alma se conoce a sí misma en la corporeidad. De ahí que esté facultada para poder imaginar cuerpos divisibles.

Es más, cuando el texto continúa, Descartes afirma que hay dos órdenes diferentes en el ser humano, uno corporal y otro anímico. Sin embargo, uno no puede comprenderse sin el otro. Esto lo plantea el filósofo desde ideas fisiológicas y sus motivos anímicos cuando señala que

Nada hay, sin embargo, que esta naturaleza me enseñe de manera más expresa, que el que tengo un cuerpo que se halla mal cuando siento dolor, que necesita comida o bebida cuando padezco hambre o sed, y cosas semejantes; y por lo tanto no debo dudar de que en ello haya algo de verdad.³²

Esto quiere decir que, el cuerpo («esta naturaleza») no hace comprender al ser humano que cuando siente dolor se siente mal, o que al padecer sed o hambre necesite comida o bebida. Son conocimientos que no han sido adquiridos *a posteriori* de la experiencia, sino que en realidad son innatos. ¿De dónde viene este conocimiento innato de nuestra dimensión corporal? Pues precisamente de esta unidad entre alma y cuerpo. El alma los lleva consigo, encapsulados en su interior. De ahí que al sentir hambre sepamos que necesitamos comida, o que al tener dolor sepamos que nos encontramos mal. Nadie confunde sentir dolor con encontrarse bien, siendo pues una idea innata que no ha sido aprendida anteriormente.

Siendo así, ahora es cuando Descartes carga contra la tradición antigua del *kybernetes*.³³ Aristóteles en *Peri Psychēs* señala la posibilidad de que el

³⁰ AT VII, 73 / *Meditaciones*, 167.

³¹ Recuérdese que anteriormente ha marcado que pensar tenía nueve significados y que uno, precisamente, era imaginar (AT VII, 34–35 / *Meditaciones*, 99).

³² AT VII, 80 / *Meditaciones*, 179.

³³ A veces la metáfora del navío y el tripulante con el alma es atribuida a Platón, cuando es sugerencia de Aristóteles. Sin embargo, este recurre a ella para expresar a las *polis* y sus gobernadores. Véase la metáfora expresada en: Platón, *República*, VI, 487b–502c. Sobre la metáfora del piloto del navío

alma sea la que dirija al cuerpo como el piloto a su nave. En el libro segundo, Aristóteles está buscando definir al alma –conjunto de seres vivos– como la actualización de un cuerpo orgánico.³⁴ Allí concluye que la *actualización* (ἐντελέχεια) se dice de muchas maneras, siendo esta la forma principal de unidad orgánica. Tras estas consideraciones Aristóteles plantea la analogía del piloto con el navío: «además no es claro si así es actualización del cuerpo el alma como navegante del navío»³⁵.

La crítica de Descartes está precisamente en que alma y cuerpo son una unidad. Por eso, como señaló antes, al sentir dolor sabemos que estamos mal, o que al tener hambre necesitamos comida. De ahí que Descartes apunte específicamente que

La naturaleza enseña también por esas sensaciones de dolor, hambre, de sed, etc., *que no me hallo en el cuerpo únicamente como el piloto se halla en su navío, sino que estoy unido a él de la manera más estrecha, y cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad.* Porque de otro modo, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy nada más que cosa pensante, no sentiría entonces dolor, sino que percibiría esa lesión con el puro intelecto, como el piloto percibe con su mirada si algo se rompe en su navío; y cuando el cuerpo necesita comida o bebida, lo entiendo expresamente, y no tendría las sensaciones confusas de hambre o de sed. Porque, ciertamente, estas sensaciones de sed, de hambre, de dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar que proceden de la unión y cuasi entremezcla de la mente con el cuerpo.³⁶

La naturaleza humana es la que nos ha mostrado que el cuerpo y el alma no son como el piloto del navío. Estamos unidos de manera estrecha, «cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad», como se cita arriba. Esta idea la aprovecha para enfrentarla a la célebre analogía del piloto del navío. Esto es lo singular de Descartes: está afirmando que cuerpo y alma no son la misma entidad –por lo que el piloto del navío tendría cabida como recurso explicativo–, de ahí que insista en el que están «casi» entremezclados, pero señala a continuación que componen una unidad –de aquí su crítica a la analogía–. Por definición, si son una unidad, no pueden ser dos cosas separadas pues no tendrían subsistencia. Pero para Descartes parece que la uni-

a lo largo de la historia de la filosofía, véase: Javier Aoiz, «Alma y cuerpo: Piloto y navío. Sobre una antigua analogía», *Episteme* Ns 36, n.º 2 (2016): 1–17.

³⁴ *De Anima*, II, 412b5–6.

³⁵ *De Anima*, II, 413a8–9. El texto original griego dice así: ἔτι δὲ ἀδελον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ ὡσπερ πλωτῆρ πλοίου.

³⁶ AT VII, 81 / *Meditaciones*, 181. Cursivas para enfatizar son más.

dad se da a otro nivel, pues necesariamente trabajan juntas íntimamente. De esto se sigue que a la herida (física) le acompañe el dolor (anímico). De este modo, cuerpo y alma, si bien no están entremezclados, están unidos. Como señala Llinàs: «podemos y debemos distinguir, ciertamente, entre el alma y el cuerpo, pero, en la práctica, el alma está unida al cuerpo, y el pensamiento se produce en el seno de esa unión. El hecho es que no tenemos experiencia de un alma desligada del cuerpo»³⁷.

Esta relación oscura entre el alma y el cuerpo nos lleva a cuestionarnos por qué Descartes no afirma su unidad como una sola sustancia. Es decir, se esmera en mantener al cuerpo en la *res extensa* y al alma en la *res cogitans*, pero si trabajan de modo tan cercano que constituyen una unidad, ¿cómo es que no son una misma entidad? Esto tiene que ver con un criterio gnoseológico, pues si bien Descartes ha deducido que el cuerpo y el alma son dos cosas distintas, en realidad si nos fijamos, a través de los ejemplos que pone hay una cuestión de percepción. El hambre, la sed, o el dolor son ideas sobre cómo percibo en la *res extensa* aquello que ocurre en la *res cogitans*, por lo que la mejor solución a esta cuestión es que *percibimos* al cuerpo y al alma como una unidad.

Esto explicaría también por qué Descartes se esfuerza en hacer ver, por una parte, la unidad entre el cuerpo y el alma –pues es unidad perceptiva, y lo que ocurre en una sustancia se percibe por la otra– y, por otra parte, en señalar continuamente que son ontológicamente opuestas. A su vez, depende de esto el sentido de todo su sistema filosófico, pues a la *res cogitans*, Dios (como *res infinita*) le ha dado las ideas verdaderas, perfectas e inmateriales, las cuales no podrían encajar en la *res extensa*.³⁸ De ahí que Descartes titubee y no afirme al cuerpo y el alma como una sola sustancia, preservando así una relación privilegiada entre el alma y Dios.

Esta relación privilegiada entre el alma y Dios no solo funciona para vencer al escepticismo, como es comúnmente conocido, sino que hay un segundo motivo, que es el de la inmortalidad del alma. Gracias a justificar la oposición entre el cuerpo y el alma, Descartes puede deducir la inmortalidad del alma

³⁷ Joan Lluís Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes», 28.

³⁸ Las conexiones entre estas tres sustancias se volvieron un problema típico de la Edad Moderna. Leibniz y Spinoza trataron de darle sentido, pero también respondió ante ellas la dialéctica trascendental de Kant (Dios, alma y mundo). De ahí que el propósito de Hegel como cenit del cartesianismo fuese realizar un sistema en que las tres sustancias se relacionasen entre sí explicativa y ontológicamente. Véase: Michele Cardani, «Libertad es fatalismo. Apuntes acerca de dos pistoletazos», *Studia Hegeliana* 6 (2020): 11–28; Leonardo Mattana Ereño, «Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema», *Studia Hegeliana* 6 (2020): 77–93; Raphael Machado Castro, «Da totalidade objetiva à realidade subjetiva: breves notas sobre verdade e liberdade em Hegel», *Studia Hegeliana* 5 (2019): 17–27.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

y, en consecuencia, establecer una justificación cristiana de este asunto. De ahí que se aferre también a no aceptar una unidad sustancial entre el cuerpo y el alma, pues de este modo salva el dogma de la inmortalidad del alma. Ahora bien, justificar cristianamente su dualismo antropológico le interesó especialmente a Descartes debido a su interés explícito en la medicina, como pasaremos a vislumbrar a continuación.

3.3. La justificación del dualismo de Descartes: cristianismo y medicina

La explicación ofrecida hasta ahora es una explicación desde el sistema de Descartes que se basa en sus creencias personales. Pero cabe argumentar una razón extrínseca a su sistema, que también servirá como marco justificativo de su dualismo. Aquí pasaré a exponerla.

Descartes insiste en otra propiedad del alma más allá de su indivisibilidad, que, como señalo, es en su inmortalidad. Por eso concentra lo que es una persona como totalidad (el ser personal) en la *res cogitans*. De esto nos señala Descartes que:

Y aunque tal vez (o mejor, con certeza, como lo diré muy pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.³⁹

El cuerpo y el alma están en íntima relación, pero el alma puede existir sin el cuerpo. Es decir, aquí Descartes está introduciendo finamente la inmortalidad del alma en la sexta meditación. Esta idea ya había sido tratada en la segunda meditación. De hecho, en el resumen de sus meditaciones, Descartes señalaba con claridad que «lo primero y principal que se requiere para conocer la inmortalidad del alma es que formemos de ella un concepto lo más claro, y por completo distinto de todo concepto de cuerpo; lo cual se ha hecho allí»⁴⁰. Esto quiere decir que para justificar la inmortalidad del alma hay que distinguir a esta radicalmente del cuerpo. De hecho, se deduce la inmortalidad del alma por oposición a la mortalidad del cuerpo.

De esta manera, se abre paso la posibilidad de que la extraña –y casi incoherente– falta de afirmación de una unidad *sustancial* entre el alma y el

³⁹ AT IX, 62 / *Meditaciones*, 349.

⁴⁰ AT VII, 13 / *Meditaciones*, 63.

cuerpo reside en que Descartes, como buen cristiano, no quiere renunciar a la inmortalidad del alma bajo ningún concepto. Por eso el cuerpo aparece en la *res extensa* y el alma como *res cogitans*, pese a que el dolor, el hambre o la sed aparezcan como eventos encarnados en el ser humano que tienen su correlato en el alma.

Pero entonces huelga preguntarnos por lo siguiente: ¿de dónde le viene a Descartes esta insistencia en la inmortalidad del alma? ¿Por qué tanta resistencia? Por una parte, debemos tener presente que Descartes tuvo una formación fuertemente marcada por los jesuitas. Renunciar a la inmortalidad del alma humana –lo que le lleva a diferenciarla de los animales– es algo que no iba en esta línea.⁴¹ Al contrario, se muestra principalmente como un seguidor de la inmortalidad del alma, como ya se ha aludido.

Pero cabe añadir otro motivo más, expuesto recientemente por dos investigadores. Rojas y Chamizo⁴² han puesto de relieve una posible explicación que ha pasado más desapercibida de lo que debería. Esta explicación se nutre del interés médico de Descartes a través de su correspondencia.

Como muestran estos investigadores, Descartes tuvo un interés enorme por la medicina.⁴³ Si bien la modernidad, así como la revolución científica, suele instaurarse con la astronomía de Galileo, lo cierto es que la cirugía comenzaba a establecerse con vigor. Era una ciencia que se estaba incorporando a la medicina lentamente. Aquí es donde se localiza el interés de Descartes por la medicina. Esto permite interpretar a Descartes como una persona con un «interés primordial habría sido dar una justificación a la ciencia que estaban haciendo sus contemporáneos»⁴⁴. Esto los lleva a establecer que la metafísica cartesiana en realidad hay que pensarla como un intento justificativo para con la ciencia de su época, especialmente de la medicina.

Su dualismo antropológico viene entonces justificado como una posible solución para comenzar a estudiar anatomía y medicina. Esto es, que no es solo una idea metafísica, sino que se ofrece otra posibilidad interpretativa. Efectivamente, si la práctica con los cuerpos ya difuntos, como las disecciones o las autopsias, no son un crimen, entonces la medicina y la anatomía tendrían un marco al que agarrarse para justificar sus nuevas prácticas. Con los animales, por ejemplo, al privarlos de *res cogitans* y comprenderlos solo como *res*

⁴¹ Agradezco este comentario al Prof. Juan A. García.

⁴² Alejandro Rojas y Pedro Chamizo, «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», *Kriterion* 143 (2019): 239–256.

⁴³ Sobre la visión médica de Descartes, véase: Sergio García Rodríguez, y Joan March Noguera, «Conservación de la salud y frutos de la medicina: la farmacopea de Descartes», *Claridades. Revista De Filosofía* 9, n.º 1 (2017): 29–47.

⁴⁴ Alejandro Rojas y Pedro Chamizo, «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», 245.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

extensa, entonces no pueden tener experiencia del dolor⁴⁵ –recuérdese que el dolor viene del alma, en el cuerpo solo aparecía la herida–. Al ser así, entonces la práctica médica y anatómica con animales estaría más que justificada. Este asunto es clave para hacer que la disección de animales fuese legítima, tal y como el propio Descartes practicó.⁴⁶

Pero también permite comprender que en el siglo XVII se pudiera realizar la disección de cadáveres humanos para formar a cirujanos. Esto permitiría que las instituciones religiosas de la época, si tomaban en cuenta la filosofía de Descartes, señalaran –al igual que el filósofo– que lo principal en el ser humano no es su cuerpo, sino su alma, la cual es inmortal e inmaterial. En tanto que el alma es inmaterial, entonces nada prohibiría a los médicos poder experimentar con los cadáveres, produciendo así un avance en la medicina, anatomía y cirugía de su época. Como prosiguen Chamizo y Rojas, «De ahí que el propio Descartes confiese que el objetivo principal de sus estudios no sea otro que el de la conservación de la salud y el de descubrir cosas desconocidas hasta su momento en relación con este objetivo. Y para conseguir este objetivo tiene que superar los escrúpulos que pudiesen quedar con respecto a las prácticas anatómicas».⁴⁷

Por ello es razonable y plausible la hipótesis que estos investigadores sugieren, que justifica precisamente que el dualismo de Descartes en realidad fuese una estrategia ingeniosa para eludir la culpabilidad y acusaciones de las prácticas médicas de su época. Teniendo en cuenta su marcado interés en la medicina de su época, entonces con su dualismo antropológico Descartes está abriendo la posibilidad del avance científico en su época.

4. Conclusión. La encrucijada cartesiana

A lo largo de esta investigación se ha mostrado la encrucijada del dualismo cartesiano. ¿Por qué Descartes afirmó el carácter unitario del cuerpo y el alma si luego insiste repetidamente en el dualismo antropológico? Esto produce que el sistema de pensamiento cartesiano parezca, a primera vista, incoherente. Sin embargo, no debe olvidarse que en realidad puede haber motivos extrínsecos a su sistema de pensamiento.

⁴⁵ AT VII, 28 / *Meditaciones*, 87.

⁴⁶ Nathaniel, Wollock, «Christiaan Huygens's Attitude toward Animals», *Journal of the History of Ideas* 61, n.º 3 (2000): 418.

⁴⁷ Alejandro Rojas y Pedro Chamizo, «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», 251.

Para establecer esta idea primero se ha reflexionado sobre el sistema filosófico de Descartes. Así, siguiendo a Polo, se ha llegado a la conclusión de que el racionalismo de Descartes tiene como pilar un voluntarismo que consiste en la voluntad de afirmar la realidad. Sin ese acto de la voluntad, nada se mantiene en su filosofía. Además, este acto de afirmar la realidad, como vimos, marca el límite del conocimiento racional.

Justamente, el conocimiento sobre el alma y el cuerpo es un dualismo, reiterado por Descartes, que presta una singularidad inusual: dos sustancias, pero una sola unidad. Lo evidente –e incluso claro y distinto– sería entonces pensar que alma y cuerpo son una sola sustancia. Pero Descartes se cuida mucho de realizar esta afirmación. Recuértese, por ejemplo, esta formulación: «cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad»⁴⁸. Aquello que compone una unidad no es evidente que esté «cuasi entremezclado», sino que lo obvio es que si conforman una unidad estén mezclados, que sean una misma sustancia. Sin embargo, no es esto lo que afirmó Descartes, sino que se aferra al dualismo ontológico.

Esta curiosidad ha llevado a esta investigación a indagar sobre la posibilidad de motivos internos y externos al sistema de pensamiento cartesiano para mantener el dualismo. Por una parte, tenemos que considerar que el conocimiento racional es limitado –como se vio en el primer apartado–. Esto quiere decir que hay límites. Uno de esos límites es la relación del alma con el cuerpo, pues habiéndose afirmado su diferencia ontológica (en tanto que *res extensa* y *res cogitans*), sin embargo, no podemos conocer cómo interactúan entre sí. Dicho de otro modo: el misterio para la razón es cómo forman una unidad siendo dos sustancias. Por eso, cuando la voluntad afirma tres sustancias ontológicas, sin embargo, no puede afirmar nada sobre la relación entre estas tres. Solamente puede conservar su parentesco (por ejemplo, entre la *res infinita* y la *res cogitans* está la inmaterialidad y la simplicidad) o contradicción (entre *res extensa* y *res cogitans* la divisibilidad, la mortalidad y la materialidad). Pero no puede afirmarse su relación, siendo entonces que la voluntad marca el límite de la racionalidad. De este modo, lo intuitivo es pensar al alma y al cuerpo como unidad. Sin embargo, al no encontrar razones para ello, la voluntad no puede afirmar la unidad de ambos como una sola sustancia. Esa realidad está más allá de la afirmación posible para la voluntad porque, a su vez, está más allá del conocimiento que nos proporciona la razón.

Así pues, ¿era verdaderamente necesario para Descartes su dualismo antropológico? Por lo expuesto en esta investigación, hay que decir que por motivos internos de coherencia de su obra, lo cierto, es que no era necesario

⁴⁸ AT VII, 81 / *Meditaciones*, 181.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

mantener un dualismo. Sin embargo, tomando en cuenta su contexto y por motivos ajenos a la argumentación de su obra, entonces sí que era necesario. Igual que Descartes ofrece esta «doble lectura», entonces podemos decir que abogamos por esta «doble respuesta».

Ahora bien, esto nos llevó a pensar dos motivos clave en la obra de Descartes que fuesen extrínsecos a su sistema, pero que nos permitiesen comprender su enroque en el dualismo antropológico –pues, reitero, no es ni claro ni evidente que formen una única unidad–. En primer lugar, se ha señalado una posibilidad, que es el cristianismo de Descartes. Él no renuncia en ningún momento a que el alma sea inmortal. De hecho, su diferenciación *in extremis* con el cuerpo le lleva a concluir la inmortalidad del alma –cosa que plantea no desde el alma, sino que es una deducción a partir de presuponer que el alma es necesariamente lo opuesto al cuerpo, es decir, que es inmortal por oposición al a la mortalidad del cuerpo–.⁴⁹

Por otra parte, esto permite un segundo motivo, que es el interés de Descartes en el avance de la medicina, cirugía y anatomía de su época. Siguiendo a Rojas y Chamizo, al reducir al ser personal a la *res cogitans* y otorgarle a esta –y no al cuerpo– la inmortalidad, permite que las autopsias fuesen morales. A fin de cuentas, la oposición radical entre alma y cuerpo que esgrimió Descartes encuentra aquí un significado especial para pensarlo como filósofo de la ciencia que pretendía permitir el progreso de las investigaciones científicas sin tener que chocar con las autoridades eclesiales de su época. Siendo así, su dualismo antropológico recibe un segundo papel ajeno a su sistema: el de justificar prácticas médicas que, hasta ese momento, habían sido ilegítimas.

A la luz de lo expuesto en esta investigación se abren ciertos interrogantes. Por ejemplo, siendo Descartes crítico con la idea del *kybernetes*, sin embargo, opta por una austeridad explicativa en lo que conforma a la relación alma-cuerpo. ¿En qué sentido entonces está descartando esta vieja idea? Y también surge el problema de comprender cómo Descartes está reduciendo el ser personal al alma cuando luego insiste en que se comportan como unidad. Si el cuerpo no alberga nada de la realidad personal, entonces ¿cómo es que necesariamente componen una sola unidad? Estos interrogantes no han querido ser respondidos aquí, pues están lejos del propósito de esta investigación, por lo que quedan abiertos para investigaciones futuras sobre el tema.

⁴⁹ Este tema ha sido recientemente investigado en: Daniel H. Stephen, «Descartes on Immortality and Animals», *The European Legacy* 29, n.º 2 (2024): 184–198.

Bibliografía

- Aoiz, Javier. «Alma y cuerpo: Piloto y navío. Sobre una antigua analogía». *Episteme* Ns 36, n.º 2 (2016): 1-17.
- Aristóteles. *Acercas del alma*, trad. por Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2020.
- Barroso Fernández, Óscar. «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39, n.º 1 (2022): 203-213.
- Cardani, Michele. «Libertad es fatalismo. Apuntes acerca de dos pistoletazos». *Studia Hegeliana* 6 (2020): 11-28.
- Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008. (= *Meditaciones*).
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, ed. por Charles Adam et Paul Tannery. París: J. Vrin, 1996. (= AT, seguido del tomo).
- Falgueras, Ignacio. «Introducción general a las obras completas de Leonardo Polo», en *Obras completas de Leonardo Polo. Tomo I. Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: EUNSA, 2016.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía. Vol. 4*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.
- Friedman, Shterna. «Hegel's Cartesian Grounding of Political Philosophy». *Studia Hegeliana* 8 (2022): 137-154.
- García, Juan A. «La unidad del ser en el antiguo pensamiento griego y en la filosofía moderna alemana». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXII, n.º 2 (2017): 11-20.
- García Rodríguez, Sergio y Joan March Noguera. «Conservación de la salud y frutos de la medicina: la farmacopea de Descartes». *Claridades. Revista De Filosofía* 9, n.º 1 (2017): 29-47.
- Hegel, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze*, ed. por C. J. Bauer. Hamburg: Meiner, 2011.
- Hegel, Georg, W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Abada, 2017.
- Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*. Sevilla: Thémata, 2019.
- Kirk, G. S. y Raven, D. E. *Los filósofos presocráticos*, trad. por J. García Fernández. Madrid: Gredos, 1969.
- Machado Castro, Raphael. «Da totalidade objetiva à realidade subjetiva: breves notas sobre verdade e liberdade em Hegel». *Studia Hegeliana* 5 (2019): 17-27.

¿ERA VERDADERAMENTE NECESARIO PARA DESCARTES SU DUALISMO ANTROPOLÓGICO?

- Mattana Ereño, Leonardo. «Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema». *Studia Hegeliana* 6 (2020): 77-93.
- Palermo, Sandra Viviana, S. V. «Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo». *Studia Hegeliana* 9 (2023): 25-44.
- Salomão, Antonio. «O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant». *Studia Hegeliana* 7 (2021): 73-89.
- Lauth, Reinhardt. *Descartes: La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*. Málaga, UMAEditorial, 2006.
- Llinàs, Joan Lluís. «Los límites del racionalismo en Descartes». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 59 (2017): 11-33.
- Padial, Juan José y Juan Antonio García González. «Discusión del “Cogito–sum” cartesiano: (nota en el IV centenario del nacimiento de Descartes)». *Studium* 37, n.º 1 (1997): 123-136.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 1988.
- Polo, Leonardo. *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas, Serie A, vol. I*. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Rojas, Alejandro y Pedro Chamizo. «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia». *Kriterion* 143 (2019): 239-256.
- Rojas, Alejandro. *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad*. Madrid: Síntesis, 2023.
- Stephen, Daniel H. «Descartes on Immortality and Animals». *The European Legacy* 29, n.º 2 (2024): 184-198.
- Wollock, Nathaniel. «Christiaan Huygens's Attitude toward Animals». *Journal of the History of Ideas* 61, n.º 3 (2000): 415-432.

Razón, experiencia e historia en los *Ricordi* de Guicciardini: el camino hacia la libertad¹

JESÚS FERNÁNDEZ MUÑOZ*

Fecha de recepción: julio 2024.

Fecha de aceptación: enero 2025.

Sumario:

El artículo pretende indagar en los conceptos de razón, experiencia e historia, tres conceptos fundamentales dentro de la obra de los *Ricordi* de Francesco Guicciardini. Esta obra escrita en 1530 se compone de 221 sentencias breves que pueden considerarse como aforismos y que sintetizan el pensamiento filosófico del florentino. Dentro de estas reflexiones sobre distintos asuntos es posible extraer multitud de enseñanzas prácticas de gran interés y actualidad. Los *Ricordi* se pueden considerar un precedente de la filosofía barroca posterior, puesto que la obra adelanta una serie de conceptos e ideas que adquieren su desarrollo y plenitud filosófica siglos después. El artículo tiene el objetivo de ser un puente con el resto de los textos sobre filosofía política e instituciones que escribe el autor donde prevalece el imperio de la ley, las instituciones y la separación de poderes.

Palabras clave:

Experiencia, Guicciardini, Historia, Libertad, Razón.

Reason, experience and history in Guicciardini's *Ricordi*: the path to freedom

Abstract:

The article aims to explore the concepts of reason, experience and history: three fundamental concepts in Francesco Guicciardini's *Ricordi*. This work, written in 1530, is composed of 221 short sentences that can be considered as aphorisms and that synthesise the philosophical thought of the Florentine. Within these reflections on different subjects, a multitude of practical teachings of great interest and topicality can be extracted. The *Ricordi* can be considered a precedent of later baroque philosophy, since the work advances a series of concepts and ideas that would be developed and developed philosophically centuries later. The article aims to be a bridge to the other texts on political philosophy and institutions written by the author, in which the rule of law, institutions and the separation of powers.

Keywords:

Experience, Guicciardini, History, Freedom, Reason.

¹ Trabajo realizado en el marco de los proyectos PID2020-112558GB-I00 y PID2020-119806GB-I00

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla. <https://orcid.org/0000-0002-1706-5009>, jesusfdz@us.es

1. Introducción: de modelos y referentes políticos

El siglo XVII se suele considerar como el momento histórico que marca el origen de la modernidad y, por ende, supone un cambio en el rumbo de la humanidad que llega hasta nuestros días. Sin embargo, el punto de partida real del pensamiento y del mundo moderno no se puede situar en dicho siglo como un punto y aparte dentro de la historia de la filosofía. No surgen de pronto la filosofía y la ciencia moderna que representan Descartes y Galileo, sino que los hombres del Renacimiento fueron difuminando las tradiciones previas de la Edad Media y cambiando su perspectiva filosófica. Evidentemente no fue un proceso de cambio radical sino que se necesitaron varios siglos para ese supuesto “triumfo” de la mentalidad moderna que de algún modo influye hasta nuestros días. Hay que tener en cuenta, como indica Agnes Heller, que el Renacimiento:

abarca un proceso social global que va de la esfera económica y social, en que resulta afectada la estructura básica de la sociedad, al campo de la cultura, comprendiendo la vida cotidiana y la mentalidad diaria, la práctica de las normas morales y de los ideales éticos, las formas de conciencia religiosa, las artes y las ciencias...²

No se trata, en cualquier caso, de un paso de la oscuridad a la luz, ni tampoco de un nuevo paso del mito al logos. Si hay un *mito* es precisamente la supuesta *ruptura* con la Edad Media, puesto que en estos siglos se vive en una tensión y equilibrio inestable. Ni el medievo fue una época de total oscuridad ni la “nueva época” que empieza a surgir en el siglo XV y XVI es absoluta luz hasta convertirse un siglo después en “lo claro y distinto” de Descartes, si bien es cierto que múltiples autores han pretendido establecer un antes y un después. En síntesis sí que se podría decir que lo que se propone es al ser humano como protagonista de su destino. Los humanistas del siglo XV y XVI muestran que el hombre tiene la capacidad, a partir de su inteligencia, de dominar las cosas del mundo y organizarse de forma ordenada a través de instituciones, por tanto, de manera racional y en libertad. Y dentro del ámbito de la política es quizá Niccolò Machiavelli (1469–1527) el referente principal más conocido.

Maquiavelo amplía sus fundamentos teóricos a partir de su experiencia en la secretaría de la segunda cancillería de la República de Florencia (entre 1498–1512)³ y también a partir de las enseñanzas de la historia, especialmente

² Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Barcelona: Ediciones Península, 1980), 8.

³ En esos años de secretario de la segunda cancillería de Florencia Maquiavelo desarrolla y madura su pensamiento político, aprendiendo de la realidad política florentina e italiana, es decir, de la experiencia: una experiencia que también se nutre de la política europea. Y aunque su puesto era administrativo y no tenía posibilidad de iniciativas ni atribuciones políticas *stricto sensu*, su principal

de las instituciones romanas⁴, que considera ejemplares en muchos aspectos y que podrían servir, según él, como modelo para implementar reformas en Florencia⁵:

Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que a quien examina diligentemente las cosas pasadas le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias. Pero como estas consideraciones son olvidadas o mal entendidas por los lectores, o, aunque entendidas, no son conocidas por los que gobiernan, se siguen siempre los mismos desórdenes en todas las épocas.⁶

tarea consistía en escribir cartas oficiales –en vernáculo– para comunicar las diferentes disposiciones legales y administrativas a los distintos funcionarios, un puesto de más importancia de lo que a primera vista pudiese parecer. No obstante, como claramente expone Francesco Bausi, no es lógico ni tiene sentido leer las cartas y textos de la cancillería de Maquiavelo teniendo en mente sus grandes obras de teoría política, aunque se puedan encontrar algunas expresiones o fórmulas que posteriormente aparezcan en las siguientes obras del secretario (cf. Francesco Bausi, *Maquiavelo* (Valencia: PUV, 2005), 99–101). Su mayor formación práctica, es decir, la “esperienza delle cose moderne”, se lo debe realmente al cargo de secretario de los *Dieci di Balìa*, pues fue enviado como legado en importantes misiones para defender la supervivencia de la República de Florencia. Las más relevantes, atendiendo a la importancia de sus interlocutores y a la propia envergadura de los eventos, fueron: cuatro misiones en Francia (1500, 1504, 1510 y 1511), dos misiones ante César Borgia (junio 1502 y octubre 1502–enero 1503), dos misiones ante la corte papal (1503 y 1506) y ante el emperador de Alemania (1507–1508); véase Hans Baron, “Machiavelli Cittadino repubblicano e autore del *Principe*”, en *Machiavelli autore del Principe e dei Discorsi* (Milano: Anabasi, 1994), 7–65. Jean Marc Rivière, “Le temps du conseil dans le pratique de Florence de 1498 à 1512”, *Il pensiero politico* XXXIII (2000): 185–211.

⁴ Para una visión general e histórica de las instituciones romanas y de sus ideas constitucionales y filosóficas véanse, entre otros: Frank Ezra Adcock, *Roman Political Ideas and Practice* (Ann Arbor: The Michigan University Press, 1964); Felicitas Bajo Álvarez, Javier Cabrero Piquero y Pilar Fernández Uriel, *Historia Antigua Universal III. Historia de Roma* (Madrid: UNED, 2008); Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (Chichester/Malden, MA: Wiley–Blackwell, 2009); Harriet I. Flower, *Roman Republics* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010); Andrew Lintott, *The Constitution of the Roman Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1999); Salvador Mas Torres, *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2006); Jesús Mosterín, *Roma. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2007); Mario Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica* (Bari: Editori Laterza, 2010); Mario Pani, *La repubblica romana* (Bologna: Il Mulino, 2010); Benjamin Straumann, *Crisis and Constitutionalism. Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Antonio Viñas, *Instituciones políticas y sociales de la Roma antigua* (Madrid: Iustel, 2010).

⁵ Cf. Michele Ciliberto, “Per un ritratto. Machiavelli riformatore e utopista”, *Rinascimento* 57 (2017): 57–104.

⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza, 2005), libro I, capítulo 39.

Según este pensador, la *naturaleza humana* es la misma y no cambia, y por ese motivo se puede seguir el ejemplo y modelo de la historia antigua y en particular de la república romana.⁷ Esta idea es aplicable, aunque no completamente, a Francesco Guicciardini (1483–1540), autor relativamente desconocido y poco leído por los filósofos posteriores. Este autor dedica una de sus obras⁸ a comentar los ya citados *Discorsi* de Maquiavelo, refiriéndose sistemáticamente a algunos de los capítulos, criticándolos en tanto que piensa que no tiene sentido seguir normas generales del pasado para la actuación política contemporánea⁹; en sus *Ricordi* también insiste en la misma idea, puesto que para él:

es un procedimiento enteramente falaz juzgar por ejemplos, pues si no son símiles en todo y por todo de nada valen, dado que la menor mutación en el caso puede dar lugar a una enorme variación en el resultado: y percibir tales variaciones, cuando son pequeñas, requiere una mirada atenta y perspicaz (*R*, 117).¹⁰

La misma posición teórica la mantiene en otras obras, quedando patente, pues, que los ejemplos de la antigüedad no son tan significativos para el presente como Maquiavelo nos transmite, ni siquiera el ejemplo romano. En particular, lo que piensa Guicciardini es que el pasado no puede extrapolarse como modelo ideal y referente total para la república florentina:

no creo que el tipo de gobierno de Roma fuera el idóneo para fundar tanta grandeza, en cuanto organizado en modo de generar discordias y tumultos abundantes: tantos que de no haber sido por la potencia de sus ejércitos, sumamente vital y organizada entre ellos no habrían logrado llegar tan lejos.¹¹

⁷ Cf. Ana Martínez Arancón, “Introducción”, en Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza, 2005). Cf. Vickie B. Sullivan, *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics reformed* (DeKalb: Northern Illinois University, 1996).

⁸ *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio*. Cf. Francesco Guicciardini, *Scritti politici e ricordi*, A cura di Roberto Palmarocchi (Bari: Laterza, 1933), 3–65. Cf. la edición de las obras completas de Maquiavelo de Mario Martelli, donde la la han situado justo después de los *Discorsi*: Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Introduzione di Michele Ciliberto e coordinamento di Pier Davide Accendere (Firenze: Bompiani, 2018), 700–765.

⁹ En sus *Ricordi* Francesco Guicciardini también alude a dicho problema sin dirigirse explícitamente a los *Discorsi*, sino como su planteamiento teórico básico, véase para ello *Ricordi* número 6.

¹⁰ A lo largo del presente artículo se utilizan numerosas referencias a esta obra *Ricordi*, por lo tanto, solo en este caso se alude a ella con un *R* e indicando el número al que corresponde. La traducción al español de los *Ricordi* que se utiliza en este trabajo es la del Profesor Emérito de la Universidad de Sevilla Antonio Hermosa Andújar publicada en 1988 por el Centro de Estudios Constitucionales.

¹¹ Francesco Guicciardini, *Diálogo sobre el gobierno de Florencia* (Madrid: Akal, 2017), 140.

Por otro lado, pese a todo lo anterior, reconoce que sobre el ordenamiento y organización institucional de una ciudad la historia puede llegar a ser relevante y *enseñar procedimientos* que, aunque insuficientes si se pretenden imitar tal cual, por sí mismos pueden resultar, al menos, inspiradores para su presente:

Cómo se pueda ordenar y fundar rectamente un gobierno popular no será quizá difícil de hallar, puesto que al respecto están repletos los libros antiguos de hombres excelsos que se esforzaron en escribir sobre los gobiernos y es cuantiosa la información acerca de las instituciones y las leyes propias de numerosas repúblicas, entre las cuales bien cabría imitar a la mejor, o bien los aspectos más admirables y dignos de cada una.¹²

Y es que, a pesar de lo que pueda parecer, Guicciardini también alude en sus obras constantemente a ejemplos antiguos, si bien les otorga menos relevancia que Maquiavelo. Una muestra significativa de ello es la respuesta que al final del *Diálogo sobre el gobierno de Florencia* da el personaje de Piero Guicciardini a Bernardo (este último hace de *alter ego* de Francesco Guicciardini en el mismo):

Lo que entre otras cosas me ha causado estupor en vuestros discursos de hoy ha sido el conocimiento que habéis demostrado de lo relativo a griegos y romanos, de las que antaño os consideraba lejano, y que ayer me confirmara el constatar que apenas los mencionarais.¹³

Mas en su respuesta Bernardo le insiste que, aunque ha leído muchos libros, no se considera un hombre de letras y que tan solo conoce la historia “a su manera”¹⁴, con la intención de destacar que para él lo importante no es tanto lo que ha leído, sino lo que ha *experimentado* y lo que ha podido confirmar a partir de la experiencia. No se trata en Guicciardini que la *experiencia* subordine la imitación a un conjunto de circunstancias en lugar de dejarla como regla sin más.

Hay además una coincidencia común y principal entre Maquiavelo y Guicciardini y es la realidad política de Florencia que late en el fondo de sus teorías y especialmente de sus experiencias vitales, esto es: no se desarrollan planteamientos de forma absoluta y desde un planteamiento idealista o metafísico. Mas hay una diferencia de fondo que divide a Maquiavelo frente a Guicciardini. Aquél es paradójicamente el que menos se refiere a la realidad política *concreta* de su ciudad y a la reforma de esta en sus obras, puesto que su teoría política se podría aplicar a cualquier otro Estado y sus propuestas no son en

¹² *Ibidem*, p. 177.

¹³ *Ibidem*, p. 216.

¹⁴ *Ídem*.

modo alguno exclusivas ni están especialmente pensados para la capital de la Toscana. Encontramos en Maquiavelo un pensador que se podría considerar más “racionalista” que Guicciardini, en tanto que desarrolla propuestas y “modelos de gobierno” podrían eventualmente ser válidos (con ciertas adaptaciones) para cualquier República o Principado¹⁵, construyendo, por ende, cierto ideal ético¹⁶ que, a su vez, y sin que se entienda como contradictorio, significa una ruptura con el vínculo ético y político de la antigüedad.¹⁷ La política entonces tenía el objetivo firme de formar a los hombres y hacerlos mejores conforme a unos fines morales particulares que eran indisolubles a los fines políticos del bien común. Con Maquiavelo a comienzos del siglo XVI cambia la manera de entender la política y su reflexión filosófica, como queda de manifiesto en el capítulo XV de *El Príncipe*. El cambio de paradigma filosófico es patente: “el propósito explícito del pensador florentino fue estudiar la política ‘científicamente’, es decir, ateniéndose exclusivamente a

¹⁵ El capítulo I de *El Príncipe* comienza tal que así: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen poder sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados”. Y este es un planteamiento que el profesor Artaza expresa: “En suma, rompiendo con la tradición clásica sancionada por el cristianismo, esto es, la política como justicia y paz, y la consecuente reflexión sobre cuál es el mejor gobierno para la comunidad, *El Príncipe* nos habla de la realidad –la *realità effettuale*–, de la forma de gobernar de los líderes europeos e italianos más importantes del Renacimiento comparada con la de los del mundo antiguo, e incluso con los del entonces pujante imperio turco. Y esa realidad es la de una lucha por el poder donde no cuentan las reglas de la moral para alcanzarlo, engrandecerlo y mantenerlo. Por consiguiente, con Maquiavelo se rompe la concepción normativa de la política y se declara su autonomía respecto a otras manifestaciones de la vida comunitaria. Además, según acabamos de ver, al hallarse la palabra ‘Estado’ justo al comenzar la obra, y profusamente a lo largo de sus páginas, a despecho de su polisemia y de su contextualización, se encontró el Estado”. Manuel M.^a Artaza, “La ciencia política, la historia y las instituciones”, *Ivs Fvgit* 18 (2015): 48.

¹⁶ Cf. Wilmer Casasola, “De cómo Nicolás Maquiavelo construye un ideal ético”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 49, n.º 126 (2011): 25–36. En sintonía con un ideal más estructural que propiamente ético Artaza indica que: “el primer institucionalismo sostenía que si un analista pudiese identificar los principales aspectos estructurales, podría llegar a predecir el funcionamiento del gobierno. Por tanto, advertimos la existencia de una ambición predictiva asociada con el modelo de investigación de las ciencias sociales. Asimismo, aquellos investigadores, y en particular los norteamericanos, siguiendo la tradición clásica, se preocuparon por el buen gobierno. Es decir, tuvieron un afán normativo (querían saber si las reglas favorecían el bien común), así como un vivo interés en la resolución de los problemas político–administrativos de la época, cosa que suele olvidarse por sus críticos” (Manuel M.^a Artaza, “La ciencia política...”, 49).

¹⁷ El profesor Miranda en su artículo sobre la ética de la responsabilidad política en Maquiavelo comienza proponiendo el fundamento teórico de los antiguos para distinguirlos del florentino: “Los filósofos políticos clásicos concibieron el estudio de la política desde una perspectiva normativa. Por cierto, los hechos políticos reales constituyeron su materia prima y el punto de partida de sus reflexiones, pero éstas siempre se enfocaron hacia el ‘deber ser’, es decir, hacia la manera de superar los diversos males sociales. Por esta razón, la ética desempeñó en sus análisis un papel fundamental. Ellos pensaban que la política requería ser orientada por la ética; más aún, ellos creían que la política no podía concebirse sin una dimensión moral” Carlos E. Miranda, “Maquiavelo y la ética de la responsabilidad política”, *Revista de Filosofía (Universidad de Chile)* 35–36 (1990): 77.

los hechos”¹⁸. Este cambio en la metodología “implica una radical transformación de la perspectiva teórica tradicional acerca de la política: ya no se trata de analizar cómo *debería* ser la política, sino de observar cómo ella realmente *es*”¹⁹. Está claro que la política no puede fundarse en opiniones vanas e ideas superficiales y sin contenido que en muchos casos son imaginaciones y divagaciones metafísicas o, en definitiva, fantasías.

La filosofía y la teoría política siempre se tienen que asentar en lo concreto y particular, es decir, en la realidad —en la *verità effettuale della cosa*²⁰—. Por este motivo la experiencia y la historia juegan un papel central para el análisis de la política: porque cuando se tiene que actuar es necesario que el análisis de la situación sea el adecuado y se tenga en consideración la mayor parte de variables; y a ser posible tener los ejemplos pasados como referentes a fin de no reiterar los errores cometidos.²¹ Por tanto, la *tríada* conceptual a la que repetidamente aludirán estos pensadores de un modo u otro y más o menos explícitamente es la de razón—experiencia—historia. Su alusión no la realizan de manera sistemática ni conceptualmente separada, sino que se infiere a partir de sus textos como se intentará expresar durante el desarrollo del presente trabajo que centrará la atención en los *Ricordi* de Guicciardini.

Hay que tener en cuenta que estos pensadores tienen de fondo el contexto de la realidad política florentina e italiana y la elaboración de las soluciones

¹⁸ Miranda, “Maquiavelo y la ética...”, 77.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ “Mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa” (*El Príncipe*, capítulo XV). En Maquiavelo el tema de verdadera importancia se sitúa en el funcionamiento del poder político, para la conquista y el mantenimiento del poder en general. Marcos Jaén Sánchez en la reciente publicación de la traducción de *El Príncipe* del profesor Hermosa Andújar presenta la obra con una brillante y clara introducción en la que indica que Maquiavelo “parte de una polaridad entre realidad y apariencias: la realidad es aquello captado por unos pocos, mientras que las apariencias son lo que todos ven. La quiebra entre realidad y apariencia instauro una desconfianza generalizada que se extiende a la interpretación de los hechos proporcionada por la tradición, porque la visión tradicional está mediatizada, entre otros elementos, por la adulación o por el miedo a los vencedores de cada momento histórico. Con esta separación, Maquiavelo establece una ruptura en la identificación entre poder y legitimidad, entre comportamiento político y opinión pública” (Marcos Jaén Sánchez, *Maquiavelo. El gran maestro de la política* (Barcelona: RBA, 2021), 41).

²¹ El profesor Miranda Vergara lo explica así: “lo que generalmente revelan los datos históricos de diferentes pueblos y épocas es que la política consiste fundamentalmente en una lucha permanente por el poder, y que en tal lucha las consideraciones morales suelen jugar un escaso o nulo papel. La moral y la política son dos esferas distintas, separadas, y nada se obtiene tratando de ligarlas artificialmente, si lo que de verdad se desea es alcanzar un conocimiento de la política” (Miranda, “Maquiavelo y la ética...”, 78). Con Maquiavelo tenemos una nueva forma de *estudiar* la política. Cf. Santiago Miranda Vergara, “El ‘Nuevo Método’ de Maquiavelo”, *Revista de Filosofía (Universidad de Chile)* 23–24 (1984): 87–97. El florentino se dedica al análisis de la historia para aprender cómo actuaron los antiguos en la búsqueda de referencias de actuación política, esto es, acciones para imitar o evitar.

que planteó en particular este último. De esta manera es necesario partir de la siguiente premisa: tanto el pensamiento maquiaveliano como el guicciardiniano se refieren a una crisis de Florencia²² y sus explicaciones razonadas parten en todos los casos de la posición y posible solución a dicha crisis, es decir, sobre cuál sería el modelo de gobierno en Florencia y cuáles son las reformas necesarias. También se refieren constantemente a los problemas que tenía Florencia y, por ende, Italia. Los dos intentan buscar una salida constructiva y regeneradora de la mencionada crisis y del hundimiento florentino, cada uno desde un paradigma político y contextual diferente, pero pensando en las mejores instituciones para su ciudad.²³

Maquiavelo al igual que Guicciardini tienen siempre presente que *las cosas de los hombres están siempre en movimiento* por lo que los ideales filosóficos quedarán desmontados por la cruda realidad. Esa realidad es la que tanto uno como otro querrán analizar, puesto que solo si aceptan la realidad que les ha tocado vivir podrán realizar aportaciones para posibles cambios que mejoren la vida del resto de los hombres desde el ámbito de la política. Estas propuestas, como se verá desde la visión guicciardiniana solo será posible desde la *razón* (el logos) a partir de la *experiencia* política y teniendo a la *historia* como maestra de vida para resolver problemas reales.

La razón barroca pretende, tal y como indica Hugo Castignani, “dar una respuesta a las transformaciones profundas de su presente por distintas vías”²⁴. Esas respuestas van desde el desarrollo de grandes sistemas filosóficos, pasando por posiciones pragmatistas o pluralistas–escépticas. Se trata de dar respuesta a una crisis profunda y duradera que está vinculada a diversos trastornos sociopolíticos y económicos. Con Guicciardini y a partir del análisis de sus *Ricordi* encontramos una respuesta de filosofía práctica a la profunda crisis florentina del siglo XVI. Por lo tanto lo podemos considerar un precedente de esa razón barroca que se desarrollará en el siglo siguiente.

²² Cf. Herfried Münkler, Rüdiger Vogt y Ralf Walkenhaus (eds.), *Demaskierung der Macht. Niccolò Machivalli Staats- und Politikverständnis* (Baden–Baden: Nomos, 2004).

²³ Las fechas históricas principales y más significativas para entender la situación política de Florencia son las siguientes:

- En 1494: finaliza el régimen mediceo que duró setenta años y comienza la República popular de Florencia.
- En 1498: muere Savonarola y Maquiavelo es nombrado secretario de la segunda cancillería de la República.
- En 1512: cae el régimen republicano de Soderini y se produce el retorno de los Médici a la ciudad.
- En 1527: nueva caída del régimen mediceo y saqueo de Roma.
- En 1530: caída de la República y retorno “definitivo” de los Médici.

²⁴ Hugo Castignani, “Del concepto del barroco en filosofía”, en Moisés González García y Hugo Castignani (coords.), *Filosofías del barroco* (Madrid: Tecnos, 2020), 35.

2. Los *Ricordi* de Guicciardini: virtud y fortuna

Los *Ricordi* que se analizan parcialmente en este trabajo corresponden a la tercera versión escrita por Francesco Guicciardini en 1530, en particular, la denominada versión C. Esta versión se compone de 221 aforismos que sintetizan el pensamiento y las ideas fundamentales sobre la política, antropología y diversas cuestiones del mundo según el autor florentino divididas en breves sentencias numeradas y sin un orden temático concreto.²⁵ Francesco De Sanctis lo define como “un código de vida escrito en estilo lapidario y monumental, y lleno de grandes enseñanzas para el cultor de las ciencias históricas y morales”²⁶. La redacción de estos *ricordi* comenzó en 1512 y en aquel momento, su redacción A, estaba constituida de tan solo 13 *recuerdos*.

El pensamiento de Guicciardini y sus ideas principales se condensan en estos *ricordi* que fueron escritos en paralelo al resto de su obra: “se puede en cierto modo seguir el pensamiento del autor de los ‘Ricordi’ sin salir de ellos, con sólo seguir el periplo de la formación y desarrollo de los mismos”²⁷. A partir de sus consejos y observaciones se pueden captar con bastante claridad –y en términos generales– las ideas de este pensador florentino. De manera que este análisis se podría considerar, en cierto modo, una introducción acerca del pensamiento de Guicciardini y servirá para comprender su profundidad filosófica e influencia posterior en el periodo barroco objeto del monográfico en el que se inserta el trabajo. El presente artículo, por lo tanto, puede tener interés a fin de comprender el resto de los textos del autor florentino sobre filosofía política e instituciones que escribe en paralelo.

A lo largo de este compendio de aforismos Guicciardini aborda temas de antropología, de política, de psicología, del arte de la guerra, de historia, etc., pero en todo ello subyace una visión del mundo y de la realidad que podríase considerar pesimista y escéptica. El saber que el autor de los *Ricordi* transmite surge fundamentalmente, y según sus propias palabras, de *su* experiencia, donde también se incluye la historia. El sujeto sobre el que reflexiona en último término es el *individuo*, pero un individuo *concreto*:

se trata de un individuo que se reconoce portador del conocimiento científico, del cual ejerce su monopolio social. La posesión de dicho conocimiento le diferencia tanto del vulgo, versado en la ignorancia,

²⁵ Por ese motivo en el presente artículo se intenta dar un sentido temático ordenado a algunas de las ideas y cuestiones fundamentales que expone Guicciardini en sus *Ricordi*.

²⁶ F. de Sanctis, *El hombre de Guicciardini* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988), 30.

²⁷ Hermosa Andújar, A.: “Presentación”, en Francesco Guicciardini, *Recuerdos* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988), IX.

cuanto del príncipe, cuyo conocimiento práctico se salda de errores que no raramente conducen a la ruina del Estado cuando su intención era precisamente conservarlo; y lo usa principalmente para cultivar y entretener su ocio, y sólo secundariamente –si su beneficio y su honor así lo exigen–, lo pone al servicio de la política, que lo aplica al conjunto de la sociedad.²⁸

El pensamiento guicciardiniano se acerca más a un escepticismo gnoseológico y ético que en el caso de Maquiavelo. En Guicciardini, se puede encontrar desde el abandono de la fe humanista a una convicción del hombre como transformador de la realidad y dominador de la naturaleza y de la política. De hecho, Antonio Hermosa Andújar subraya la diferencia entre estos *Ricordi* con textos fundamentales del autor, tales como el *Discorso di Logrogno* o el *Dialogo del Reggimento di Firenze*²⁹. Por eso se habla de que *El Príncipe* de Maquiavelo da paso al *Sabio* de Guicciardini. Que si bien para sus reflexiones tiene en cuenta la política –y su paso por ella–, no quiere dejar a merced de la fortuna el destino de su suerte, de modo que, de alguna manera, reniega del mundo de la (pura) acción. En precisa *contraposición* se encuentra la idea maquiaveliana de la política como transformadora de la realidad, y esto fue justamente lo que creó al *sabio* de Guicciardini:

El príncipe y el sabio presentan desde el inicio elementos comunes, aunque las opuestas esferas donde cada uno con preferencia actúa marcan también desde el principio las distancias entre sus respectivos artífices: el príncipe, cuya persona difícilmente es separable del organismo estatal mismo, confirma la política como centro de la reflexión social de Maquiavelo; el sabio decanta las preferencias de Guicciardini sobre el individuo.³⁰

La comprensión de la política como ciencia se contraponen a los ídolos e ideales planteados por el sabio. La política por lo tanto se independiza completamente de la ética y se vuelve monista y anti-teocrática. Esto es, la política pasa de la razón teórica a la razón instrumental y práctica. Guicciardini comparte con Maquiavelo una comprensión de la política en la que el papel de la historia clásica sigue siendo fundamental, mas como se dijo no le otorga esa importancia radical que le confería el secretario florentino en el sentido de “imitación/referencia” y de “ejemplaridad total”. Insiste más en la importancia de la *esperienza propria*, recordando y enfatizando por ello que la función epistemológica de la historia queda recortada. Porque, aunque la historia es

²⁸ *Ibidem*, XI.

²⁹ Cf. *Ibidem*, XII.

³⁰ Cf. *Ibidem*, XIV–XV.

en cierto modo *cíclica*, realmente los hechos históricos hay que saber interpretarlos para extraer una enseñanza de ellos; mas lo paradójico de todo esto es que la regla principal, según Francesco Guicciardini, es que no se puede extraer ninguna regla: *perche delle cose del mondo non possiamo parlare troppo assolutamente*.

No hay leyes universalmente válidas deducibles de hechos históricos pasados y, además, la idea pesimista de Guicciardini, a lo que se añade su aludido desprecio de las teorías abstractas e idealistas: “los romanos no serán entonces imitables no sólo porque la historia desconoce los modelos al estar hecha de situaciones y casos particulares, sino porque aquéllos eran sin comparación superiores a los demás hombres”³¹. Así pues, lo característico del pensamiento guicciardiniano frente al maquiaveliano es que no hay forma de imitación posible conforme otros modelos históricos pasados, aunque haya hechos históricos que aproximadamente se repitan. No obstante, la diferencia sustancial se encuentra en la divergencia existente entre la supervivencia de un individuo aislado en la sociedad y la supervivencia de un Estado que engloba a multitud de individuos y las relaciones y conflictos entre estos. Por eso Hermosa Andújar advierte que a la “sociedad desarticulada de Guicciardini no le queda, en cambio, ni tan siquiera la posibilidad de transformarse; y el juez absoluto de la historia dictó con su destrucción su sentencia inapelable”³². Esto es válido una vez constatado el fracaso de su proyecto de reforma política de su ciudad.

Hay que recordar que Guicciardini vivió cerca del poder y tuvo responsabilidades políticas importantes desde muy joven.³³ Por tanto, conocía bien

³¹ *Ibidem*, XX.

³² *Ibidem*, XXII.

³³ Guicciardini inicia su primer encargo político importante fue 1511 cuando la Señoría de Florencia le otorga la autorización para realizar una legación decisiva para Florencia en España. A su vuelta en 1514, con los Médici en el poder, pasa por distintos puestos de importancia desde el principio: cargo de la *balía* (sustituyendo a su padre) en el mismo año de su vuelta, miembro de la Señoría en 1515 hasta que finalmente forma parte del Consejo privado de Lorenzo de Medici (el joven), el duque de Urbino. Y en el mismo 1515 el papa León X (Giovanni di Medici) lo nombra abogado consistorial, un cargo de gran prestigio en la curia pontificia. En 1516 es nombrado Gobernador de Módena (ciudad que pasa al Estado Pontificio) y en 1517 Gobernador de Regio. Comienza para Guicciardini una etapa de alto funcionario al servicio de los sumos pontífices mediceos (primero León X y después Clemente VII). En 1521 es nombrado lugarteniente general del ejército pontificio, lo que implica un nuevo salto en su carrera político-militar. En este escenario de guerra parece que comienza a escribir su texto central, *Dialogo del reggimento di Firenze*, cuyo precedente se encuentra en el *Discorso de Logrogno*, es decir, vuelve a repensar sobre los problemas institucionales de Florencia para reflexionar sobre la política y el *vivere civile*. Misma época en la que Maquiavelo finaliza sus *Discorsi*. Más tarde, en torno a 1526 llegaron a cooperar políticamente juntos, pues Maquiavelo comenzó a colaborar en calidad de asesor militar del ejército de la Liga. Maquiavelo es enviado ante Francesco Guicciardini en noviembre de 1526 y en febrero de 1527. El intento de Guicciardini por modificar la historia política italiana tiene un mérito innegable, aunque no pudiese evitar la catástrofe del saqueo en Roma. Como apuntan las profesoras Navarro y Casas: “tuvo una grandeza innegable y bastaría por sí mismo para

los obstáculos que se encuentran aquellos que quieren gobernar; el problema, quizá principal, que el autor de los *Ricordi* trata en su obra es “la dificultad de lograr que alguien haga algo que no desea hacer”³⁴, tal y como indica Daniel Gamper en su *Prólogo* a la nueva traducción al español de los *Ricordi*. Y pese a que en esta obra lo que hace es condensar y rememorar toda su experiencia política y de vida no pretende dar respuestas definitivas y cerradas, ni tampoco reglas válidas para todo tiempo y lugar, pues sería un sinsentido e iría en contra de tu propia teoría filosófica:

Es un gran error hablar de las cosas de este mundo de manera absoluta e indiscriminada y tratarlas, por así decirlo, como dictan los libros. En casi todas las situaciones uno debe hacer distinciones y excepciones debido a las diferencias en sus circunstancias. Estas circunstancias no están encubiertas por una misma regla. Tampoco se pueden encontrar estas distinciones y excepciones escritas en los libros. Es la discreción la que debe enseñarlas (*R* 6).

No hay para este autor ningún conocimiento en grado de prescindir de la experiencia; a lo sumo se podrá leer la historia y la filosofía y aprender varias cuestiones relevantes sobre el pasado y sobre el ser humano, que al estar separadas de la experiencia serían de difícil aplicación. Conocer la historia puede ser útil para saber cómo han actuado los hombres con anterioridad, lo cual nos pone sobre aviso acerca de cómo se mueven, qué intereses los llevan de un lado a otro, cómo pueden llegar a ser malos, por qué no pueden renegar de su maldad, etc. Sin embargo, las variables contextuales serán diferentes en cada ocasión, y por tanto “el arte de la política es el arte adivinatorio que se debe improvisar en cada ocasión. Hay que actuar a pesar de que las circunstancias sean imprevisibles, de ahí que no sea factible una ciencia de lo político”³⁵. El éxito o fracaso, ya lo anticipaba Maquiavelo, se deberá en parte a la fortuna, al azar.³⁶ Si bien la virtud política es elemental y entra en juego, ha quedado

conceder a su autor [Guicciardini] un mérito especial en las Guerras de Italia y hacer de él uno de los mayores, sino el mayor político italiano de su época” (María Teresa Navarro Salazar y Montserrat Casas Nadal, “Estudio preliminar”, en Francesco Guicciardini, *Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos* (Madrid: Tecnos, 2017), XXXVI). Sobre los distintos aspectos biográficos de Guicciardini cabe destacar la obra del profesor Roberto Ridolfi, *Vita di Francesco Guicciardini* (Milano: Rusconi, 1982). Del mismo modo se deben tener en cuenta los datos biográficos del estudio más reciente –a partir de la última crítica de los años ochenta y nuevos estudios– del que es posiblemente en la actualidad la máxima autoridad sobre Francesco Guicciardini, el profesor de la Universidad de Estrasburgo, Emanuele Cutinelli-Rèndina, *Guicciardini* (Roma: Salerno Editrice, 2009).

³⁴ Daniel Gamper, “Prólogo”, en Francesco Guicciardini, *Máximas y reflexiones de un renacentista sagaz para tiempos inciertos* (Madrid: Alfabeto, 2020), 10.

³⁵ *Ibidem*, 11.

³⁶ En Maquiavelo, solo son sinónimos cuando se refieren a acontecimientos naturales, no a los humanos (como sí pueden serlo, en cambio, en Guicciardini).

claro que, aunque importante, nunca llega a ser suficiente ni autónoma. Por esto mismo dirá Guicciardini: “el hombre también necesita buena fortuna” (R 30). No se trata de una necesidad en cuanto tal sino de una realidad que está siempre presente y que los hombres han de considerar en todo momento y no olvidar que debido a la *fortuna* todos los planes pueden cambiar de un momento a otro. Mas gracias a la virtud los hombres podrán sobreponerse y reconducir la situación.

3. De la fe a la razón: los ministros de un príncipe

Guicciardini insiste en que las grandes obras son realizadas por los *creyentes* y se deben fundamentalmente a la fe. Una fe que, en su opinión, crea obstinación e implica que la razón se deja a un lado –al menos parcialmente– en aquello que se cree y, por lo tanto, se arriesga más. El creyente “recorre intrépida y resueltamente su camino, despreciando dificultades y peligros, decidido a soportar toda adversidad” (R 1). Y teniendo en cuenta la cantidad de azares y circunstancias diversas que suceden en el mundo siempre hay casos en los que acontecen situaciones inesperadas que ese *creyente* atribuye al sujeto en quien tiene fe. Así comienza el autor florentino sus *Ricordi* al aludir de esta forma a la fe³⁷. Subrayará desde el inicio la obra la relevancia de la razón frente a la fe³⁸: las creencias no pueden ser, desde el punto de vista guicciardiniano, el origen y la motivación principal de las acciones, sino que éstas tienen que fundamentarse en la razón que a su vez estará basada en la experiencia. La *razón* es la guía del pensamiento guicciardiniano y esa es la primera idea fundamental de su filosofía: la razón como guía a partir de la experiencia y de la historia.

Todo lo anterior lo muestra a partir de ejemplos en sus siguientes reflexiones en torno a si es mejor para un príncipe comunicar por entero su plan a su embajador o, si, por el contrario, conviene que sepa solo aquello de lo que tiene que persuadir al otro príncipe. Por un lado, indica que si lo que pretende es engañar al otro príncipe parece razonable *engañar* al propio embajador a fin de que éste *realmente* se crea la mentira y pueda persuadir al otro príncipe con *verdad*; en palabras del florentino: “parece difícil que el embajador, sabedor

³⁷ Todas las religiones, sin embargo, considera que tienen milagros, aunque muchos (la mayoría) de los que los hombres consideran milagros no lo son realmente, por eso Guicciardini afirma que: “al igual que los vaticinios, [los milagros], no son sino secretos de la naturaleza que el intelecto humano no alcanza a desvelar” (R 123).

³⁸ Según Guicciardini, los hombres no deben ser ni totalmente intrépidos (aquellos que ignorando el peligro se adentran en él) ni totalmente miedosos. El término medio en este caso consistirá en conocer el peligro y no temer más de lo necesario (R 95). Precisamente el sabio es aquel que sabe calibrar el peligro y lo teme en una proporción real (R 96).

que su príncipe quiere engañar al otro, hable y trate con la audacia, la eficacia y la firmeza que emplearía si creyese tratar con sinceridad y sin simulación en las negociaciones” (R 2). Si bien esto es cierto, no puede dejarse de lado el riesgo de que por malicia, o por cualquier motivo, ese embajador deje ver las *intenciones reales* de su príncipe; y de conocerlas existe el problema contrario, a saber, que el embajador vaya más allá de lo acordado cuando las instrucciones son simuladas al creer que son ciertas y es el deseo de su príncipe. Teniendo en cuenta todas las opciones Guicciardini considera que la mejor opción es que el embajador conozca *realmente* la *finalidad* de su viaje, es decir, conocer la verdad de las intenciones que tiene el príncipe. Lo más importante para el florentino es que el embajador en cuestión pueda adaptarse según su criterio a los fines reales de su príncipe. Y eso solo puede ocurrir cuando los conoce y no en el caso de desconocerlos. Siempre será mejor conocer la *realidad política* y contextual del príncipe para actuar conforme a la razón y adaptarse con diligencia a los posibles imprevistos, siempre que se trate de embajadores de confianza y virtuosos. La enseñanza a este respecto del florentino es que:

quien tenga embajadores prudentes e íntegros, leales y tan dependientes que no tenga objeto para ellos ponerse al servicio de otros, lo mejor que puede hacer es comunicarles sus propósitos; pero si el príncipe no está seguro de que posean semejantes cualidades, resulta menos peligroso mantenerles circunstancialmente ocultas parte de sus intenciones, y hacer que el fundamento de convencer a otros de una cosa lo constituya el convencer de ello antes al propio embajador (R 3).

La experiencia, sin embargo, ha enseñado a Guicciardini que los príncipes no suelen tener a ministros con una excelente cualificación y virtuosos, puesto que los hombres excelentes son escasos y mucho más lo son los de cualidades extraordinarias, es decir, que sean leales e íntegros. Según el florentino esta dificultad se atenuará si el príncipe es prudente, esto es, si demuestra paciencia y capacidad para formarlos, para lo cual deberá tener previsión de futuro y pensar a medio plazo; además, tendrá que ponerlos a prueba para garantizar su seguridad. Y es que “encontrar al momento hombres con las cualidades arriba mencionadas es difícil, pudiéndose razonablemente esperar, en cambio, que se hagan con el tiempo” (R 3). Desde el punto de vista de Francesco Guicciardini la principal dificultad se la crean los propios príncipes, puesto que son ellos los que carecen del juicio para seleccionar y formar a sus embajadores. Precisamente por este motivo destaca la importancia que tiene actuar con prudencia, es decir, anticipar el futuro a través de la razón: el príncipe no puede estar exclusivamente a merced de la fortuna y del cambio, sino que debe actuar conforme a la razón y la experiencia para formar a hombres buenos.

Otra de las cuestiones centrales a tener en cuenta es el miedo a la *lealtad* de los ministros al príncipe. Guicciardini lo plantea de una manera muy inteligente al darle la vuelta al asunto poniendo de manifiesto que los príncipes también dejan de lado a sus servidores cuando les conviene y tienen que satisfacer cualquiera de sus necesidades: la avaricia de los príncipes en su propio beneficio se convierte en un problema. Por eso es importante para el príncipe procurar el beneficio de sus servidores siempre que se les presente la ocasión, confiriéndoles honores. En este punto se puede comprobar cómo coincide en parte con la idea de Maquiavelo respecto a sus “secretarios” e incluso con su insistencia en tratar al pueblo siempre que sea posible con buenas formas y buscando más el amor que el odio.³⁹ Para Guicciardini el príncipe tiene que ser ante todo prudente, pero también discreto y agradecido. Eso significa que es preferible acostumbrar a la austeridad, para que cuando se pueda ofrecer alguna recompensa se agradezca con mayor sinceridad, de manera que se mantenga a los hombres “más con esperanzas que con hechos” (R 5)⁴⁰: se hace necesario mantener siempre viva la esperanza de consejeros o súbditos durante el mayor tiempo posible. El príncipe, además de preparar a sus ministros y ser paciente, debe crear un clima de confianza, puesto que necesitará ayuda en muchos momentos:

Un príncipe, o quien fuera partícipe de grandes empresas, no sólo debe mantener en secreto las cosas que interesa no se sepan, sino también habituar a sí mismo a sus ministros a no desvelar ninguna noticia, por insignificante que pareciere, excepto las que interese divulgar. De este modo, ignorando tus intenciones tanto quien se mueve a tu alrededor, como también tus súbditos, los hombres se hallan constantemente en vilo y casi atónitos, lo cual hace observar con la mayor atención hasta tu más pequeño movimiento (R 88).

A fin de cuentas, el príncipe no puede actuar en solitario y siempre necesitará personas de confianza a su lado. Valga esto tanto para la acción política como para las representaciones e ideaciones teóricas de cualquier plan que convenga llevar a término. La organización no puede recaer en exclusiva en el príncipe, esto es, sobre uno solo, sino que se hace necesario poner en juego

³⁹ Aunque respecto al dilema sobre si es mejor ser *amado* que *temido* Maquiavelo responde en el capítulo XVII de *El Príncipe*. Al mencionado dilema “se responde que lo mejor sería una y otra cosa al mismo tiempo, pero que al ser difíciles de conciliar, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos”. Eso sí, el secretario florentino sí tenía presente que es necesario evitar el desprecio al pueblo para no recibir el odio, cuestión también comentada y que aparece en el capítulo XIX de *El Príncipe*.

⁴⁰ “Puede hasta tal punto la esperanza sobre el temor que uno se incluye entre los que esperan recibir mucho más fácilmente que entre aquéllos a los que se les tiene que quitar” (R 173).

a otros que sepan mantener los secretos y luchar por objetivos comunes desde la experiencia y la razón y, por supuesto, con lealtad.

4. La realidad y sus diferencias: la experiencia

Las cosas del mundo no son absolutas ni ideales. Guicciardini plantea más bien la distinción o diferenciación entre todas las cosas, es decir, la particularidad y variedad de circunstancias y objetos. Una pluralidad que, como también indica en su *Diálogo sobre el gobierno de Florencia*, no se encuentra en los libros, sino que se aprende en la vida, vale decir, que la clave principal del aprendizaje se encuentra en la *experiencia*⁴¹, y que es principalmente a partir de ella de donde surge el auténtico aprendizaje político que servirá para la acción. No significa que la historia no sirva, mas no es útil en el sentido maquiaveliano. La realidad, además, es cambiante con el paso del tiempo (R 69) y, por lo tanto, pasado, presente y futuro tienen una importante interconexión:

Todo lo que ha sido en el pasado y es en el presente será también en el futuro; pero sí cambian los nombres y las apariencias de las cosas, al punto que si no se está atento no se los reconoce, y no se sabe ni extraer reglas ni hacer juicios valiéndose de dicha observación (R 76).

Hay cuantiosos cambios a lo largo del tiempo aunque esa alteración sea “cíclica” y en numerosas ocasiones no podamos percibir el *ciclo*: no somos capaces de comprender que la historia se “repite” dada su enorme variedad y diferencias. Precisamente esto ocurre porque las apariencias son siempre distintas y, por ende, se torna especialmente complicado detectar esas similitudes y *reglas* que se reiteran y que, por otra parte, nunca serán exactamente iguales. Ello se debe a los cambios continuos que oscurecen la comparación difuminando en muchas ocasiones las relaciones con tiempos pretéritos, lo que dificulta detectar las similitudes para establecer patrones parecidos y ser conscientes del citado “ciclo”, y así saber cómo actuar a fin de conseguir los mejores *efectos* posibles dada la circunstancia particular que en cada momen-

⁴¹ La experiencia es fundamental para la vida y enseña no solo mucho más que los libros, sino que, además, son mucho más importantes las experiencias aprendidas durante la vida que el propio talento natural: “a través de la experiencia se llega a la comprensión de muchas cosas inaccesibles al solo talento natural” (R 10). Aunque, evidentemente, cuando lo aprendido entra en contacto con un buen talento natural su efecto es mucho más positivo. Eso quiere decir que es bueno aprender de las experiencias (tanto éxitos como errores) de los otros para nuestra propia vida. Con esta idea tan simple y podría decirse que de sentido común se comprende por qué para estos autores también es fundamental la historia: se trata de un aprendizaje de las experiencias vividas por otros de las que podemos extraer reglas y generalizar con cierto fundamento.

to se presente: el aprendizaje político a partir de la historia, según Guicciardini, no es tan simple como Maquiavelo nos quiso mostrar.

Prosiguiendo con sus consejos prácticos, que sirven para enriquecer nuestra experiencia, Guicciardini recurre a la ya citada *prudencia* e insiste en que es importante no decir cosas que cuando sean contadas⁴² desagraden a otros. Esa práctica puede llegar a perjudicar a uno mismo en circunstancias futuras imprevistas (R 7). En caso de que sea necesario –o imposible– evitar el impropio, según el pensador de la Toscana, éste debe ir dirigido solo a la persona en cuestión, sin que se desvíe a terceros o a lugares relacionados con aquel. Y es que cuando alguien quiere injuriar solo a uno puede llegar a injuriar a muchos (R 8), siendo un error que cometen hasta los más prudentes.⁴³ Este consejo el propio Guicciardini sabe que es difícil llevarlo a la práctica y, como en otras observaciones, recomienda que se lea y se reitere a fin de conservarlo fresco en la memoria y no olvidarlo o, mejor dicho, tenerlo *presente* en todo momento. Las injurias, como enseñara Maquiavelo⁴⁴, pueden llegar a tener consecuencias nefastas en una república o principado en distintas circunstancias. En cambio, aquél considera que ser generoso debe ser parte de la forma de vida de todo príncipe o república que se precie y que quiera preservar el poder, a pesar de que se beneficien eventualmente personas ingratas. De hecho, según Guicciardini, a veces se encuentran personas tan agradecidas que compensan a todas las demás ingratas y desagradecidas (R 11).

Y volviendo a la experiencia incide en la importancia de los refranes y la *sabiduría* popular que se guarda en ellos justamente debido a las *experiencias comunes* –y parecidas– entre todos los hombres: la común naturaleza humana da lugar a experiencias similares que constituyen otras tantas guías para la acción. Los refranes son parecidos en todas las naciones y lo único que cambian son las *palabras* en las que se expresan, pero la idea fundamental, así como las enseñanzas principales, se mantienen; vale decir: todos “nacieron de la experiencia u observación verdadera de las cosas” (R 12). A partir de los refranes los hombres de cada lugar pueden aprender y comenzar a identificar las experiencias comunes y la sabiduría popular en un horizonte social, que se dirige a

⁴² Ni tampoco decir algo que no se quiera que otros sepan, es decir, nunca se debe comunicar a otro *innecesariamente* un secreto (R 49).

⁴³ Para Guicciardini, hasta los más prudentes de manera natural tienen que ejercitarse a través de la experiencia, porque el talento natural es insuficiente (R 10).

⁴⁴ Maquiavelo incluso recuerda la importancia para una república o un príncipe que tiene no vengar una injuria (véase *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro II, capítulo 28). Es fundamental para el denominado *derecho de gentes*, cuanto más honrar a aquellos que injurian a la república como les ocurrió a los galos por las injurias de los romanos. Por eso toda república tiene que guardarse de hacer injurias, ya sea a particulares o colectividades, ya que el ofendido siempre buscará la venganza incluso aunque implique a su propio mal.

unas formas de vida particulares, si bien generalizables. La de Guicciardini es, pues, una posición filosófica que parte de una epistemología realista, es decir, de la realidad empírica compartida por todos.

A partir de lo dicho puede establecer algunas generalizaciones de interés que sirven para la acción política y personal. La mayoría de los hombres son malos y/o imprudentes, de modo que será más prudente no realizar conjeturas acerca del futuro en asuntos en que estén implicadas varias personas; las conjeturas son entonces peligrosas, al depender de otros hombres imprevisibles. El planteamiento del principio contrafáctico es patente, aunque no se expresa en esos términos, sino desde el punto de vista del engaño que supone pensar aquello que habría sucedido si... Mas esas afirmaciones de posibilidades pasadas no son verificables, puesto que es imposible saber qué habría ocurrido (R 22). Lo mismo sucede con las cosas futuras, que también suelen ser engañosas (R 23).⁴⁵ El principio de realidad lo tiene muy presente en todo el desarrollo de su pensamiento: se trata de aceptar la realidad para transformarla, mas siempre a partir de uno mismo; precisamente por eso alude a la experiencia personal y no tanto a lo colectivo a la hora de actuar. Y es que, de nuevo, Guicciardini subraya la escasa bondad y confianza que merecen los hombres (R 17, 41). Esta es una de las patas que configura su interpretación *pesimista* del ser humano y, por lo tanto, siempre se necesita de la buena fortuna (como complemento necesario) dada la imprevisibilidad de los azotes de la realidad. Todo ello a pesar de la *virtù* que algunos hombres puedan tener o por muy prudentes que estos sean (R 30).⁴⁶

Aludiendo a esta cuestión comienza Antonio Hermosa su excelente trabajo dedicado a la fortuna titulado “La conquista de la fortuna”:

Guicciardini reconocía sin ambages ‘el enorme influjo ejercido por la fortuna en las cosas humanas’; reconocía asimismo la existencia de personas diligentes y sagaces, pero también ellas, puntualizaba, ‘tienen necesidad además de buena fortuna’ para conducir a buen puerto sueños y proyectos. Y hasta advertía frente a ciertos ilusos: ‘Incluso quienes atribuyen todo a la prudencia y a la virtud, y excluyen por tanto el poder de la fortuna cuanto les es posible, se ven al menos obligados a recono-

⁴⁵ De aquí se pueden comprender aquellos refranes de “Más vale malo conocido que bueno por conocer” o de “más vale pájaro en mano que ciento volando”, en el sentido de que lo futurible puede ser siempre engañoso o mera apariencia a diferencia de lo realmente poseído; por tanto, siempre es arriesgado dejar lo que se tiene por seguro (aquí y ahora) ante la apariencia futura (por muy esperanzadora que se plantee), pero que puede no ser nunca real(idad).

⁴⁶ Nunca se debe poner en peligro todo a cambio de conseguir una mínima parte, por eso es importante ser prudente respecto a los cambios, dado que un gran cambio que se consigue implicará el miedo a otro cambio (R 51). Esta idea de no poner en peligro el todo es de nuevo la misma que Maquiavelo desarrolla en sus *Discursos*.

cer la importancia suma de coincidir o nacer a tiempo, es decir, cuando las cualidades por las que tú te reputas son objetivamente estimadas⁴⁷.

En cualquier caso, mientras hay vida hay esperanza, o dicho en otras palabras: las circunstancias también pueden cambiar de manera positiva (por fortuna) y dar lugar a favores inesperados en momentos que se pensaban últimos y nefastos (R 54). E insiste: “*de futuris contingentibus non est determinata veritas*” (R 58).⁴⁸ Aunque bien es cierto que los hombres creen lo que quieren creer y por ese motivo siguen más fácilmente a los astrólogos que les dirán una verdad entre cien mentiras y no creerán jamás a otro hombre que le diga una sola mentira entre cien verdades, y “la causa es la curiosidad de los hombres, que ávidos por conocer el futuro, y careciendo de cualquier otro medio, propenden a seguir al que promete decírselo” (R 57).⁴⁹

Del dicho al hecho hay un trecho⁵⁰, dice el refrán. Guicciardini expresa esta idea claramente cuando distingue entre la práctica y la teoría así como la distancia entre ambas. Siendo muy común que se conozca la teoría acerca de cualquier asunto y, sin embargo, luego no se lleve a la práctica. Esto ocurre precisamente debido a que no es fácil aplicar en la realidad el conocimiento teórico. Y es algo que ocurre tanto en el ámbito privado como a nivel político, por tanto, la aplicación de la teoría no es ni común ni tampoco automática en casi ningún ámbito. Justamente por lo anterior es crucial que el decir de los hombres sea conveniente para ellos en las distintas situaciones, así como para su futuro, como ya se indicó. En especial, tiene importancia no negarse taxativamente ante aquel que te pide algo; Guicciardini piensa que resulta más conveniente ser vago y genérico en la respuesta; eso podrá ser favorable si luego se dan las circunstancias que realmente impiden tu acción y de esta forma no se descontenta de primeras y por completo a aquel que hizo la solicitud (R 36). De la misma forma recomienda negar aquello que no se quiera que otros sepan, porque con la negación siempre se mantendrá la duda (R 37). De un modo similar, habitualmente es mejor parecer bueno (R 44) y recomienda hacer lo posible para ello; aunque no es fácil y realmente será complicado mantener la apariencia. Asimismo, a la hora de tomar decisiones importantes y difíciles es mejor alargar cuanto sea posible los tiempos, puesto que en virtud de ese

⁴⁷ Antonio Hermosa Andújar, “La conquista de la fortuna”, *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* 16–17 (2005): 119.

⁴⁸ “La verdad sobre el futuro no ha sido determinada”.

⁴⁹ Y es que, además, los hombres son generalmente ingenuos y les seduce más la esperanza de prosperidad en su futuro que los peligros existentes en arriesgarse a perder su patrimonio (R 62). En definitiva, las cosas futuras nunca deben darse por ciertas, aunque lo parezcan con total claridad (R 81).

⁵⁰ *El Quijote* II, 34 y II, 64. O como indica Guicciardini: “¡Cuán diversa la práctica de la teoría!, ¡cuántos que entendieron claramente una cuestión se olvidan luego o no saben actuarla!” (R 35).

impasse, indica Guicciardini, normalmente uno es *iluminado* con la decisión más adecuada (R 79). Por eso es importantísimo, y “signo de suma prudencia, considerar y sopesar con esmero hasta la más pequeña cosa” (R 82)⁵¹; todas las circunstancias posibles deben tenerse en consideración (mediante la razón) a fin de escoger la una de las mejores opciones para conseguir el mejor efecto posible según convenga. Por otra parte, tiene en cuenta y recuerda que tampoco se puede confiar en aquellos que constantemente *cantan* alabanzas a la *libertad*, debido a que normalmente miran en exclusiva por sus intereses particulares (R 66) haciéndolos pasar por intereses colectivos. Los intereses deben siempre buscarse con ingenio y por eso aquel que desee ponerse al servicio de un príncipe tiene que intentar *ser visto* por aquél (R 94). A partir de todos estos preceptos se ven algunos ejemplos de la forma de actuar y pensar de Guicciardini, así como aquellas cuestiones que considera relevantes y que además entiende que pueden ser generalizables en todos los lugares, siempre con las adaptaciones pertinentes en cada caso. No obstante todos los ejemplos derivan de la experiencia propia y compartida. Gracias a la posibilidad de compartir la realidad común se pueden establecer las generalizaciones en el ámbito de la vida privada, así como en el político. Esta es la línea y el *baile de máscaras* que pone sobre la mesa Guicciardini, siendo consciente de su existencia y la necesidad de utilizarlo a nuestro favor. La realidad, ya se ha dicho, es cambiante y el hombre tiene que entender los cambios y adaptarse a ellos con el objetivo de conseguir satisfacer sus necesidades en cada momento.

También indica que la *simulación* y las *apariencias* son poco estimadas entre los hombres; de hecho, en general es más querida la sinceridad. Sin embargo, la utilidad de la primera es mucho mayor que la segunda, ya que la sinceridad sirve más a los otros que a uno mismo, en concreto, tiene una mayor utilidad en relación con la tranquilidad de los demás. La opinión de Guicciardini es la siguiente:

yo indicaría como digno de elogio a aquél cuyo comportamiento sea abierto y sincero, valiéndose de la simulación únicamente en casos decisivos —que, por lo demás, raramente avienen. Es ése el modo de adquirir reputación de hombre franco y leal, y de atraerse el favor del que goza quien es tenido por tal. Y con todo, en ocasiones decisivas podrías valerte ventajosamente de la simulación, y tanto más fácilmente cuanto que tu reputación de no simulador haría más inmediatamente creíble tus artimañas (R 104).

⁵¹ Lo expresa en el siguiente aforismo: “cuanto más y mejor se piense en las cosas, tanto mejor se entienden y se hacen” (R 83). La razón y el pensamiento es, como se indicó, la base nuclear del pensamiento político y vital de Guicciardini.

El autor establece una conclusión muy valiosa pese al planteamiento inicial que estableció sobre los gustos y preferencias de la mayoría y la (in)utilidad de la sinceridad. Establece que la simulación y la mentira serán necesarios en algunos casos, mas no tendría que convertirse en la tónica general del proceder de los hombres, puesto que se valorará más a aquellos que sean transparentes y abiertos, esto es, hombres *reales* sin dobleces y que se quiten la máscara del engaño. El caso contrario deriva en una completa fantasía donde no se distingue la realidad de la ficción. El disfraz llega a ser indistinguible de la persona⁵² o, lo que es lo mismo, literalmente nos encontraríamos con la máscara de la máscara, que llegaría a olvidar su auténtica realidad. A partir de esta forma de vida artificial y que se fundamenta en la exterioridad, lo que nos encontramos es una acción humana más cercana al mecanicismo de los átomos desde el planteamiento de Leucipo y Demócrito, es decir, una vida llena de reacciones. Acción–reacción y choques de átomos. La persona no sabe quién es y actúa conforme le dictan los otros en la *polis* o, en última instancia, la propia *physis*. Guicciardini, por su parte, de acuerdo con la experiencia, la historia y la razón propone un modelo de acción política no tan reactivo, sino más *reflexivo*, de comprensión y de *respuestas*. La realidad y sus diferencias requiere de hombres que sepan aceptar y entender esa *realidad*, sus circunstancias y problemas a fin de que puedan *responder*. Por lo tanto, hombres que no se dediquen exclusivamente a *reaccionar* en la inmediatez y desde el puro choque atómico que está fuera del *logos* y que es pura física.

5. Las capacidades de los hombres y posibilidades de cambio

¿Cuáles son las capacidades de los hombres? ¿Pueden mediante la razón guiar correctamente su destino y el de los demás? De lo que Guicciardini no tiene dudas es que no hay hombre tan sabio que no cometa errores y será la fortuna la que haga posible que sus errores sean menores y pocos en cantidad (*R* 109), por lo cual siempre hay necesidad de buena fortuna (*R* 30). Así, según Guicciardini serán los mejores y los más capacitados los que deben gobernar, porque las repúblicas no fueron instituidas para que gobiernen todos, sino “sólo quien esté capacitado y lo merezca debe hacerlo” (*R* 109). Ello significa que tampoco considera que deban gobernar uno o unos pocos que tengan ansias de poder si no están capacitados, y precisamente esta idea se puede

⁵² El término persona deriva del griego πρόσωπον (*prósōpon*) que literalmente significa “máscara” o “delante de la cara”. El concepto de persona proviene en su origen de la máscara, es decir, del ocultamiento y la disimulación: hacer creer lo que no se es. Sobre esta cuestión véase: Higinio Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo* (Madrid: Encuentro, 2007).

vincular críticamente con el modelo romano, y con Maquiavelo o, en palabras de Guicciardini, con aquellos que apelan a ese modelo; a este respecto afirma con contundencia:

¡Cuánto se engañan quienes pretenden refrendar cada idea apelando a los romanos! Ello requeriría una organización de la ciudad par a la suya, además de gobernarse según su ejemplo. Lo cual es imposible para quien vive en otras condiciones, como imposible es a un asno adquirir el empaque de un caballo (R 110).

Deja claro que las capacidades de los hombres –e intentar imitar un cierto modelo– no son suficientes, debido a que las circunstancias son de por sí completamente diversas y, por lo tanto, como se ha dicho, sería imposible llevarlo a la práctica y aplicarlo. Como imposible es que un asno alcance la prestancia de un caballo, también lo es que Florencia sea igual a la república romana. La naturaleza misma de las cosas es *cambiante* y problemática; de hecho, es “imposible subsumir bajo reglas generales la totalidad de los casos particulares” (R 111). Esto sería aplicable a todos los ámbitos de la vida, por lo que podríamos deducir que debido a la diversidad de juicios inabarcable no se pueden establecer generalizaciones. Por esto mismo apunta que ponerse de acuerdo entre varios es de por sí una tarea muy difícil, que terminará más fácilmente en discusiones y disputas que en un acuerdo unánime. ¿Quiere esto decir que podemos prescindir de la *historia* o, lo que es peor, del *conocimiento*? Evidentemente no. No se trata, como se ha dicho, que Guicciardini entienda que la historia no tiene valor y que no se pueda conocer nada. Su posición filosófica al respecto se sitúa en ir a lo concreto, por eso le da tanta importancia a la experiencia evitando las generalizaciones.

Cobra relevancia a este respecto su reflexión sobre cómo los jueces toman las decisiones “más allá” de las leyes, es decir, en los casos que por su particularidad no están integrados con claridad en la –generalidad– de la ley y el juez tiene que pronunciarse y analizar en conciencia para dictar la sentencia. Esta cuestión adquiere un especial interés, puesto que con este planteamiento Guicciardini indica que la sentencia no responde simplemente ante los hombres, sino ante Dios (R 113), que es el que “sabe” si *realmente* ha actuado de forma correcta y diríase de manera *Justa*. Se antoja significativo el salto que realiza el autor hacia Dios⁵³ que posee la objetividad y que da sentido, y a partir del cual se podría decir que existe un orden trascendental que va más allá de la realidad y de la justicia humanas. Solo a partir de la divinidad que va más allá

⁵³ Guicciardini sitúa a Dios como garante de la máxima justicia, aunque su razón es un *abyssus multo*, es decir, un “abismo profundo” que los humanos no podemos comprender y que, por ende, se sitúa en el ámbito de lo inefable e incomprensible humanamente hablando (R 92).

de lo humano se puede captar y comprender qué sea la *sentencia justa* según Guicciardini, que no solo tiene que ser conforme a la ley de los hombres, sino también, y especialmente, conforme a la Justicia de Dios.

En general, considera que las cosas del mundo pueden juzgarse con sentido y con verdad, si bien ocurriría solo con las actuales, las del momento, y no las que sucederán (por hipótesis), puesto que todavía no han acontecido, ni tampoco las pasadas, porque difícilmente se podrán juzgar correctamente. Por eso piensa en la importancia de resolver las cuestiones día a día (R 114). Aunque Guicciardini, como ya se ha esbozado, destaca la importancia de la *experiencia* y lo hace desde un punto de vista *inductivo*: al mismo tiempo que generaliza a fin de aplicar, en la medida de lo posible, esa experiencia pasada a la actualidad. Es consciente de que no se puede juzgar en ningún caso la actualidad a través de ejemplos pasados, debido a que nunca son *exactamente iguales* y, como se ha dicho, lo dificultoso consiste en detectar esos pequeños cambios y variaciones para lo cual hace falta “una mirada atenta y perspicaz” (R 117). Esa es la mirada que debería tener el gobernante, que debería ser también prudente y ganarse la confianza para estar libre de sospechas: “quien los gobierne debe tener por objetivo primero actuar diligentemente para borrar sospechas” (R 120). Además de ser prudente, ha de ser paciente y saber cuándo y cómo actuar; por eso hay acciones políticas que cuando se llevan a cabo en el momento adecuado se obtienen resultados con rapidez y facilidad asombrosas o, si ocurre al contrario, a saber, si se realizan a destiempo, no hay forma de que se obtengan los resultados previstos: “por ello no vayas ciegamente en pos de las cosas, no precipites su curso: espera más bien su madurez, su estación” (R 78).

En resumidas cuentas, la pregunta que hemos de realizarnos al respecto de todo lo anterior es la misma que Antonio Hermosa Andújar se hacía al inicio de su trabajo sobre la *fortuna* en Maquiavelo: “¿es posible intervenir en la historia, desviar su curso y reordenarla de acuerdo con los propios intereses y necesidades?”⁵⁴. La respuesta que daba Maquiavelo y que mantiene Guicciardini es que sí. Siendo precisamente en todos sus preceptos de los *Ricordi* la cuestión que late de fondo: convertir al gobernante en un *virtuoso* de la acción política⁵⁵ que sepa actuar cuándo y como corresponda con la mirada puesta en cambiar el curso de la *historia* y no dependa de la *fortuna*. En definitiva, con el deseo de reformas.

⁵⁴ Hermosa Andújar, “La conquista de la fortuna...”, 120.

⁵⁵ Hermosa Andújar, “La conquista de la fortuna...”, 124: “La acción susceptible de intervenir en la historia es la del príncipe *virtuoso*; se trata por tanto de una acción pública y no de una acción privada, desarrollada en un contexto político y no social, aunque sus repercusiones traspasen asimismo las fronteras de éste. Y como el reino de la política despliega su territorio en las dos fases de la adquisición y la conservación del Estado, hacia ellas habremos de dirigir nuestras miradas al objeto de determinar cómo y cuándo son informados por la acción virtuosa”.

6. La importancia de los detalles en la historia

El conocimiento de los hechos pasados es para Guicciardini muy importante, mas también es consciente de que los hechos pasados no son conocidos *realmente*, de la misma manera que tampoco se conocen (ni pueden conocer) a la perfección los hechos del presente:

A menudo, en efecto, una niebla espesísima o un muro de enorme grosor, que el ojo humano no puede traspasar, se halla entre el palacio y la plaza, y tanto sabe el pueblo de lo que hace quien gobierna y de la razón por la que lo hace, como de lo que se hace en la India. Es por ello que la realidad abunda en opiniones erróneas y vanas (R 141).⁵⁶

El error consiste en que los historiadores actúan como si conociesen a la perfección los hechos pasados y sin embargo no han sido capaces de captar todos los detalles del pasado. De hecho, entre otras cosas, no han trasladado los aspectos de aparente “poca importancia”, que en su momento eran conocidísimos como son los pequeños detalles históricos que, en muchos casos, han determinado el rumbo de los Estados y han sido pasados por alto, según aclara este político de la Toscana. Es decir, el error de los historiadores fue dar por supuestos multitud aspectos que en realidad eran muy relevantes y desconocidos para la mayoría: “se echa en falta el relato de abundantes pormenores [...] que en tiempos de quien escribía eran conocidísimos, y por tanto susceptibles de ser pasados por alto” (R 143). El inconveniente al que da lugar ese desconocimiento es que en el futuro muchos de los que no la conocen correctamente estarán en desventaja, y eso afectará con más fuerza a los débiles, “porque los actos no se miden con la razón ni con la discreción, sino que cada uno busca su ventaja personal” (R 144). Así que, desconociendo por igual la historia, los más débiles serán los peor parados y, además, en ello no tendrá que ver tanto la razón de los fuertes, sino precisamente su prudencia, fuerza y buena fortuna (R 147), puesto que lo fundamental es ese intento de *aprovechar el tiempo* de la breve vida humana (R 145) que normalmente los débiles y pusilánimes dejan pasar. La prudencia es central al desvincularse con el deseo de conseguir los objetivos demasiado pronto; sin la prudencia se puede dar lugar a precipitaciones que son, al final, negativas para el objetivo deseado:

Quien quiere acabar demasiado pronto con las guerras con frecuencia las alarga; al no esperar las provisiones que necesita o la debida madurez de la empresa hace difícil lo que hubiera sido fácil, al punto de lle-

⁵⁶ El gobernante debe intentar mostrar (simular) que las acciones que realiza son en beneficio de la comunidad y no en el suyo propio, aunque no sea así (disimular).

gar a perder a menudo más de un mes por cada día que pensó ganar; sin contar con que todo esto puede dar lugar a nuevos desórdenes (R 148).

Con eso Guicciardini nos traslada la idea de que aquellos que pretendiendo acabar pronto y ahorrar gastos en la guerra finalmente gastarán mucho más y su objetivo no se llevará a efecto en ninguno de los sentidos, una idea que también explicitaba Maquiavelo. Aunque realmente los príncipes no actuarán conforme a la razón y a la lógica, sino que eso dependerá casi totalmente de su carácter y costumbres. Así que para saber de antemano cómo responderá cada príncipe hay que conocerlo y nunca esperar lo *razonable*⁵⁷: esto deben aplicárselo con particular atención y cuidado sus embajadores y ministros. Respecto de los detalles a la hora de juzgar la opinión de Guicciardini es la siguiente:

Se dice que quien no está al tanto de todos los detalles no se halla en grado de juzgar con fundamento. No obstante, en numerosas ocasiones he observado que quien aún no tiene bien asentado el juicio juzga más acertadamente cuando conoce las generalidades que cuando se le muestran todos los particulares, pues sobre lo general con frecuencia juzgará con exactitud, pero a medida que va entrando en contacto con la totalidad de los detalles su juicio comienza a ofuscarse (R 155).

Los detalles, por tanto, parece que no son tan necesarios a la hora de tener una idea general de la situación y se juzgará con menor precisión. En la práctica nunca se puede obrar de acuerdo con una regla, debido a la ya reiterada mutabilidad de la realidad y diferenciación de las circunstancias y, por tanto, el procedimiento de distinguir la cualidad de las personas es para florentino algo que debe tenerse de manera innata, puesto que no es sencillo aprender a partir de la experiencia y es imposible a través de los libros (R 186).

Las máximas guicciardinianas tienen un gran interés a fin de comprender la vida política en la que vivió y permiten extraer numerosas conclusiones útiles para la vida práctica. Y todo este conjunto de ideas las aplica a la teoría política en sus distintos tratados, mediante propuestas que apuntan a una república en libertad, una libertad que sea verdaderamente *servidora de la justicia*. La república que propone reformar pretende evitar que unos sean oprimidos por otros y cobra especial importancia la limitación del poder y la separación de poderes. “Guicciardini, pues, sostiene que el fin óptimo del gobierno de la ciudad debe ser evitar la dominación”⁵⁸ y para ello la mejor forma de gobierno es la república que nos propondrá en su obra política. Mas la república debe

⁵⁷ Guicciardini tiene siempre en cuenta que “la gente y los príncipes son como son y no como debieran” (R 179).

⁵⁸ Gamper, “Prólogo”, 14.

evitar a toda costa que la plebe sea la que domine su organización de la cosa pública, por ser un “monstruo lleno de confusión y errores” (R 123).

7. Conclusiones: republicanismo cívico como fundamento de la libertad

La estabilidad política y la libertad del Estado era la preocupación central de estos florentinos. Todos sus esfuerzos y análisis estaban dirigidos a la consecución de la libertad para Florencia, pues según ellos era una ciudad naturalmente libre cuya tendencia era preservarla. Sin embargo, un proyecto del fomento de las libertades se tornaba casi *utópico* en la Florencia del siglo XVI debido a todos los acontecimientos históricos del momento ya mencionados.⁵⁹ Particularmente no se pueden olvidar los fracasos de los dos intentos de instauración de una república en Florencia, el primero en 1512 y el segundo 1530, con la vuelta y el dominio de los Médici en ambos casos. El tiempo de la *libertad* –si es que se puede denominar así– o, mejor dicho, de una forma de gobierno no abiertamente tiránica fue fugaz en la ciudad de la Toscana: en el primer caso duró dieciocho años (1494–1512); en el segundo, poco más de tres (1527–1530); no obstante, las dos repúblicas estuvieron mal ordenadas y gestionadas. Así pues, uno de los rasgos que tienen en común es la *necesidad* de una *reforma*.

La correcta organización de la república necesita una garantía de libertad. Y eso según Guicciardini no es más que el prevalecer de las leyes sobre el interés particular de los individuos. Y como las leyes no tienen vida propia necesitan de ministros y Magistraturas que hagan que se cumplan.⁶⁰ Así las cosas, con el propósito de que Florencia recupere y mantenga su libertad se hace necesaria una reforma que profundice en la división de poderes y donde, en suma, prevalezca la ley a fin de evitar que cualquiera pueda convertirse en un hombre poderoso dentro de la ciudad. El límite lo encontrará en la imposibilidad de tener en su mano la concesión de poder, ni tampoco la de otorgar reputación a nadie. Y lo más importante es que aquellos que ejerzan las Magistraturas no encontrarán ninguna causa para obedecer a ese hombre ni por miedo ni por esperanza.⁶¹

Entramos en el concepto de libertad como no–dominación que siguiendo a Pettit⁶² se puede considerar característica tanto del modelo romano desarrolla-

⁵⁹ Cf. Baron, *The Crisis of the Early Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1966).

⁶⁰ Cf. Francesco Guicciardini, “Discurso de Logroño”, en *Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos* (Madrid: Tecnos, 2017), 57.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, 58.

⁶² Véase Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Barcelona:

do por Maquiavelo en los *Discorsi* como del modelo veneciano que expresará Guicciardini en sus obras de teoría política. La *no-dominación* significa no vivir a merced de otros que estén en disposición de infligir un mal de manera arbitraria. Estos autores florentinos entendieron que el derecho no puede ser arbitrario y todos los ciudadanos deben estar sometidos a la ley con el objetivo de frenar el deseo y las ansias de poder de una parte de la sociedad. Uno de los principios básicos para una república consistirá, entonces, en que todos los ciudadanos tendrán que seguir las leyes establecidas en igualdad de condiciones, es decir, nadie estará por encima de la ley. Sin embargo, por muy estables que sean los principios, la “construcción final” estará siempre a merced de la fortuna, puesto que el futuro es incontrolable por parte del ser humano. Mas la imposibilidad de control de todas las variables no pueden limitar ni paralizar a los hombres para que cejen en su empeño por procurar que el sistema político e institucional de sus ciudades sea el mejor posible, porque, aunque nunca llegue a ser seguro ni perfecto, tendrá muchas más posibilidades de acercarse a la mencionada perfección.

Guicciardini en relación con esa *perfección* destacaba cuatro criterios útiles a tener en cuenta: el mejor gobierno de todos será aquel que, primero, mejor ordene a los súbditos; segundo, garantice la mejor observación de las leyes; tercero, se haga mejor justicia y, finalmente, aquel que respete más el bien de todos.⁶³ La búsqueda de la perfección será una constante y requerirá de las adaptaciones preceptivas.⁶⁴ Estos autores no están hablando directamente de ninguna *utopía* cuando hablan de perfección, puesto que la mencionada optimización está rodeada de cambios y reformas, por lo que a lo sumo po-

Paidós,1997). Previo a este concepto no podemos dejar de lado la “libertad negativa” y “libertad positiva” descritas por Isaiah Berlin: la libertad negativa es la ausencia de interferencias, uno es libre negativamente “hasta el punto en que ningún ser humano interfiere en mi actividad”. La libertad positiva no solo requiere la ausencia de la interferencia anterior sino que los sujetos deben tomar parte activa y hacerse cargo de sí, ser positivamente libre requiere del autodominio (cf. Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad* (Madrid: Alianza, 2014). Pettit nos recuerda que Berlin relaciona la concepción negativa de la libertad con “los filósofos políticos clásicos, como Hobbes, Bentham y Mill, en luminarias de la Ilustración francesa, tales como Montesquieu, Constant y de Tocqueville, y en héroes americanos como Jefferson y Paine; en una palabra, en el panteón del liberalismo. En cambio, vincula la concepción positiva con románticos como Herder, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel y Marx; con grupos religiosos o casi religiosos, como budistas, cristianos y estoicos; y con pensadores políticos radicales, totalitarios incluso, como los jacobinos y los comunistas” (Pettit, *Republicanism...*, 36).

⁶³ Francesco Guicciardini, *Diálogo sobre el gobierno de Florencia...*, 77–78.

⁶⁴ La elección de la ocasión para incidir en los cambios cobra una relevancia especial desde el punto de vista guicciardiniano: “Y es que las mismas empresas que a destiempo resultan muy difíciles o imposibles se vuelven extremadamente fáciles llegados su momento y su ocasión” (*Ibidem*, 235). Así pues, cuando no sea posible aplicar las mejores máximas para la ciudad se debe aceptar aquello que conduzca la ciudad por una vía tolerable.

dríamos aludir a “ideales políticos generales”, pero desde el (y a partir del) *principio de realidad* con la finalidad principal de movilizar –y encauzar– las reformas. Sin embargo, hemos de ser conscientes de que no cabría siquiera plantear reformas sin una propuesta de *perfección* y un horizonte de cambio para la mejora social y política. En consecuencia, las leyes que mantienen la libertad en una república tendrán que estar siempre abiertas al cambio, puesto que necesariamente sufrirán adaptaciones progresivas conforme se vaya transformando la sociedad con el paso del tiempo.

La *experiencia* propia, así como la experiencia de otros y la *historia*, serán las muletas –necesarias– que pueden ayudar a la *razón* a intentar adelantarse el futuro que tendrá la futurible república reformada como queda claro en los *Ricordi*. La historia ha dado lecciones de cómo proceder a la hora de organizar una sociedad y sus distintas posibilidades, y además también aporta un conocimiento de los hombres, esto es, acerca de las acciones humanas y, en definitiva, acerca de la naturaleza humana.

Lo que encontramos en Guicciardini –y también en Maquiavelo– es una filosofía de aceptación de la realidad política que a partir de la historia (antigua y reciente), de la experiencia política propia, e igualmente de la razón hacen posible la teorización de las reformas en un conjunto de reflexiones que no son de carácter exclusivamente filosóficas, sino que van más allá y se adentran en el terreno del derecho y de la política. La epistemología con la que nuestros autores han abordado los problemas políticos que se han ido desarrollando desde la Grecia clásica, en la democracia ateniense, hasta su actualidad no pasa exclusivamente por una perspectiva racionalista o historicista, sino también, y especialmente, *experiencial*. No se trata de describir un conjunto de elementos comunes que se han dado a lo largo de la historia ni tampoco de racionalizar los problemas políticos a nivel teórico, como si de un conjunto de átomos se tratase, sino de una interconexión dialéctica de los tres modos de comprender y analizar la realidad que hemos distinguido aquí de manera artificial pero que en el desarrollo de los textos de los autores se ha podido comprobar que resultaba orgánico.

La historia, la experiencia y la razón forman una tríada indisoluble que sirve para entender al ser humano en su conjunto, comprender sus formas de relacionarse en la *polis* y proponer las reformas necesarias en los Estados con la finalidad del bien común de todos los ciudadanos en libertad. Así, el republicanismo cívico florentino se ha considerado como sinónimo de la libertad como no–dominación. El respeto de la libertad de los demás ciudadanos, sin olvidar el valor de la eficiencia y las lecciones de la historia, al igual que la experiencia propia conforman una relación dialéctica en torno a la razón. Esta comprensión amplia del contexto sociohistórico, de sus ciudadanos, así como

de sus políticos e instituciones han conformado el caldo de cultivo que ha hacen posible las propuestas de la reforma institucional de Florencia por parte de Guicciardini en sus obras de filosofía política y que se pueden considerar un camino hacia la libertad.

Bibliografía

- Adcock, Frank Ezra. *Roman Political Ideas and Practice*. Ann Arbor: The Michigan University Press, 1964.
- Artaza, Manuel M.^a “La ciencia política, la historia y las instituciones”. *Ivs Fvgit* 18 (2015) 45–74.
- Bajo Álvarez, Felicitas, Javier Cabrero Piquero y Pilar Fernández Uriel. *Historia Antigua Universal III. Historia de Roma*. Madrid: UNED, 2008.
- Balot, Ryan K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester/Malden, MA: Wiley–Blackwell, 2009.
- Baron, Hans. “Machiavelli Cittadino repubblicano e autore del *Principe*”, en Hans Baron (ed.). *Machiavelli autore del Principe e dei Discorsi*, 7–65. Milano: Anabasi, 1994.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Battaglia, Martino M. *Francesco Guicciardini tra scienza etica e politica*. Co-senza: Pellegrini Editore, 2013.
- Bausi, Francesco. *Maquiavelo*. Valencia: PUV, 2005.
- Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza, 2014.
- Cadoni, Giorgio. *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti di fronte al tramonto della Florentina Libertas*. Roma: Jouvence, 1994.
- Cantimori, Delio. *Machiavelli, Guicciardini, le idee religiose del cinquecento*. Pisa: Edizioni della Normale, 2013.
- Casasola, Wilmer. “De cómo Nicolás Maquiavelo construye un ideal ético”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 126 (2011): 25–36.
- Castignani, Hugo. “Del concepto del barroco en filosofía”, en Moisés González García y Hugo Castignani (coords.), *Filosofías del barroco*, 19–72. Madrid: Tecnos, 2020.
- Cutinelli–Rèndina, Emanuele. *Guicciardini*. Roma: Salerno editrice, 2009.
- Flower, Harriet I. *Roman Republics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Gamper, Daniel. “Prólogo”, en Francesco Guicciardini. *Máximas y reflexiones de un renacentista sagaz para tiempos inciertos*. Madrid: Alfabeto, 2020.

- Guicciardini, Francesco. “Discurso de Logroño”, en *Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos*, 47–119. Madrid: Tecnos, 2017.
- Guicciardini, Francesco. *Diálogo sobre el gobierno de Florencia*. Madrid: Akal, 2017.
- Guicciardini, Francesco. *Recuerdos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- Heller, Agnes. *El hombre del Renacimiento*. Ediciones Península: Barcelona, 1980.
- Hermosa Andújar, Antonio. “La conquista de la fortuna”. *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* 16–17 (2005): 119–147.
- Hermosa Andújar, Antonio. “Presentación”, en Francesco Guicciardini. *Recuerdos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- Jaén Sánchez, Marcos. “Los mecanismos del poder. Vida y pensamiento”, en *Maquiavelo. El gran maestro de la política*. Barcelona: RBA, 2021.
- Lintott, Andrew. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2003.
- Maquiavelo. *El Príncipe*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.
- Marín, Higinio. *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Mas Torres, Salvador. *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.
- Miranda, Carlos E.. “Maquiavelo y la ética de la responsabilidad política”. *Revista de Filosofía (Universidad de Chile)* 35–36 (1990): 77–84 .
- Miranda Vergara, Santiago. “El ‘Nuevo Método’ de Maquiavelo”. *Revista de Filosofía (Universidad de Chile)* 23–24 (1984): 87–97
- Mosterín, Jesús. *Roma. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Münkler, Herfried, Rüdiger Vogt y Ralf Walkenhaus (eds.). *Demaskierung der Macht. Niccolò Machivalli Sttats- und Politikverständnis*. Baden–Baden: Nomos, 2004.
- Navarro Salazar, María Teresa y Montserrat Casas Nadal. “Estudio preliminar”, en Francesco Guicciardini. *Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos*. Madrid: Tecnos, 2017.
- Pani, Mario. *Il costituzionalismo di Roma antica*. Bari: Editori Laterza, 2010.
- Pani, Mario. *La repubblica romana*. Bolonia: Il Mulino, 2010.
- Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Ridolfi, Roberto. *Vita di Francesco Guicciardini*. Milano: Rusconi, 1982.

- Rivière, Jean Marc. “Le temps du conseil dans le pratique de Florence de 1498 à 1512”. *Il pensiero politico* XXXIII (2000): 185–211.
- Sanctis, F. de. *El hombre de Guicciardini*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- Straumann, Benjamin. *Crisis and Constitutionalism. Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Viñas, Antonio. *Instituciones políticas y sociales de la Roma antigua*. Madrid: Iustel, 2010.

Reforzar el poder central en una época inestable: la creación de la secretaría del Despacho Universal en el siglo XVII

ADOLFO HAMER FLORES*

Fecha de recepción: diciembre 2024.

Fecha de aceptación: diciembre 2024.

Sumario:

Salvando las distancias, el Barroco y la figura del *valido* surgieron y se desarrollaron en la Monarquía Hispánica como respuesta a una necesidad de reafirmar el poder y la autoridad en un momento de crisis y transformación. En este sentido, la creación de la secretaría del Despacho Universal a comienzos del reinado de Felipe IV, de la que nos ocuparemos en este artículo, constituyó un elemento fundamental para reforzar al *valido* evitando, como había ocurrido en el reinado anterior, que este se ocupase directamente de asuntos que generasen excesivo malestar o incluso rechazo en la maquinaria administrativa de la monarquía. Dado que durante todo el siglo XVII se trató siempre de un empleo de confianza del rey, no son pocas las interrogantes que aún quedan acerca de estos secretarios; cuya relevancia llegó a ser tal que, ya en el siglo XVIII, se configuró un sistema de gobierno apoyado esencialmente en las secretarías de Estado y del Despacho.

Palabras clave:

Alta administración, Secretarios del Despacho Universal, Monarquía Hispánica, Siglo XVII.

Consolidating Central Power in Turbulent Times: The Emergence of the Secretary of the Universal Office in the 17th Century

Abstract:

Bridging the gap, the Baroque and the figure of the *valido* emerged and evolved in the Spanish Monarchy as a response to a need to reaffirm power and authority at a time of crisis and transformation. In this sense, the creation of the Secretary of Universal Office at the beginning of the reign of Philip IV, which will be the focus of this article, constituted a fundamental element to reinforce the *valido*, avoiding, as had happened in the previous reign, that this individual directly dealt with matters that generated excessive discomfort or even rejection within the administrative machinery of the monarchy. Given that throughout the 17th century this was always a position of trust held by the king, there are still many unanswered questions about these secretaries; whose relevance grew to such an extent that, by the 18th century, a system of government was established based essentially on the Secretaries of State and of the Office.

Keywords:

High administration, Secretaries of the Universal Office, Spanish Monarchy, 17th Century.

* Doctor en Patrimonio por la Universidad de Córdoba, Profesor en el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía, <https://orcid.org/0000-0001-5216-5470>, aahamer@uloyola.es

1. Introducción

La historiografía que se ha ocupado hasta nuestros días del origen de la secretaría del Despacho Universal no es muy abundante, limitándose en la práctica a los trabajos de algunos investigadores de la historia del Derecho. Así pues, la explicación tradicional sobre este, centrada en la descarga burocrática del valido, ha sido ampliamente aceptada y difundida; realidad que, sin ser incorrecta, se nos antoja incompleta, fundamentalmente porque estos favoritos disponían de sus propios secretarios privados, que les habrían aliviado de las tareas burocráticas si necesidad de crear un nuevo empleo, y porque alejarse por completo de la labor de despacho con el rey habría reducido notablemente el margen de acción de los validos en ese campo político en el que habrían pretendido centrarse en exclusiva. Todavía más, entender a este secretario como un mero burócrata durante sus primeras décadas de existencia¹ implica no tener en cuenta las considerables competencias y autonomía que el rey le confirió muy pronto al convertirlo en interlocutor con otras instituciones de la monarquía o al confiarle la gestión de su bolsillo secreto, por ejemplo.

Nuestro objetivo en este trabajo, por tanto, será el de analizar la puesta en marcha de este nuevo empleo de confianza en la administración central a comienzos del reinado de Felipe IV, coincidiendo con nuevos modos de mostrar y reforzar el poder de la Corona en un contexto generalizado de crisis e inestabilidad. Estamos convencidos de que ese empleo surgió para acrecentar el poder de los validos esquivando las disposiciones de la real cédula de 15 de noviembre de 1618.² En virtud de esta, el privado del rey no podía transmitir órdenes regias, pues esta era una tarea reservada solo para los secretarios que llevaban esos asuntos; de ahí que fuera necesario evitar la pérdida de control de los temas de los que se daba cuenta y que se resolvían ante el monarca con la creación de una nueva secretaría que monopolizara, en el mayor grado posible, el Despacho y que aquel pudiera vigilar indirectamente.³ Ahora bien, si

¹ Regina María Polo Martín, *Consejos y consultas. La consulta como instrumento de gobierno en la Monarquía Hispánica del Antiguo Régimen. Un estudio jurídico institucional, con especial referencia al Consejo de Castilla* (Bilbao: Fundación BBVA, 2018), 352.

² Francisco Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española del siglo XVII: estudio institucional* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1982), 158. El autor la transcribe en el Apéndice II de su libro, tomándola de la documentación existente en la sección *Estado* del Archivo General de Simancas.

³ Aunque un rasgo esencial que permitía calificar a un valido como tal, según nos informa, por ejemplo, el obispo Juan de Palafox era que, “de la gracia de los príncipes, pasan al despacho universal del gobierno” (Juan de Palafox y Mendoza, *Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos* (Bruselas: En casa de Francesco Foppens, 1655), 288), lo cierto es que el volumen de información que se manejaba en ese despacho, así como la propia tramitación de los asuntos, superaba con creces la capacidad y el tiempo del que podía disponer un individuo que, además, debía atender a otras muchas cuestiones fuera del propio despacho con el rey.

ya de por sí esto tiene una enorme importancia e impacto en el gobierno de la monarquía, con la creación de este empleo el valido lograba además introducir en la compleja y lenta maquinaria burocrática de la Monarquía Hispánica un organismo que agilizaba notablemente el trámite y resolución de los asuntos. Una ventaja que facilitó la consolidación de esta nueva oficina, vulgarmente denominada covachuela por ocupar unas dependencias en el sótano del Alcázar de Madrid, y que se le incorporasen nuevos cometidos con el paso del tiempo en un intento de imprimirles más operatividad y rapidez.

Queda fuera de toda duda, por tanto, la importancia de conocer mejor el origen de esta secretaría, no solo por su papel en la exaltación y reivindicación de la autoridad del rey en un contexto en el que el gobierno polisinodial había comprometido su poder absoluto, sino sobre todo por la especial importancia que tuvo más tarde en el proceso de instauración y asentamiento de la dinastía borbónica en nuestro país. El sistema ministerial desarrollado durante el siglo XVIII, del que es heredero el actual, hunde sus raíces en esta única secretaría del Despacho que solo a partir de 1705 empezó a dividirse temáticamente.⁴

2. El despacho con el rey: la creación de la secretaría del Despacho para reforzar el poder del valido

Al asumir el trono, el rey Felipe IV encomendó a su secretario de Estado para Italia, el granadino Antonio de Aróstegui, una tarea que trascendía sus funciones habituales hasta ese entonces: el despacho de los asuntos generales de la monarquía.⁵ Esta decisión, muy probablemente promovida por figuras influyentes como Baltasar de Zúñiga⁶ y el conde-duque de Olivares, consolidó la figura del secretario del Despacho como un actor clave en el gobierno, si bien su poder real y las competencias exactas de su cargo, toda vez que fueron ampliándose en los años siguientes, siguen siendo objeto de debate⁷. La natu-

⁴ Adolfo Hamer Flores, «De Austrias a Borbones. La secretaría del Despacho Universal en la sucesión a la Monarquía Hispánica», en *La sucesión de la Monarquía Hispánica, 1665–1725. Biografías relevantes y procesos complejos*, coord. por José Manuel de Bernardo Ares (Madrid: Sílex Ediciones, 2009), 87–106.

⁵ José Antonio Escudero, *Los orígenes del Consejo de Ministros en España. La Junta Suprema de Estado* (Madrid: Editora Nacional, 1979), I, 26.

⁶ Para profundizar en la figura de Baltasar de Zúñiga y Velasco es imprescindible la consulta de Rubén González Cuerva, *Baltasar de Zúñiga: una encrucijada de la Monarquía Hispánica (1561–1622)* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2012). Para la corta etapa de su valimiento véase Alain Hugon, «Baltasar de Zúñiga et le valimiento: la question de la transition», *Dix-septième siècle* 256 (2012): 439–457.

⁷ Mientras tanto, Zúñiga y, sobre todo, su sobrino Gaspar de Guzmán, prefirieron no aparecer públicamente como dueños absolutos del gobierno en esos años. Ello facilitó la construcción de la idea de

raleza de empleo de confianza de este nombramiento, basada en la confianza personal del monarca, dificulta la reconstrucción precisa de las circunstancias y alcances de dichas designaciones; pues se alejan de las dinámicas habituales de promociones dentro de las secretarías, en las que se perciben unas dinámicas de previsible ascensos. Las fuentes existentes, en su mayoría indirectas y vinculadas a los validos, ofrecen tan solo una visión parcial y sesgada de la actividad de los secretarios del Despacho Universal; en consecuencia, todavía son numerosos los interrogantes que permanecen sin respuesta sobre la evolución y el funcionamiento de esta institución durante sus primeros años. Aunque existen trabajos pioneros sobre secretarios concretos, como los de Puyol Buil⁸ y Hamer Flores⁹, la mayoría de estos siguen siendo figuras enigmáticas, conocidas solo a través de breves apuntes biográficos; una carencia de información que dificulta una comprensión cabal de su papel en la administración de la monarquía hispánica.¹⁰

Es probable que, en un inicio, no todos los asuntos de gobierno fueran canalizados a través de quien posteriormente se denominaría secretario del Despacho Universal. Sin embargo, esta figura emergente ya mostraba un claro potencial para convertirse en un actor central en el núcleo decisorio rey–valido. Al incorporar a un secretario de Estado preexistente en este nuevo rol, se evitó la creación de un cargo nuevo que hubiera suscitado mayor resistencia por parte de los consejos y juntas, tradicionalmente encargados de asesorar al rey. Esta decisión estratégica permitió introducir de manera gradual a un es-

que rompían con una etapa anterior que, a la vez, fue severamente juzgada en ese momento: Lerma y Uceda fueron desterrados, el duque de Osuna, consuegro del anterior, encarcelado y el marqués de Siete Iglesias ejecutado. De este modo, manejando hilos desde la sombra, rodeándose de confidentes y espías, Olivares pudo acceder posteriormente a un poder casi absoluto: José Antonio Escudero, «Rey, ministros y grupos políticos en la España de los Austrias», en *Administración y Estado en la España Moderna*, por José Antonio Escudero (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999), 524–525.

⁸ Carlos Puyol Buil, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV: los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628–1660* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993).

⁹ Adolfo Hamer Flores, *Antonio de Ubilla, secretario del Despacho Universal de la Monarquía Hispánica (1643–1726)* (Madrid: Sílex, 2016). Adolfo Hamer Flores, «Los secretarios del Despacho Universal de la Monarquía Hispánica durante el reinado de Felipe IV (1621–1665)», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 41 (2019): 505–525.

¹⁰ La secretaría del Despacho Universal y los secretarios que estuvieron al frente de esta oficina en el siglo XVII son aún tan desconocidos que de la mayor parte de ellos apenas se dispone de unos pocos apuntes biográficos. En este yermo sobresalen un par de investigaciones: un trabajo que aborda los que actuaron durante el reinado de Felipe IV (Hamer Flores, «Los secretarios del Despacho Universal de la Monarquía Hispánica...») y, sobre todo, el único estudio profundo que se le ha dedicado a uno de estos secretarios, concretamente al que ocupó este empleo desde 1698 hasta 1705 (Hamer Flores, *Antonio de Ubilla...*). El secretario Jerónimo de Villanueva cuenta con una monografía que analiza su proceso inquisitorial (Puyol Buil, *Inquisición y política...*), pero carece de una investigación que analice toda su trayectoria biográfica.

pecialista en las labores de despacho, sin menoscabar en demasía el poder de las instituciones ya establecidas; no obstante, es fundamental destacar que la creación de este empleo no implicó una redefinición radical de las competencias del secretario de Estado. Este último conservaba su cargo en propiedad, aunque delegaba las tareas cotidianas en otro secretario que la ejercía “en gobierno”. Su naturaleza de cargo de confianza, supeditado exclusivamente a la voluntad del monarca, limitó significativamente el poder y la autonomía de sus titulares durante décadas; aunque siempre sin perder de vista que tuvieron la capacidad de trasladar las órdenes del rey y de hacer algún seguimiento, aunque limitado, al cumplimiento de estas.¹¹ Los secretarios del Despacho actuaron, de este modo, durante sus primeras décadas de existencia bajo la sombra de los validos y privados reales, desempeñando un papel eminentemente intermediario entre el monarca y los demás órganos de gobierno de la Monarquía Hispánica.

El siglo XVII estuvo marcado por una concepción política que idealizaba la figura del monarca gobernando de manera personal y directa, sin intermediarios burocráticos. Esta visión, sin embargo, chocaba con la realidad de las cortes europeas, donde la figura del favorito real tendía a ser una constante. En España, aunque personajes con un fuerte ascendiente sobre Felipe IV, como fue el caso de sor María Jesús de Ágreda¹², trataron de promover un gobierno más moral y personal¹³, la sucesión de validos como Lerma, Uceda y Olivares demostró que la práctica política distaba mucho de la teoría. Olivares, en particular, tuvo que lidiar con una creciente oposición a los favoritos, en la que tuvo mucho que ver el valimiento, durante el reinado anterior, del duque de Lerma; una situación que también experimentó el cardenal Richelieu en Francia.¹⁴ Además, también hemos de sumar el hecho de que la burocracia, aún incipiente, no había logrado todavía consolidarse como una alternativa viable al sistema de consejos, tanto dentro como fuera de las fronteras españolas.¹⁵

¹¹ José Antonio Escudero, *Los secretarios de Estado y del Despacho* (Madrid: Instituto de Estudios Administrativos, 1976), I, 253.

¹² En la amplia relación epistolar que estos mantuvieron entre 1643 y 1665 desfilaron todo tipo de reflexiones e ideas sobre política interior y exterior, destacando los consejos de aquella para que el monarca asumiera la obligación moral que tenía de gobernar por sí mismo sin ningún tipo de privanzas: Francisco Silvela (ed.), *Cartas de la venerable madre sor María de Ágreda y del señor rey don Felipe IV* (Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1885–1886), 2 vols.

¹³ Escudero, «Rey, ministros y grupos políticos...», 525.

¹⁴ John Huxtable Elliot, *Richelieu y Olivares* (Barcelona: Grijalbo, 1984), 50.

¹⁵ José Manuel de Bernardo Ares, «El conde de Oropesa: el antifrancesismo como causa de un proceso político», en *Los grandes procesos de la Historia de España*, dir. por S. Muñoz Machado (Barcelona: Crítica, 2002), 172–192; y José Manuel de Bernardo Ares, «Rey–reino: el binomio estatal de la Corona de Castilla en el siglo XVII», en *La pluma, la mitra y la espada: estudios de historia*

Este contexto obligaba a los validos a desarrollar estrategias cada vez más complejas para mantener su influencia en la corte. El conde-duque de Olivares y su sucesor, Luis de Haro, tuvieron que sortear numerosos obstáculos para conservar el control sobre el monarca y alejarlo de otras camarillas palaciegas. Un claro ejemplo de esta lucha por el poder es la disputa por el cargo de sumiller de corps, un puesto clave que otorgaba un acceso privilegiado al rey. A pesar de su rivalidad con Haro, el duque de Medina de las Torres ocupó este puesto durante largos periodos, lo que le permitió ejercer una considerable influencia en la corte y contrarrestar, de algún modo, las iniciativas del valido. Sin embargo, su ausencia prolongada en Italia y la falta de una relación de confianza con Felipe IV limitaron su capacidad para aprovechar al máximo esta ventajosa posición.¹⁶ Haro, por su parte, aunque no alcanzó todas las dignidades de sus predecesores como, por ejemplo, formar parte del Consejo de Estado¹⁷, logró consolidar su poder al asumir tareas de gran relevancia, como la correspondencia con los embajadores.¹⁸

Figura 1
Secretarios del Despacho Universal durante el reinado de Felipe IV

Secretarios del Despacho Universal	Periodo
Antonio de Aróstegui	1621–1623
Pedro de Contreras	1623–1627
Jerónimo de Villanueva	1627–1643
Andrés de Rozas	1643–1648
Fernando Ruiz de Contreras	1648–1660
Pedro Coloma	1660
Antonio Carnero Trogner	1660–1661
Luis de Oyanguren	1661–1665

Fuente: Elaboración propia.

institucional en la Edad Moderna, coord. por J.L. Castellano, J.P. Dedieu y M.V. López-Cordón (Madrid: Marcial Pons, 2000), 339–354.

¹⁶ Alistair Malcolm, *El valimiento y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1640–1665)* (Madrid: Marcial Pons, 2019), 76–77.

¹⁷ Este valido no aparece nunca en las consultas del Consejo de Estado, lo que implica que cuando alguna documentación lo considera como tal, quizá esté haciendo referencia a un modo honorífico de realzar su categoría y no a que efectivamente participase en las tareas de este organismo.

¹⁸ Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española...*, 109.

La figura del secretario como pilar fundamental del poder real se consolidó tanto en España como en Francia durante el siglo XVII; sin embargo, el contexto histórico y político de cada país dio lugar a evoluciones distintas. Mientras en España, la fragmentación de la corte y la ineficacia del sistema de gobierno favorecieron la concentración del poder en manos de un valido, en Francia, Luis XIV utilizó a sus secretarios para fortalecer su autoridad monárquica y centralizar el poder. Aunque Felipe IV mostró un mayor interés en las tareas de gobierno que su padre, la complejidad de los problemas que enfrentaba y la influencia de sus privados lo llevaron a delegar gran parte de sus responsabilidades en el conde-duque de Olivares, a quien otorgó numerosos cargos y honores, como el de sumiller de corps, caballero mayor, duque de Sanlúcar la Mayor y canciller mayor de las Indias.¹⁹

Olivares, al igual que Lerma antes que él, comprendió la importancia de cultivar relaciones cercanas con el futuro monarca para asegurar su ascenso al poder. Sin embargo, a diferencia de su predecesor, tenía una visión más clara y ambiciosa para España. Para llevar a cabo su proyecto de reforma, este tuvo que superar numerosos obstáculos. Uno de los mayores desafíos fue controlar los poderosos consejos y tribunales de la monarquía, instituciones arraigadas y difíciles de reformar. Para lograr este objetivo, recurrió a una estrategia de sustitución gradual de los miembros de estos consejos por personas de su confianza y promovió el uso de juntas, organismos más flexibles y eficientes. De esta manera, buscó consolidar su poder y centralizar la toma de decisiones.²⁰

El conde-duque actúa, por tanto, en su forma de ascenso con mecanismos muy similares a los que utilizó el duque de Lerma durante el reinado anterior. En 1615, cuando el príncipe Felipe contaba con diez años, le fue asignada su propia corte con ocasión de su matrimonio con Isabel de Borbón. Lerma desconfiaba de Baltasar de Guzmán, pero accedió a que se le nombrara gentilhomme del príncipe, logrando este poco a poco un gran ascendiente sobre el futuro Felipe IV. Por otro lado, a medida que el valimiento de Lerma se acercaba a su fin, Guzmán, en estrecha colaboración con su tío, Baltasar de Zúñiga, fue consolidando su poder político en la corte. Olivares tenía el firme propósito de devolver a España, en especial a Castilla, la grandeza que había tenido durante los reinados de Carlos I y Felipe II. Atribuía, por tanto, a la etapa de Lerma, caracterizada por la ineptitud y corrupción, una recesión en todos los sentidos.²¹ Para su proyecto de reformación, el futuro conde-duque se enfrentó con dos dificultades: tener que controlar a los Consejos y Tribu-

¹⁹ Elliot, *Richelieu y Olivares...*, 54 y 76; Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española...*, 160.

²⁰ John Huxtable Elliot, *España y su mundo (1500-1700)* (Madrid: Alianza Editorial, 1990), 203.

²¹ Elliot, *España y su mundo (1500-1700)...*, 203.

nales de la monarquía, y la propia diversidad de aquellos y de los territorios de que esta última se componía. Para superar el primer problema optó por ir colocando en ellos a personas de su confianza y valerse todo lo posible de juntas, más fáciles de controlar y más eficaces en la tramitación de asuntos que el parsimonioso sistema polisinodial.

Ante la complejidad inherente a la diversidad de jurisdicciones que caracterizaba a la Monarquía Hispánica, Olivares implementó una estrategia centralizadora orientada a la uniformización de los distintos ordenamientos jurídicos bajo el modelo castellano. Con este propósito, en 1625 se erigió la Junta Grande de Competencias, un órgano colegiado diseñado para resolver los conflictos jurisdiccionales que surgían entre los diversos Consejos y tribunales del reino.²² Al situar esta Junta en la cúspide del sistema polisinodial, buscaba consolidar un mecanismo de arbitraje supremo, cuyas decisiones, al ser definitivas e inapelables, reflejaban la voluntad de imponer un orden jurídico homogéneo. Su ambición centralizadora trascendió incluso los límites del sistema institucional establecido. En los momentos de mayor crisis, el valido logró relegar la intervención del Consejo de Estado, tradicional órgano consultivo de la Corona, concentrando así aún más poder en sus manos. Paralelamente, con el fin de agilizar la toma de decisiones en materia militar, también dio forma a un gabinete de guerra conocido como Junta de Ejecución. Las primeras referencias a esta Junta datan de 1637, y entre sus miembros fundadores se encontraban, además del propio conde-duque, figuras clave como el duque de Villahermosa, Carlos Coloma y el protonotario Jerónimo de Villanueva, quien en aquel entonces desempeñaba el cargo de secretario del Despacho Universal.²³ La creación de la Junta Grande de Competencias y de la Junta de Ejecución constituyen, por tanto, una muestra elocuente de la voluntad de Olivares de fortalecer el poder real y de imponer una mayor centralización en la administración del Estado. Ahora bien, estas medidas, aunque eficaces a corto plazo, contribuyeron a exacerbar las tensiones existentes dentro de la Monarquía, y a largo plazo contribuyeron a acelerar su declive.

Si bien es cierto que tanto Olivares como el duque de Lerma ascendieron al poder siguiendo patrones similares y consolidaron su influencia en la Corte mediante estrategias análogas, consideramos fundamental subrayar las distinciones existentes entre ambos modelos de valimiento. De hecho, Olivares se posicionó como uno de los principales críticos del sistema instaurado por su predecesor, como acertadamente señala Elliot²⁴, pudiéndose señalar dos as-

²² Luis María García-Badell Arias «La Junta Grande de Competencias de Felipe IV: rey, nobleza y Consejos en la Monarquía Católica», *Cuadernos de Historia del Derecho*, Extra 1 (2004): 107-109.

²³ John Huxtable Elliot, *El conde-duque de Olivares* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1998), 564.

²⁴ Elliot, *Richelieu y Olivares...*, 55.

pectos fundamentales que diferencian su valimiento del de Lerma. En primer lugar, durante el gobierno del primero se observa una mayor visibilidad del monarca y una participación más activa del rey en los asuntos de Estado; circunstancia que, como señala Feros²⁵, resulta crucial para desvincular la imagen del rey de la figura del valido, permitiendo a Felipe IV mostrar que ejerce su autoridad de manera autónoma y a este defenderse de las acusaciones de ejercer un poder excesivo. En segundo lugar, a diferencia de lo ocurrido con Lerma, el valimiento del conde-duque se caracteriza por una menor interferencia en los mecanismos de gobierno, evitando este transmitir directamente las órdenes reales y delegando esta función en los secretarios, tal y como se establecía en la real cédula de 15 de noviembre de 1618. De esta manera, Olivares buscaba presentarse como un simple consejero del rey, subordinado a las instituciones del Estado. Es significativo, en este sentido, el episodio ocurrido en septiembre de 1626, cuando el conde-duque solicitó por escrito a Felipe IV una mayor colaboración en el despacho; petición con la que pretendía evidenciar su lealtad al monarca y demostrar que el poder real residía exclusivamente en manos del rey. La respuesta de Felipe IV, en la que el este se comprometía a colaborar más estrechamente con su valido, gracias a una amplia e interesada difusión por la corte, contribuyó a reforzar esa imagen de un rey activo y consciente de su papel.²⁶

3. Entre el control y la centralización: la secretaría del Despacho

Si bien la mayor visibilidad del monarca no representaba un obstáculo para Olivares, sino más bien una estrategia para diferenciarse de su predecesor Lerma, el deseo de convertirse en el interlocutor privilegiado entre Felipe IV y su entorno lo llevó a buscar, como ya hemos manifestado, una solución más radical en relación con el despacho de los asuntos de la monarquía. La coexistencia de múltiples secretarios, con acceso directo al monarca²⁷, constituía un potencial riesgo para los intereses del valido, ya que podía facilitar interacciones no supervisadas y comprometer su posición. En este contexto,

²⁵ Antonio Feros, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III* (Madrid: Marcial Pons, 2002), 475.

²⁶ Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española...*, 164–167.

²⁷ Tampoco debemos descartar que con la creación de la secretaría del Despacho se aspirase a evitar otro posible problema para el valido. Si se volvía a una situación anterior al valimiento del duque de Lerma, el secretario privado del monarca volvería a adquirir un destacado papel en el conocimiento de los asuntos de la monarquía; por tanto, era preferible un cargo que supliera a este secretario privado en los asuntos de gobierno, dejando a los secretarios privados el estricto ámbito familiar e íntimo del monarca o, al menos, como meros transmisores de información.

el conde-duque impulsó una reforma institucional que le permitiría alcanzar un doble objetivo: por un lado, centralizar la mayor parte de las tareas del despacho en una única figura; y por otro, garantizar que esta figura estuviera bajo su influencia. La solución adoptada consistió en encomendar el despacho con el rey a un único secretario, denominado secretario del Despacho Universal.²⁸ De esta manera, el valido eliminaba los intermediarios no deseados y consolidaba su control sobre la comunicación entre el monarca y otros destacados personajes de la administración central; además, al influir en la designación de los secretarios del Despacho Universal, podía asegurar la lealtad de estos a su causa y garantizar que sus intereses estuvieran siempre representados en las comunicaciones con el rey. Es significativo a este respecto que algunos secretarios, como Andrés de Rozas, hubieran desempeñado previamente funciones de secretario personal al servicio del conde-duque, lo que evidencia la estrecha relación existente entre ambos.

Esta vinculación del nuevo empleo que aquí nos ocupa con las clientelas de los validos resultaba particularmente ventajosa en aquellos casos en los que se consideraba necesario ocultar o retrasar información relevante al monarca. Un ejemplo elocuente de esta práctica la encuentra en los últimos años del valimiento del conde-duque: se tiene constancia de que este desviaba hacia sí mismo información confidencial sobre la situación en Flandes, buscando mantenerse informado de primera mano y sin que estos datos pasaran, previamente, por el Despacho Universal con el monarca; una maniobra que difícilmente podía pasar desapercibida para el secretario del despacho. Al tener conocimiento Felipe IV de esta situación en 1641 a través de Diego de Saavedra Fajardo, su ministro residente en Alemania, expresó su descontento de manera explícita comunicando a sus ministros que no había emitido ninguna orden para modificar el procedimiento habitual de remisión de información y que, por tanto, esperaba que continuaran enviándole directamente todos los informes relevantes.²⁹ El secretario del Despacho Universal acabó convirtién-

²⁸ Al no existir títulos para este empleo, desconocemos el momento exacto en el que surgió la secretaría del Despacho Universal; es más, puede que ello nunca tuviera lugar en un momento dado, sino que fuera el resultado de un proceso gradual de concentración de atribuciones en un único secretario. Aunque no constituyen una prueba definitiva, afirmaciones como la del jiennense Alonso López de Haro, miembro del Consejo de las Órdenes y desde 1631 cronista real (Fabien Montcher, «La carta como taller historiográfico. Elaboración y circulación de materia genealógica entre Alonso López de Haro y Diego Sarmiento de Acuña (1608–1620)», en *La materialidad escrita: nuevos enfoques para su interpretación*, dir. por M. Salamanca López (Madrid: Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, 2011), 109–200), al referirse a Antonio de Aróstegui en 1622 como “primer secretario de Estado de la Majestad del rey don Felipe Cuarto” podrían estar indicando esos primeros pasos de la secretaría del Despacho: Alonso López de Haro, *Segunda parte del Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España* (Madrid: Por la viuda de Fernando Correa de Montenegro, 1622), 513.

²⁹ Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española...*, 167.

dose, de este modo, en mucho más que un simple burócrata. Su oficina se erigió como el vértice de toda la estructura burocrática de la administración central, dotando al sistema de una centralización y agilidad hasta entonces desconocidas al agilizar la gestión de los asuntos de gobierno, facilitar la toma de decisiones informadas y evitar los lentos y engorrosos procedimientos del sistema polisinodial.³⁰

Haciendo una suerte de historia comparada, el aumento del poder regio en Francia necesitó, entre otros, que el cardenal Richelieu diera un impulso al *Conseil d'en Haut*³¹, del que él formaba parte y al que acudían los cuatro secretarios de Estado³²; pues, del mismo modo, en la Monarquía Hispánica el incremento del poder del valido se vio favorecido por la creación de un nuevo cargo, el secretario del Despacho Universal, encargado de centralizar las labores burocráticas de la Corona y de participar en un despacho privado con el monarca. La figura del secretario del Despacho Universal otorgó al valido un margen de maniobra considerable, al convertirse en el principal intermediario entre el monarca y la administración. Al delegar en este secretario una gran parte de sus atribuciones, el rey quedó en gran medida a merced de la información que le proporcionaban tanto el valido como su secretario. Esta situación permitió a Olivares ejercer un control significativo sobre la agenda real y orientar las decisiones del monarca en la dirección que más le convenía.

Tal era en ocasiones la proximidad entre el valido y el secretario del Despacho, que la caída del primero podía arrastrar al segundo. Cuando el 23 de enero de 1643 el rey procedió a cesar al conde-duque de Olivares, desterrándolo a la villa de Loeches³³, la permanencia del protonotario de Aragón Jerónimo de Villanueva en las tareas de despacho tendría sus días contados. En el mes de abril fue destituido de sus comisiones en el Consejo de Aragón y alejado de la secretaría del Despacho, una decisión paradójica porque el rey decidió prescindir de un individuo con el que estaba enteramente satisfecho profesionalmente pero que, a la vez, había sido muy cercano al conde-duque y, además, contaba con no pocos detractores en el principado de Cataluña, con los que Felipe IV quizá pretendía mejorar su relación merced a este cese.³⁴

³⁰ José Luis Bermejo Cabrero, *Estudios sobre la administración central española (siglos XVII y XVIII)* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982), 19–25.

³¹ Arthur de Boislisle, *Les Conseils du Roi sous Louis XIV* (Genève: Slatkine Reprints, 1977), 64–65; Lucien Bély, *Louis XIV: le plus grand roi du monde* (Quintin: Éditions Jean-Paul Gisserot, 2005), 84–87.

³² Elliot, *Richelieu y Olivares...*, 67.

³³ John Huxtable Elliot y Juan Francisco De la Peña, *Memoriales y cartas del conde-duque de Olivares. Política interior, 1628–1645* (Madrid: Alfaguara, 1981), II, 196–197.

³⁴ Richard Anthony Stradling, *Philip IV and the Government of Spain, 1621–1665* (New York: Cambridge University Press, 2002), 252.

A pesar de episodios como el anterior, del buen funcionamiento de este eje válido—secretario del Despacho, así como del rol que desempeñaría este último una vez desaparecido aquel, nos da buena cuenta lo ocurrido durante el periodo comprendido entre 1646 y 1660, años en los que el madrileño Fernando Ruiz de Contreras actuó como secretario del Despacho. Tras haber contado con el favor de Olivares, que lo hizo secretario y miembro de una amplia gama de juntas, durante el valimiento de Luis de Haro³⁵ se convirtió en su más fiel aliado³⁶; de ahí que no perdiera ocasión de recalcar los logros del válido en presencia del rey. Circunstancia nada desdeñable pues en la segunda mitad del reinado “don Fernando pasó más tiempo en presencia de Felipe IV que ninguna otra persona”, de lo que es buena prueba el hecho de que la mayor parte de las anotaciones del rey en los márgenes de los papeles de Estado estuvieran escritas por Ruiz de Contreras y rubricadas por aquel para indicar su aprobación.³⁷

4. Conclusiones

En un contexto marcado por la crisis económica, la decadencia militar y la pérdida de prestigio internacional, las medidas políticas enmarcadas en el Barroco se caracterizaron por tratar de impulsar en la Monarquía Hispánica medidas reformistas orientadas a su recuperación mediante la búsqueda de la grandeza y la legitimación del poder de la Corona. Hasta la fecha se ha venido sosteniendo que el origen de la secretaría del Despacho Universal, un empleo de confianza surgido en los inicios del reinado de Felipe IV, estuvo vinculado con el deseo de descargar al válido de las tareas burocráticas para que pudiera ocuparse primordialmente de las tareas de gobierno. Una explicación que, sin ser falsa, nos parece insuficiente si se pone en relación el origen de esta secretaría con toda una serie de circunstancias de la época.

Así pues, consideramos que la génesis de este empleo tiene claves e implicaciones más profundas. Los primeros pasos del sistema de válidos en los reinados de Felipe II y Felipe III desembocaron en el abrupto episodio de 1618. Sin duda, las enormes atribuciones que el rey le había concedido al duque de

³⁵ Sobre la etapa en la que Luis Méndez de Haro ejerció la privanza es imprescindible la consulta de: Rafael Valladares (ed.), *El mundo de un válido. Don Luis de Haro y su entorno, 1643–1661* (Madrid: Marcial Pons, 2016).

³⁶ Ciertamente, en un primer momento, como cliente que fue del conde de Castriello, no se contó entre los partidarios de Luis de Haro, pero supo cambiar a tiempo de bando ante el ascenso de este último.

³⁷ Malcolm, *El valimiento y el gobierno de la Monarquía Hispánica...*, 230–232.

Lerma eran vistas no solo como excesivas sino también como facilitadoras de algunos de sus comportamientos irregulares, por lo que Felipe III optó por promulgar un decreto ese mismo año por el que se reservaba para sí la firma de las gracias y decretos más importantes, así como que solo sus secretarios pudieran trasladar sus reales órdenes a instituciones y a particulares.

Un decreto que fue respetado por los siguientes validos pero que no impidió que se idease una alternativa para reforzar el poder de estos hasta un nivel equivalente o incluso superior al que había tenido Lerma. El problema de tener que despachar con los secretarios y presidentes de los diferentes Consejos se resolvería en los inicios del reinado de Felipe IV con la creación de un nuevo empleo de confianza: la secretaría del Despacho. Un secretario, asistido por un número variable de oficiales, sería desde ese momento el encargado de centralizar toda la información que antes llegaba por separado al despacho con el rey, ocupándose así de elaborar las correspondientes consultas y de transmitir después a esos individuos y organismos la voluntad regia. De un plumazo, las labores de despacho con el rey quedaron reducidas a unos pocos actores, siendo el valido el principal beneficiado por ello. Tanto es así que si el establecimiento de un secretario del Despacho no fue idea de Zúñiga o de Olivares, sin duda alguna impulsaron este empleo desde la sombra por los beneficios que les reportaba; especialmente si tenemos en cuenta que esos primeros elegidos para ocupar la secretaría se encontraban entre los círculos próximos al conde-duque, incluso alguno había sido su secretario personal con anterioridad.

Bibliografía

- Azpeitia Martín, María. «Historiografía de la Historia de la Muerte». *Studia Historica. Historia Medieval* 26 (2008): 113–132.
- Bély, Lucien. *Louis XIV: le plus grand roi du monde*. Quintin: Éditions Jean-Paul Gisserot, 2005.
- Bermejo Cabrero, José Luis. *Estudios sobre la administración central española (siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- Bernardo Ares, José Manuel de. «Rey-reino: el binomio estatal de la Corona de Castilla en el siglo XVII». En *La pluma, la mitra y la espada: estudios de historia institucional en la Edad Moderna*, coord. por J.L. Castellano, J.P. Dedieu y M.V. López-Cordón, 339–354. Madrid: Marcial Pons, 2000.
- Bernardo Ares, José Manuel de. «El conde de Oropesa: el antifrancesismo como causa de un proceso político». En *Los grandes procesos de la Histo-*

- ria de España*, dir. por S. Muñoz Machado, 172–192. Barcelona: Crítica, 2002.
- Boislisle, Arthur de. *Les Conseils du Roi sous Louis XIV*. Genève, Slatkine Reprints, 1977.
- Elliot, John Huxtable. *Richelieu y Olivares*. Barcelona: Grijalbo, 1984.
- Elliot, John Huxtable. *España y su mundo (1500–1700)*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Elliot, John Huxtable. *El conde-duque de Olivares*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1998.
- Elliot, John Huxtable y De la Peña, Juan Francisco. *Memoriales y cartas del conde-duque de Olivares. Política interior, 1628–1645*. Madrid: Alfaguara, 1981, II.
- Escudero, José Antonio. *Los secretarios de Estado y del Despacho*. Madrid: Instituto de Estudios Administrativos, 1976, I.
- Escudero, José Antonio. *Los orígenes del Consejo de Ministros en España. La Junta Suprema de Estado*. Madrid: Editora Nacional, 1979.
- Escudero, José Antonio. «Rey, ministros y grupos políticos en la España de los Austrias». En *Administración y Estado en la España Moderna*, por José Antonio Escudero, 515–529. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999.
- Feros, Antonio. *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- García-Badell Arias·Luis María. «La Junta Grande de Competencias de Felipe IV: rey, nobleza y Consejos en la Monarquía Católica». *Cuadernos de Historia del Derecho*, Extra 1 (2004): 105–136.
- González Cuerva, Rubén. *Baltasar de Zúñiga: una encrucijada de la Monarquía Hispánica (1561–1622)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.
- Hamer Flores, Adolfo. «De Austrias a Borbones. La secretaría del Despacho Universal en la sucesión a la Monarquía Hispánica». En *La sucesión de la Monarquía Hispánica, 1665–1725. Biografías relevantes y procesos complejos*, coordinado por José Manuel de Bernardo Ares, 87–106. Madrid: Sílex Ediciones, 2009.
- Hamer Flores, Adolfo. *Antonio de Ubilla, secretario del Despacho Universal de la Monarquía Hispánica (1643–1726)*. Madrid: Sílex, 2016.
- Hamer Flores, Adolfo. «Los secretarios del Despacho Universal de la Monarquía Hispánica durante el reinado de Felipe IV (1621–1665)». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 41 (2019): 505–525.
- Hugon, Alain. «Baltasar de Zúñiga et le valimiento: la question de la transition». *Dix-septième siècle* 256 (2012): 439–457.
- Malcolm, Alistair. *El valimiento y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1640–1665)*. Madrid: Marcial Pons, 2019.

- Montcher, Fabien. «La carta como taller historiográfico. Elaboración y circulación de materia genealógica entre Alonso López de Haro y Diego Sarmiento de Acuña (1608–1620)». En *La materialidad escrita: nuevos enfoques para su interpretación*, dir. por M. Salamanca López, 109–200. Madrid: Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, 2011.
- Puyol Buil, Carlos. *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV: los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628–1660*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.
- López de Haro, Alonso. *Segunda parte del Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*. Madrid: Por la viuda de Fernando Correa de Montenegro, 1622.
- Palafox y Mendoza, Juan de. *Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos*. Bruselas: En casa de Francesco Foppens, 1655.
- Polo Martín, Regina María. *Consejos y consultas. La consulta como instrumento de gobierno en la Monarquía Hispánica del Antiguo Régimen. Un estudio jurídico institucional, con especial referencia al Consejo de Castilla*. Bilbao: Fundación BBVA, 2018.
- Silvela, Francisco (ed.). *Cartas de la venerable madre sor María de Ágreda y del señor rey don Felipe IV*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1885–1886, 2 vols.
- Stradling, Richard Anthony. *Philip IV and the Government of Spain, 1621–1665*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Tomás y Valiente, Francisco. *Los validos en la monarquía española del siglo XVII: estudio institucional*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1982.
- Valladares, Rafael (ed.). *El mundo de un valido. Don Luis de Haro y su entorno, 1643–1661*. Madrid: Marcial Pons, 2016.

Misiones jesuitas con pícaros de la pesca del atún en el sur de España

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, SJ*

Fecha de recepción: junio 2023.

Fecha de aceptación: diciembre 2024.

Sumario:

Una de las primeras misiones que realizaron los jesuitas al instalarse en Andalucía fue responder a la petición de los duques de Medina Sidonia para acudir cada año a misionar entre los que acudían a trabajar en la pesca del atún los meses de mayo y junio en las almadrabas de Zahara de los Atunes (Cádiz). Era una dura misión entre desheredados de la sociedad, con los que llegaron a tener una buena sintonía y sobre los que ejercían el ministerio sacerdotal al tiempo que ayudaban en sus necesidades materiales, convivencia y socialización. Destacó el P. Pedro de León.

Palabras clave:

Zahara de los Atunes, Almadrabas, Misiones populares, Pedro de León, Marginados.

Jesuit missions with tuna fishing rogues in southern Spain

Abstract:

One of the first missions carried out by the Jesuits when they settled in Andalusia was to respond to the request of the Dukes of Medina Sidonia to go on mission each year to those who came to work in the tuna fishing industry in the months of May and June in the traps of Zahara de los Atunes (Cadiz). It was a hard mission among the disinherited of society, with whom they came to have a good rapport and over whom they exercised the priestly ministry while helping with their material needs, coexistence and socialisation. Father Pedro de León stood out.

Keywords:

Zahara de los Atunes, Tuna fishing industry, Popular missions, Pedro de León, Marginalised.

1. Introducción

La Compañía de Jesús creció y se extendió por todo el mundo inmediatamente, tras su aprobación oficial en 1540. Así, se creó la primera provincia, la de Portugal (1546) con las misiones en las Indias Orientales y Brasil, que se independizarán con la creación de las provincias de la India (1549) y Brasil (1553).

* Doctor en Historia, Archivum Romanum Societatis Iesu–ARSI, <https://orcid.org/0000-0001-5834-7734>, arsi-soto@sjcuria.org

La segunda provincia fue la de España (1547), pero a la América española no pudieron ir hasta 1567. La provincia de España creció y se impuso la subdivisión en otras; la primera dio lugar a las provincias de Castilla y Aragón en 1552, pero fue solo teórica, pues tenían el mismo provincial. La segregación eficaz se produjo en 1554, según instrucciones de san Ignacio a su comisario Jerónimo Nadal: “Una [provincia] será del reyno de Aragón, Valencia y Cataluña; otra de Castilla [la] Vieja y el reyno de Toledo; otra de la Andalucía, á la qual se ayuntará, si os pareziere, Salamanca, y lo que se hiziere en Estremadura y Granada”¹.

Al ejecutarse la segregación se cambió el plan previsto por san Ignacio. Al comisario Francisco de Borja² le pareció, que el colegio de Plasencia (Extremadura), cuya fundación se gestionaba en 1554, estaba lejos de la provincia de Andalucía, por lo que habría dificultad para comunicarse por carta o visitarlo, y así pareció mejor que perteneciera a la provincia de Castilla.

El primer colegio de los jesuitas en Andalucía fue el de Córdoba (1553) al que siguieron al año siguiente los de Sanlúcar de Barrameda, Sevilla y Granada. Después, Montilla, Trigueros y Cádiz, que fue a consecuencia del trabajo de los jesuitas en las almadrabas. Así hasta un total de 42 domicilios antes de la expulsión de España por Carlos III en 1767.³

Desde la casa de Sevilla comenzaron las misiones de las almadrabas, a petición de Ana de Aragón, mujer del duque de Medina Sidonia y tía de san Francisco de Borja. Es un buen ejemplo de la pastoral de los primeros jesuitas, en el marco del concilio de Trento y la cultura barroca. Se trataba de catequizar a los marginados sociales, al tiempo que facilitaron su socialización y su incorporación a las costumbres político-sociales de la época.

¹ Ignacio de Loyola a Nadal, 07.01.1554, *Monumenta Historica Societatis Iesu, Sancti Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 12 vol. (Madrid 1903–1911), reimpresión 1964–1968 (en adelante *Epp. Ign.*) VI, 151–152.

² Francisco de Borja y Aragón (Gandía, Valencia, 28.10.1510–Roma, 30.09.1572) fue I marqués de Lombay, IV duque de Gandía, Grande de España y Virrey de Cataluña y III General de la Compañía de Jesús. Fue hijo de Juan de Borja y Enríquez de Luna, III duque de Gandía, y de Juana de Aragón y Gurrea, hija natural de Alonso de Aragón, virrey de Aragón, hijo ilegítimo del rey Fernando II de Aragón, y de Ana de Gurrea, vizcondesa de Evol. Por parte de su padre, era bisnieto del papa Alejandro VI (Rodrigo de Borja). Los datos de todas las biografías están tomados de Charles E. O’Neill y Joaquín M. Domínguez (coords.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.), (Madrid / Roma: Universidad Pontificia Comillas / Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 2001).

³ Cf. Wenceslao Soto Artuñedo, “La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La provincia Bética”, *Proyección: Teología y mundo actual* 254 (2014): 241–276; Wenceslao Soto Artuñedo, “Coordenadas de los jesuitas en Andalucía”, *Archivo Teológico Granadino* 77 (2014): 93–162.

2. La Casa de Medina Sidonia y los jesuitas

Ana de Aragón y Gurrea (1500–17 julio 1556)⁴, casada sucesivamente con dos duques de Medina Sidonia, hermanos entre sí, era tía de san Francisco de Borja, según los siguientes eslabones:

1. El rey Fernando de Aragón, con Aldonça Roig de Ivorra, tuvo a Alonso de Aragón.
2. El arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón, con Ana Gurrea, tuvo a Ana y Juana de Aragón.
3. Ana casó con los duques V y VI de Medina Sidonia
4. Juana casó con el III duque de Gandía, y de este matrimonio nació Francisco de Borja, IV duque de Gandía y III General de los jesuitas, que, a su vez, por la parte paterna, era biznieto del papa Alejandro VI.⁵

Ana casó en 1515 por poderes con Alonso Pérez de Guzmán (1500–1539), X señor de Sanlúcar, VIII conde de Niebla, V duque de Medina Sidonia y III marqués de Cazaza en África. El matrimonio no tuvo descendencia y el duque fue declarado “mentecato e impotente”, por su incapacidad para gestionar su casa, así como para procrear. Por ello se estableció un pleito para anular el enlace en 1515 y, mientras tanto, Ana se casó “a la morisca” con su cuñado Juan Alonso (1502–1558). La sentencia favorable llegó en 1532 y Carlos I de España concedió en 1538 el traspaso del título del ducado a Juan Alonso (1502–1558), quien consiguió perpetuar la casa. El hijo de Juan Alonso y Ana, Juan Claros, IX conde de Niebla, nació en 1519 y casó en 1541 con Leonor de Sotomayor y Zúñiga, matrimonio del que nació Alonso, que sucedió a su abuelo como VII duque de Medina Sidonia, pues su padre murió antes que el VI duque.⁶

Esta casa ducal era muy rica, y, entre sus privilegios estaba la capacidad de armar almadrabas en la costa gaditana. Según Santibáñez⁷, “la tercera parte

⁴ Jaime Elipe, “Aproximación a la figura de doña Ana de Aragón, duquesa de Medina Sidonia (ca. 1500–1556)”, en *Autoridad, poder e Influencia: Mujeres que hacen Historia*, coord. por Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, Henar Gallego Franco (ed. lit.) y María del Carmen García Herrero (ed. lit.), (Barcelona: Icaria Editorial, 2018), Volumen 2, 67–82.

⁵ Cf. Wenceslao Soto Artuñedo, “Francisco de Borja y Andalucía”, *Proyección. Teología y mundo actual*, 238 (2010): 241–270.

⁶ Cf. Juan Luis Carriazo Rubio, “La Genealogía de los señores de la Casa de Medina Sidonia de Luis de Salazar y Castro”, *Historia y Genealogía* 3 (2013): 41–64, 57.

⁷ Juan de Santibáñez nació en 1582 en Granada, ingresó en julio de 1598 en Montilla, hizo los últimos votos el 25.07.1616 en Baeza (Jaén) y murió el 29.12.1650 en Granada. Superior de la Residencia de Jaén (1618–1622); rector de Santiago de Baeza (1624–1625) y Guadix (1625–1626). Operario y Capellán de la Armada. Residió en Granada, Sevilla y Montilla escribiendo, desde 1639, la *Historia de la Provincia. Elogio de varones ilustres de la Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía*, y *Cuatro Centurias o bloques de cien*. Cf. Javier Burrieza Sánchez, «Juan de Santibáñez»,

de las grandes rentas que tiene esta casa por tantos títulos, grande a las almadravas la debe, que en años de buena fortuna pasan sobre 80 mil ducados los intereses desta renta”⁸.

El segundo provincial jesuita de Andalucía, Bartolomé Bustamante⁹ trataba mucho con la duquesa, que, tras las visitas de su sobrino Francisco de Borja, ya como jesuita, había favorecido la fundación de una residencia en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). No obstante, la primera etapa fue efímera (1554–1557)¹⁰, y hubo que esperar para el asentamiento definitivo hasta 1627. La casa de Medina Sidonia ayudó también al funcionamiento de otras obras jesuitas, como el colegio de Trigueros (Huelva):

Pidió una vez [el P. Bustamante...] 1.000 ducados de limosna para el colegio de Trigueros que a su devoción se fundaba para el socorro de la comarca y campo de Andévalo. Excusóse al principio la Condesa por estar falta de dineros a causa de haber faltado aquel año la pesquería de los atunes, mas luego reparó mucho en la confianza y llaneza con que el Padre se los pedía //124r. y mandó dárselos luego y todos juntos sin aguardar los plazos que él señalaba. Agradecióle la merced que le hacía el santo varón y díjole con espíritu profético: por estos 1.000 ducados le ha de dar Nuestro Señor a vuestra señoría este año 100.000. Él lo dijo y Dios cumplió su palabra porque siendo ya por San Juan cuando querían alzar las redes y dejar las almadrabas y pesquería, en sólo siete días siguientes cogieron tantos atunes que le valieron 105 ó 110.000 ducados (como otros dicen) cosa que ni antes jamás se vio, ni después se ha visto. Tuviéronlo todos por manifiesto milagro y así lo celebraron y escribieron en los libros del Duque.¹¹

Otras de las fundaciones que se vieron beneficiadas de la generosidad de la casa de Medina Sidonia fueron la casa profesa de Sevilla, y el colegio de ingleses de Sevilla.¹²

en *Diccionario biográfico español*, acceso el 15 de enero de 2022, <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/48573-juan-de-santibanez>; cf. Julián José Lozano Navarro, “L’opera di Juan de Santibáñez. Una rappresentazione dei gesuiti del regno di Granada tra il 1554 e il 1650”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2006): 113–131.

⁸ Biblioteca Universidad de Granada, Hospital Real, B049: Juan de Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, libro 2, cap. 18.

⁹ Bartolomé de Bustamante nació el 23.08.1501 en Alcalá de Henares (Madrid), ingresó el 20.10.1552, hizo los últimos votos el 08.04.1554 en Tordesillas (Valladolid), y murió el 21.06.1570 en Trigueros (Huelva). Provincial de Andalucía (1556–1561), superintendente del Col. Sevilla (1561–1565) y visitador (1566–1567).

¹⁰ Miguel Molina Martínez, “Los proyectos de una casa-residencia de los jesuitas en Sanlúcar de Barrameda”, en VV.AA., *Sanlúcar y el Nuevo Mundo* (Sanlúcar: Patronato Municipal para la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, 1990), 39–44.

¹¹ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, libro 2, cap. 55.

¹² Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid: Razón

3. Las almadrabas de Zahara según los jesuitas

Todas las fuentes que tratan de la fundación del colegio de Cádiz¹³, narran su comienzo como consecuencia de la labor que realizaban los jesuitas desde algunos años antes en las almadrabas de Conil y Zahara.¹⁴ Dos de los primeros misioneros, Diego López y Gregorio de la Mata¹⁵ pasaron por Cádiz, camino de las almadrabas, para pedir licencia para predicar y confesar en el territorio del obispado. El provisor, puesto que el obispo Jerónimo Teodolí (1525 – 1564) residía en Roma, les pidió que predicaran e hicieran alguna labor en Cádiz, que resultó un éxito tal que excitó el deseo de los gaditanos de dotarse de una comunidad estable de jesuitas. El ayuntamiento puso la aportación principal para la fundación, siendo los primeros en habitar el colegio Diego López y Ambrosio de Castilla¹⁶ en 1564.¹⁷ Así lo narra también Pedro Ribadeneyra:

Padres de la Compañía en misión a las almadrabas, que es la pesquería de los atunes, que se haze entre Tarifa y Cádiz, para componer los xabequeros, y gente común de la pesquería y enseñarles a vivir christianamente. Porque ordinariamente eran hombres perdidos, y muchos de ellos facinerosos y muy necesitados de consejo y doctrina. Para yr a esta misión de las almadrabas se presentaron el P.e Diego López y el P.e Gregorio Mata en la ciudad de Cádiz al ordinario, en cuya diócesis cae la pesquería, para tomar su bendición y beneplácito, y entendiendo la falta que aquella ciudad tenía de doctrina, y el desseo que algunos ciudadanos mostraban de fundar un collegio de la Compañía, se detuvieron algunos días platicando, predicando...¹⁸

Se conoce con el nombre de almadrabas a una técnica de pesca del atún y el lugar donde se instala, en las costas del Mediterráneo, utilizada durante los meses de mayo y junio, cuando los atunes rojos migran para el desove desde

y Fe, 1905–1925), vol. 3, 248.

¹³ Por ejemplo: Pilar Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del ayuntamiento de Cádiz (1564–1767)* (Granada: Facultad de Teología, 1996).

¹⁴ Cf. Francisco Javier Trujillo Guirola, *Historia propedéutica de Zahara de los Atunes* (Almería: Círculo Rojo, 2016).

¹⁵ Gregorio de la Mata nació c. 1537 en Gran Canaria, ingresó en noviembre de 1554, hizo los últimos votos el 27.12.1569 en Sevilla y murió el 11.10.1583 en Cádiz asistiendo a los apestados. Vicerrector de Cádiz (1577), Málaga (1580 julio–agosto.) y San Hermenegildo de Sevilla (1580 septiembre).

¹⁶ Ambrosio [Don Sancho] de Castilla nació en 1521, en Madrid, ingresó en 1552, hizo los últimos votos el 01.11.1568 en Cádiz y murió el 27.09.1580 en Córdoba. Superior del Colegio del Albaicín (1559–1564). Vicerrector de Cádiz (1573), donde cambió su nombre por Ambrosio.

¹⁷ ARSI, Baet, 22, 25, 27; Azcárate, *Los jesuitas en la política educativa del ayuntamiento de Cádiz*.

¹⁸ ARSI, Hisp. 94, Libro IV, cap. 7, fol. 79v: “Historia de la Compañía de Jesús de las provincias de España y parte del Piru y nueva España y Philipinas”, del P. Pedro de Ribadeneyra.

el océano Atlántico Norte al mar Mediterráneo¹⁹. Esta ocasión se aprovecha en varias zonas del litoral para realizar una captura masiva de atunes, concentrándolos en un lugar donde son sacrificados, para el posterior consumo, bien como alimento fresco o en salazón. Esta actividad ya aparece representada en los trabajos de artistas como Anton van der Wyngarde²⁰ [Ilustración 1]. Santibáñez hace una presentación histórica de las almadrabas:

Llaman almadravas a las que los latinos dijeron *Çetavios*, nosotros pesquería de los atunes. Fueron en la antigüedad *çélebres* y no menos oy se *çelebran* y frequentan las que caen entre las dos *çiudades* Tarifa y Cádiz en tierra y señorío de los duques de Medina Sydonia *çerca* del estrecho que llamó la antigüedad Hércules, oy comúnmente de Jibraltar donde se encuentran los dos mares Mediterráneo y Oçéano. Son los atunes un linaje de peçes aunque de los más torpes y brutos que sustenta el mar, de tal sagaçidad e instinto que como otras aves conoçen su tiempo y mudan regiones y puestos para criar sus hijuelos; assí ellos aviendo pasado el invierno en la templança del Oçéano en manadas vien en nuestro mar el verano siguiendo el gusto de las aguas menos salobres y más frescas por los muchos ríos que entran descargando en sus senos, las que portan dulçes. A cuya causa, como Plinio repara, quando del Norte corren a desovar en nuestro mar estrecho se arriman a las costas de España, tomando de buelta las de Africa, en que consiste el beneficio y riqueza de nuestras provinçias. En el Mediterráneo desovan y buelven al Oçéano a su tiempo, multiplicado con la numerosa cría que suple con ventajas por los que quedaron de presa en las redes de la almadraba.²¹

En torno a esta actividad pesquera se generaba una población temporal que se instalaba en improvisadas chozas, según la descripción que hace el jesuita Martín de Roa²² de la almadraba de Zahara:

Llaman Almadrabas la pesquería de los atunes que se hace entre Tarifa y Cádiz, no mucho antes del estrecho, donde se encuentran los mares Mediterráneo y Océano, tiene una fortaleza antes de los cabos que dicen de Plata, nombrada Zahara, donde habitan el capitán y justicia mayor con otros oficiales y criados del Duque de Medina Sidonia, cuya es la

¹⁹ Antonio di Natale, “An updated bibliography on bluefin tuna trap fishery”, *Collective Volumes of Scientific Papers. ICCAT 74* (6) (2018): 2942–3036.

²⁰ Fernando Cruz Isidoro, “Antonio de las Viñas y los Pérez de Guzmán. Sobre la “ejecución y pinturas de ciertos lugares de España” en 1567: ¿las vistas de Tarifa, Zahara de los Atunes y Sanlúcar de Barrameda?”, *Archivo Español de Arte*, LXXXVII, n° 346 (2014): 163–170; Richard I. Kagan, “Felipe II y el arte de la representación de paisajes urbanos”, *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales* 24 (2009): 95–110.

²¹ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, libro 2, cap. 18,

²² Cf. Rady Roldán-Figueroa, “Martín de Roa, S.J. (1559–1637) and the Consolidation of Catholic Literary Culture in Spain”, *European History Quarterly* 45 (2015): 5–33.

pesquería. A sombra de ella están muchas caserías de un suelo cubiertas de bóveda para defensa del fuego que algunas veces han pegado en ellas moros corsarios de África; sirven estas de tabernas, de bodegones y otras tiendas de plaza y parte ocupan los soldados de guarnición y los mercaderes que de todo el reino concurren a comprar los atunes. Hacen también muchas ramadas o chozas, que llaman chancas, donde se recogen los fanegueros y gente común de la pesquería.

Solían acudir a las almadrabas los dueños, los duques de Medina Sidonia, con parte de su corte, y junto con ellos se daban cita pícaros y bribones de todo el territorio español, buscando sobrevivir o huyendo de la justicia real para acogerse a la del duque, que era más benévola, pues le interesaba acoger a quien pudiera cubrir un puesto de trabajo. Sebastián de Córdoba nos da la cifra: “dos lugares de las almadrauas, donde se pescan los atunes concurren sobre dos mill personas, y los mill de ellos gente bagabunda y perdida y la hez de toda esta tierra”²³. Una descripción más completa del perfil hace Martín de Roa:

Júntanse aquí de varias partes de Andalucía, Castilla y otras provincias gran número de pícaros y hombres perdidos, muchos de ellos rufianes y forajidos, estos traen consigo mujercillas infames y tenían casa pública, como en la ciudad. Vivían como gente sin ley y sin Rey, hacían mil insolencias y desafueros, había muertes, robos, torpezas y desvergüenzas casi sin remedio. Porque si la justicia quería poner freno a sus libertades levantaban motines y alborotos contra ella sin que bastase su poder y autoridad para reducirlos.²⁴

La razón de ese tipo de concurrencia la da Santibáñez, cuando dice que no se pedía filiación ni antecedentes, e incluso podían inscribirse con un nombre falso. Era un grupo de alto riesgo y se acabaron creando dos grandes grupos, los armadores, uno mayor y otros subordinados a él, y los remendadores de redes, que eran, al mismo tiempo, grupos económicos (los armadores eran los propietarios de las barcas) y de origen geográfico (los remendadores eran

²³ ARSI, Hisp. 98, ff. 279, 280: carta de Sebastián de Córdoba, 28.08.1561, editada en *Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur* [en adelante *Lit Quad*], 7 vol., (Madrid 1894–1932), VII, 413–414. En el mismo volumen de ARSI, Hisp. 98, 273ss, carta de Juan de León, de Sevilla, de 5 de septiembre, con versión latina de la misma epístola (274–275), donde trata de las almadrabas en 274v., y copia de la misma (ff. 276–278), donde trata de las almadrabas en 277v.

²⁴ Martín de Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”. En el ejemplar de Sevilla (Biblioteca de la Universidad de Sevilla, A331023) trata de la fundación del colegio de Cádiz y misión de las almadrabas en libro 2, c. 7, a partir del fol. 96. En el ejemplar de Granada (Biblioteca de la Universidad de Granada, Hospital Real, A 49–5), el Libro 1 llega al cap. 39; el libro II, cap. 6 trata de otra cosa; faltan páginas, pues al comenzar este capítulo en 73v se interrumpe... y la siguiente página 74 es del libro IV. Martín de Roa, *Historia de la Provincia de Andalucía*, ed. por Antonio Martín Pradas, e Inmaculada Carrasco Gómez (Écija: Asociación de Amigos de Écija, 2005).

mayoritariamente forasteros, de Levante, por lo que los llamaban levantiscos). Ambos grupos tenían en común que se resistían a aceptar la autoridad: “Si intentava la Justicia poner freno a sus libertades, levantavan contra ella motines sin que vastase su poder ni auctoridad para reduçirlos a lo que pide o la raçón o la humanidad [...]”²⁵.

Por lo tanto, ir a las almadrabas era un apostolado bien peligroso. Dice el P. Pedro de León²⁶ que era aquel puesto

donde acude la gente más perdida de todo el mundo, porque viven allí a sus anchuras, como moros sin Rey; si bien hay allí un capitán y justicia mayor, puesto por el mismo duque para castigar los delitos exorbitantes que perturbaren la paz y la pesquería, porque los cometidos por acá [fuera de las almadrabas], aunque sean muertes, robos o salteamientos, no se meten en estos aprietos. Ante los tales se tienen allí por seguros y amparados todo el tiempo que dura la almadraba, como retraídos en las Iglesias. Todos los más son matadores y forajidos y que traen la soga arrastrando.²⁷

Uno de los pícaros fue immortalizado por Cervantes²⁸ con el nombre de Carriazo, uno de los protagonistas de la novela *La ilustre fregona*, de quien dice “pasó por todos los grados de pícaro hasta que se graduó de Maestro en las almadrabas de Zahara, donde es el finibusterre de la picaresca”²⁹.

Los jesuitas, no solo atendían a la población flotante de las almadrabas, sino a los que vivían establemente en la zona:

ni solo participan del fruto de esta misión los advenedizos, también entran a la parte los naturales de los campos de Tarifa, Vejer, Gibraltar y Medina, muchos de los cuales andan por aquellas sierras como salvajes y si no les acudieran los de la Compañía dicen ellos que vivirían en todo como bestias.³⁰

²⁵ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

²⁶ Pedro de León nació c. 1545 en Jerez (Cádiz), ingresó el 25.03.1568, hizo los últimos votos el 15.08.1591 en Granada y murió el 24.09.1632 en Sevilla. Superior de Cazorla (1589–1590) y rector de Cádiz (1603–1606, 1616–1617).

²⁷ Biblioteca del Hospital Real de la Universidad de Granada (BHR), Cajas B 77 y B 78: *Compendio de algunas experiencias en los ministerios que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto en ellos*, de Pedro de León: primera parte, capítulos 11 al 15, editado por Pedro Herrera Puga, *Grandezas y miserias en Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica [1578– 1616]*. Pedro de León (Granada, Facultad de Teología, 1981), 66–88, 65–66. Ver Antonio Domínguez Ortiz, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias* (Barcelona: Ariel 1971).

²⁸ M. Pardo de Figueroa, *La Almadraba de Zahara y Miguel de Cervantes* (Cádiz, Imprenta de la Revista Medina, 1868); I. Regueira Ramos, *Zahara de los atunes, Paraíso Cervantino del Sur* (Algeciras, Edirorial Requeira, 1999).

²⁹ Miguel de Cervantes, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1940), 1174.

³⁰ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

Imagen similar a la que ofrece Pedro de León: No les iba en zaga en cuanto a rusticidad y desgarradas costumbres “los ganaderos del campo de Tarifa, Gibraltar, Vejer, Gibraltar y de Medina, gente que no parece sino caribes, forrajidos y bandoleros, con sus escopetas al hombro, que si lo encontrádes en el campo temeríades con razón si os habían de matar salteándoos”³¹.

La masa social reunida en las almadrabas la componían también otras minorías, como los mercaderes. “Eran muy caudalosos, de más de 20.000 ducados cada uno para emplear en atunes”³². No podían faltar jóvenes de buenas familias, inadaptados, aventureros o rebeldes que querían disfrutar de su libertad y vivir la vida escapando a este lugar de libertinaje, así como casados que dejaban a sus mujeres.

Sin embargo, a pesar del perfil definido, la vida cotidiana era simpática pues con el buen humor y la diversión suplían muchas deficiencias:

Adonde quiera pueden ser de mucho gusto y entretenimiento. Sus dichos y hechos, sus invenciones y comedias, las burlas que hacen unos a otros, y las que a los novatos, y muchos más a los que vienen a ver cómo se pesca, cogiéndolo en peso y llevándolo en volandillas a chapuzarlos en el mar, hasta que haya quien los fíe para que se vayan a hacer el gasto rico a las tabernas; o que ellos mismos den su palabra de que gastarán lo que sus mercedes mandaren (que así los han de llamar) y hartar muy honradamente, pena de que irían al salado a remojarlos.³³

Y no todo era negativo, pues se daba una solidaridad de base por la que nunca les faltaba de comer, “porque todos son camaradas y cuando a éste le falta la comida, el otro se la da; y de esta manera se socorren”³⁴.

4. Llegada de los jesuitas a las almadrabas

Según Martín de Roa, la iniciativa de la presencia de los jesuitas en las almadrabas se debió a la duquesa de Medina Sidonia, tía de san Francisco de Borja, con quien tenía mucha relación, pues la tía hacía de hermana mayor o madre de los sobrinos, desde que su hermana, la madre de Borja, duquesa de Gandía, murió en 1520. Desde entonces doña Ana se preocupó de sus sobrinos, huérfanos de madre, entre ellos, Francisco de Borja. Su ingreso en la Compañía la hizo cercana a esta nueva orden religiosa, por lo que pidió al provincial de Andalucía Bartolomé Bustamante que enviara algunos misioneros

³¹ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 68–69; Domínguez Ortiz, *Crisis y decadencia*.

³² Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 78.

³³ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 80.

³⁴ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 76.

durante el tiempo que duraba la pesca y salazón del atún.³⁵ Pero la duquesa no pudo ser testigo de esta actividad, pues murió poco antes del comienzo:

La Condesa de Niebla que ya tenía noticia de la Compañía por las vicisitudes del Padre Francisco de Borja y había experimentado el mucho fruto que hacía donde quiera que iba por las misiones que se habían hecho en su tierra, juzgó que para poner en razón gente tan fuera de ella y para excusar tantos y tan graves pecados como allí se cometían, ningún medio habría tan eficaz como llevar allí algunos de la Compañía y detenerlos el tiempo que durase la pesquería, para que con su prudencia y santa conversación y doctrina hiciesen estar a raya los más atrevidos, pusiesen freno a las demasías y remediasen la perdición y estrago de sus almas. Tratólo con el Padre Bartolomé de Bustamante, Provincial en aquella sazón, el cual vino con gusto y facilidad en ello tanto por pedirlo una señora tan cristiana celosa de la honra de Dios, como por la mucha mies que allí tenían los fieles obreros del Evangelio.³⁶

Los misioneros procedían de la casa jesuita de Sevilla, fundada solo tres años antes, en otoño de 1554, que era al mismo tiempo residencia, noviciado y colegio, donde, según asumen los historiadores, estudió Miguel de Cervantes de 1564 a 1568.³⁷ Ampliada la casa y obras, por las perspectivas halagüeñas que se preveían, decidieron separar la enseñanza que se daba en la primera casa, trasladándola a un nuevo colegio con el título de San Hermenegildo en 1580. La antigua casa quedó como casa profesa, un tipo minoritario de domicilio jesuita que se caracteriza por no tener rentas y sustentarse de limosnas.

La primera visita de la que tenemos referencia consta en una carta de 30 de agosto de 1557³⁸, [Ilustración 2] según Diego López:

Algunos de nuestros hermanos han peregrinado por diuersas partes, procurando dar buen odor de si dondequiera que llegasen, encargándoles la ley de Dios. Heran recibidos de buena gana con el deseo de la doctrina, en los messones y otros lugares donde llegauan. Dos de nuestros hermanos fueron a las almadrauas de Conil y Zahara, donde ay vna deuoción de nuestra Señora de las virtudes³⁹, y fue en tiempo de la pesquería de los atunes, adonde suele concurrir mucha gente de diuersas partes [...]. Por los pueblos por do pasauan, dexauan gran deseo

³⁵ Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa*, 57–61.

³⁶ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

³⁷ Wenceslao Soto Artuñedo, “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús la fundación del colegio de Córdoba”, en *Vida y obra de San Juan de Ávila. Actas II Congreso Internacional San Juan de Ávila, Córdoba 21 al 23 de noviembre 2019*, ed. por Manuel Pérez Moya y Antonio Llamas Vela (Córdoba: Almuzara, 2021), 143–184, 181–184.

³⁸ Roa, por error, dice que la primera visita fue en 1558.

³⁹ Patrona de Conil de la Frontera.

en la gente de que fuesen algunos de nuestros Padres por allá; lo qual vimos ser çierto por el testimonio que truxeron de algunos prinçipales del pueblo y vicarios.⁴⁰

Es probable que “hermanos” se use en sentido amplio, como hermanos de religión, lo que nos remitiría a dos sacerdotes jesuitas (o un sacerdote acompañado de un hermano), pues eran los que habitualmente realizaban esas peregrinaciones apostólicas. Pero si analizamos las tareas que ejecutaron, ninguna de ellas es sacerdotal, y están relacionadas sobre todo con la doctrina cristiana, y pláticas morales, por lo que también puede entenderse que estos primeros misioneros no eran sacerdotes, que eran o hermanos (coadyutores temporales) o jesuitas en formación aún no sacerdotes. Podría tratarse, incluso, de novicios, en una de las pruebas del noviciado, la peregrinación. En caso de no ser sacerdotes los de 1557, sí lo fueron los del año siguiente, cuando Roa informa del perfil de esos misioneros: “[...] Envió dos Padres el año de 58, fervorosos y bien ejercitados en el ministerio de las almas los cuales padecieron mucho entre aquella gente bárbara absenta y hecha a sus vicios, sin temor ni vergüenza y por tanto casi imposibilitada de su remedio”⁴¹. No obstante, es probable que Roa equivoque el año, y si se refiere a la primera visita, como dice, esta fue en 1557 y no en 1558. Estos dos primeros sacerdotes conocidos, sean o no los de la primera visita, fueron el propio autor de la carta, Diego López, y Gregorio de la Mata, que pasaron por Cádiz antes de ir a las almadrabas.

Los misioneros algunas veces pasaban por otros pueblos o por Sanlúcar de Barrameda, como en 1561: “y bolviendo por el lugar do reside el señor de aquella tierra⁴², se confesso, y con el mucha gente de su casa, dando por todo infinitas gracias al Señor, auctor de todo”⁴³.

El duque se encargaba de su manutención, por lo que los religiosos no aceptaban los donativos que les ofrecían los penitentes agradecidos, “cosa de que ellos y todos los del campo de las almadrabas se espantaban y se edificaban muy mucho”⁴⁴. El duque, además, correspondió a la disponibilidad de los jesuitas, volviendo a dar una limosna para la casa profesa de Sevilla, “de diez y ocho varriles quintaleños⁴⁵ de atún, que nos habían mandado años había y los había quitado”⁴⁶. Posteriormente le hizo dos donaciones valoradas

⁴⁰ ARSI, Hisp. 95, 132, Carta de Diego López, 30.08.1557, editada en *Lit Quad*, V, 336–337.

⁴¹ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁴² Se refiere a Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, VII duque de 1550–1615, que sucedió a su abuelo Juan Alonso Pérez de Guzmán, casado con Ana de Aragón, muerto en 1558.

⁴³ *Lit Quad* VII 413–414.

⁴⁴ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 69.

⁴⁵ Barriles quintaleños, capaces de un quintal o que lo contiene.

⁴⁶ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 71.

en 4.000 ducados: una parte de una casa que se había reservado cuando les vendió una propiedad que tenía frente a la parroquia de San Miguel (Sevilla) parte del solar del colegio San Hermenegildo. No la quiso vender entonces por 3.000 ducados que le ofrecía el provincial, pues quería hacer un pabellón orientado al sur en sus casas principales en Sevilla.⁴⁷ Ahora se la dio a Pedro de León para que la vendiera a la Compañía y diera el producto a sus padres, pues sabía que no eran ricos, pero le hizo ver que sus “padres eran la Compañía”, lo que comprendió el duque. También le donó una paja de agua “que tenía apretada sumamente a la casa profesa, siendo colegio mientras se edificaba la iglesia” para que la vendiera a la Compañía, al igual que la casa.⁴⁸

Los misioneros se instalaban en una dependencia junto a la capilla de la fortaleza⁴⁹, conviviendo muy estrechamente con el personal al servicio del duque: los caballeros de palacio, criados del duque, oficiales mayores (capitán y justicia mayor), contador, tesorero, veedor de la mar, caballeros, mozos y pajes de espada. También se ocuparon del cultivo espiritual de estos vecinos, que eran más comedidos que los pescadores.⁵⁰

La figura del jesuita llegó a ser tan habitual en las almadrabas que un artista como Joris Hoefnagel (ca. 1565) incluye un jesuita como parte del escenario de una almadraba en el grabado de la almadraba de Cádiz⁵¹ [Ilustración 3].

5. Actividad de los jesuitas en las almadrabas

La actividad desarrollada por los jesuitas en las almadrabas corresponde a la promovida por Trento, como parte de la reforma católica, y a la prevista por los documentos fundacionales de la Compañía: predicaciones, confesiones, procesiones, extirpación de pecados públicos, pacificación de enemigos, y otras obras asistenciales. Seguían, adaptándolo, el esquema de las misiones populares, pues según el panorama que se encontraron, tuvieron que primar

⁴⁷ El colegio San Hermenegildo estaba frente al palacio o casas principales del duque de Medina Sidonia en Sevilla, que ocupaba el solar donde ahora está El Corte Inglés en la plaza del Duque.

⁴⁸ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 73.

⁴⁹ Pablo Antón Solé, *Los pícaros de Conil y Zahara: estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del Duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI* (Segovia: Librería Torreón de Rueda, 1965), 48. Este autor edita y estudia los documentos jesuitas.

⁵⁰ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 77.

⁵¹ *Illustriorum Hispaniae urbium. Tabulae cum appendice celebriorum. Alibi aut olim aut nunc parentium Hispanis, Aut eorum civitatum, Commerciis florentium, Amstelodami*. Ex Officina Joannis Janssonni, MDCLXXI, 24, en Trinity College of Dublin (T.C.D.), Sec. Early Printed Books, The Pagel Collection, A.2.35, nº 2. El grabado está repetido en muchas otras obras, entre ellas, *Cádiz y su provincia*, escrita por varios autores y editada por Gever, Sevilla, 1984, T. II, p. 269. Cf. Kagan, “Felipe II y el arte”, 95–110.

algunas actuaciones, para poner un poco de orden en aquella selva, instaurar algunas costumbres piadosas y cultivar los espíritus. Para dar continuidad durante el tiempo que ellos no estaban en la zona, desde el principio, según Sebastián de Córdoba, procuraban dejar a alguien encargado del mantenimiento de la fe y las costumbres: “Traujaron de dexar en estos lugares algunas personas de mejor exemplo para que lleuasen adelante algo de lo en que nuestro Señor se auia seruido dellos”⁵².

En primer lugar, “Dieron con su virtud gran exemplo”⁵³, nos dice López. Roa añade que consiguieron ganárselos con un trato humano: “Diéronse con todo eso tan buena maña en tratarlos que al fin quebrantaron su orgullo, moderaron su libertad y los domesticaron y allanaron a todo lo que por entonces les pareció a los Padres más necesario o conveniente para la reformatión de sus almas”⁵⁴.

Santibáñez explica que usaron la amabilidad: “Assí a estos, aunque viles, un cortés y honrado trato los subjeta y allana”⁵⁵. Era una forma de ayudar a civilizarlos.

Supuesto esto, se dedicaron:

a) Prioritariamente a los ministerios espirituales.

El principal de ellos era la confesión, según la amplia descripción de Roa, en la que destaca cómo lograron instaurar una costumbre de confesión personal habitual:

Introdujeron primeramente la costumbre de confesarse y recibir el Santísimo Sacramento, con parecer de los confesores, tan inviolable, que desde entonces ha permanecido hasta nuestros tiempos sin que haya, entre tanta multitud de gente y de tan diferentes lugares y condiciones, quien se atreva a faltar en esto. Tiénenlo, el faltar, por caso de menos valer y aun cuando son la hez del mundo tiénense por honrados y quieren ser tratados con término cortés y dejarse sujetar de la honra. Ésta es su cuaresma y como gente vagabunda y andariega que jamás para en lugar ninguno siguiendo el interés de su propio sustento, no reconocen casi todo el año, ni aun a veces en muchos, otra iglesia para cumplir con ella sino la que allí tienen los Padres, no otros curas para confesarse sino a los mismos. Ha echado esta costumbre tan hondas raíces que vienen muchos de estos de tierras muy lejos solo por gozar de este provecho y declarar su conciencia con sosiego y a persona que los recibe con voluntad y buen gusto de enderezarlos en el camino de su

⁵² *Lit Quad* VII 413–414.

⁵³ *Lit Quad* V, 336–337.

⁵⁴ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁵⁵ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. 18.

salud y tal vez ha habido que deteniéndose //97v. los Padres en llegar al tiempo que suelen, han hecho motín y retirándose a la sierra hasta que ellos se han venido. Tanto puede aun en gente tan perdida y miserable el reconocer en los que benefician las almas buen trato, caridad cristiana, pecho de padre, sin esperanza de interés alguno del mundo.

Según la práctica ascética de la época, se reforzaba la confesión con penitencias: “Ayudauanles muchas veces para el dolor y satisfacion de sus peccados con disciplinas, cilicios y otras cosas de penitencia que ellos tomauan de buena gana”⁵⁶.

Pedro de León confirma, quizás exagerando su propia valía, que preferían confesarse con los jesuitas de las almadrabas, aunque, en su desplazamiento, pasaban por ciudades donde había otros sacerdotes, incluso otros jesuitas; otros venían expresamente buscando al confesor jesuita, en concreto, según glosa Pedro de León: “como los atunes vienen desde la moriega a desovar al Estrecho de Gibraltar, así vienen estos pobres hombres a buscar a los padres de la Compañía, a desembuchar sus pecados, por la confianza que tienen que los han de confesar de muy buena gana”⁵⁷. Este avezado confesor, acumuló una gran experiencia, pero emite un juicio muy drástico sobre sus mujeres penitentes, difícilmente explicable y aceptable hoy, si bien parece que está condicionado por el tipo de mujeres a las que trató en la cárcel, y pueda referirse solo a ellas:

Yo podría decir de otros oficios muy peligrosos [...]. Sólo diré aquí que son más fáciles sin comparación ninguna las confesiones de los pícaros pelados y de la gente baja (de hombres digo), que no las de los ricos, nobles y bien aderezados; como al revés, las de las mujeres principales, más fáciles que las de las mujeres bajas y viles, porque estas o están amancebadas o son ladronas, pendencieras y testimonieras, o alcahuetas y coberteras, y las nobles, todo lo más que comúnmente tienen que confesar es de las murmuraciones del traje de la otra y de los puntillos de honra; y los hombres nobles, al contrario, no dejan cosa enhiesta de ordinario, andan inquietando a la casada y desasosegando a la doncella e infamándolas. Son jugadores y pendencieros y nunca se confiesan de ordinario, sino de tarde en tarde, y muchas veces para cumplir solamente con la parroquia. Y si los hombrecillos bajos tienen algunos vicios no son de estancia, sino pasan volantes, y si han hurtado no tienen con qué restituir, y con facilidad les sacamos un propósito firme, que cuando tengan con qué, lo restituirán.⁵⁸

⁵⁶ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁵⁷ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 68.

⁵⁸ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 77.

Otra actividad importante era enseñar la doctrina cristiana, porque no tenían quien lo hiciera, según Roa, aludiendo, quizás, al abandono del obispado por tantos años de obispos no residentes: “porque de quien se la enseñase auia gran falta, por el descuido que de ello se tiene”⁵⁹. Les enseñaban cantos religiosos con la doctrina cristiana intentando que los cantaran, “en lugar de los cantares deshonestos que ellos suelen cantar, la doctrina xhristiana., de lo qual se consolauan”⁶⁰. Además, los acostumbraban a rezar el rosario: “En ratos de oçio los juntaban con campanilla y les enseñaban la doctrina christiana y cómo avían de reçar el rosario de Nuestra Señora, reçando a veçes con ellos en coros para que se adelantase con el ejemplo”⁶¹.

Igualmente era importante la predicación sencilla sobre los pecados, pero adaptada a su nivel de comprensión, según Roa: “Predicábanles a menudo acomodando sus razones a hacer aborrecible el pecado mayormente los públicos y escandalosos y a que ellos están más sujetos”⁶².

Como algo extraordinario, Sebastián de Córdoba informa que en 1561 organizaron una procesión el día del Corpus, algo con lo que estaban muy familiarizados pues era una práctica generalizada en todos los pueblos, y que, probablemente, se repetiría cada año:

Hizieron vna procesion general con ellos el dia del Corpus Xhristi, nunca vista en aquellas partes; en la qual comulgaron mucho numero dellos, que estauan ya aparejados para ello, y procurauan muchos dellos sacar su invencion para yr delante del SS.mo sacramento ; y por no hallar otros instrumentos de música mas a mano, con la gana de bendezir a Dios por la merced que les avia hecho, y solençar la fiesta, le bendecian con flautas hechas de cana, que aunque no serian muy finas, devian de sonar muy bien a las orejas de Dios y de los angeles.⁶³

b) Otra serie de actuaciones, aunque no abandonaban el cultivo espiritual, tenían mucho que ver con la educación, la convivencia y la civilización. El ambiente era muy rudo, por lo que intentaron cambiar costumbres, civilizar para convertir:

Les bendecían la mesa antes de comer y les enseñaban para que ellos lo hicieran habitualmente en adelante. Junto a esto, emprendieron una campaña contra los juramentos, según Roa: “Procuraron en segundo lugar quitar el abuso de juramentos, vicio muy propio de gente desalmada”⁶⁴. “Ya, de ay

⁵⁹ *Lit Quad V*, 336–337.

⁶⁰ *Lit Quad V*, 336–337.

⁶¹ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. 18.

⁶² Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁶³ *Lit Quad VII* 413–414.

⁶⁴ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

adelante, ellos mismos se venían a acusar delante de los Padres de los descuidos, si algunos hazían, en lo que se les avía hordenado, mayormente en el no blasfemar y jurar”⁶⁵.

Intentaban adecentar las chozas donde vivían, “poniendo ymagine de sanctos en los lugares do se recogian, quitandoles otras deshonestas que tenían”⁶⁶. En su afán por poner orden moral y dificultar las ocasiones pecaminosas, “cerraron la casa pública, desterraron las mujercillas”⁶⁷, “y aullentaron a aquellas arpías, apagaron aquellos tiçones del infierno, mugerçillas viles que a todos resfrían”⁶⁸. Consideraban que las grandes enemigas de la misión eran las prostitutas, por lo que intentaban neutralizarlas o expulsarlas, para dificultar muchos pecados “de amancebamientos y mujercillas, que venían a buscar a los hombrecillos miserables, que todo lo que ganaban con su trabajo lo gastaban con ellas y en juegos”⁶⁹. Por eso, los misioneros no permitían

que viniesen mujeres de mal vivir y entre las saladeras, que iban a salar los atunes y embarrizarlos no se permitía que hubiese mujeres mozas, sino viejas, de más de cuarenta años, si bien éstas como han sido de mal vivir, nunca pierden sus malas mañas, y como la gente de las jábegas son del pele y traje de ellas, no hacen asco a sus semejantes.⁷⁰

Sebastián de Córdoba añade que facilitaron la reconciliación de hombres con sus mujeres, y de jóvenes de buenas familias con sus padres: “Embiaron muchos hombres a sus mugeres, que dellas se avian venido con otras [mujeres] perdidas, a aquel lugar de la pesqueria; muchos hijos de hombres de bien, a casa de sus padres, que por gozar del mundo se vienen perdidos”⁷¹.

En una tierra “sin ley”, los jesuitas hacían de mediadores sociales, “como toda la mayor parte de aquella gente es inquieta, forajidos, matadores y desalmados, cada día se mataban y herían unos a otros; y después que allí van los nuestros está esto muy quieto, porque nosotros éramos los medianeros, los jueces y los letrados y, haciéndonos amigos suyos, hacíamos de ellos cuanto queríamos”⁷². A veces se amotinaban y se iban a la sierra abandonando las almadrabas, con gran pérdida para el duque “pues no habiendo quien hale de

⁶⁵ Lit Quad VII 413–414.

⁶⁶ Lit Quad V, 336–337.

⁶⁷ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁶⁸ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. 18.

⁶⁹ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 75. Ver el tema de la prostitución en Pedro de León: Jorge E. Soria, “Prostitución reglamentada y las congregaciones jesuíticas. El disciplinamiento del cuerpo femenino prostituido en el ‘compendio’ de Pedro de León (Sevilla a finales del siglo XVI, principios del XVII)”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 13 (2018): 54–64.

⁷⁰ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 80.

⁷¹ Lit Quad VII 413–414.

⁷² Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 69.

las redes, se van los atunes y se pierden”. Pero el compañero de Pedro de León logró apaciguarlos, pues según decían “no podían hacer otra cosa pues era su padre y su bien”⁷³. Un empeño especial ponían en pacificar enemistades, “las cuales a veces han llegado a tanto rompimiento que repartidos en dos bandos se han querido matar unos a otros y han obligado a los capitanes y oficiales del Duque a hacerles centinela para asegurar el peligro hasta que poniéndose los nuestros de por medio los han sosegado y reducido a concordia”⁷⁴. Los jesuitas realizaban así la función de articulación del cuerpo social, según los modelos de comportamiento y organización política del tiempo.⁷⁵

Les ayudaban a ahorrar y conservar el dinero, pues con los naipes, “no lo han ganado cuando ya está jugado”. Ganaban mucho dinero en cada temporada, pero “todos los dineros se los dejan en las tabernas y en las casas de juego, digo casas en este campo de Dios, adonde se sientan a jugar. Conseguían modificar muchos de estos comportamientos con las confesiones y predicaciones, y pidiéndoles a algunos caballeros criados del duque que les guardasen el dinero.”⁷⁶

c) Finalmente, también los atendieron en sus necesidades materiales.

“Los deshenrredauan de sus grandes misserias”⁷⁷ en expresión de Sebastián de Córdoba, y, según Roa, “para obligarlos mas a la virtud acudiánles en todas ocasiones a sus necesidades”⁷⁸:

– Favoreciéndolos y amparándolos con los capitanes y justicias. Le llamaban a aquel lugar “el real de las almadrabas, como si fuesen soldados, por lo que la justicia es el capitán” y “los ahorcaban allí sin más proceso y apelación que los pudiese defender ni librar”. Pedro de León era muy crítico con la justicia señorial del duque de Medina Sidonia, expeditiva, para con los trabajadores de las pesquerías de atún ejecutados sin que mediara el más mínimo procedimiento judicial⁷⁹. Cuando se enteraban los jesuitas de que había alguno que se pudiera buscar problemas, tomaban medidas preventivas:

⁷³ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 75.

⁷⁴ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁷⁵ Marie–Lucie Copete y Federico Palomo, “Des carêmes après le carême. Strategies de conversion et fonctions politiques des missions interieures en Espagne et au Portugal (1540–1650), *Revue de synthese* 4, n.º 2–3 (1999): 359–380.

⁷⁶ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 76.

⁷⁷ *Lit Quad* VII 413–414.

⁷⁸ Roa, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. XL.

⁷⁹ Marie–Lucie Copete, “De la escritura de la misión a la cultura política. Saberes contextualizados en el compendio (1619) del misionero jesuita Pedro de León, en *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs (XVIe–XVIIIe siècle)*, ed. por Charlotte de Castelnaud–L’Estoile, Marie–Lucie Copete, Alocha Maldavsky e Ines G. Županov (Madrid: Casa de Velázquez, 2011), 367.

los hacíamos echar más que de paso, y los enviaba la justicia desterrados, con lo que quedaba aquel campo sosegado y en paz. Mas en el entretanto que se conocían hacían sus travesuras y allí se venían a vengar de sus agravios, y de los que habían hechoso a sus amiguillas.⁸⁰

- Cuidándolos en sus enfermedades.
- También, para hacerse más cercanos y para echar una mano, ayudaban, a la gente que pescaba, a tirar de las redes.

6. Continuidad de la misión de las almadrabas

Uno de los jesuitas que acudieron con más frecuencia a este ministerio, fue el P. Pedro de León que durante mucho tiempo fue capellán de la cárcel real de Sevilla y era habitual misionero popular. Nació en Jerez en 1554. A los 22 años ingresó en la Compañía de Jesús el 25 de marzo de 1567, después de haber estudiado con los jesuitas de la profesa de Sevilla y en Granada bajo la dirección del doctor Juan de la Plaza. Leyó Gramática, Artes y Teología. Fue a Sevilla donde pasó casi todo el resto de su vida como centro de su apostolado. Su trabajo incansable fue siempre con los más marginados de la sociedad y se “especializó” en los presos de las cárceles y como misionero popular. Fue también el mediador de la fundación del colegio de Cazorla en 1589. Murió en Sevilla el 24 de septiembre de 1632 a los 87 años de edad. Escribió bajo orden de sus superiores “Compendio de algunas experiencias en los ministerios que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto en ellos”⁸¹ [Ilustración 4].

Acudió seis veces a las almadrabas; la primera vez, en 1582 acompañando al padre Alonso de Neyra⁸². En el año 1589 lideró un grupo formado por

⁸⁰ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 79.

⁸¹ Biblioteca del Hospital Real de la Universidad de Granada (BHR), Cajas B 77 y B 78: Copete, “De la escritura de la misión a la cultura política”, 351–374.

⁸² Alonso de Neyra nació c. 1548 en Toledo, ingresó c. 1562, hizo los últimos votos el 26.11.1589 en Sevilla y debió salir de la Compañía entre 1606–1611.

Fernando de Porras⁸³, Pedro Tercero⁸⁴ y otros⁸⁵. En 1599⁸⁶ estuvo de nuevo, acompañado del P. Pedro de Sanlúcar.⁸⁷

Uno de los episodios protagonizados por Pedro de León⁸⁸, ocurrido en 1582, pasó a la Historia de Santibáñez⁸⁹, en relación con los bandos de tipo profesional (armadores, normalmente de la propia zona vs. remendadores de redes, foráneos) o geográfico (los de Poniente vs. levantiscos, de Levante). Cualquier ofensa entre ellos se magnificaba y se asumía por el grupo como hecha a todos: Uno de los armadores, de Vejer, ciego con la cólera dijo a uno de los remendadores de redes

una palabra de afrenta que, como espina presa en el ánimo, sin treguas, le molestava, y por oras le ençendía más y más en el furor y deseo de la maior vengança y toda satisfacçión. Para tomarla [la satisfacción y venganza] del ofensor con secreto buscava ocasión y prevenía armas y compañeros. Estava ya convidada la chusma de Levante para matar a este armador y para oponerse a la facçión de los de la tierra que entre ellos se llaman los de Poniente. Los levantiscos (en que entran murçianos, valençianos, catalanes y aragoneses) es gente muy arriscada y belicosa. Por esto se enfureçieron tomando cada qual por propia la afrenta hecha al paysano y dispuestos a qualesquiera fracasos en satisfacçión del agravio que creían averse hecho a toda su facçión. Andavan los de Poniente la barva sobre el hombro⁹⁰ y el ojo alerta, mucho más la gente de palaçio, criados del Duque, terçiendo quanto era de su parte para que, olvidados sentimientos, se reconçiliasen y quedasen amigos.

⁸³ Hernando de Porras nació c. 1560 en Sevilla, ingresó c. 1574, hizo los últimos votos el 17.05.1592 en Jerez (Cádiz) y murió el 30.11.1624 en Sevilla. Fundador de la Casa de las Arrepentidas (Granada), Procurador en Roma, predicador notable. Rector de Guadix (1603–1605) y Cádiz (1610–1612).

⁸⁴ Pedro Tercero nació c. 1554 en Córdoba, ingresó c. 1585, hizo los últimos votos el 19.01.1599 en Granada y murió el 05.04.1615 en Montilla (Córdoba). Rector de Cádiz (1597–1599) y Jerez (1602–1604).

⁸⁵ Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla (AHUS.), ms. 331–219: Antonio de Solís, “Los dos espejos que representan los dos siglos que han pasado de la fundación de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla y sujetos que han florecido y muerto en ella con las noticias historiales de cada año que a ella pertenecen y que expone a la vista de todos el Padre Antonio de Solís sacerdote profeso de la misma Compañía y Casa”, 1755. Antonio de Solís, *Los dos espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla durante sus dos primeros siglos (1550–1767)*, transcripción, ed. y notas de Leonardo Molina García (Sevilla, Fundación FOCUS, 2010), Año de 1589, de la Casa 40.

⁸⁶ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, XVI–XVII.

⁸⁷ Pedro de Sanlúcar nació en 1566 en Sevilla, ingresó en 1581, hizo los últimos votos el 02.11.1599 en Sevilla, y murió el 26.09.1635 en Trigueros (Huelva).

⁸⁸ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 69–71.

⁸⁹ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. 19.

⁹⁰ *Traer la barba sobre el hombro* significa “Vivir recatado y con recelo, como hacen los que tienen enemigos, que van volviendo el rostro a un lado y a otro, de donde nació el refrán”, Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid: Luis Sánchez, 1611), 121.

No le mostravan los levantiscos ni se davan por entendidos de agravio, peor señal, y de odio más reconçentrado. La apostema encubierta, el dolor dissimulado recrudeçía su veneno. Determinóse esta bárvara canalla quando otra cosa no les sea posible, pegar fuego una noche a sus chancas⁹¹ y dejarlos abrasados a todos los que eran con el armador. Confesáronlo ellos assí después sin algùn empacho como gente hecha a preçiarse de sus ruindades.

Cualquier problema relacional repercutía en la buena marcha de la almadraba, por lo que el duque era el primer interesado en que se arreglasen pronto las disputas para no dejar escapar los atunes:

Qualquier desmán que succediera era fuerça desamparar unos y otros el puesto y dejar en la maior fuga de la pesca la almadrava con pérdida tan considerable en la hacienda del duque. Más que todos este príncipe estaba desasosegado y temeroso, hacía muy apretadas deligençias con el capitán y juez en balde todo.

Quando recibió la ofensa el remendador, no reaccionó, por encontrarse solo, pero la retuvo, y organizó con su bando una gran venganza en secreto, lo que llegó a oídos de Pedro de León, que acertó a poner una solución. Tenía una habilidad especial para tratar con este tipo de personas, pero, además, aprovechó la estancia en la almadraba de Jerónimo Sánchez de Carranza⁹², que había escrito un libro contra los duelos. Preguntó por una posible solución, también, a los militares que estaban allí.

La que más aprovechó hasta surtir el deseado efecto fue enterarse por medio de unos y otros el padre Pedro de León, a quien para tratar y domesticar esta chusma con suavidad como con imperio avía comunicado nuestro Señor particular talento. Hallávase allí en esta saçón el çelebrado Carrança, maestro de armas de el duque a quien dio nombre y granjeó respecto la destreça de su espada como la valentía de su braço. Este el que contra los çiegos desatinos y leyes de el duelo avía escrito un libro. Con este hombre tan entendido de estas leyes y estilos del pundonor como con los capitanes y otros hombres de obligaciones que allí concurrían, trató el padre León cómo se podría, sin llegar a las manos, sacar sangre, resarçir aquella injuria y deshaçer aquel tuerto.

Todos aconsejaron como solución que el armador pidiese perdón públicamente, desdiciéndose y arrepintiéndose de sus palabras anteriores hacia el remendador:

⁹¹ Chozas donde se alojaban los trabajadores de las almadrabas.

⁹² Jerónimo Sánchez de Carranza (Sevilla ca. 1539–Guatemala 1608?) fue un militar y escritor español, denominado el padre de la esgrima española. Su obra principal *De la Filosofía de las Armas y de su Destreza y la Agresión y Defensa Cristiana* (Sanlúcar de Barrameda, 1582) sienta las bases de un sistema teórico y filosófico de esgrimir las armas.

Convinieron todos en que el armador diese en público esta satisfacción y dijese como dijo y afirmó a voçes que “él quando habló sacudido y colérico, no avia conoçido a aquel hombre de quien se deçia estava por sus palabras afrentado. Que si le conoçiera en manera ninguna le dijera tal palabra porque no cavía en su persona y que le tenía y tubo siempre por hombre muy honrado y de caval fama y estimación”. No quedó cavallero ni soldado que no asintiese a este medio y diese por cabal y legitima esta satisfacción y se ofreçiese que juraría y firmaría de su mano que sin desdeçirse este hombre avía en vastante forma deshecho el agravio según leyes de el duelo. Tan alta estimación tienen éstos en los menguados juiçios de la vanidad çiega de los mortales, afrenta no pequeña de religión católica, pues sustentan auctoridad y puncto en competencia con la divina y suprema ley.

Era tal el respeto hacia Carranza y sus opiniones relativas al duelo y las armas, que todos asintieron con esa decisión, de modo que este aplauso generalizado dispuso “aquellos ánimos vestiales y más de fieras irritadas que de hombres de raçón”. Con este ambiente intervino el P. Pedro de León con su persuasión “y con ella la luz del çielo que, deshechas las tinieblas mejoró el día y se sosegó la turbación de tantas apariençias de agravio; las amistades se hiçieron y se dieron unos y otros la mano de leales, firmes amigos”.

Para que la paz fuese más firme, por “acuerdo y persuasión de los padres, se les dio a todos una espléndida y larga comida, buenos platos y mejores vinos y a esta mesa sirvieron los padres los primeros con sus toballas a el hombro en compañía de los otros criados del duque”.

El mismo duque, agradecido, al haberse evitado la pérdida económica, devolvió algunos favores, como restaurar una generosa limosna para la casa profesa de Sevilla, de donde procedían los misioneros jesuitas:

a voçes confesava deviera a nuestros padres la mitad de la renta de atunes deste año, la qual sin duda se perdiera si esta gente pasara adelante con sus furores y venganças. Valió este año la almadrava ochenta y ocho mill ducados para el duque, para Dios las muchas almas que se perdieran en la refriega a buelta de las muertes que se intentavan unos a otros esta bárvara canalla, de hombres sin raçón y sin ley.

El duque hizo una buena donación a la Compañía, y como agradecimiento, el mismo P. Pedro de León le ayudó en un pleito de Tarifa.⁹³ En 1599, a petición del duque fue a las almadrabas de Tarifa con unos criados del duque y con un ejecutor del consejo real a quitar la posesión de las almadrabas, “que el Rey

⁹³ M^a Isabel Pérez de Colosía Rodríguez y Andrés Sarría Muñoz, “Las almadrabas del duque de Medina Sidonia en Tarifa”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 13 (1991): 241–254, 248.

como regalía⁹⁴ propia tenía arrendada a unos mercaderes de caudal. Pleyteó el duque su derecho contra el rey y saliendo con el pleyto en definitiva (tan atento está siempre el Real Consejo de Castilla a hacer justicia) despachó aquel Supremo Tribunal un receptor para que le diese a el duque la posesión desta almadraba⁹⁵, por el derecho que solo el duque tenía de armar almadrabas en la costa. Pero los que tenían el arrendamiento quisieron defender su derecho con las armas,

Quando fuimos, aunque estaban en la fuga de la pesquería, porque entonces era la del pasaje, que vale más entonces un día que después diez, cuando se van acabando, y que estando los unos muy puestos en que habían de proseguir con su pesquería, pues el rey se la había arrendado, y los otros en que les habían de quitar las redes y las jarcias y dar posesión al duque y todo muy a punto de que sucediesen algunas desgracias de heridas y muertes de ambas partes, se hiciese aquella con mucha paz y concordia, interviniendo algunos buenos medios que allí se dieron, haciendo yo las veces de las dos partes contrarias, ya con los unos hablándoles en tal cosa, ya con los contrarios templándoles con otra. Ayudó mucho para esto ser el tiempo la víspera del Corpus Christi, en que me pidieron que les predicase el mismo día del Corpus en la tarde y luego el día siguiente, que era el de San Bernabé⁹⁶, y el día siguiente sábado y la misa de Nuestra Señora, y el domingo mañana y tarde y algunas confesiones. De todo lo cual se edificaron mucho los del pueblo.⁹⁷

Otra anécdota nos transmite Santibáñez⁹⁸ sobre Pedro de León. “Es tanta la golosina que algunos tienen de esta vida picaresca”⁹⁹, que un joven noble, hijo de un conde, que reiteradamente huía de su palacio para llevar vida de pícaro en la almadraba, pidió confesión al otro misionero, que no quiso darle la absolución hasta que no prometiera volverse a la casa familiar:

llevado parece o arrastrado de fuerte inclinación a esta manera de vida tan poco apetecible frequentava entre otros esta estación no más aunque a trabajar como qualquiera de los de la xávega, un hijo de un señor y título destes reynos; seguido de los suyos por el rastro le avían buscado por dos veces y buuelto a casa de sus padres mas no aprovechando para detenerle guardas y más guardas sobre otras deligençias, no persuasio-

⁹⁴ Regalía, preeminencia, prerrogativa o excepción particular y privativa que en virtud de suprema potestad ejerce un soberano en su reino o Estado; como el batir moneda, etc.

⁹⁵ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. 19.

⁹⁶ 11 de junio.

⁹⁷ Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 73–74; igual contenido en Santibáñez.

⁹⁸ Santibáñez, “Historia de la Provincia de Andalucía”, cap. 19.

⁹⁹ Ver la narración de Pedro de León en Herrera Puga, *Grandeza y miseria...*, 76–77.

nes, no castigos, se bolvió por la primavera a este puesto y a el infame exerçio de tirar las redes y sacar a ombro los atunes. Llegando este hijo pródigo a confesar con uno de los padres no le quiso oír de penitencia si primero no le asegurava que dejaría ocupación tan agena de su persona y nobleça reduçiéndose a estar a ovediençia y disposiçion de sus padres.

Entonces fue al P. Pedro de León y le dijo:

Padre, ¿qué le va a su compañero en que yo sea pícaro? ¿qué no quiere confesarme? Yo no quiero ser cavallero, sino xaveguero y ya an probado conmigo mis padres por dos o tres veçes a tirarme deste exerçio y llevarme a su casa y me buelvo. Si V.Ra. quiere confesarme en buen ora y si no yo no debo más que buscar confesor que me absuelva de mis pecados.

Después de discutir, el P. Pedro de León acabó confesándolo, y después refiriendo este caso decía que, en realidad, era un hombre bueno, que huía del mal ambiente del palacio: “que halló una boníssima conçiencia devajo aquella mala ropa y que antes por evitar ocasiones de pecados y de ofensas de Dios que sobran en los palaçios de los príncipes, se retirava este moço a vida tan encontrada con las obligaciones de su naçimiento”.

De dónde sacaba la moraleja, que, a pesar de este caso, no es aconsejable la vida de las almadrabas para una vida sana, pues ninguno de ellos ha sido canonizado, pero también en los palacios se cometen pecados:

cómo no es de espantar que entre tanta rotura de viçios y perdiçion de costumbres sepa la divina providençia asegurar o mejorar las de un joven de tan illustre prosapia; assí no es de aconsejar a los que quieren, aventureros, salvarse, que se recojan al hiermo¹⁰⁰ de las almadravas donde ninguno de estos annacoretas se halla canoniçado siendo ordinariamente el trezno¹⁰¹ de estas gentes tan sin Dios, como sin rey y sin lei.

¹⁰⁰ Yermo: [terreno] que no tiene vegetación y no está cultivado o no se puede cultivar.

¹⁰¹ Trezna: Rastro, huella [que deja a su paso la caza mayor].

7. Final de la misión de las almadrabas

Tenemos referencia de algún que otro año, como cuando el 9 de mayo de 1595 partieron a las almadrabas los PP. Joan de Soria¹⁰² y Melchor Ruiz¹⁰³ donde hicieron una fructuosísima misión.¹⁰⁴

Durante unos 45 años no faltaron los jesuitas a su cita anual en las almadrabas. Cuando Roa escribió su historia, entre 1601–1602¹⁰⁵, aún se hacían estas misiones, pero cuando Santibáñez escribió la suya (hacia 1635) ya se habían dejado, sin que sepamos la causa: “Lo que adelante ardió esta lámpara no me costa como de que ya no arde, que aún las fuentes más caudalosas vemos con el tiempo secarse, o porque la tierra se las bebe, o porque van a salir a otro puesto”.

Pero, así como al principio de su existencia, la misión de las almadrabas dio lugar al colegio de Cádiz, a su fin también procreó y fue la causa, junto con los colegios de Cádiz y Jerez, de la fundación del de Sanlúcar de Barrameda, [Ilustración 5] que llegará a partir de 1621:

Desde este tiempo se cobró gran estimación de la Comp^a en aquella ciudad [Sanlúcar de Barrameda], juntábase también a esto el buen efecto que hacían ntros PP. todos los años en las almadrabas de Jara¹⁰⁶, a la cuales por muchos años acudieron para confesar y doctrinar toda aquella gente cuitada, que sirve en los oficios de aquella pesquería, y era el provecho de aquellos desvalidos tan notorio, que de muchas leguas acudían en gran núm^o a confesar, y en demás cumplían con la Iglesia, por no tener casa ni ciudad permanente, siempre en continua mudanza de unas tierras en otras, para las ocupaciones propias de cada una, y finalmente venían a las almadrabas para gozar del beneficio de la confesión, y como aquella se hacía a los ojos de tantos criados y ministros del duque, y vían [veían] las sonrisas que se hacían y los ejemplos y

¹⁰² Juan de Soria nació c. 1559 en Jaén, ingresó c. 1576, hizo los últimos votos el 02.08.1598 en Sevilla y murió el 02.05.1600 en Sevilla atendiendo a enfermos contagiosos. Trabajó sobre todo con encarcelados.

¹⁰³ Melchor Ruiz nació c. 1564 en Granada, ingresó entre 1579–1581, hizo los últimos votos el 17.01.1599 en Granada, y murió el 20.01.1629 en Jerez (Cádiz). Operario muy estimado en Sevilla y Jerez, Rector de Guadix (1608–1609).

¹⁰⁴ Solís, *Los dos espejos*, Año de 1595, de la Casa 46.

¹⁰⁵ Según Antonio Martín Pradas, “Martín de Roa y el Colegio de San Sebastián de la Compañía de Jesús de Málaga”, *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna* 15 (2013): 27–31. Al acabar en 1623 su rectorado en Málaga, el General le agradece su oficio y lo anima a que publique los escritos que tenía preparados (ARSI, Baet. 5 I, 120v: Vitelleschi al P. Martín de Roa, 23.01.1623). Roa pidió permiso reiteradamente para publicar su Historia, pero éste no le llegó (ARSI, Baet. 6 II, 125: Vitelleschi al Provincial Juan Casarrubios, 25.10.1636).

¹⁰⁶ Cañada de la Jara, población a menos de 10 km de la costa de las almadrabas entre Tarifa y Cádiz.

pláticas que recibían sin duda mucha edificación y deseo de gozar de propósito este beneficio en la ciudad. Finalmente, de la buena fama y loa de nuestros colegios de Jerez y Cádiz, que estaban tan cerca, se acrecentaba el deseo de tener colegio nuestro.¹⁰⁷

8. Reflexiones finales

La misión de las Almadrabas fue uno de los primeros ministerios que desarrollaron los jesuitas en Andalucía. Se trata de un ministerio muy propio de la Compañía, el de evangelizar entre los marginados, muy en línea con las pautas del concilio de Trento. Al menos estuvieron prestando este servicio unos 50 años, desde la casa profesa de Sevilla y, probablemente, cuando se dejó, lo debió de asumir el nuevo colegio erigido en Sanlúcar de Barrameda, residencia de los duques de Medina Sidonia y a unos 100 km de las almadrabas, algo más cerca que Sevilla que queda a unos 160.

En esa misión, los jesuitas convivían con la población y ejercitaban los ministerios sacerdotales, además de prestar otros servicios más de tipo social e incluso político, pues llegaron a ejercer una especie de autoridad moral sobre estos desheredados.

Las descripciones de esta misión ofrecen una descripción antropológica y sociológica de la población que se reunía en torno a las almadrabas, de sus costumbres, su religiosidad, su convivencia, su marginalidad...

Destacó en acudir cada año a esta misión el P. Pedro de León, con un expediente especializado en trabajar con marginados, tanto en la cárcel de Sevilla como en sus correrías apostólicas. De todo ello dejó constancia en unas memorias que no fueron publicadas hasta 1971, pues los superiores ordenaron no publicarlas en aquel momento, dada la información sensible que ofrecían de personas concretas.

Es, pues, uno de los ejemplos de la dedicación de los jesuitas a los marginados, siguiendo la estela del concilio de Trento y el diseño de la Compañía de Jesús en sus primeros documentos.

¹⁰⁷ Biblioteca Universidad Granada, Fondo Antiguo, 1–12: “Relación de la entrada de la Comp^a en S. Lúcar.1628–1630”; Cf. Juan Pedro Velázquez Gaztelu, *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble, muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda* (Sanlúcar: ASEHA, 1995), 383–413.

Bibliografía

- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 3. Madrid: Razón y Fe, 1905-1925.
- Azcárate Ristori, Pilar, *Los jesuitas en la política educativa del ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*. Granada: Facultad de Teología, 1996.
- Burrieza Sánchez, Javier, «Juan de Santibáñez». *Diccionario biográfico español*. Acceso el 15 de enero de 2022. <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/48573-juan-de-santibanez>
- Carriazo Rubio, Juan Luis. “La Genealogía de los señores de la Casa de Medina Sidonia de Luis de Salazar y Castro”. *Historia y Genealogía* 3 (2013): 41-64.
- Cervantes, Miguel de. *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1940.
- Copete, Marie-Lucie y Palomo, Federico. “Des carêmes après le carême. Strategies de conversion et fonctions politiques des missions interieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)». *Revue de synthese*, 4/2-3 (1999): 359-380.
- Copete, Marie-Lucie. “De la escritura de la misión a la cultura política. Saberes contextualizados en el compendio (1619) del misionero jesuita Pedro de León”, en *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, ed. por Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Alocha Maldavsky e Ines G. Županov, 351-374. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.
- Cruz Isidoro, Fernando. “Antonio de las Viñas y los Pérez de Guzmán. Sobre la “ejecución y pinturas de ciertos lugares de España” en 1567: ¿las vistas de Tarifa, Zahara de los Atunes y Sanlúcar de Barrameda?”. *Archivo Español de Arte*, LXXXVII, n.º 346 (2014): 163-170;
- Di Natale, Antonio. “An updated bibliography on bluefin tuna trap fishery”. *Collective Volumes of Scientific Papers. ICCAT*, 74(6) (2018): 2942-3036.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*. Barcelona: Ariel 1971.
- Elipe, Jaime. “Aproximación a la figura de doña Ana de Aragón, duquesa de Medina Sidonia (ca. 1500-1556)”, en *Autoridad, poder e Influencia: Mujeres que hacen Historia*, coord. por Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, Henar Gallego Franco (ed. lit.), María del Carmen García Herrero (ed. lit.), Volumen 2, 67-82. Barcelona: Icaria Editorial, 2018.
- Herrera Puga, Pedro. *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro. Aspectos de la vida sevillana en los siglos XVI y XVII*. Granada: Universidad, 1971.

- Herrera Puga, Pedro. *Grandeza y miseria en Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica [1578- 1616]*. Pedro de León. Granada, Facultad de Teología, 1981.
- Kagan, Richard L. “Felipe II y el arte de la representación de paisajes urbanos”. *Anuario Instituto de Estudios Histórico Sociales IEHS* 24 (2009): 95-110.
- Lozano Navarro, Julián José. “L’opera di Juan de Santibáñez. Una rappresentazione dei gesuiti del regno di Granada tra il 1554 e il 1650”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2006):113-131.
- Martín Pradas, Antonio. “Martín de Roa y el Colegio de San Sebastián de la Compañía de Jesús de Málaga”. *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna* 15 (2013): 27-31. |
- Molina Martínez, Miguel. “Los proyectos de una casa–residencia de los jesuitas en Sanlúcar de Barrameda”, en VV. AA., *Sanlúcar y el Nuevo Mundo*, 39-44. Sanlúcar: Patronato Municipal para la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, 1990.
- O’Neill, Charles E. y Joaquín M. Domínguez, Joaquín M. (coords.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.). Madrid - Roma: Universidad Pontificia Comillas - Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 2001.
- Pardo de Figueroa M. *La Almadraba de Zahara y Miguel de Cervantes*. Cádiz, Imprenta de la Revista Medina, 1868.
- Pérez de Celosía Rodríguez, M^a Isabel y Sarriá Muñoz, Andrés. “Las almadrabas del duque de Medina Sidonia en Tarifa”. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 13 (1991): 241-254.
- Regueira Ramos J. *Zahara de los atunes, Paraíso Cervantino del Sur*. Algeciras, Edirorial Requeira, 1999.
- Roa, Martín de. *Historia de la Provincia de Andalucía*, ed. por Antonio Martín Pradas e Inmaculada Carrasco Gómez. Écija: Asociación de Amigos de Écija, 2005.
- Roldán-Figueroa, Rady. “Martín de Roa, S.J. (1559-1637) and the Consolidation of Catholic Literary Culture in Spain”. *European History Quarterly* 45 (2015): 5-33.
- Sánchez de Carranza, Jerónimo. *De la Filosofía de las Armas y de su Destreza y la Agresión y Defensa Cristiana*. Sanlúcar de Barrameda, 1582.
- Solé, Pablo Antón. *Los pícaros de Conil y Zahara: estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del Duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI*. Segovia: Librería Torreón de Rueda, 1965.
- Solís, Antonio de. *Los dos espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla durante sus dos primeros siglos (1550-1767)*,

- transcripción, ed. y notas de Leonardo Molina García, Sevilla: Fundación FOCUS, 2010.
- Soria, Jorge Emmanuel. “Prostitución reglamentada y las congregaciones jesuíticas. El disciplinamiento del cuerpo femenino prostituido en el ‘compendio’ de Pedro de León (Sevilla a finales del siglo XVI, principios del XVII)”. *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 13 (2018): 54-64.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. “Francisco de Borja y Andalucía”. *Proyección. Teología y mundo actual* 238 (2010): 241-270.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. “Coordenadas de los jesuitas en Andalucía”. *Archivo Teológico Granadino* 77 (2014): 93-162.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. “La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La provincia Bética”. *Proyección: Teología y mundo actual* 254 (2014): 241-276.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús la fundación del colegio de Córdoba”, en *Vida y obra de San Juan de Ávila. Actas II Congreso Internacional San Juan de Ávila, Córdoba 21 al 23 de noviembre 2019*, ed. por Pérez Moya, Manuel y Llamas Vela, Antonio, 143-184. Córdoba: Almuzara, 2021.
- Trujillo Guirola, Francisco Javier. *Historia propedéutica de Zahara de los Atunes*. Almería: Círculo Rojo, 2016.
- Velázquez Gaztelu, Juan Pedro. *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble, muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda*. Sanlúcar: ASEHA, 1995.
- VV.AA. *Cádiz y su provincia*. Sevilla: Gever, 1984.

Fuentes

Fuentes documentales

- Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla (A.H.U.S.), ms. 331-219: Solís, Antonio de, “Los dos espejos que representan los dos siglos que han pasado de la fundación de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla y sujetos que han florecido y muerto en ella con las noticias historiales de cada año que a ella pertenecen y que expone a la vista de todos el Padre Antonio de Solís sacerdote profeso de la misma Compañía y Casa”, 1755.
- ARSI, Baet. 5 I: Epp. Generali.
- Baet, 22: Fundationes.
- Hisp. 94, Libro IV, cap. 7, fol. 79v: “Historia de la Compañía de Jesús de las provincias de España y parte del Piru y nueva España y Philipinas”, del P. Pedro de Ribadeneyra.

Hisp. 95: Epp. mixt. Hisp.

Hisp. 98: Epp. mixt. Hisp.

Biblioteca Universidad de Granada, Hospital Real:

B049: Santibáñez, Juan de, “Historia de la Provincia de Andalucía”.

A 49-5: Roa, Martín de, “Historia de la Provincia de Andalucía”.

Cajas B 77 y B 78: León, Pedro de, “Compendio de algunas experiencias en los ministerios que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto en ellos”.

Fondo Antiguo, 1-12: “Relación de la entrada de la Comp^a en S. Lúcar. 1628-1630”;

Biblioteca de la Universidad de Sevilla, A331023: Roa, Martín de, “Historia de la Provincia de Andalucía”.

Fuentes editadas

Illustriorum Hispaniae urbium. Tabulae cum appendice celebriorum. Alibi aut olim aut nunc parentium Hispanis, Aut eorum civitatum, Commerciis florentium, Amstelodami. Ex Officina Joannis Janssonni, MDCLXXI, 24, en Trinity College of Dublin (T.C.D.), Sec. Early Printed Books, The Pagel Collection, A.2.35, n° 2.

Monumenta Historica Societatis Iesu, Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur, 7 vol., Madrid 1894-1932.

Monumenta Historica Societatis Iesu, Sancti Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones, 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpre-sión 1964-1968.

El acto y la potencia en la metafísica suareciana

P. JOSÉ HELLÍN, S.J.

JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ*

Fecha de recepción: diciembre 2024.

Fecha de aceptación: enero 2025.

Sumario:

El Doctor Eximio acepta y defiende la división del ente en acto y potencia, concibiéndola como una característica fundamental de la creatura y su devenir. Sin embargo, oponiéndose al cayetanismo, rechaza su vinculación con la distinción real entre esencia y existencia, haciéndola depender del primer predicado de todo ente creado: *ser por participación*. A su vez, y pese a lo expuesto por algunos intérpretes, Suárez no vincula la potencia y el acto con la nada y la existencia, ni siquiera con lo posible y lo real, sino con lo contingente y lo perfecto. Esta división muestra nuestra distancia del Ser por esencia y justifica *a priori* algunos puntos cruciales: la mutabilidad de lo creado, su progresivo perfeccionamiento y su absoluta dependencia. Así, podemos asegurar que el par acto-potencia posee un lugar privilegiado en la metafísica suareciana, pues ejerce como explicación de la naturaleza creatural y de todos sus cambios.

Palabras clave:

Participación, Ente creado, Dependencia, Cambio, Potencialidad.

Act and potency in suarezian metaphysics

Abstract:

Doctor Eximius accepts and defends the division of the being into act and potency, taking it as a crucial element of the creature and its development. However, opposing Cajetanism, Suárez rejects linking this division with the real distinction between essence and existence, highlighting its dependence on the first predicate of all created entities: *being by participation*. Also, despite the opinion of many scholars, Suárez does not identify potency and act with nothingness and existence, nor with possible and real, but with contingent and perfect. This division shows our distance from the Being by essence and justifies *a priori* some fundamental concepts, such as the mutability of the created being, its progressive perfection and its absolute dependence. Thus, we can assert that act and potency are privileged in Suarezian metaphysics, as they explain the nature of creatures and their changes.

Keywords:

Participation, Created Being, Dependence, Change, Potentiality.

* Introducción y transcripción José Carlos Sánchez-López, Universidad de Sevilla, <https://orcid.org/0000-0001-6613-8836>, josecarlos.sanchez4@um.es

1. Introducción

El lector tiene en sus manos el segundo inédito del padre José Hellín Lasheras, S.J. (1883–1973) sobre las nociones de potencia y acto según Francisco Suárez. Este texto constituye la tercera y última parteⁱ de las reflexiones sistemáticas del autor sobre la cuestión, siendo las anteriores los artículos titulados: “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”ⁱⁱ y “Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia”ⁱⁱⁱ. Todos ellos, pese a representar un único estudio con intención unitaria, pueden leerse y comprenderse íntegramente de forma individual. Buena prueba de la independencia estructural de dichos artículos es la patente diferencia estilística entre el presente trabajo y su predecesor (“Axiomas suarecianos...”): mientras que este último evidencia un total apego por la clásica (y escolástica) inferencia deductiva partiendo de premisas extraídas de la autoridad para alcanzar una verdad axiomática, en esta ocasión se presenta un estilo similar al empleado en la filosofía contemporánea, una mixtura entre la prosa ensayística y la logicista. Obviamente, esto no conlleva una pérdida del rigor en la exposición de las ideas ni el desprecio a los conceptos escolásticos, más bien representa el uso de un esquema expositivo laxo que permite al lector una comprensión ágil y al autor expresarse sin cortapisas (lo que en este caso incluye dejar traslucir ciertos tintes irónicos cuando refuta algunos puntos de vista).

Tal y como sucedía en el anterior inédito de Hellín, el texto que presentamos se focaliza en el par acto–potencia, clásica división del ente que ocupa un lugar destacado en la disciplina metafísica pero que no llega a ser su principal preocupación, poseyendo este título el *ser por participación*^{iv}, “primera fuerza”^v de la que ambos dependen directamente. Así, este artículo no sólo posee una clara línea de continuidad con su predecesor, también ejerce como una muestra de los principales objetos de reflexión e investigación del padre Hellín, es decir, de su constante preocupación por atender “al doble predicado supremo del ser por esencia y del *ser por participación dinámica*”^{vi}.

Siguiendo un clásico estilo académico, esta obra se inicia con una larga exposición y discusión de la principal corriente de interpretación del acto y la

ⁱ Esto no significa que no existan más documentos (sean inéditos o publicados) del padre Hellín que traten directa o indirectamente la cuestión. Nuestra intención es indicar que, a la luz del elenco de sus obras disponibles en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, los textos monográficos dedicados a la interpretación suareciana del acto y la potencia han terminado.

ⁱⁱ *Razón y fe* 138 (1948): 353–407.

ⁱⁱⁱ *Archivo teológico granadino* 87 (2024): 141–200.

^{iv} *Vide infra*: conclusión.

^v *Ibid.*

^{vi} José Hellín, “Mi pensamiento”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 105. El subrayado es nuestro.

potencia de la metafísica del siglo XX (pre–heideggeriana): el *tomismo cayetanista*. Explicados y rebatidos sus argumentos a la luz del pensamiento del Doctor Eximio, Hellín aborda las críticas que el pensador granadino recibió de ínclitos profesores de la época. *Grosso modo*, estos achacan a Suárez el no abordar la cuestión del acto y la potencia o identificarlos, respectivamente, con el ser y el no–ser. A todos ellos responde nuestro autor indicando que realizan una lectura parcial y precipitada del Eximio^{vii}, y lo hace siempre con total imparcialidad y rigor, independientemente de la fama o posición de su rival, patentizando así su total entrega a la búsqueda de la verdad^{viii} y la independencia de esta de las pasiones y creaciones humanas. Asimismo, y sin ánimo de explicitar cada uno de los temas tratados en el texto, el padre Hellín presenta el archiconocido debate sobre la identificación suareciana entre esencia y existencia. Según nuestro autor, el Doctor Eximio sólo rechaza la distinción entre *esencia actual* y *existencia*, mas no así entre esencia y existencia consideradas absoluta y conceptualmente.

Hablar de una *esencia actual* es hacerlo sobre una *esencia existente*, presentándose en un único individuo y de forma indistinguible y concomitante los dos predicados que se desean aislar. Sin embargo, al tomar a ambos de manera absoluta sí es posible separarlos, pudiéndose fundamentar esta perspectiva incluso en la realidad (*in re*): la desaparición de la existencia (actualidad) de un ente no implica la desaparición de la posibilidad (e inteligibilidad) de su esencia, por lo que una y otra pueden ser tomadas como distintas e independientes^{ix}. Al enfrentarse a esta cuestión Hellín busca hacer justicia a la figura de Suárez y eliminar los difundidos malentendidos sobre su pensamiento^x, así como subrayar dos hechos fundamentales: por un lado, que la total identificación entre esencia y existencia supone la desaparición del par acto–potencia (cosa que no ocurre en Suárez); por otro, que el negar la distinción entre esencia actual y existencia responde al propósito del Doctor Eximio por “depurar a la filosofía de [los] presupuestos [del] platonismo, [del] aristotelismo antriciacionista y de todo peligro de panteísmo”^{xi}.

Las pocas líneas presentadas hasta el momento son suficientes para hacer ver el enorme valor del texto que sigue, aunque aquel se acrecienta aún más al señalar un punto clave que, pese a estar a la vista de todos, puede quedar oculto. En estas páginas no sólo se encontrarán las interpretaciones sobre el acto y

^{vii} Vide *infra*: §4.1

^{viii} Cf. Gabriel María Verd, “El P. José Hellín. Completando una bibliografía”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 86.

^{ix} Vide *infra*: §3.7

^x Cf. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: EUNSA, 1996), 134–146.

^{xi} Vide *infra*: §4.5

la potencia del mayor estudioso de Francisco Suárez, sino, además, algo quizá más valioso: las reflexiones de uno de los más destacados metafísicos españoles sobre las características de los sistemas metafísicos bien fundados^{xii}. En otras palabras, esta obra aúna las dos temáticas centrales de la filosofía del padre Hellín: el pensamiento del Doctor Eximio y su propia preocupación por “[atender] a la sistematización fundada y coherente de la metafísica”^{xiii}. De esta forma, nuestro autor realiza una inigualable (y magistral) lección sobre el fin, la materia y la forma de la metafísica que sirve de guía para todos aquellos que se adentran en la disciplina, dejando indicados no sólo su método e historia propios, sino también su fin último, *alcanzar la verdad*, y su recompensa, *la verdad misma*.

2. Esta edición

Esta obra, disponible en el Fondo José Hellín del Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), se halla en dos copias mecanografiadas de veintitrés páginas con muy pocas correcciones del autor. Tras el fallecimiento del padre Hellín el padre Gabriel M. Verd, S.J. fundió en un único documento todos los cambios y notas de los originales, dando lugar a un texto pulido que constituye la fuente de nuestra transcripción.

Gracias al trabajo de nuestros predecesores la tarea editorial ha resultado fácil y poco intrusiva; en algunos momentos (y por descuidos del padre Hellín) hemos tenido que alterar la numeración de algunas aserciones. Buscando la mayor claridad posible, en diversos momentos hemos tenido que cambiar la puntuación original de varias oraciones y párrafos. Nuestro objetivo siempre ha sido conservar tanto el sentido original como la literalidad del texto y cuando ello no ha sido posible hemos sacrificado lo segundo por lo primero, intentando que cualquier persona que se acerque a este documento (siempre y cuando posea algún conocimiento filosófico) pueda entender lo que se expone en él.

En el texto se encuentran dos tipos de notas: por un lado, marcadas con números arábigos (1, 2, 3...), las realizadas por el padre Hellín, casi todas referencias a las *Disputaciones metafísicas* (citadas siempre por la edición de L. Vivès)^{xiv}. El segundo tipo de notas está marcado con letras minúsculas (a, b, c...) y son de nuestra autoría; con ellas pretendemos aclarar lagunas, aportar

^{xii} Vide *infra*: §2.4

^{xiii} Hellín, “Mi pensamiento”, 105.

^{xiv} Para referirnos a dicha obra utilizaremos en lo que sigue las siglas “*Disp. met.*” seguidas de la disputa (en romanos), la sección y el número (en arábigos).

contexto cultural o señalar determinadas características del manuscrito que permitan su completa intelección. Por último, a lo largo de las páginas aparecerán entre corchetes algunas palabras, lo que significa que son añadidos nuestros.

Deseamos agradecer al Archivo de España de la Compañía de Jesús, a su director y trabajadores, su permanente amabilidad y disponibilidad, así como el haber permitido y apoyado la edición y publicación de este texto. También agradecemos al padre G. M. Verd, S.J. sus constantes ánimos para el estudio del pensamiento del padre Hellín, estos han servido como acicate para afrontar nuevos textos e investigaciones. Especial mención merece la profesora Pilar Pena Búa, quien nos encargó con toda bondad y confianza esta tarea que felizmente alcanza su término; nuevamente deseamos dedicar nuestro trabajo a su memoria.

El objetivo último de esta edición no es otro que el de reavivar el interés por la *genuina metafísica suareciana*, ajena a los caminos heideggerianos. A su vez, es nuestro deseo que las magistrales páginas que siguen muevan al lector a revisar los numerosos volúmenes que los insignes estudiosos del Doctor Eximio le dedicaron durante el pasado siglo XX, textos destinados a hacer ver la riqueza y profundidad del pensamiento de un teólogo y filósofo que iluminó la Europa de la Modernidad y que aún hoy nos puede ayudar en nuestro camino hacia la Verdad.

El acto y la potencia en la metafísica suareciana*

JOSÉ HELLÍN, SJ (†)

Parte III: Lugar que ocupa la composición de potencia y de acto en la metafísica suareciana^a

Introducción^b

Sabido es que en la sistematización cayetanista el punto de partida y el principio que explica *a priori* el ser y los atributos del ser son las nociones de acto y de potencia y los principios fundados en esas nociones. El padre Suárez da también mucha importancia a la composición de potencia y de acto, mas como esa composición la entiende de manera muy diferente que el cayetanismo y no le da el primer lugar en la sistematización, será necesario exponer primero la sistematización tomista con toda brevedad y, después, la posición suarista con respecto a esta materia. Cinco párrafos contendrá este estudio: en el primero se expondrá el sistema cayetanista; en el segundo la posición suarista frente a esa sistematización; en el tercero se explicará brevemente la sistematización suareciana fundada en los predicados ser por esencia y ser por participación; en el cuarto se expondrá la potencialidad que admite Suárez como ley esencial del ser en cuanto es creado; en el quinto se expondrá con cuánta propiedad divide el ser por los términos de potencia y de acto, y, por fin, se explicará el lugar que la potencialidad y la composición de potencia y de acto tiene con relación a los demás atributos del ser creado en el sistema suarista.

* El texto original de esta obra se encuentra en el fondo José Hellín, Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), caja 9, varia 6, 23 folios mecanografiados con unas pocas notas a lápiz. Lo reproducimos aquí con el permiso del Archivo de España de la Compañía de Jesús, a cuyo director y trabajadores agradecemos su amabilidad.

^a Esta tercera parte, está precedida por otra titulada “Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia”. *Vide supra*.

^b En el manuscrito original esta introducción se encuentra precedida por un sumario que recoge todos los apartados del texto. Teniendo en cuenta las pequeñas dimensiones de la obra hemos decidido prescindir de él en esta edición.

§1. Sistema metafísico cayetanista fundado en el acto y la potencia

1. *Realidad de la potencia y del acto y nociones de ambas cosas.*

El incesante cambio que experimentamos cada día nos convence de que hay un sujeto permanente de las transformaciones y una realidad nueva que es la razón última e intrínseca de esas transformaciones. El sujeto permanente, capaz de las diversas transformaciones, se llama “potencia pasiva”, y la realidad que es la razón última e intrínseca de las transformaciones se llama “acto”, “forma informante” o “realización intrínseca de lo que antes podía haber en el sujeto”. Potencia pasiva es, pues, una realidad que puede recibir alguna perfección intrínseca que por sí misma no tiene, y acto es la realidad actual que realiza intrínsecamente esa perfección. Además de la potencia pasiva y de su acto correspondiente que acabamos de describir, hallamos en el hecho del movimiento la realidad de la potencia activa y de su acto operativo, y la verdad de la potencia objetiva y de su acto correspondiente, que es la existencia. Pero, ante todo, se ha de retener la noción de potencia pasiva y de acto informativo o formal.

2. *Principios que sobre estas nociones se formulan.*

Adquiridas ya por la experiencia las nociones de potencia y de acto y conocida por una deducción inmediata la realidad de ellas, se formulan enseguida algunos pocos principios que son la base de todo el sistema tomista moderno.

(a) *El primer principio* es que el acto de suyo es infinito o ilimitado. El acto dice perfección y la limitación dice carencia de esa misma perfección, y como es imposible que una misma realidad diga perfección y carencia de perfección, se sigue que el acto por sí mismo nunca dice carencia de perfección y, por tanto, por sí mismo es infinito en la línea en que es acto.

(b) *El segundo principio* es que el acto solamente se puede limitar por ser recibido en una potencia o por ser receptivo potencial de algún otro acto, porque el acto por sí mismo es infinito e ilimitado; luego para que sea finito es necesario que tenga alguna potencialidad, que es carencia de alguna perfección de que es capaz. Mas el acto por sí mismo no tiene potencialidad, luego, si la tiene, la ha de tener por orden a algo realmente distinto del acto y de donde le pueda venir la potencialidad, y esa cosa realmente distinta es o una potencia en que se reciba u otro acto que él pueda recibir.

Corolarios. De aquí se sigue que si lo limitado es el ser en cuanto tal entonces su acto, que es la existencia, se ha recibido en la esencia realmente distinta. Si el acto limitado es la esencia en cuanto esencia es señal de que esa esencia es receptiva de una existencia realmente distinta y, así, la esencia del ángel es limitada porque es receptiva de una existencia realmente distinta. Si

el acto limitado es una esencia no en cuanto esencia sino en cuanto a ser este individuo y no otro enteramente igual a él, es señal de que su acto especificativo se ha recibido en una potencia realmente distinta, no especificativa sino divisible en partes homogéneas, y esta es la materia en cuanto sellada por la cantidad.

[(c)] El *tercer principio* es que el acto es inmultiplicable en su especie y no se puede multiplicar sino por la materia sellada por la cantidad. El acto específico es *de suyo inmultiplicable* porque el acto es lo mismo que forma, y toda distinción entre formas es distinción formal o esencial. Por tanto, si toda distinción de actos es esencial, dentro de una esencia no puede haber sino un solo individuo. Además, todo acto es de suyo infinito en su línea, como ya hemos visto, luego no puede haber más que uno en cada especie, porque si hubiera varios individuos en una sola especie cada individuo carecería de la perfección de la misma especie que hay en los demás y, así, el acto de suyo no sería infinito.

El acto no se puede multiplicar dentro de la misma especie sino por la materia *sellada por la cantidad*, porque cada individuo distinto de otro en la misma especie es la esencia limitada dentro de la misma especie, ya que carece de la perfección de la misma especie que hay en los demás individuos. Mas una esencia específica no se ha podido limitar de esa manera sino porque su acto específico se ha recibido en una potencia distinta y divisible en partes homogéneas, la cual es la materia sellada por la cantidad. Luego la multiplicación de individuos dentro de la misma especie no se hace sino por la materia en cuanto sellada por la cantidad.

Declaramos la menor: una limitación de la esencia en cuanto a la individuación no se ha podido hacer sino por una potencia realmente distinta, porque el acto nunca se limita sino por una potencia realmente distinta. Y esa potencia realmente distinta ha de ser divisible en partes homogéneas, porque si la potencia en que se recibe el acto no fuera homogénea los individuos no serían homogéneos e iguales, como se supone. Y esa potencia es la materia sellada por la cantidad, porque no hay potencia alguna divisible si no es la materia, mas ella no es susceptible inmediatamente por sí misma de la división sino que, para ello, ha de ser sellada por la cantidad.

(d) *El cuarto principio* es que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de la misma perfección, porque si está en acto formal o virtual ya la tiene, y si está en potencia todavía no la tiene; y ya se ve que tener una perfección y carecer de ella es contradictorio.

Corolarios. De este principio se derivan algunos corolarios evidentes: el primero es que todo lo que se mueve es movido por otro y no por sí mismo, porque si lo que se mueve se moviese a sí mismo estaría en acto de esa per-

fección, ya que es causa de ella y la causa contiene la perfección de su efecto, y estaría en potencia de la misma, porque tendría que adquirirla por el movimiento, como se supone.

El segundo corolario es que la potencia activa en cuanto activa se ha de mover por otro y sólo por otro, porque la potencia activa al pasar de la potencia al acto tiene una actuación que antes no tenía, y lo que tiene una actuación que antes no tenía se muda intrínsecamente o se mueve, y lo que se mueve es movido por otro y sólo por otro. Luego la potencia activa en cuanto activa es movida por otro y sólo por otro, lo cual es afirmar la necesidad de la predeterminación física.

El tercer corolario es que la potencia activo-pasiva, como es la vital de entendimiento y de voluntad, en cuanto activa es movida por otro y sólo por otro por medio de la predeterminación física, y en cuanto pasiva es movida por el predeterminante y, además, por sí misma, pero sólo en cuanto es movida por el predeterminante.

Una vez que hemos visto los principios del sistema, deducidos según se pretende de la experiencia y del análisis de la experiencia, veamos las deducciones metafísicas que de ellos se derivan en todo el ámbito de la filosofía.

3. *Acerca de Dios.*

De muchas maneras demuestran la existencia de Dios, pero el medio más característico es el del movimiento tomado en toda su amplitud. Es manifiesto que se da el movimiento y que todo lo que se mueve ha de ser movido por otro motor ajeno al móvil, mas es imposible que todos los motores sean movidos, porque esto sería admitir el proceso infinito y confesar la falta de explicación del movimiento. Luego necesariamente llegamos a un motor del todo inmóvil, y ese es Dios, porque como no tiene la fuerza de mover por movimiento la tiene congénita con su esencia y, por tanto, la tiene por su esencia y por independencia de todo otro ser^c.

(b) De aquí se sigue que Dios es *acto puro* en el ser, porque si es motor inmóvil todo Él es acto sin sombra de potencialidad.

(c) De aquí se concluye que Dios es *infinito*, porque el acto de suyo es infinito, a no ser que se reciba en una potencia realmente distinta. Mas Dios es acto y solamente acto en la línea del ser y no se recibe en una potencia realmente distinta, porque de lo contrario no sería puro acto sino acto conmensurado a la potencia que lo recibe; luego Él es infinito.

^c Así, podemos deducir que la afirmación (a) de este punto sostiene que *Dios es a se* y, por ende, que *su esencia es mover sin ser movido*. De este modo queda justificado que Hellín continúe su exposición con la aserción (b).

(d) Es también *único*, primeramente porque el principio de multiplicación, como se ha dicho, es la materia sellada por la cantidad. Mas Dios no tiene materia ninguna, de lo contrario no sería un acto puro sino un acto mezclado con la potencialidad de las potencias en que se recibe; luego Dios, en la razón de Dios, es inmultiplicable en muchos individuos, de lo contrario cada uno de ellos carecería de la perfección que los demás tienen con perfecta independencia de los demás.

(e) Dios es *espíritu*, porque si fuera cuerpo no sería acto puro, sino que tendría la potencialidad de la materia que es capaz de recibir nuevas perfecciones, la potencialidad de la forma que no adquiere su complemento y total connaturalidad sino en la materia, y la potencialidad de la divisibilidad.

(f) De aquí se sigue que Dios es *inteligente*, porque el principio de individuación y, por tanto, de restricción en virtud del cual una cosa es ella y no puede ser otra en cuanto otra es la materia. Mas Dios, como puro espíritu, no tiene materia, luego no tiene el principio de restricción para ser Él y sólo Él y, por consiguiente, puede ser otro en cuanto otro. Mas en esto consiste el ser inteligente, luego Dios es inteligente.

(g) Es, además, *Creador* de todas las cosas fuera de sí, porque Dios es acto puro no sólo como motor inmóvil sino también como ser increado, y como el acto puro e increado es único, se sigue que todo lo que hay fuera de Dios ha sido no sólo movido sino también creado por el único ser increado, que es Dios.

(h) Su virtud creativa no puede *comunicarse a otro* ni naturalmente ni por milagro, porque la creación versa sobre el ser en cuanto contingente, mas ninguna criatura puede tener ni natural ni sobrenaturalmente poder de producir el ser en cuanto ser contingente, de lo contrario podría producirse a sí misma y a cosas superiores a sí. Luego el poder creador no se puede comunicar a ninguna criatura ni natural ni sobrenaturalmente.

4. Acerca de la criatura en general.

(a) Todo ser finito consta de *esencia y de existencia* realmente distintas, porque el acto de suyo es infinito en su línea y no se puede limitar sino por una potencia realmente distinta; luego si hay algo finito no es acto puro de existencia, sino una existencia recibida en una esencia.

(b) Todo ser finito es *contingente*, porque lo finito tiene una existencia realmente distinta de la esencia y, por consiguiente, no hay contradicción en que la existencia se separe de la esencia y, así, deje de existir, en lo cual consiste la contingencia.

(c) Todo ser finito ha sido *creado por Dios de la nada*, porque lo finito no tiene la existencia por su esencia sino por una forma o acto realmente distinto de la esencia. Mas lo que no tiene la existencia por su misma esencia la tiene

recibida de algo ajeno a ella; luego todos los seres finitos han sido creados por el único ser infinito que hay: Dios.

(d) Todo ser finito es *conservado* incesantemente por la acción positiva de Dios, porque el ser inteligente en ninguno de los instantes tiene la existencia por virtud de su esencia, luego en cada uno de ellos la tiene por virtud de otro, y eso es ser conservado incesantemente por otro.

(e) Toda potencia activa creada depende de Dios en *el obrar* y necesita un concurso inmediato que es la predeterminación física, porque todo ser finito pasa de la potencia al acto de obrar, ya que no es su propia operación. Y si pasa de la potencia al acto se mueve, y lo que se mueve es movido por otro y solamente por otro; luego la potencia activa creada es movida por otro y solamente por otro en el obrar, y ese otro ha de ser también Dios con la predeterminación física, porque si concurre además algún otro agente no concurre sino en cuanto movido finalmente por el último motor, cuya acción llega hasta el último móvil.

(f) La existencia de la criatura es su actualidad última, porque la primera actualidad es la esencia que ha de estar por sí misma fuera de la nada para poder recibir la existencia.

(g) *Dos seres existentes* no pueden formar un ser con unidad verdadera o *per se*, es decir, que si dos seres tienen cada uno su propia existencia no pueden unirse con unidad de esencia, porque la existencia es *la actualidad última*. Luego si cada uno ya tiene su existencia ya no es capaz de ulterior actualidad, cual sería la actuación de una parte por la otra.

(h) De aquí se sigue que la existencia del compuesto esencial es *única*, porque si cada una de las partes tuviera su propia existencia no se hubieran podido unir con unidad de esencia, y si la existencia fuera propia de una sola entonces la otra no se le podría unir con unidad de esencia porque la existencia es la última actualidad, y la última actualidad no permite recibir otra.

(i) Si dos cosas tienen su propia existencia, como son la substancia y el accidente, se pueden unir con unidad accidental o *per accidens*, porque si cada una tiene su propia existencia ya no se pueden actuar en el orden de la esencia.

Cuando la substancia recibe un accidente no lo recibe en la existencia, porque esa es la última actualidad, sino solamente en la esencia: la existencia del agua no se calienta, sino solamente la esencia.

(j) El ser finito se compone de *substancia* y de *accidente*, porque la esencia de la substancia siempre es potencia, aunque esté debajo de su existencia; luego siempre se puede actuar más por alguna perfección intrínseca, y esa perfección intrínseca que viene a la substancia es un accidente. Por consiguiente, esta composición de substancia y de accidente es imposible si la esencia no se distingue de la existencia.

(k) La criatura no es su propio acto u *operación*, porque entonces estaría ya en acto de todo lo que puede tener y sería acto puro, lo cual es contrario a la esencia creada que, esencialmente, es potencia.

(l) La criatura no es su *potencia* de obrar, porque la potencia y el acto son del mismo género, mas el acto es accidental, luego también la potencia es accidental.

(m) Las criaturas no son causas activas de sus acciones sino en cuanto movidas por la predeterminación física, porque al pasar al acto se mudan, y todo lo que se muda o mueve es movido por otro.

(n) Las criaturas no son causas proporcionadas de la existencia, sino solamente causas instrumentales, porque si produjeran la existencia como causas proporcionadas podrían hacer todo lo que es existencia, lo cual es absurdo.

(o) El ser es análogo entre la criatura y el Creador con analogía intrínseca de proporcionalidad, porque el ser se verifica intrínseca y propiamente en todos los inferiores, en Dios y en la criatura, pero solamente con semejanza de proporcionalidad, no con semejanza de forma a forma. La razón es porque el ente (*ens*) significa la habitud o respecto a la existencia, mas el respecto a la existencia dice confusamente muchedumbre de esencias que dicen respecto a la existencia, y en cada esencia el respecto es diversísimo y a su manera. Luego el ser dice respecto de muchos a muchos, el cual es semejante en el efecto formal de hacer existir, pero en cada uno a su manera. La última razón de esa diversidad de habitud es porque en Dios la existencia es idéntica con la esencia y en la criatura es realmente distinta, y, por tanto, en Dios es acto infinito y en la criatura es un acto finito.

(p) También la criatura es capaz de composición conceptual de *género* y de *diferencia* específica, porque en ella hay una parte potencial de la cual se toma el género y otra parte, que es acto, de donde se toma la diferencia específica. En los ángeles la parte potencial es la esencia, y en los cuerpos la parte potencial es la materia primera, de la cual se toma el género, y la parte formal o actual es la forma substancial, de la cual se toma la diferencia específica.

5. Acerca del espíritu

(a) La criatura espiritual es *simple* esencialmente, o sea, no está compuesta de materia y forma, aunque estas se digan espirituales, porque el espíritu es inteligente y si constara de materia, aunque se diga espiritual, el espíritu no sería inteligente. No sería inteligente porque la materia es el principio de individuación, luego si los espíritus constan de materia reciben las especies o formas solamente individuadas y, por tanto, solamente conocerán los singulares y no los universales ni las esencias, lo cual es decir que no son inteligentes.

(b) El espíritu es necesariamente *inteligente*, porque la materia es el principio de restricción para que el ser sea solamente él y no otro en cuanto otro; mas

el espíritu no tiene materia, luego no tiene restricción para ser otro en cuanto otro. Mas en esto consiste el ser intelectual, a saber, en ser otro en cuanto otro sin dejar de ser él mismo, luego el espíritu necesariamente es inteligente¹.

(c) El espíritu es *inmultiplicable* en su especie, porque el principio de multiplicación dentro de la misma especie es la materia sellada con la cantidad. Mas el espíritu no tiene materia sellada con la cantidad, luego no es multiplicable dentro de su especie.

(d) El espíritu conserva la doble composición propia de toda criatura, que es composición de esencia y existencia y la de substancia y accidente.

6. *Acerca de los cuerpos en general*

(a) Los cuerpos constan de materia primera y de forma substancial. Los cuerpos son seres limitados no solamente en cuanto seres sino también en su misma línea específica, porque como en cada especie son muchos individuos iguales, cada uno de ellos carece de la perfección de la misma especie que hay en los demás individuos iguales. Luego es señal de que en ellos su acto específico se ha recibido en una potencia con la cual compone quidditativamente y que sea divisible homogéneamente, porque de lo contrario los individuos no serían específicamente iguales. Mas una potencia divisible homogéneamente y que con el acto específico compone una esencia es la materia primera, y el acto específico es la forma substancial; luego los cuerpos constan de materia primera y de forma substancial.

(b) La cantidad es un accidente realmente distinto de la materia, porque la materia de suyo es indivisible y común; luego para que sea divisible se necesita un acto realmente distinto de ella que la haga divisible, y este es la cantidad. Este acto es realmente distinto de la materia, porque la materia es indivisible de suyo y la cantidad es de suyo divisible; luego se distinguen real y esencialmente.

(c) Las partes del compuesto corpóreo que son materia y forma no tienen por sí existencia, porque de lo contrario no podrían formar una unidad esencial, ya que la existencia es el acto último, y si cada parte o una de ellas tuviera su existencia propia y exclusiva de ella ya tendría su acto último y no se podría unir con ninguna otra entidad con unidad esencial.

(d) La materia y la forma se crean o producen antes de que les sobrevenga la existencia, y se unen esencialmente antes de que sobrevenga la misma existencia porque esta no sobreviene sino a la esencia ya constituida, sólo enton-

¹ En la letra (a) se dice que el ser espiritual no puede tener materia porque consta que el espíritu es inteligente, lo cual no podría ser si constara de materia, mas ¿cómo consta que el espíritu necesariamente es inteligente? En la letra (b) se dice que la razón es porque el espíritu no consta de materia, que es la impeditiva de la intelección. El círculo es manifiesto: el espíritu no tiene materia espiritual porque es inteligente, y el espíritu es inteligente porque no tiene materia ni siquiera espiritual.

ces sobreviene la existencia. La unidad del ser es esencial porque la existencia es única para ambas partes.

(e) El principio de individuación o multiplicación dentro de la misma especie es la materia sellada con la cantidad, como ya se demostró.

7. Antropología. El conocimiento.

No trataremos sino los puntos más peculiares de esta parte, omitiendo las cosas que son comunes con la criatura en general, con los espíritus creados en particular o con el compuesto corpóreo.

(a) *Los conceptos universales son verdaderos.* Nuestros conceptos universales representan una esencia uniforme, y ella se da realmente porque el principio de distinción entre los individuos es la materia, y esta es homogénea y no diversifica la esencia sino solamente el número; por eso la esencia queda uniforme en todo menos en el número.

(b) Además, por la sola verdad de los universales conocida por otro título podemos demostrar la existencia de la *materia primera*, porque si los conceptos universales son verdaderos se sigue que las esencias específicas son absolutamente uniformes, de lo contrario serían disconformes con la realidad. Mas las esencias no pueden ser enteramente uniformes si no constan de materia primera, luego constan de materia primera. La menor es manifiesta: si los individuos no constaran de materia primera solamente tendrían elementos inteligibles, es decir, quidditativos; luego así como los individuos son diversos, también las esencias o quiddidades serían diversas y no habría esencias enteramente uniformes, sólo habría entre ellos semejanza genérica o cuasi genérica, y esa semejanza siempre es análoga y no unívoca, que es propia de los universales.

(c) Lo primero que se conoce es el *universal*, porque la materia primera es incognoscible por ser pura potencia; luego solamente es cognoscible la forma. Pero la forma de suyo es universal, luego lo primero que se conoce es al universal substancial y esencial de la esencia específica.

Y no sólo se conoce primeramente el *universal*, sino que únicamente se conoce con conocimiento propio el universal de las quiddidades sensibles, como dicen Capreolo^d, Maréchal^e y De Backer^f con toda lógica. Porque si la materia

^d Juan Capreolo, O.P. (c. 1380-1444), teólogo y filósofo francés, fue uno de los primeros miembros de la llamada “escuela tomista”. Famoso por sus comentarios al pensamiento del Doctor Angélico, le defendió de las críticas de autores como Duns Escoto, Guillermo de Ockham o Gregorio de Rímmini, entre otros.

^e Joseph Maréchal, S.J. (1878-1944), filósofo y teólogo belga, profesor en la Universidad de Lovaina, intentó conectar el pensamiento de Tomás de Aquino con el de Immanuel Kant, lo que dio lugar al llamado “tomismo transcendental”.

^f Stanislaus de Backer, S.J. (1851-1932), profesor de metafísica especial en el colegio jesuita de Lovaina, forma parte de los autores del siglo XX que intentaron abordar y superar las críticas de Kant a la metafísica recurriendo a la filosofía y teología del Aquinate.

es incognoscible por el entendimiento no se conocerá ni en el conocimiento directo ni en el reflejo por la conversión al fantasma.

(d) Para abstraer la forma de la materia se necesita el entendimiento agente, facultad espiritual, porque ha de ser del mismo orden que la forma del cuerpo y que la especie que ha de producir en el entendimiento posible. Mas la forma del cuerpo es de suyo inmaterial y la especie impresa es tan espiritual como el entendimiento posible en que se ha de recibir, luego el entendimiento agente es espiritual.

(e) El entendimiento agente se *distingue realmente* del entendimiento posible porque lo activo jamás puede coincidir con lo pasivo, luego si él es activo y el entendimiento posible pasivo se distinguen realmente.

8. *Acerca de la ética.*

(a) El hombre depende de Dios absolutamente en todo, aunque se le considere como inteligente y como volitivo, porque el hombre está compuesto de esencia y de existencia. Luego es señal de que toda su realidad la tiene no por la esencia suya, sino por dependencia de Dios; luego se ha de someter incondicionalmente a su ley.

(b) La ley de Dios es su inteligencia infinita que se acomoda esencialmente a la índole de las cosas, y como la índole de la humanidad es tal que tiene relaciones esenciales a Dios, a otros hombres, a las cosas inferiores y a sí mismo, la ley de Dios formula desde la eternidad las acciones que son conformes a la naturaleza humana y que se han de hacer, y las que son disconformes con ellas y se han de evitar. Luego el hombre ha de hacer las cosas necesarias para acomodarse a la índole de la naturaleza humana y ha de evitar las opuestas.

(c) Esta ley eterna está impresa en la naturaleza humana, radicalmente en su facultad cognoscitiva y formalmente en el juicio que dictamine las acciones que ha de hacer o evitar.

Como se ha visto, toda la unidad sistemática del cayetanismo se funda en las nociones de acto y de potencia y en los pocos principios que se basan sobre ellas, que son: (1) el acto de suyo es infinito y no se puede limitar si no es por ser recibido en una potencia o por ser receptivo de otro acto. (2) El acto es único y no se puede multiplicar sino por la materia sellada por la cantidad. (3) Una misma cosa no puede estar en acto y en potencia respecto de una misma perfección, y de aquí se deduce que lo que se mueve se ha de mover por otro y solamente por otro, y como toda potencia se mueve al pasar al acto, toda potencia activa necesita ser movida por otro por medio de la predeterminación física. Estos poquísimos principios se deducen todos directamente de las nociones de potencia y acto, y por estos se rige todo el sistema.

Ante la amplitud, facilidad, elegancia, lisura y unidad de este sistema, no es de extrañar que muchos queden embelesados y como sugestionados, y el ánimo se inclina a abrazarlo con el mismo gozo con que se aceptan las creaciones poéticas que se imponen por su simplicidad, armonía y grandiosidad. Pero una cosa es la ilación y consecuencia aparente, bajo la cual se pueden ocultar ingentes equívocos y afirmaciones gratuitas, y otra cosa muy diferente es la verdad y firmeza de las posiciones. Si la sola ilación valiese para recomendar un sistema, tal vez Gentile, Hegel y otros tienen más unidad que el sistema cayetanista. Suárez ha advertido lo endeble de posiciones tan fáciles y lo artificioso de ciertos axiomas, y por eso lo ha sustituido por otro sistema tan uno, amplio y elegante como el sistema tomista, pero, al mismo tiempo, más verdadero y absolutamente depurado de todo resto platónico y aristotélico gentílico[§].

§2. Sistema suareciano basado en los predicados ser por esencia y ser por participación

1. Suárez, como es natural, admite innumerables conclusiones del sistema tomístico y cayetanístico, como la existencia de Dios y su prueba por los efectos. Admite que su esencia es el ser subsistente o el ser por esencia; admite los atributos característicos de Dios y de la criatura, pero no admite todas las vías por donde todas estas verdades se sistematizan en el cayetanismo. No admite la limitación del acto por una potencia realmente distinta porque advierte aquí la doctrina del platonismo que da realidad a las abstracciones de la mente; por la misma razón niega que la existencia se distinga realmente de la esencia actual, en la cual, además, no se depura suficientemente la doctrina de la creación de las infiltraciones antireacionistas. Niega que todo lo que se mueve se ha de mover por otro y sólo por otro, [además del] fundamento en que se apoya esa doctrina, que es el principio de que ninguna cosa puede estar nunca en acto y en potencia de la misma perfección, aunque sea bajo diverso respecto. Esto le parece a Suárez que es abolir toda libertad, toda vida y toda causa natural proporcionada a sus efectos, y, además, introducir una pieza (la predeterminación física) que no tiene cabida alguna en una metafísica bien fundada.

Mas no se crea que tal posición de Suárez es meramente negativa; es muy positiva, porque después de refutar ese sistema levanta otro mucho más fundado y tan amplio y unificado intrínsecamente como se puede desear. De él vamos a dar ahora una vista de conjunto para que se vea la verdad de lo que

[§] Entiéndase aquí que se refiere al aristotelismo de los gentiles y no al de Giovanni Gentile.

decimos, mirando más a la ilación lógica que a la amplificación y fundamentación de lo que diremos, porque esto necesitaría ingentes volúmenes.

2. *Idea del sistema y vías por las que se forma.*

En todo sistema metafísico se pretende dar la razón *a priori* de los atributos del ser y del mismo ser según la capacidad de la materia, porque Dios, por ejemplo, no es capaz de tener razón *a priori* de su ser, aunque bien puede tener una razón cuasi *a priori* de sus atributos.

El procedimiento que se ha de seguir es la vía de ascenso para adquirir los principios que han de regir todo el sistema y, después, la vía de descenso para explicar *a priori* los diversos atributos del ser y de las clases de seres que pertenezcan al ámbito de la metafísica. Si encontramos algunos predicados reales y principios verdaderos que expliquen *a priori* todo el ser, como acabamos de describir, y estos se reducen a la máxima unidad, habremos encontrado un sistema estrictamente unificado. Si, además, los principios son verdaderos y bien fundados, tendremos un sistema verdadero y bien fundado que se habrá de aceptar con exclusión de todo sistema que le sea contrario, porque lo contrario a la verdad no puede ser verdad.

3. *Experiencia y principios demostrativos o de razón.*

Por la experiencia adquirimos nuestras primeras ideas: lo primero que el entendimiento percibe con ayuda del sentido es el singular experimental, y la primera abstracción que hace es la del ser en cuanto tal. Con esto tiene ya lo suficiente para pronunciar los primeros principios, que son: los de identidad, contradicción, medio excluido, causalidad y razón suficiente.

4. *Noción del sistema metafísico en general.*

Sistema es el conjunto de verdades demostradas sobre alguna materia que están ligadas por algún principio que explique *a priori* la verdad de las proposiciones y su conexión por la luz natural. Según esto, el sistema metafísico en particular tiene un fin, una materia y una forma.

El fin es explicar *a priori* los atributos del ser y el mismo ser cuanto lo sufra la condición de la materia. La *materia* es el ser comunísimo en cuanto inmaterial y las divisiones que se contienen bajo el ser en cuanto inmaterial. Adviértase que aquí el término “inmaterial” significa todo aquello que se puede verificar en el espíritu, ya se pueda verificar también en la materia, como la substancia, el accidente, etc., ya se pueda verificar solamente en el espíritu, como lo increado [o] el ángel. La *forma* son los principios que constituyen la derivación *a priori* de las verdades y su conexión, y que podríamos llamar “principios derivativos del sistema” o “sistemáticos”.

Hay muchas clases de principios, como los principios incomplejos y complejos, y estos son: gnoseológicos, demostrativos, metodológicos y derivativos del sistema o sistemáticos. Los principios incomplejos son las cosas que están causando a otras en la realidad; esas causas no son principios científicos o sistemáticos sino, a lo más, objeto de los principios científicos. Los principios complejos son proposiciones que enuncian leyes universalísimas del ser o del proceder.

Así, los principios *gnoseológicos* enuncian la veracidad de las facultades cognoscitivas, la verdad de los conceptos universales, la de los juicios y la de los raciocinios fundados en la experiencia, en los juicios universales y en el testimonio.

Los principios *demostrativos* enuncian las leyes más universales del ser, y estas son las que se contienen en los principios de contradicción, de medio excluido, de razón suficiente y de causalidad. Estos principios se obtienen por mero análisis y comparación de los términos de que constan, y los términos de que constan se han obtenido por abstracción de los datos de la experiencia.

Los principios *metodológicos* se incluyen en la lógica general pero, ante todo, en el sistema se ha de observar rigurosamente la doble vía de ascenso y de descenso. Antes de englobar en el sistema una verdad es necesario demostrar la realidad de las entidades que se pretende admitir y la verdad del principio que ha de regir el sistema.

Los principios *derivativos* del sistema son los que enuncian la realidad de algún predicado ontológico y primitivo del ser, y enuncian que ese predicado es la raíz de todos sus atributos y de imitaciones o irradiaciones suyas al exterior.

Entre estos principios hay unos que son constitutivos del sistema metafísico, como elemento común a todo sistema científico, y otros son los constitutivos del sistema metafísico científico, diferenciativos de un sistema metafísico de otro sistema metafísico.

Los constitutivos como elementos comunes son los principios gnoseológicos, los demostrativos y los metodológicos. Los principios constitutivos del sistema metafísico como diferenciales de todo otro sistema científico y de un sistema metafísico de otro son los principios derivativos o sistemáticos. Una vez obtenidos estos principios derivativos o sistemáticos sólo queda aplicarlos a la práctica para hacer ver que tales principios son la razón *a priori* de los atributos del ser y aun del mismo ser, según la capacidad de la materia.

5. *Predicados primitivos del ser y principios derivativos en el sistema suareciano.*

Por la vía de ascenso, apoyados en los efectos mundanos y en el principio de causalidad, hallamos fácilmente la existencia real del ser necesario; además, un facilísimo análisis de lo que es el ser necesario nos lleva a saber que este es el ser por esencia o el existir subsistente. Del mismo modo, el examen de lo que es el ser creado nos lleva a ver fácilmente que el primer predicado diferencial y constitutivo de la criatura es el ser por participación, es decir, depende esencialmente de Dios en cuanto a la posibilidad de su esencia y en cuanto a la existencia (si llega a existir).

Puestos en posesión de la verdad de estos predicados ontológicos y primitivos del ser, se formulan los principios derivativos del sistema, que son los siguientes: (1) el predicado ser por esencia es (a nuestra manera de concebir) razón *a priori* de todos sus predicados y de la posibilidad del ser por participación en su inmensa variedad. (2) El predicado ser por participación es la razón *a priori* de todos los predicados exclusivos de la criatura. Estos dos principios se reducen a la unidad, porque el ser por participación se deriva *a priori* del ser por esencia.

Una vez formulados estos principios sólo queda aplicarlos al ser y a las divisiones del ser para ver si realmente responden a la expectación que en ellos se ha puesto de haber encontrado la llave con que explicar *a priori* los atributos del ser y aun el mismo ser, según la capacidad de la materia.

Para comprobar su valor hemos de proceder con orden: hemos de considerar el ser en cuanto tal, las divisiones del ser en increado y creado, las subdivisiones del ser creado en substancia y accidente, las subdivisiones de las substancias en espirituales y corporales, y, así mismo, las subdivisiones del accidente en materiales e inmatrimales.

6. *Ser comunísimo absolutamente considerado.*

El ser comunísimo es conocido por la vía de ascenso por abstracción de los datos experimentales; su naturaleza consiste en lo que es apto para existir actualmente, prescindiendo de si la existencia es real o conceptualmente distinta de la esencia, o si no es ni real ni conceptualmente distinta de ella. Por la naturaleza así determinada se explican *a priori* sus atributos transcendentales. En tercer lugar, habrá que buscar la razón *a priori* de su posibilidad, mas esto es imposible, porque el ser comunísimo abarca en su extensión y aun en su comprensión, aunque sólo bajo la razón confusísima de ser, al ser increado, el cual no tiene razón ninguna *a priori*. Mas no por eso falla aquí el sistema suareciano. En su estado de abstracción el ser prescinde de si es creado o increado y, por tanto, no se le puede señalar razón alguna *a*

priori; mas, en cuanto es verificable en los diversos inferiores es análogo y, por tanto, dentro de sí mismo contiene la exigencia esencial de estar en uno de una manera principal y en los demás de una manera secundaria y derivada del principal. Contiene la subordinación jerárquica no porque incluya actual y determinadamente esas diferencias y exigencias, sino porque las incluye en sí de manera indeterminada bajo la razón confusa de ser. Contiene en sí el ser por esencia y el ser por participación, y el uno es la razón *a priori* del otro; de este modo, el ser comunísimo no queda fuera de la sistematización suareziana. Sin embargo, el ser comunísimo no se trata en metafísica para deducir *a priori* su posibilidad en general, porque esto es imposible, como se ha dicho, sino para deducir de él los principios y las leyes que han de regir a todo ser, así creado como increado.

7. *Ser increado.*

Por la vía de ascenso llegamos a establecer la realidad del ser necesario. Un fácil análisis nos hace ver que el ser necesario es actualidad pura, y que este es su predicado diferencial y constitutivo.

8. *Atributos divinos.*

Los atributos divinos no tienen, propiamente hablando, razón alguna *a priori*, sino solamente según la manera nuestra de concebir un predicado que concebimos como posterior. En este sentido, el ser por esencia es razón *a priori* de la infinidad divina, de la unicidad del ser divino, de su simplicidad, de su inmutabilidad, de su eternidad, de su inmensidad, de su inteligencia, de su voluntad y de su poder. Es también la razón *a priori* porque es comunicativo al exterior e imitable por otros seres que, por fuerza, han de ser seres por participación total de esencia y existencia, como imitaciones de la divina esencia y como meras indigencias que son de la acción divina para existir. Todas estas deducciones las hemos justificado en otra ocasión^h.

9. *Ser por participación.*

Por la vía de ascenso vemos la variedad e índole de las cosas que están bajo nuestra experiencia y, ayudados del principio de causalidad, establecemos que ellas son creadas de la nada por Dios, que dependen esencialmente de Dios en cuanto a la esencia y la existencia, y que esta dependencia es la diferencia primera y constitutiva de la criatura como distinta del Creador.

^h En su *Theologia naturalis* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950) José Hellín dedica toda la tercera parte a los atributos de Dios. Sobre el vínculo entre la esencia divina y sus atributos véanse las páginas 307–311 (especialmente los números 348 y 353).

10. Atributos del ser creado en general.

Del predicado ontológico primitivo del ser creado en general se explican *a priori* todos los demás predicados característicos de la criatura.

La criatura es contingente porque, como no existe por sí o por dependencia esencial de otro, no hay contradicción en que exista o deje de existir, y en eso consiste la contingencia. Y si la criatura es contingente es dependiente también de Dios en el conservarse y en el obrar: el ser contingente depende de otro, y ya se ve que lo otro del ser contingente es Dios. Y si la criatura es dependiente esencialmente de Dios es finita, porque carece de la perfección de la independencia y absoluta necesidad del ser y tiene la inmensa miseria de poder volver a la nada sin contradicción.

Y de aquí se entiende que hay varias raíces de la limitación del ser: la razón intrínseca y formal es la índole del ser que llega a tanta y no a mayor perfección. La razón intrínseca y *a priori* de la limitación, o sea, el predicado intrínseco de donde se deduzca *a priori* la limitación, es la dependencia esencial de Dios, como se ha visto. La razón extrínseca eficiente y ejemplar formal es Dios, mas esa razón extrínseca no es raíz de la limitación sino que, presupuesta la limitación de la criatura en el orden de la posibilidad, la causa eficiente produce lo que tiene por bien bajo la dirección de la idea ejemplar. La razón extrínseca y fundamental y el ejemplar análogo es la divina esencia, la cual es imitable al exterior con realidades que serán puras imitaciones causales de su esencia y, por tanto, finitas.

De la finitud y la contingencia se deriva la potencialidad de la criatura. Por ser finita todas sus propiedades y actuaciones serán finitas y podrán aumentarse o disminuirse. Por ser contingente no es la actualidad pura y, por tanto, siempre tendrá capacidades para otras actuaciones. De la potencialidad se deriva la mutabilidad de la criatura, o sea, su capacidad para recibir o perder algunas actuaciones. De aquí se deriva la composición de potencia y acto, por lo menos accidental, porque el sujeto potencial y la actuación de esa potencialidad necesariamente forman un compuesto de sujeto y forma recibida, de potencia y de acto.

La criatura es también multiplicable en muchas especies, porque la criatura no es sino mera imitación de la divina esencia, y como la divina esencia no es agotable por la imitación de un grado de perfección limitado, es imitable de infinitas maneras de perfecciones diversas, que son otras tantas especies.

Asimismo, la criatura es multiplicable en muchos individuos dentro de la misma especie, ya que no incluye contradicción el que la esencia no sea su propia individuación. La esencia creada es finita, y no repugna que lo finito no contenga como constitutivo de su esencia todas las determinaciones de que es capaz, así como tampoco el género contiene entre sus constitutivos todas las

diferencias accidentales que es capaz, ni la especie contiene todas las determinaciones accidentales que es capaz de recibir. A su vez, la criatura es contingente y, por consiguiente, puede prescindir de toda existencia ejercitada o próximamente ejercitable, y, por tanto, de todas las condiciones de existencia, cual es la individuación.

De aquí se sigue que la criatura ha de tener semejanzas unívocas de género y de diferencia, pero solamente conceptual, para no admitir el realismo de las especies y géneros. Además, el género no se tomará de la materia y la diferencia de la forma, sino que ambas cosas se toman de toda la realidad considerada inadecuadamente dos veces, una según aquello en que conviene con todos los demás seres semejantes y otra según aquello en que se diversifica de ellos.

De la potencialidad se sigue que las criaturas han de tener entre sí semejanzas análogas, porque necesariamente habrá substancias, pues si solamente hubiera accidentes estos habrían de ser accidentes de Dios, y como las substancias necesariamente son potenciales necesariamente habrán de tener accidentes. Ahora bien, la substancia y el accidente convienen análogamente en la razón de ser, luego la potencialidad hace que haya semejanzas análogas entre las criaturas.

Además, habrá semejanzas formales análogas entre Dios y las criaturas, porque si Dios es la fuente del ser creado necesariamente habrá de tener algunas semejanzas con las perfecciones creadas, como son: el ser, la sabiduría, etc. Estas razones son análogas porque convienen formalmente a Dios y a las criaturas, pero con desemejanza en la misma razón común y con orden de prioridad y de posterioridad.

Finalmente, se habrá solucionado la aporía del uno y del múltiple que ha atormentado a todos los siglos. De la suma unidad real que es Dios se deriva la inmensa variedad y multiplicidad de las criaturas por imitación y eficiencia, y la inmensa variedad y multiplicidad nos lleva a la suma unidad y simplicidad como a último fin con cuya participación cada ser es lo que es y tiene todo su bien. Además, la unidad lógica del ser no impide la multiplicidad real de los mismos, porque, si bien las diferencias son también ser como la razón común, sin embargo, son el ser más determinado. Así, los seres pueden convenir en el ser y diferir también en el ser. La dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador funda la variedad de las cosas y la semejanza de estas entre sí y con el Creador y, por tanto, la analogía metafísica; esta explica y resuelve el conflicto de la unidad lógica con la multiplicidad real.

II. Espíritus puros.

Partiendo de la imitabilidad divina y del predicado esencial de la criatura, que es ser por imitación y dependencia esencial de Dios, concluiremos que

son posibles los ángeles, porque Dios es imitable en todas sus perfecciones que no incluyen explícitamente la aseidad o infinidad. Mas Dios tiene en sí la perfección de ser espíritu puro como substancia completa, y esta perfección no incluye explícitamente la aseidad ni la infinidad, luego es imitable en ella y, por consiguiente, son posibles los espíritus puros creados.

La *naturaleza* de los ángeles se determinaría (como suele hacerse) por el principio de contradicción y por el de razón suficiente.

El espíritu puro creado ha de ser inteligente, porque la operación específica siempre es de la forma y no de la materia, que es principio puramente pasivo. Luego, cuanto una cosa sea más forma o más alejada de la materia tanto más noble operación específica tendrá, y el espíritu que está totalmente alejado de toda materia tendrá la operación vital no orgánica sino espiritual, y una vida espiritual es la vida intelectual.

El espíritu ha de ser también simple esencial e integralmente. Esencialmente será simple porque carece de materia, aunque se diga espiritual, y será solamente forma. La materia no tendría finalidad alguna, no es necesaria para que el espíritu sea ser, ni para ser substancial, ni para ser viviente o inteligente, de lo contrario también Dios habría de constar de materia. Ni [es necesaria] para ser creado, porque este predicado solamente dice dependencia de la causa eficiente, y tal dependencia solamente exige la acción con la que dependa del agente, pero no una materia de la cual dependa como de sujeto sustentante. Ni se necesita para que el ángel sea potencial y compuesto de potencia y de acto como todo ser creado, porque la potencialidad física y la composición de potencia y de acto se tiene suficientemente si es capaz de tener accidentes naturales y sobrenaturales, lo cual tiene sin necesidad de composición de materia primera y de forma substancial.

Íntegramente será simple el espíritu porque es inteligente, y el acto de entender no se puede hacer por el ser que no sea simple integralmente¹, como hemos explicado en otros sitios¹. Además, esta doble nota de la naturaleza del ángel, a saber, su índole intelectual y simple, se colige de la misma raíz de donde hemos deducido la posibilidad de los ángeles, que es la imitabilidad de la divina esencia, la cual es espíritu, inteligente y simple.

¹ En el manuscrito encontramos en esta oración una partícula adversativa (“sino”) introducida por el padre Verd tomando como referencia uno de los originales de Hellín. El texto queda como sigue: “y el acto de entender no se puede hacer *sino* por el ser que no sea simple integralmente”. Expuesta así, esta línea contradice todo lo dicho hasta el momento (*i. e.* sólo un espíritu íntegramente simple es inteligente) y lo que se sostiene a continuación. Por todo ello la eliminamos en el cuerpo del texto.

¹ José Hellín, “Crítica de un principio de psicología”, *Estudios Eclesiásticos* 7, n.º 26 (1928): 176; José Hellín, “La inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?”, *Estudios Eclesiásticos* 8, n.º 30 (1929): 252–253. Cf. *Disp. met.*, XXXV, 3, 19–21. Agradecemos profundamente a la revista *Estudios Eclesiásticos* el facilitarnos una copia de los artículos citados.

[12.] *Operaciones y facultades de los ángeles.*

Apoyados en la teoría de la potencialidad de la criatura y en la composición de potencia y de acto podemos explicar el problema de las operaciones angélicas y de sus facultades. La substancia del ángel no es su propia operación, de lo contrario no sería potencial en cuanto inteligente sino acto puro. Esta operación se ha de hacer con la cooperación del objeto del cual depende para su especificación, y, si bien en sí mismo tiene su propia esencia y por eso a sí mismos se entienden por cooperación de su propia esencia, sin embargo, los otros objetos no los tienen en sí ni formalmente, ni eminentemente, ni por presencia física y, por tanto, para su conocimiento necesitan de especies impresas infundidas por el mismo Dios connaturalmente. Y para hacer estas operaciones necesitan de potencias accidentales porque las potencias son del mismo género que los actos a los cuales se destinan primariamente, mas los actos de entender y de querer son cualidades accidentales; luego también serán cualidades accidentales las potencias de entender y de querer.

Como se ve, el problema de los ángeles se explica *a priori* en cuanto al ser y en cuanto a las operaciones por el predicado esencial de la criatura, que es ser imitación y dependencia esencial de Dios, y por la teoría de la potencia y del acto, la cual se deriva *a priori* de ese primer predicado.

Fácil nos sería recorrer las otras divisiones y subdivisiones del ser y en todas hallaríamos explicaciones *a priori* semejantes a las expuestas en la materia de los ángeles, y veríamos cómo la razón *a priori* de la posibilidad del ser es la imitabilidad de la divina esencia, y cómo la esencia se determinaría con ayuda de los principios de contradicción y de razón suficiente (que no son peculiares de ningún sistema), y cómo las operaciones y facultades se explican *a priori* por la teoría de la potencialidad y de la composición de potencia y de acto que deriva del primer predicado de la criatura, que es el ser por participación total y por dependencia esencial de Dios. Mas los ejemplos aducidos bastan para explicar cuáles son los principios sistemáticos de Suárez, que son los predicados del ser por esencia y ser por participación o por dependencia esencial de Dios. El primer predicado da razón *a priori* de todos los predicados peculiares de Dios y el segundo da razón *a priori* de todos los predicados particulares de la criatura en cuanto tal. Ambos principios se reducen a uno, porque el ser por participación se deriva *a priori* del ser por esencia, y de esta forma se han explicado *a priori* los atributos del ser por el ser mismo y la posibilidad del ser mismo por ser por esencia la imitabilidad de la divina esencia.

§3. Qué potencialidad y qué composición de acto y de potencia admite Suárez

1. Suárez admite las nociones de potencia y de acto, la realidad de estas nociones y la composición de ambas cosas en un ser que tenga unidad esencial o accidental, según los casos. El hecho de las mutaciones le hace afirmar que hay algo permanente bajo las diversas fases de la mutación y alguna realidad nueva que aparece en el sujeto en fuerza del cambio operado; con esto se tiene ya la potencia, el acto y la composición de ambos. Pero aquí no se trata de ver si Suárez admite alguna potencialidad y alguna composición de potencia y de acto, se investiga si la potencialidad y la composición de potencia y de acto la admite como nota característica de toda criatura, y cuál es esa potencialidad y composición que para toda criatura admite.

2. Para Suárez toda criatura está compuesta primeramente de potencia y de acto, por lo menos accidental^k. Esto lo deduce *a priori* de la dependencia esencial de la criatura con respecto a Dios, como ya vimos, porque si la criatura es dependiente es finita y no es la actualidad pura en ningún orden; ahora bien, si es finita puede perfeccionarse y deteriorarse en su orden, y si no es la actualidad pura, tiene siempre alguna capacidad receptiva o potencialidad de algún género.

Si se pregunta cuál es el accidente común a toda criatura en cuanto tal es difícilísimo determinarlo. Suárez se inclina a señalar como accidente común a todo ser creado la ubicación, porque la criatura ni es inmensa ni determinada a una ubicación peculiar, luego tiene algo positivo y mudable, que es la ubicación accidental^l.

Más difícil es decir si todas las criaturas tienen accidentes absolutos o si algunas tal vez tendrían solamente accidentes modales. Claro es que los seres inteligentes tienen capacidad de muchos accidentes absolutos, como los actos vitales o los hábitos, y, en el orden sobrenatural, son capaces de la gracia, pero no tratamos de ellos solos, sino del accidente que conviene al ser creado en cuanto tal. Se podría pensar que a toda criatura le conviene el tener algunas potencias activas, las cuales son accidentes absolutos; esto le parece muy aceptable pero, sin embargo, dice que de ello no consta certeza, pues no es cierta la distinción de las facultades y de la substancia creada en cuanto tal^m.

3. También admite como universal para toda criatura la composición de naturaleza y de supositalidad. La deducción *a posteriori* por los datos de la fe le parece fácil, mas ahora buscamos la deducción *a priori* y dice que esta se deduce de la dependencia esencial de la criatura. Porque parece que si Dios es

^k *Disp. met.*, II, 4, 12; XXXII, 1, 2.

^l *Disp. met.*, XXXI, 13, 26; XXXIX, 2, 9.

^m *Disp. met.*, XXXVII, 2, 17; XXXIX, 1, 18; XXXIX, 2, 31.

substantialmente simplicísimo la criatura ha de tener cierta composición, no solamente en el orden accidental sino también en el orden substancial, y como esa composición común a toda criatura no puede ser la de materia y de forma, que pertenece solamente a los cuerpos, ni la de esencia y de existencia, porque esa es infundada y contradictoria, se sigue que ha de ser la de naturaleza y de supositalidadⁿ. Mas parece que esa deducción no vale por sí si no es apoyada por los datos de la fe.

4. En tercer lugar, admite como común a toda criatura, substancia o accidente la composición de naturaleza y la de acción con la cual se produce o se conserva^o. Todo ser creado tiene [un] comienzo y es conservado por una acción distinta del término hecho o conservado, la cual adhiere y afecta al término, aunque no como a sujeto de inhesión sino como a término.

5. Pero no admite para todo ser creado la composición de materia primera y de forma substancial^p, como pretende el agustinismo antiguo, quien enseñaba que todos los seres, aun los espirituales, tenían una materia y una forma substancial. Esta teoría la depuró Suárez por parecerle contradictoria, a causa de que no se puede señalar en los espíritus ninguna finalidad a la materia primera espiritual. Y, sobre todo, depuró la filosofía de esta opinión por parecerle que se fundaba en un platonismo exagerado. Este pone realidades distintas donde quiera que hay conceptos distintos, y como en la criatura se puede concebir distintamente alguna parte determinable, que es el género, y otra parte determinante, que es la diferencia, por eso en toda criatura pusieron parte determinante y determinable como realmente distintas y las convirtieron en materia primera y forma substancial espirituales.

6. Finalmente, tampoco admite Suárez la composición de esencia actual y de existencia en ningún ser creado^q. También ha depurado definitivamente la filosofía de esta opinión porque se funda únicamente en un platonismo exagerado que distingue tantas realidades como conceptos, y como en la criatura se pueden distinguir los conceptos de esencia y de existencia, por eso las distinguieron también en la realidad. También le parece que en sus argumentaciones se encierra cierto lastre del anticreacionismo aristotélico y platónico, porque afirma que no puede haber una realidad participada si no hay una realidad participante distinta y, en este caso, se sigue que el participante, que es la esencia, no puede ser participado o recibido de nadie, y esto es admitir que hay algo increado fuera de Dios. Claro es que esto nadie lo enseña, pero se sigue de la manera de argumentar.

ⁿ *Disp. met.*, XXXIV, 3, 10–11; XXXI, 13, 25.

^o *Disp. met.*, XXXI, 14, 4.

^p *Disp. met.*, XIII, 14, 8–9; XIII, 14, 17.

^q *Disp. met.*, XXXI, 12, 2; XXXI, 12, 5; XXXI, 12, 9.

7. Sin embargo, defiende Suárez que en las criaturas la existencia se distingue conceptualmente de la esencia actual con fundamento en la realidad. Este fundamento consiste en que puede desaparecer la existencia y, sin embargo, permanece la esencia en el estado de pura posibilidad en el que no ha perdido su inteligibilidad. En la realidad ha desaparecido la actualidad de la esencia y de la existencia, y ambas cosas han pasado al estado de pura posibilidad, pero tal paso del estado actual al estado de pura posibilidad nos da fundamento para esa distinción de conceptos.

Si se toma reduplicativamente la esencia como actual, entonces no se distingue la esencia de la existencia ni siquiera según la razón, porque la existencia y actualidad, aun según la razón, se identifican. Y decimos que, en este caso, la esencia en cuanto tal se identifica con la existencia, por lo menos inadecuadamente, porque la actualidad es lo mismo que la existencia. Sin embargo, jamás se dice que la esencia absolutamente considerada se identifique conceptualmente con la existencia o actualidad, antes siempre concebimos como cosas distintas las notas quidditativas y la actualidad o existencia de esas notas. La esencia en cuanto actual es lo mismo que la esencia en cuanto existente, pero la esencia absolutamente considerada no es conceptualmente lo mismo que la actualidad o que la existencia, sino que siempre se distinguen *ratione*. Y esta distinción como propia a la criatura, aunque no es su primer constitutivo.

8. Otra composición de acto y de potencia que admite Suárez es la de género y diferencia, pero de ninguna manera admite que esa composición sea real o que se funde en una distinción real de esencia y de existencia, o de materia y de forma. Algunos pretendieron que el género se toma de la materia en cuanto realmente distinta de la forma, y la diferencia de la forma substancial en los cuerpos, y que en los ángeles el género se tomaba de su esencia y la diferencia específica de la existencia. Ambas opiniones las refuta Suárez como platonismo exagerado: el género y la diferencia se toman de toda la esencia real, considerada inadecuadamente en cuanto semejante a otras o disemejante con ellas[†].

9. No hay por qué decir que Suárez admite la potencialidad o potencia objetiva. Esta es la capacidad que tiene el mero posible para existir por la no repugnancia de sus notas y, a veces, se llama también así a la potencialidad que tiene lo existente para poder desaparecer según toda su realidad. Esta potencialidad es lo mismo que la contingencia y se deriva inmediatamente del predicado primero de la criatura, que es la dependencia esencial de otro.

Como se ve, Suárez admite toda suerte de potencialidad que admiten todos los filósofos sensatos, y solamente se resiste a admitir aquella poten-

[†] *Disp. met.*, XXXV, 3, 35–36.

cialidad física y aquella composición real de potencia y de acto que se funda en el platonismo exagerado o en el peligro de anticreacionismo, que es la de la esencia y existencia, todas las demás las admite y defiende con toda la filosofía perenne.

§4. División del ser por el acto y la potencia

1. Simonin, O.P.^s ha afirmado que Suárez no hace mención siquiera de la división del ser por los términos de la potencia y del acto, y el padre Marc, S.J.[†] cita esta afirmación del padre Simonin sin corregirla y parece aceptarla. El padre Dezza^u también atribuye a Suárez la doctrina de que el ser en potencia y el ser en acto se distinguen como el no ser del ser, con lo cual el ser potencial es nada y lo que es ser actual es acto puro. Atribuye, pues, a Suárez el negar el ser potencial con potencialidad pasiva física y real, y, por consiguiente, el padre Dezza le atribuye el no dividir el ser actual por los términos de acto y de potencia. ¿Qué hay de verdad en esta imputación? Que es del todo infundada. Para demostrarlo no será necesario usar de tantas argucias como se necesita usar para justificar a otros autores, sino que bastará exponer llanamente su doctrina, que basta leerla para entenderla.

2. En la disputa segunda de la Metafísica^v [Suárez] trata de investigar la naturaleza o noción objetiva del ser en cuanto tal, y llega a la conclusión de que el ser comunísimo o tomado nominalmente se ha de describir como aquello que tiene una esencia real o apta para existir actual y físicamente en la realidad, sin determinar si la existencia a la cual dice aptitud la esencia es distinta de esta real o conceptualmente, o si no es distinta de ella ni real ni conceptualmente². Mas el ser comunísimo se divide en ser actual y ser meramente

^s Henri-Dominique Simonin, O.P. (1900-1974), filósofo y teólogo francés, profesor en Le Saulchoir y, más tarde, en el Angelicum de Roma. Gran conocedor del pensamiento de Tomás de Aquino, dedicó importantes estudios a su concepción del amor, la amistad y la voluntad, así como a sus tesis metafísicas.

[†] André Marc, S.J. (1892–1961), filósofo y teólogo francés, profesor en el Instituto Católico de París, su figura se vincula al desarrollo de la metafísica y teología neotomista durante el siglo XX. Algunos autores encuentran el influjo de sus escritos en el papa Francisco, *vide*: Massimo Borghesi, *The Mind of Pope Francis. Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey* (Collegeville (MN): Liturgical Press Academic, 2018).

^u Paolo Dezza, S.J. (1901-1999), filósofo y teólogo italiano, fue profesor de metafísica en la Universidad Gregoriana, de la que más tarde fue rector. Su metafísica es estrictamente tomista y a sus clases asistieron personalidades como Karol Wojtyła. Como rector de la Gregoriana intentó evitar los enfrentamientos intelectuales entre tomistas y suaristas. Tras la enfermedad de Pedro Arrupe fue nombrado delegado pontificio para la Compañía de Jesús y en 1991 fue elevado al cardenalato.

^v Aquí Hellín se refiere a las *Disputationes metaphysicae*.

² *Disp. met.*, II, 4, 5–6; II, 4, 11; II, 4, 14.

posible³, y, de nuevo, el ser actual se divide en ser que existe esencialmente y en ser potencial, por lo menos con potencia objetiva, porque puede dejar de existir⁴. Se ve, pues, cómo el padre Suárez divide el ser comunísimo por la potencia y el acto, de manera que en el primer miembro esté lo meramente posible y en el segundo miembro lo existente. Y en lo existente distingue dos miembros: uno que es existente por esencia y otro que es existente por potencialidad por lo menos lógica, porque existe con dependencia de otro y puede dejar de existir.

Es cierto que aquí no se hace mención todavía de la potencia real pasiva, porque no era ese el punto discutido, pero por lo menos admite en el ser existente un ser que sea actual por esencia y otro que sea actual con potencialidad lógica.

3. En la disputa XXXI trata *ex professo* de la división del ser por el acto y la potencia y, ante todo, supone que el ser comunísimo se divide en ser meramente posible con potencia meramente objetiva y en ser actual; después caracteriza estos dos miembros de la división.

Del ser meramente posible con potencia meramente objetiva dice que es no ser actualidad y que se distingue del ser actual como el no ser se distingue del ser. No hay, pues, medio entre la nada actual y el ser actual y existente⁵. ¿El ser existente admite alguna subdivisión? Evidentemente que sí, y esa es la división en acto puro y en ser potencial o compuesto de potencia y de acto, y [Suárez] determina en qué consiste esa composición de potencia y de acto en el existente que no es acto puro.

Responde primero negativamente, diciendo que esa composición no es composición real ni modal, ni como de partes *ut quibus* ni como de partes *ut quae sint entia*. Toda distinción real está fundada en el platonismo exagerado que da realidad a las distinciones conceptuales de la mente, en el aristotelismo que retiene para la creación algún substrato no creado y en la ilimitación del acto por la potencia, que supone que el acto es de suyo infinito, único e inmutable, y, por consiguiente, divino⁶. Después responde con su doctrina positiva, diciendo que el ser creado o potencial tiene una doble potencialidad: una lógica, en virtud de la cual el ser puede dejar de existir porque depende esencialmente de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, y esto nos da fundamento para la composición conceptual de esencia y de existencia como de potencia esencial y de acto existencial⁷. Otra potencialidad física, en virtud

³ *Disp. met.*, II, 4, 12.

⁴ *Disp. met.*, II, 4, 14.

⁵ *Disp. met.*, XXXI, 3, 8.

⁶ *Disp. met.*, XXXI, 4-6 (*in toto*).

⁷ *Disp. met.*, XXXI, 13, 9-10; XXXI, 13, 25.

de la cual todo ser creado es un compuesto de potencia pasiva substancial y de acto, por lo menos accidental, o está destinado a este compuesto como sujeto o como acto físico.

Como se ve, también en la disputa XXXI, en la que *ex professo* trata del ser creado y de su esencia, expone con toda exactitud la división del ser por la potencia y el acto: todo ser, o es ser meramente posible (que no tiene realidad ninguna actual en sí mismo) o es un ser actual. Y el ser actual, o es acto puro en quien conceptualmente no se distingue la esencia de la existencia⁸ o es un compuesto de potencia y de acto. Dicha composición es doble: una conceptual de esencia y de existencia, fundada en la dependencia esencial de la criatura, otra física y real de potencia física y de acto realmente distinto, por lo menos en el orden accidental⁹.

En esta disputa [XXXI] es donde está el párrafo¹⁰ que desfiguró el padre Dezza. El padre Suárez dice que el ser en potencia con potencia objetiva y el ser en acto se distinguen como el no ser del ser, de donde dedujo el padre Dezza que para Suárez no había más ser potencial que la nada, y que todo lo actual sería, por consiguiente, acto puro y nunca una potencia pasiva. Mas lo que ha dicho Suárez es que el ser en potencia con pura potencia objetiva y de mera posibilidad y el ser actual se distinguen como el no ser y la nada; pero, ulteriormente, el ser en acto se divide en ser que es acto puro y ser que está compuesto de potencia y de acto, con doble composición: una conceptual de esencia y de existencia, y otra real de substancia y de accidente, por lo menos.

[4.]^w En la disputa XXVIII de la Metafísica Suárez trata *ex professo* de la división del ser comunísimo que sea lo más técnica posible. Dice que una división del ser ha de ser adecuada a todo ser, inmediata y de miembros lo más opuestos. Adecuada, porque ha de abarcar todo el ser. Inmediata, porque la división ha de ser del ser mismo y no de una propiedad del ser, como sería la división en ser *per se* y por accidente, que es lo mismo que ser con unidad esencial y ser con unidad accidental. De miembros lo más opuestos, de manera que haya más distancia entre los miembros opuestos de una división que entre las partes de un solo miembro. Puestas estas nociones, el padre Suárez divide el ser en seis divisiones que llenan todas estas condiciones, que son: ser infinito y finito¹¹, ser independiente y dependiente de otro¹², ser absolutamente

⁸ *Disp. met.*, XXXI, 13, 10.

⁹ *Disp. met.*, XXXI, 13, 25; XXXI, 13, 29.

¹⁰ *Disp. met.*, XXXI, 3, 8.

^w En el manuscrito original no se encuentra el punto cuarto. El cambio de foco a la disputa XXVIII y sus diferencias con el punto quinto nos permiten aventurar que este párrafo corresponde a un nuevo punto que el padre Hellín olvidó señalar.

¹¹ *Disp. met.*, XXVIII, 1, 1.

¹² *Disp. met.*, XXVIII, 1, 6.

necesario y ser contingente¹³, ser por esencia y ser por participación¹⁴, ser increado y creado¹⁵, y, finalmente, ser enteramente actual y ser potencial¹⁶. He aquí la división que se decía omitida por Suárez: el ser se divide en ser enteramente actual y ser potencial; pero veamos ahora cómo entiende esa división.

El ser puede ser enteramente actual y ser potencial de dos maneras: una por orden a la existencia y otra por orden a la potencia pasiva.

El ser enteramente actual por orden a la existencia es el que existe de tal manera que repugna metafísicamente su no existencia, y el ser potencial es el que existe de tal manera que puede no existir sin contradicción alguna. El ser enteramente actual en orden a la potencia pasiva es el que es acto puro de suyo, porque carece de toda potencialidad no sólo objetiva sino también pasiva; el ser potencial es el ser compuesto de potencia y de acto realmente distintos, o el que es apto para constituir el compuesto como potencia o como acto. Esta segunda división, dice, se deriva de la primera, porque si el ser es absolutamente necesario en el existir es también acto puro, y si es potencial con potencia objetiva es también potencial con potencia pasiva y apto para constituir un compuesto de potencia y de acto¹⁷.

5. Habla, pues, Suárez de la división del ser por los términos de potencia y de acto, y la acepta y la defiende. Lo único que no admite es la composición de esencia y de existencia como de potencia y de acto realmente distintos, por los gravísimos inconvenientes que en ello hay. Pero negar una composición de potencia y de acto no es negar toda composición de potencia y de acto; también los cayetanistas niegan la composición de materia y de forma como característica de toda criatura (en contra de los agustinianos antiguos) y, sin embargo, no por eso niegan toda composición de potencia y de acto. Suárez niega las composiciones reales de potencia y de acto que son peligrosas o absurdas, como son la composición de materia y de forma en los espíritus, la composición real de género y de diferencia, o la composición real de esencia y de existencia, para depurar a la filosofía de estos restos de platonismo, de aristotelismo anticreacionista y de todo peligro de panteísmo. Sin embargo, no negó las composiciones de potencia y de acto que se deducen *a priori* como característica de toda criatura, como es, por lo menos, la composición de substancia y de accidente, de naturaleza y supositalidad, de naturaleza y de acción, etc.

¹³ *Disp. met.*, XXVIII, 1, 8.

¹⁴ *Disp. met.*, XXVIII, 1, 13.

¹⁵ *Disp. met.*, XXVIII, 1, 14.

¹⁶ *Disp. met.*, XXVIII, 1, 15–16.

¹⁷ *Disp. met.*, XXVIII, 1, 16.

§5. Lugar que ocupa la teoría del acto y de la potencia en la metafísica de Suárez

1. Atendiendo a la vía de ascenso, Suárez admite la realidad de las nociones de potencia y de acto, y en esas nociones funda innumerables axiomas que sirven para explicar innumerables puntos doctrinales.

2. Llegando ya a la vía de descenso, hemos de confesar que la potencialidad real y pasiva de la criatura y la composición de esta por la potencia y el acto no es el predicado primero y diferencial de la criatura con respecto al Creador, sino que es un predicado derivado del primer predicado que es el ser por participación, como lo hicimos en la deducción sistemática suareziana. De este predicado primero se concluye que la criatura es finita y no es actualidad pura, y a través de estos dos predicados derivados del primero se deriva la potencialidad real pasiva y la composición de potencia y de acto. La potencialidad pasiva es un predicado que necesita ser explicada por otro anterior y, además, explica otras muchas afecciones de la criatura en amplitud inmensa, aunque no las explique todas.

3. Primero hemos de ver para qué no sirve la teoría de la potencia pasiva y del acto en la metafísica. La potencialidad pasiva incluye el movimiento por el que se hace tal composición. Permaneciendo en la noción del movimiento y en el principio *quidquid movetur ab alio movetur* no se puede llegar al conocimiento de Dios y de un motor inmóvil, como hemos demostrado en otra parte^x, porque el principio no es válido generalmente, así como tampoco el otro principio en que se funda, que es que una misma realidad no puede estar al mismo tiempo en acto virtual y en potencia formal de una misma perfección. Por el mismo hecho, tampoco se llega a la infinitud de Dios ni a la unicidad por el solo concepto de acto que de suyo sea infinito, la cual tesis es insostenible, como ya hemos visto en otro sitio^y.

Sin embargo, la teoría de la potencia y del acto o, por mejor decir, el hecho del movimiento indirectamente y saliendo de la vía del mero movimiento, puede conducir a Dios y a sus perfecciones tomando el movimiento y la composición de potencia y de acto como señales de que los seres en que se hallan estas afecciones son contingentes y causados, porque el ser necesario e incausado no tiene ni potencialidad ni composición. Con este presupuesto se puede hacer un argumento elegante diciendo: hay movimiento y composición, luego hay seres contingentes y causados. Pero es imposible que todos los seres sean

^x En numerosos lugares trata nuestro autor esta cuestión. Sólo por mencionar dos obras destacadas: Hellín, “Axiomas suarezianos sobre el acto y la potencia”, 193–199 (axiomas 51–52); Hellín, *Theologia naturalis*, 207–209.

^y Hellín, *Theologia naturalis*, 487–488.

contingentes y causados, luego es necesario llegar al ser necesario e incausado y, de aquí, concluiremos las otras perfecciones de Dios.

4. Veamos ya positivamente para qué sirve la teoría de la potencia y del acto: sirve para explicar *a priori* todos los cambios o mudanzas que conocemos, así en el orden natural como en el orden sobrenatural, así en el orden substancial como en el orden accidental.

Con la potencialidad pasiva se explican las mudanzas corporales accidentales de movimientos locales, alteraciones cualitativas y aumentos o disminuciones cuantitativas. Con ella se explican las mudanzas de orden psíquico natural, como el paso del no conocer al conocer, del no querer al querer, y, sobre todo, se explica maravillosamente el origen de las ideas, como ya dejamos indicado^z.

Con esta teoría se explican las mudanzas de orden sobrenatural: así sabemos que el hombre es pecador y se santifica por la gracia santificante que está en el alma como acto en la potencia, y, al revés, que si está en gracia a veces pasa al estado de pecado por la amisión de un acto o forma que antes tenía recibido en su alma.

Con esta teoría se explican, en el orden substancial, las corrupciones y generaciones de nuevos seres: porque antes había ciertos seres que han perecido y, en su lugar, han aparecido otros, de donde se sigue que hay un substrato común a las dos fases de estos cambios tan profundos y una realidad nueva que antes no había y que ahora hay como raíz de nuevas operaciones. Tales realidades son la potencia y el acto en el orden esencial, o sea, la materia primera y la forma substancial.

Con esta teoría se explica cómo es posible que de dos cosas tan diversas como materia y forma, potencia y acto, resulte una unidad tan intrínseca y esencial, y es porque una de las partes (la potencia) es la incoación del ser, mientras que la otra (el acto) es su acabamiento y actuación, con tal proporción entre sí que dentro del mismo predicamento una parte está coaptada y commensurada a la otra por su misma esencia.

Con esta teoría se explica, además, la necesidad de poner un modo substancial que una las partes del compuesto esencial, porque, como quiera que estas partes no son su actual y formal actuación de la una por la otra, están en potencia para este estar actualmente siendo informada la una por la otra, y esa potencialidad se ha de llenar con un acto proporcionado, que es la unión substancial.

Con esta teoría se explica también cómo es posible que se haga algo por las causas creadas sin crear algo de la nada. La explicación es sencilla: lo que se hace de nuevo es un compuesto nuevo por medio de su transformación y por la educción de una forma de la potencia de la materia; no se ha creado algo de la nada, sino que se ha transformado lo que antes existía en otro compuesto.

^z Hellín, "Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia", 175–179; 186 (axiomas 34–38; 45).

5. Con la innumerable cantidad de aplicaciones que tiene esta teoría no se ha roto la unidad del sistema suareziano. Es cierto que explicamos innumerables afecciones del ser sin acordarnos para nada explícitamente del ser por participación, mas, como la potencialidad y la composición de potencia y de acto se derivan *a priori* del predicado primero ser por participación, por eso todas esas conclusiones derivadas de la potencia y del acto están sostenidas también por [él]^{aa}.

Conclusión

Por lo dicho vemos que Suárez admite en grande escala la potencialidad de la criatura y la constituye como un predicado característico de la criatura en cuanto tal. No admite las composiciones de potencia y acto que llevan algún peligro de platonismo exagerado, de aristotelismo anticreacionista o de confusión cercana al panteísmo, como son: las composiciones de esencia y de existencia, de materia y de forma para todo ser creado y la composición real de género y diferencia. Pero sí admite todas aquellas composiciones de potencia y de acto que se fundan en la experiencia, la composición universal de substancia y de accidente, de naturaleza y de supositalidad, de naturaleza y de acción.

La potencialidad y la composición de potencia y de acto es característica y esencial a toda criatura, pero no es el primer predicado constitutivo de la misma, sino que es un predicado derivado del primero. Él se explica por el predicado ser por participación y explica, a su vez, innumerables afecciones de la criatura.

La extensión de las aplicaciones de la teoría [de la potencia] y del acto no quita la unidad del sistema suareziano, porque, si bien de la potencialidad se derivan innumerables conclusiones acerca de las afecciones de las criaturas, sin embargo, como la potencialidad se deriva del primer predicado ser por participación, todas las conclusiones fundadas en la potencialidad se apoyan en [él]^{ab}. La teoría de la potencia y del acto es en Suárez una pieza de primera fuerza que necesita el apoyo de otra anterior, pero no es la primera ni la universal para explicar las afecciones del ser creado en cuanto tal, ni la primera y original diferencia entre Dios y la criatura, que [es] el ser por participación, no el ser potencial o compuesto de potencia y de acto.

^{aa} Modificamos el texto original para evitar redundancias, siendo las palabras del padre Hellín las siguientes: “mas, como la potencialidad y la composición de potencia y de acto se derivan *a priori* del predicado primero ser por participación, por eso todas esas conclusiones derivadas de la potencia y del acto están sostenidas también por el predicado ser por participación”.

^{ab} Alteramos las palabras del padre Hellín para evitar un párrafo excesivamente reiterativo, siendo el original como sigue: “como la potencialidad se deriva del primer predicado ser por participación, todas las conclusiones fundadas en la potencialidad se apoyan en el predicado ser por participación”.

Diferencias ético–metafísicas entre judaísmo, islam y cristianismo. Glosas a algunas contribuciones de un libro reciente sobre monoteísmo y violencia

TOMÁS J. MARÍN MENA*

Fecha de recepción: diciembre 2024.

Fecha de aceptación: diciembre 2024.

Sobre monoteísmo y violencia no han dejado de publicarse estudios en las últimas décadas. Además de los análisis sobre la historia del cristianismo, desde el lado teológico, la mayoría de las veces la cuestión se ha abordado preguntándose si los textos sagrados contienen o no –y hasta qué punto– una justificación de la violencia. Dada la evidencia de pasajes que parecen legitimar una violencia política en la Biblia, la perspectiva teológica ha terminado situando la discusión hermenéutica en el contexto más amplio de la progresiva toma de conciencia del ingrediente histórico–humano en la dinámica de la revelación, que apunta esencialmente a la no violencia¹. Dicho trabajo intelectual parece todavía pendiente para la exégesis islámica.

Una aproximación complementaria –pero menos conocida para el público general y académico– ha consistido en estudiar el gesto antropológico–metafísico (y sus efectos éticos y culturales) inscrito en la lógica que cada religión percibe sobre el mundo cuando le es desvelado el sentido último de lo real. Desde aquí, se puede evaluar con mayor finura el lugar de la alteridad y la violencia en cada religión en concreto². Por ejemplo, una religión donde el fundamento último de lo real no es una Presencia *personal*, difícilmente otorgará al prójimo un espacio constitutivo en la vida religiosa.

* Graduado en Filosofía y Licenciado en Teología, Ayudante de investigación, Universidad Loyola Andalucía, <https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>, tjmarin@uloyola.es

¹ Por ejemplo, véase José Luis Sicre, «La violencia en el Antiguo Testamento», *Revista Bíblica* 64, n.º 3–4 (2002): 137–160. Esta cuestión es tocada directamente en las contribuciones de Isabel Alfaro Tercero e Inmaculada Rodríguez Toré dentro del libro que ha suscitado esta nota.

² En esta línea, una de las voces más conocidas es René Girard, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (Salamanca: Sígueme, 2021).

En el contexto de este interés científico, se encuentra el libro colectivo: Enrique Gómez García, OAR y Enrique Somavilla Rodríguez, OSA (coords.), *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal? Los monoteísmos abrahámicos a debate* (Madrid: R. C. U. Escorial – M^a Cristiana / Centro Teológico de San Agustín, 2023). Esta obra posee especialmente cuatro capítulos que me han motivado a hacer una comparativa del horizonte ético y metafísico de los tres monoteísmo abrahámicos.

En un primer momento, este comentario quiere poner de relieve de forma general, la ocasión y desarrollo de la obra; y, en un segundo momento, ofreceré unas glosas de una selección de cuatro capítulos. Por un lado, con la idea de tener una visión de totalidad y crítica sobre lo interreligioso, y de ubicar la ingenuidad epistemológica del irenismo, nos acercaremos a la perspectiva filosófico–fenomenológica de las religiones esbozada por Carlos Díaz. Y, por otro lado, nos detendremos en otros tres capítulos que versan sobre cada una de las tres religiones abrahámicas, y consideran, desde un estilo sistemático–especulativo, el modo en que su particular monoteísmo (judaísmo, islam, cristiano) presupone y engendra una manera de entender la realidad, la relación entre Dios y el ser humano, así como el lugar de la ética. Sobre el monoteísmo judío ha escrito el rabino sefardita Baruj Garzón; sobre el monoteísmo islámico, pivotando desde la tradición sufi, lo ha hecho el filósofo musulmán Antonio de Diego; y sobre el monoteísmo cristiano la exposición ha sido firmada por el sacerdote teólogo Ángel Cordovilla.

1. La obra en cuestión: *Creer en un Dios único, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*

La existencia de esta obra halla su contexto en las conferencias y diálogos que conformaron uno de los XXVI Cursos de Verano de la Complutense de San Lorenzo del Escorial del año 2023, los días 24 y 25 de julio, bajo el rótulo: «Monoteísmo, ¿matriz de paz o de violencia?». Para quien sueña una presencia de la teología más allá de los centros eclesiásticos, es un motivo de celebración un intercambio teológico y filosófico de estas características en una institución universitaria pública, y, asimismo, que los organizadores de dicha reunión académica hayan apostado por preservar el contenido de dicho encuentro negro sobre blanco en la citada publicación.

El profesor Enrique Gómez García, OAR explica en la *Presentación* del volumen que, en la esfera social, mediática e incluso académica no ha sido ni es evidente que el monoteísmo religioso sea un vehículo de fraternidad universal. En el ámbito académico lo ha puesto de manifiesto el egiptólogo

alemán Jan Assmann, a lo largo de sus investigaciones³, quien defiende la tesis de que la creencia en un único Dios introduce la *división* entre «el Dios verdadero y los dioses falsos», en contraste con la tolerancia e intercambio culturales que se habrían favorecido por las civilizaciones politeístas (pp. 17–19). El volumen trata de responder a este desafío en el que se sitúa el monoteísmo abrahámico ante voces como la de Assmann, y teniendo en cuenta la intuición posmoderna (de raíz romántica y nietzscheana) de que el paganismo es más vitalista y amigo de la belleza que el monoteísmo judeocristiano; además, a esta vertiente crítica de carácter histórico–filológico y teológico–filosófico, se sumaba –en el momento de editar el libro– la circunstancia política de la invasión rusa de Ucrania, que fue legitimada con una retórica teológica por las autoridades religiosas del patriarcado ortodoxo de Moscú.

Ya, desde las páginas que sirven de prólogo –con una inspiración fundamental en Santiago del Cura Elena⁴– se anuncia que el monoteísmo cristiano no comporta una unidad que sea sinónimo de «monocronismo empobrecedor u opresivo», sino que la unidad trinitaria de Dios se declina en una comunión «integradora de la pluralidad» (p. 22). Se añade que «el concepto de verdad al que apelan los monoteísmos abrahámicos no es ni mucho menos el de una verdad racional y metafísica» (*ibid.*), afirmación que, aun dicha para poner de relieve la dimensión «existencial» de la verdad, me parece un juicio apresurado, pues toda verdad teológica desentraña una verdad sobre el ser, como en parte demuestra esta nota bibliográfica. Precisamente, desde este convencimiento estas glosas pretenden subrayar la especificidad ético–metafísica de cada uno de los tres monoteísmos abrahámicos; tarea que no supone un menoscabo en la constatación de que judaísmo, islam y cristianismo, simultáneamente, custodian el valor radical de la responsabilidad moral, que incluye como elemento clave la dignidad del ser humano concreto.

En cuanto a la composición formal, el libro contiene nueve capítulos, distribuidos en cuatro bloques, no reflejados en el índice aunque sí sugeridos en las páginas introductorias. Abajo se muestra el contenido del volumen y se formula el objeto de los capítulos que no podemos comentar de forma pormenorizada:

³ Paradigmáticamente, puede verse: Jan Assmann, *Violencia y monoteísmo* (Barcelona: Fragmenta, 2014).

⁴ Su publicación más significativa sobre el tema tal vez sea su Discurso de Ingreso en la Real Academia de Doctores de España: Santiago del Cura Elena, *Un solo Dios: violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo* (Madrid: Real Academia de Doctores de España, 2010).

Bloque I: Diálogo interreligioso

§ 1: Enrique Somavilla Rodríguez, OSA, «Papel de las religiones en la consecución de la paz» (pp. 27–40). Expone una exhortación al diálogo con el diferente que se concreta en el diálogo con el «otro religioso»; se apoya tanto en una justificación antropológico–filosófica como teológica, apoyada fundamentalmente en textos magisteriales.

§ 2: Carlos Díaz Hernández, «¿Tiene sentido un solo credo religioso pluralista respetuoso, o es una empresa imposible?» (pp. 41–65).

Bloque II: Sobre la experiencia cotidiana de Dios y la violencia

§ 3: Bert Daelemans, SJ, «De la violencia al Vulnerable: un recorrido espiritual sobre el arte» (pp. 67–100). Desarrolla cómo el arte ayuda a poner paz allí donde hay violencia, a través de su doble dimensión mostradora y denunciadora; apunta al Dios vulnerable como aquel que nos revela un camino de redención en medio del pecado del mundo.

§ 4: Isabel Alfaro Tercero, MC, «Creados a imagen de un Dios violento» (pp. 101–126). Considera que la Sagrada Escritura transmite una imagen de Dios patriarcal y violenta; trata de revertir dicha imagen a través de una hermenéutica feminista.

Bloque III: Exégesis sobre el Dios bíblico y la violencia.

§ 5: Inmaculada Rodríguez Torné, «El Dios del Antiguo Testamento, ¿un Dios violento?» (pp. 127–147). Defiende que el Dios que se revela en el Antiguo Testamento no es un violento, aunque los antropomorfismos históricos así lo hayan hecho aparecer en algunos textos bíblicos; el Dios de Israel de la paz, acompaña y protege a su pueblo.

§ 6: Santiago Guijarro Oporto, «El Dios de Jesús, fundamento de la visión cristiana de Dios» (pp. 149–167). Profundiza en la idea jesuánica de que Dios es Padre, ejerciendo su paternidad a través de su cercanía entrañable e instaurando un reino en el que Él es el soberano.

Bloque IV: Las tres religiones abrahámicas y su orientación ético–social.

§ 7: Benito Baruj Garzón, «El monoteísmo judío y su dimensión ética» (pp. 169–181).

§ 8: Ángel Cordovilla Pérez, «Identidad y relación. Fe trinitaria, realidad social y pluralismo religioso» (pp. 183–209).

§ 9: Antonio de Diego González, «La nueva idolatría: el olvido de la antropología trascendental y el auge de la ideología en la teología islámica contemporánea» (pp. 211–238).

A continuación nos detenemos en los cuatro capítulos señalados al principio para establecer el diálogo intermonoteísta:

2. Sobre el irenismo interreligioso y la desemejanza entre las religiones (Carlos Díaz)

Con su particular estilo provocativo, suspicaz y ácido, el profesor emérito de la Complutense Carlos Díaz, que no esconde su fe cristiana, empieza abriendo su exposición con el epígrafe: «De buenas intenciones están llenos los infiernos» (p. 45). Se refiere a la aspiración –aparentemente bondadosa– de una unidad universal religiosa, que, además de asumir un erróneo «punto de partida de la situación ideal de diálogo» (K. O. Apel, J. Habermas), termina invisibilizando que no hay una semejanza analógica real entre el «Dios» al que cada religión se dirige (p. 46).

Luego, se muestra crítico –a mi juicio– de forma injusta con J. Ratzinger, por entender que su reivindicación de una razón abierta a las tradiciones religiosas supone una infabilidad epistemológica por parte de las teologías (p. 47). Ciertamente es que las religiones pueden caer en la tentación, como ha ocurrido, de convertirse en garantes de la verdad y las costumbres desde su doctrina revelada, incluso en contra de lo que señala un uso correcto de la razón a través de las ciencias y una sana filosofía, cosa que no afirma Ratzinger; pero no es menos cierto que negar que Dios sea la plenitud y el sentido más primordial del hombre («sin Dios el hombre no sabe dónde ir, ni tampoco logra entender quién es», dice Ratzinger), sería desconocer los contenidos más básicos del saber teológico cristiano, lo que en sí mismo no niega ni la metodología científica, ni las diversas búsquedas racionales de sentido⁵.

Después, el filósofo español denuncia lo que considera como un nuevo intento de establecer una «religión civil» (Rousseau), es decir, poner la religión al servicio de causas políticas. Desde ahí expresa unas palabras críticas con-

⁵ En una formulación genial la cuestión puede remitir al documento conciliar *Gaudium et spes*, en su número 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». De forma más desplegada esta armonización entre revelación y razón se explica en el número 36: «la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. [...] Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe. Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras».

tra el islam, pues el llamado proyecto de «diálogo de civilizaciones» habría blanqueado algunos de sus presupuestos repudiables. Su juicio sobre el islam es duro: le resulta difícil desentender la religión del profeta Muhammed de su violencia imperialista histórica, manifestada tanto en su visión de la guerra de conquista sangrienta como en el trato denigrante a los *dimmíes* o extranjeros no musulmanes en tierra islámica (pp. 48–49). En otra páginas, deja abierto el interrogante de hasta qué punto el fundamentalismo es «constitutivo» del islam, cuestión para la que necesitaría transitar por algunas de las revoluciones experimentadas en Occidente desde el Renacimiento. Se pregunta: «el Islam crece [en la actualidad], ¿precisamente por no haberse abierto al racionalismo?» (p. 63). Para Carlos Díaz, el sufismo, la mística islámica del amor, sería un camino adecuado para «un nuevo Islam» al expresar un fuerte carácter personalista (p. 62).

En la misma tónica, el filósofo es severamente escéptico con el diálogo interreligioso: «a la hora de la verdad, aunque tanto se hable de cultura de la alteridad y de ecumenismo, se piensa que los otros son bárbaros, que no pueden comprendernos, ni siquiera comprenderse a sí mismos» (p. 51). Insiste en que, de facto, el diálogo interreligioso responde más a una dinámica de poder camuflada por gestos simpáticos: «los encuentros así llamados espirituales son diálogos ecuménicos *light*, entre sonrisitas y saludos orientalistas y guirnalda al cuello donde no parece existir el mal en el mundo ni intención alguna de combatirlo en común, sino un *irenismo* desbordante, melifluo, [...] un karaoke falsete donde casi todos impostan la voz, pero quien canta es la máquina, una ventriloquia donde se oye el opaco carraspeo del hierofante» (p. 53). En el fondo, Carlos Díaz sólo concibe un espacio epistémico para el diálogo interconfesional: «la ecumenicidad está en el rostro del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero, el resto es literatura barata y prosa flatulenta en las religiones anodinas» (*ibid.*).

A un nivel fenomenológico, reconoce el filósofo personalista –siguiendo a A. Fierro– que es difícil hacer un estudio riguroso de las religiones sin tener como punto comparativo principal el cristianismo. Considera que el concepto de *Misterio* (J. Martín Velasco) validado para todas las religiones puede llegar a invisibilizar o hacer vagas las semejanzas con que en cada religión se vive la relación con el Absoluto divino (pp. 54–56). Por ello, también cuestiona el uso manido del término *trascendencia*, tanto para el ámbito fenomenológico–religioso como para el contexto antropológico–secular: a veces se llamaría «trascendencia» a la *autotrascendencia*, que no supone necesariamente un salida hacia la alteridad, sino un énfasis en la autorrealización subjetiva (vgr. E. Fromm, K. Jaspers), que al fin y al cabo es permanencia en la *inmanencia* del propio yo (pp. 56–59).

La constatación del abuso de la palabra «trascendencia» lleva a Carlos Díaz a preguntarse sobre la similitud de las religiones orientales o místicas respecto del monoteísmo judeocristiano. En este sentido, subraya la diferencia sustancial entre ellas. La razón es que en las religiones orientales, concretamente en el budismo, al contrario que en el monoteísmo bíblico, está ausente el carácter personalista, histórico, comunitario y profético (pp. 59–61). Como colofón escribe: «En la descripción que hace san Juan de la Cruz de la contemplación cristiana encontramos resumidas las notas que faltan a la meditación budista [camino hacia el no–yo, no–saber]: la contemplación es ciencia del amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado en grado hasta su Creador» (p. 61). Habría que apuntar que, entre las religiones orientales, concibe la religiosidad de la *bhakti* hindú como una excepcionalidad con una espiritualidad personalista (p. 50, nota 10)⁶.

Asimismo, pensando en la mentalidad transreligiosa, se muestra particularmente reticente a un tipo de espiritualidad que, pretendiendo ir más allá de dogmas, deja de preocuparse por el rostro de Dios (p. 63: «Lo que no logra Dios, tal vez lo logre la gregariedad»). Merece la pena en este sentido citar su diagnóstico acerca de una búsqueda espiritual sin arraigo comunitario y sin sensibilidad por la justicia: «Que las gentes de buena voluntad se reúnan es un deber de humanidad, desde luego; pero no que se reúnan elevando los ojos al cielo y enlazando las manitas solamente para calentar los motores de su felicidad individual (pragmatismo funcionalista religioso) sin luchar contra las estructuras satánicas cercanas y globales. Este espiritualismo merece el calificativo de opio del pueblo. Tal fenómeno responde –sobre todo en épocas de retracción a la intimidad– a un escapismo narcisista, donde las conversiones multitudinarias huelen a rebaño» (p. 64).

Eso sí, debido a la primacía de la ética, a causa de su compromiso filosófico y cristiano, el propio Carlos Díaz termina proponiendo el camino institucional de un «mínimo ético» común a todas las personas, creyentes y no creyentes. Para ello, curiosamente, pone el ejemplo de algunas indicaciones del *Dhammapada* o «camino de la virtud» de la tradición budista, que el cristiano y el judío encontrarían en el decálogo (pp. 64–65).

⁶ Puede profundizarse la sistematización del autor al respecto en Carlos Díaz, *Religiones personalistas, religiones transpersonalistas* (Bilbao: DDB, 2003).

3. Monoteísmo judío: único Padre, una fraternidad universal (Baruj Garzón)

La fe en el Dios uno y único de la Torá hebrea, reflejada en el *Shemá* (Dt 6,4) –dice Baruj Garzón– se vincula intrínsecamente con la responsabilidad ética, «entrelazando la fe en Dios con la conducta ética» (p. 175). La lógica del razonamiento es: «Solo si hay un único Padre, somos todos hermanos y hermanas» (p. 176). Pues si hay un único origen de todos los seres, entonces tienen la misma pertenencia y habríamos de cuidarnos unos a otros como hermanos. He aquí, para el rabino Baruj Garzón, la singular aportación del judaísmo a la historia de la humanidad, que habrían asumido cristianismo e islam, así como los filósofos y pensadores judíos. Esta correlación entre fe monoteísta y responsabilidad ética («monoteísmo ético») hace derivar la necesidad práctica de concretar algunos mandamientos para adorar al Dios único, evitar la idolatría y amar al prójimo, empezando por el decálogo y siguiendo por otros preceptos de la Torá y la reflexión práctica del Talmud.

El rabino Baruj Garzón subraya a este respecto que Dios se relaciona de forma personal con sus criaturas, al contrario de lo que pensaría la doctrina ilustrada del deísmo, cuya divinidad no tiene voluntad, y por lo tanto, tampoco mandamientos que revelar al hombre (p. 175). Respecto de los mandamientos morales concretos (las *Misvot*) se recalca que «son vínculos con Dios que guían la conducta moral de los individuos y la comunidad» (p. 178), con el fin de que los mandatos de Dios impregnen todos los aspectos de la vida humana. Citando a M. Buber y E. Levinas, señala que el desarrollo ético del decálogo –concretamente el «No cometerás adulterio»– se vincula con una «garantía de seguridad para la sociedad toda, al crearse un nido de solidaridad humana en la que empieza a dibujarse nítidamente el lugar del otro» (p. 177).

Es interesante hacer notar que, en su exposición, el rabino Garzón contrapone repetitivamente los mandamientos éticos surgidos de la voluntad de Dios con la lógica de la naturaleza que «no conoce ni el bien ni el mal. En la naturaleza sólo existe una regla: la supervivencia del más fuerte» (p. 179). Y, en esta dirección, añade en qué consistiría la idolatría del hombre sometido a la lógica de la naturaleza: «el culto de la naturaleza es peligroso para la moral. Cuando la gente idolatra la naturaleza, puede llegar fácilmente a adoptar principios que guiaron el nacimiento del nazismo. Fue la ley de la naturaleza la que Adolf Hitler trató de emular: los fuertes conquistarán a los débiles. El nazismo y otras ideologías que son hostiles al monoteísmo ético y veneran la naturaleza son muy tentadoras. La naturaleza te permite actuar con naturalidad, y es tan natural matar, violar y esclavizar como amar» (pp. 179–180). Así, sentencia el rabino Baruj Garzón, señalando la especificidad monoteísta res-

pecto al naturalismo pagano: «Uno de los elementos vitales de la revolución ética monoteísta fue su repudio de la naturaleza como dios. Una de las mayores batallas actuales del monoteísmo ético es precisamente el combate contra la creciente deificación de la naturaleza» (p. 180). Queda patente, así, un cierto énfasis dualista, en el que la dinámica de la naturaleza creada se comprende en una clara oposición a la lógica divina. ¿No puede entonces leerse en ningún sentido la gramática de la creación como manifestación de las leyes de Dios? Aquí podemos ver una diferencia radical con la concepción cristiano–católica de la creación; diferencia que tal vez radica en las distintas visiones sobre cómo el pecado ha quebrado la condición original de la creación.

Sigamos con la reflexión del propio Baruj Garzón preguntándonos sobre qué más aporta el monoteísmo judío al hombre, además de la ética que comparte con el cristianismo y el islam. «Aunque la ética es primordial para el creyente monoteísta, la Torá nos enseña a desarrollar una dimensión no menos esencial: la Santidad. “Seréis santos, porque yo el Eterno, vuestro Dios, soy santo” (Lev 19,2). Dios es la fuente de santidad entendida como trascendencia, un atributo que nos invita a los hombres a intentar, gracias al dominio de nuestras acciones, palabras y pensamientos, elevarnos por encima de los límites corporales y de la visión egoísta de nuestra propia existencia» (p. 181). Mientras que «la ética hace posible la vida, la santidad [...] la ennoblece» (*ibid.*).

Desde una conceptualización más metafísica, puede decirse que, en la perspectiva judía del rabino Baruj Garzón, la responsabilidad moral del yo con el prójimo precede a la búsqueda de la santidad propia, o más bien que el itinerario judío hacia la santidad es un segundo paso que engarza con tomarse en serio relación con Dios y con el prójimo.

4. Monoteísmo islámico: el camino humanista subjetivo–trascendental (Antonio de Diego)

El joven profesor Antonio de Diego parte de un análisis sobre la ontología cultural. Considera que la pérdida de sentido religioso es la causa del nihilismo y la crisis moral de la humanidad. Esta mella de espiritualidad implicaría, pues, tres olvidos: primero, una falta de conciencia metafísica de la realidad, a saber, la pregunta por los tres clásicos trascendentales (bien, verdad, belleza) (p. 215); segundo, la «falta de empatía moral hacia ‘el otro’»; y, tercero, la ausencia de «la dimensión sagrada del ser humano» (p. 216), esto es, de su identidad como «califa» de Allāh (Corán, 2:222). Podemos decir que así, al resaltar la dignidad humana y la preocupación por el otro,

se sitúa en la perspectiva es la del monoteísmo ético que había señalado el rabino Baruj Garzón.

De hecho, la principal reivindicación de Antonio de Diego, desde la tradición islámica, es el *humanismo*, entendido desde la perspectiva de una *antropología trascendental*. Esto se traduce en que el hombre está capacitado naturalmente para amar, esto es, «empatizar a través del ritmo cósmico (*āqlab*), que comparte la raíz con corazón (*qalb*) que Allāh, el Altísimo, marca en Su creación» (p. 217). Esta antropología trascendental contiene un optimismo gnoseológico: «el ser humano [es] el sujeto que percibe y, a la vez, la medida de toda la experiencia», y ello porque él está en la «conciencia de la infinitud de Allāh (*taqwa*)» (*ibid.*).

Que el humanismo haya entrado en decadencia, no sólo tiene –piensa el filósofo islámico– un efecto en el nihilismo de la cultura occidental, sino también, respecto del mundo islámico, «una suerte de materialismo doctrinal y falso literalismo que esconde, tras de sí, una propuesta esencialista e ideológica muy propia de la Modernidad» (*ibid.*). El autor pone de manifiesto una dialéctica histórica dentro el islam: por un lado, [A] el camino espiritual del sujeto que conoce a Dios y la sabiduría («un simple proceso individual de reconocer [*taʿrif*] los signos de la Realidad [*haqîqa*]»); por otro lado, [B] la ideología comunitaria basada en la seguridad social y el fijismo doctrinal («un subyugarse ante un poder mundano que dice tener una interpretación de lo que en realidad es lo divino [*ilahiya*]»), que apela a promesas de justicia social (p. 218).

De este modo, Antonio de Diego propone un islam centrado en el conocimiento subjetivo, lo que él no concibe en un sentido negativo. Afirma: «el islam, desde su nacimiento, se presentó como una realidad holística que no pretendía imponerse a la fuerza, sino que los creyentes reconociera (*taʿrif*) como la *fitra*, la naturaleza primordial, dándose cuenta, paradójicamente, de su finitud material y de su infinitud metafísica» (p. 218). Si este camino islámico individual ha sido desplegado históricamente por el sufismo, la propuesta institucional llegando a un extremo totalitario es la que ha defendido el salafismo y el wahabismo⁷.

Así pues, tratando de desarrollar una hermenéutica islámica centrada en la persona en cuanto persona, el autor explicita que está vía «no puede construirse sin espiritualidad ni sin ética (*akhlaq*)» (p. 221). La espiritualidad implica tanto mística como oraciones rituales, y la ética «exige una profunda responsabilidad para con el otro, a quien, aun no pudiendo conocerlo del todo

⁷ El propio autor ha dedicado su tesis doctoral a dar a conocer una manifestación del sufismo africano: Antonio de Diego González, *Ley y Gnosis. Historia de la tariqa Tijaniyya* (Granada: EUG, 2020).

–parafraseando al filósofo judío Emmanuel Levinas–, tengo que servirle» (p. 222). Sólo entonces, una vez se haya comenzado el trabajo interior y la responsabilidad ética, tendría sentido hablar de lo social, pues «sin lo social no somos nada» (p. 223). La lógica islámica, según Antonio de Diego, se orienta desde lo personal a lo social e incluso «lo social se convierte en un espacio preferente para el desarrollo personal» (*ibid.*).

A mi modo de ver, en este razonamiento se percibe con claridad una ontología donde la unidad se prioriza sobre la pluralidad. Más aún, como apunta el Corán en una aleya referida por el autor (p. 225), el yo antecede a la alteridad: «Y nadie cargará con la carga de otro, mas si alguien estuviera sobrecargado no se le ayudará, aunque sea familia. Tan solo adviérteles a los que son humildes ante su Señor en secreto y establecen su azalá [oración]. Quienquiera que se purifique, se purifica en beneficio propio. Y es hacia Allāh el destino final (Corán, 35:18)». Esta idea, cuyo sentido es repetido en otro lugar con una formulación distinta (Corán, 6:141; p. 232), parece contradecir la afirmación de que «la responsabilidad pesa más que el propio protagonismo metafísico» (p. 231).

«El islam –escribe Antonio de Diego–, en sus inicios y en sus desarrollos clásicos, jamás fue nacionalista ni comunitarista, no es una experiencia espiritual que parte de un pacto, sino de la transmisión de un mensaje universal y simbólico para toda la humanidad» (p. 225). A partir del filósofo Muhammad Iqbal (1877–1938), esboza el citado camino islámico de la *antropología trascendental*, donde «el sujeto debe construirse para acoger lo divino en sí mismo» (p. 227); se trata de la denominada «divina vicerregencia» a la que se llega a través de la ley natural (razón) y el autocontrol del ego, según el cual «el ego se va disolviendo progresivamente para dar paso a un sí–mismo empoderado y consciente de la realidad divina» (p. 228). De este modo, el yo, más que aniquilarse en favor de la realidad divina (Ibn ‘Arabī), se convierte en un receptáculo que contiene el Absoluto (p. 239). Esta distancia respecto de una mística que relativiza la entidad del yo y la alteridad supone, a mi juicio, un gran avance desde el punto de vista del humanismo personalista; curiosamente Antonio de Diego conoce a E. Mounier.

En esta clave místico–humanista, la interacción del ser humano con la creación que lo rodea debería consistir, no en cuantificar la naturaleza (cosmovisión moderna), sino en conocerla en profundidad, dándonos cuenta de que nuestro mundo está hecho de la misma esencia con que fue creado el ser humano (p. 231). La invitación a reconocer, agradecer y hacer un buen uso del don de la creación se sintetiza en la capacidad de «contemplar el mundo vivido [...] en cada instante» (pp. 232–233). Aquí es patente la influencia neoplatónica, que el mismo autor menciona, de Ibn ‘Arabī.

El capítulo de Antonio de Diego termina recordando la hermenéutica de su propuesta islámica, que –dice– no pretende ser propiamente reformista, sino la tradición sin fundamentalismos. Sintetiza su reivindicación de una *antropología trascendental* («una teología que no esté mediada por otros, sino que provenga de nosotros mismos», p. 237) que va de la mano de un *humanismo islámico*: «el Corán y la Sunna no deben dar miedo, sino luz al que busca» (p. 236). De esta suerte, se podrá «apostar por una teología que cuide a las personas, más allá de su adscripción religiosa, que pida justicia social y dignidad para los necesitados, que exija un cuidado de la Tierra como una extensión hermana del propio ser humano» (p. 237).

Resumiendo, desde un punto de vista metafísico, puede decirse que lo primero es la búsqueda interior del sujeto, esto es, el cultivo de la espiritualidad mediante el uso de la razón natural y a la disciplina de la virtud. Una vez el sujeto está encaminado hacia la relación directa con Allāh, entonces aparece la moral y la preocupación social como modo de autorrealización del sujeto. Esta primacía de la constitución del sujeto individual que antecede a la alteridad y la vida social, en Antonio de Diego (lo que recuerda en cierto modo el esquema hegeliano), se percibe en la tendencia a comprender como dialéctica de oposición la sensibilidad islámica individualista–espiritual y la colectivista–moral.

5. Monoteísmo cristiano: la comunión como horizonte trinitario (Ángel Cordovilla)

El teólogo salmantino Ángel Cordovilla comienza su discurso escrito explicando que la identidad de la fe cristiana se concentra en la Trinidad, tal y como se profesa y celebra litúrgicamente a través del Credo. Contra el mito de la helenización del cristianismo, afirma que Evangelio y dogma trinitario no se contraponen, pues éste es expresión de aquél. Así, el misterio trinitario es el fundamento que entrelaza la fe monoteísta bíblica en un único Dios, la encarnación del Hijo y la divinización del hombre. La fe trinitaria significa que Dios es el absolutamente trascendente (Padre), a la vez que se hace presente en nuestra historia como carne (Hijo) y que se hace inmanencia santificándonos (Espíritu) (p. 187–189)⁸.

De esta suerte, subraya Cordovilla, la propia conceptualización cristiana de la Trinidad, que desentraña el núcleo del Dios revelado en Cristo, apunta a un

⁸ El autor ha publicado un importante tratado sobre teología trinitaria: Ángel Cordovilla Pérez, *El misterio de Dios trinitario. Dios–con–nosotros* (Madrid: BAC, 2012).

Dios que en sí mismo es «relación». El Padre nunca estuvo solo, sino desde la eternidad en relación con el Hijo y el Espíritu. Por eso, la teología trinitaria concibe que en Dios «cada persona *es ella misma* (identidad personal) desde la relación esencial y constitutiva que cada persona es y tiene con la otra persona divina igual a ella. No es que primero sean y luego entran en relación, sino que *son en relación, son dándose*, pudiendo decir en el más alto grado de la ontología [...] el ser se revela como amor en la medida en que “ser es existir para el otro”» (pp. 190–191).

Si nos fijamos, con Cordovilla, en cada una de las personas divinas específicamente, constatamos que *el Padre* es la fuente sin origen, don primordial que vive dándose amorosamente al Hijo y al Espíritu; *el Hijo* se vive como «la recepción pura del ser del Padre, esta recepción verdadera consiste, a su vez, en ser trasposición y donación de su ser a otros (proexistencia)» (p. 193); *el Espíritu* es quien permite unir la comunión entre el Padre y el Hijo, a Dios con la humanidad y a las criaturas entre sí. Así, a esta luz, se nos descubre que, desde la ontología trinitaria del Padre, «la autoridad no consiste en el ejercicio despótico de la fuerza, sino en la capacidad de crear y constituir una realidad distinta de él (estando en comunión con él) al darse», pues madurar es amar en la donación de sí (*ibid.*). Desde la ontología trinitaria del Hijo, descubrimos que la identidad del ser humano, ante todo, es ser hijo, que vivir es recibirse y que la libertad no está en conflicto con la relación sino que precisamente se constituye a través de la comunión con Dios y los demás. Desde la ontología trinitaria del Espíritu, es posible pensar simultáneamente la unidad y la diversidad (pp. 192–195).

Pero, si además de observar la vida humana en general a la luz trinitaria, miramos la realidad política, cabe preguntarse ¿hay una vinculación directa entre la teología trinitaria y la teoría social? La respuesta de Cordovilla es que no existe «una relación directa entre fe trinitaria y política, sino iluminación moral para la acción concreta del sujeto que es agente social de la configuración social y política de las comunidades humanas» (p. 197), por lo que sería conveniente rechazar las perspectivas conservadoras–autoritarias y progresistas–revolucionarias que se sirven de la teología cristiana (unitarista o trinitaria) para justificar unas determinadas apuestas políticas siempre susceptibles de discusión. La cuestión sobre la influencia que la teología trinitaria tiene sobre la realidad –piensa Cordovilla– se jugaría más bien en un ámbito metafísico que en instancias de aplicación más directas como la política o la ética (pp. 197–199), pues «su verdad “no es inmediatamente práctica”» (p. 199). Sin embargo, contrariando el parecer de Kant en el *Conflicto de las Facultades* sobre la inutilidad práctica de la Trinidad, considera que (si bien la fecundidad del misterio trinitario no depende de que comprendamos su vertiente prác-

tica) sí podemos hallar en este dogma «una inspiración» en «dos principios fundamentales, como son [A] la positividad del otro o el valor absoluto de la alteridad», así como «[B] la dimensión de unidad comunitaria entre iguales» (p. 200). En esta línea, el teólogo de Comillas confía en intuiciones como las de la *ontología trinitaria* esbozada por K. Hemmerle que «muestre[n] que la realidad relacional y comunitaria del ser de Dios ha quedado impresa en la estructura misma de la realidad» (p. 201). A partir de este horizonte se llega a descubrir que los misterios de la creación, la encarnación de Cristo y la Iglesia hallan su lógica y razón de ser en la vida íntima de la Trinidad, lo que afecta también a la comprensión y vivencia de los sacramentos, la liturgia, la vida de gracia, la moral cristiana y el destino escatológico. E incluso la fe trinitaria ofrece una particular conceptualización del fenómeno religioso más allá de los límites del cristianismo; escribe Cordovilla –recogiendo el pensamiento de H. Kessler y R. Schaeffer– sobre el tema que toca de lleno la temática del volumen colectivo: «La grandeza del cristianismo es que, con la afirmación de la Trinidad como forma última del ser de Dios y no como una representación penúltima que hay que superar, tiene la capacidad para llevar hasta el final cada una de estas tendencias [monista, dualista y panteísta de las otras religiones], sin menospreciar o menoscabar alguna. La fe en el Dios trinitario no es, por lo tanto, un obstáculo para el diálogo religioso, sino la posibilidad de asumir, purificar y llevar a plenitud las tendencias de las diferentes tradiciones religiosas. La fe trinitaria afirma de forma incuestionable la revelación de un Dios personal en la triple dimensión de la trascendencia (Padre), de historia (Hijo) y de inmanencia (Espíritu)» (p. 203).

También Cordovilla se atreve a imaginar las consecuencias del monoteísmo trinitario sobre la filosofía en un sentido más general y metafísico. De este modo, la visión trinitaria de lo real se sitúa lejos, por un lado, de las concepciones metafísicas de la ontología monista (típicamente parmenídea y [neo] platónica), que podría tender a expresiones sociales autoritarias o totalitarias, y, por otro lado, se aparta de una ontología pluralista (típicamente heraclítea y politeísta), que, a pesar de la creencia tolerantista, no está claro que favorezca mejor que el monoteísmo una praxis conciliadora (pp. 205–207). Una metafísica vista desde la Trinidad conjuga perfectamente la unidad en y a través de la alteridad, así como los valores fundamentales de la igualdad y libertad, sin olvidar la legítima diversidad de la humanidad (pp. 208–209). «Porque la última unidad en Dios es plural y la pluralidad es unitaria» (p. 208).

Queda abierta –me atrevo a decir– la cuestión sobre cómo la fe trinitaria puede tener «una incidencia decisiva en la razón humana y en su acción moral» (p. 209), sin llegar a ser «una especie de principio de explicación de la realidad y de la ética» (p. 199), pero de modo que no quede en una mera o lejana

inspiración que adorna la retórica del discurso sin tocar la materialidad ética. Es decir, permanece el desafío de cómo relacionar lo *trascendental* (principios generales) con lo *categorial* (concreción ética), uniéndolos sin confundirlos –lo que, a mi juicio, ha sido la piedra de toque de ciertas insuficiencias de la teología moral posconciliar⁹. Sabemos que la «legítima autonomía de las realidades temporales» (GS 36) no implica una total independencia de los criterios de la lógica teológica (*etsi Deus non daretur* para algunas cuestiones, ajenas a la gramática de la creación), sino una autonomía respecto de las autoridades eclesiásticas en su gobierno y ejecución. Que la visión sobrenatural lo impregne todo es algo deseable; lo indeseable sería que la lógica mundana se introduzca en el interior de la Iglesia.

Coincidiendo con una tesis repetida durante distintos capítulos del volumen colectivo, Cordovilla termina esclareciendo la relación entre monoteísmo y violencia. A pesar de reconocer que la historia del monoteísmo bíblico está asociada a numerosos hechos violentos, deja claro que el esencia de la fe en un único Dios no es violenta, sino que la diversas formas de violencia dependen del «hombre, que, en virtud de intereses e ideologías concretas, convierte su situación y estatuto particular en un absoluto frente a otros» (p. 207). La revelación plena de Dios se nos da en Cristo, el Crucificado–Resucitado, que muere sin ofrecer resistencia, perdonando a sus enemigos; y desde dicha revelación hemos de entender cristianamente la relación con la violencia. Con Cordovilla, podemos decir que el Dios liberador y protector del prójimo de la Torá no se puede convertir en una realidad justificadora de la violencia y el despotismo. Pero tengo mis reservas con la idea de que la «raíz [de la violencia] no está en ninguna de las formas de fe en Dios (monoteísta, politeísta)» (*ibid.*); ciertamente *la* violencia no se originó a causa de lo religioso pero hay formas religiosas, que, debido a los supuestos metafísicos y antropológicos que contienen, hacen mucho más difícil una afirmación fuerte de la dignidad de *toda* persona humana.

6. Los tres monoteísmos abrahámicos suponen tres horizontes metafísicos y prácticos diferentes

Los tres principales religiones abrahámicas tienen en común que ven una relación entre la unicidad de Dios y la fraternidad humana. Sin embargo, desde lo glosado hasta aquí, hay que concluir que la importancia concreta dada a

⁹ Cf. Hans Ur von Balthasar, *El cristianismo es un don* (Madrid: Paulinas, 1972), 67, cuya edición original es: *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister* (Friburgo: Herder, 1971).

la alteridad y la responsabilidad ética –situada en el conjunto de los elementos teológicos y metafísicos en juego en cada religión– es diversa. De todos modos, el término «monoteísmo ético» (y sus consecuencias) no tiene por qué ser puesto en duda para las tres religiones, aunque en sentido estricto lo más justo sea atribuírselo al judaísmo.

Por ejemplo, aunque tanto en el judaísmo como en el islam juega un papel central la responsabilidad ética (es curioso que tanto Baruj Garzón como Antonio de Diego citen al filósofo judío Emmanuel Levinas para apuntar a algunos elementos éticos nucleares), sin embargo, según la lectura hecha del capítulo judío y del islámico, no puede decirse que tengan el mismo lugar constitutivo. Según Baruj Garzón, por un lado, el cuidado de la relación con el prójimo y la fraternidad son, junto con la adoración a Dios, la consecuencia práctica primera de la fe monoteísta; por otro lado, según Antonio de Diego (que habremos de situar más bien en la corriente del sufismo), lo más constitutivo de la fe en el único Dios (Allāh) desde un punto de vista antropológico es la búsqueda cognoscitiva del sujeto individual, y, luego, en un momento ulterior, puede hablarse de deberes morales. Este enfoque islámico acentúa el carácter trascendental de la espiritualidad, por lo que el gesto humano primordial es la indagación en el conocimiento personal –con la ayuda de una cierta disciplina de virtudes– que le lleva a acceder a la realidad divina (*haqīqa*), hallada en la propia interioridad. Desde el lado judío, la libertad está en la obediencia a Dios concretada en la ética. Desde la perspectiva islámico–sufí, la libertad es la afirmación del camino espiritual personal, que, más tarde, se abrirá a la responsabilidad moral. Para el judaísmo, la búsqueda de la santidad, comparable al camino trascendental sufí, es una aspiración ulterior a la ética.

Es decir, siguiendo aprendiendo, el judaísmo empieza afirmando la alteridad (responsabilidad, ética) y el islam–sufí la identidad (conocimiento, libertad). En cambio, tal y como lo presenta Ángel Cordovilla, el monoteísmo cristiano, sustentado en la Trinidad del Dios único, conduce a una visión de la realidad donde identidad y relación con la alteridad se dan recíprocamente al punto. Que identidad y alteridad se den a la vez significa que ambas categorías se redimensionan, pues la responsabilidad con el otro no es vista primordialmente como una exigencia, sino como una invitación a la comunión; y, del mismo modo, la comprensión de la identidad no se da desde un yo independiente a la relación, sino siendo constituido como persona cuando se recibe del otro.

Una síntesis esquemática final. Para el judaísmo, el Dios vivo y personal interviene en la historia del hombre dándole unos mandatos morales con el fin principal de cuidar el amor a Él y al prójimo; por lo que podemos hablar con propiedad de un *monoteísmo ético*. Para el islam de corte sufí, Dios se

encuentra primordialmente en la interioridad humana, cuyo cultivo le permitirá al hombre encontrar la realidad divina detrás de la creación y unirse a su Señor; podríamos denominarlo así *monoteísmo místico* (frente al *monoteísmo político* de la tradición wahabista y salafista). Para el cristianismo, el Dios trinitario es comunión en sí mismo, lo cual se expresa de una manera histórica inigualable en la encarnación de Cristo, revelándonos que la vida consiste en la comunión con la alteridad a través de la donación de sí; he aquí la maravillosa paradoja del *monoteísmo trinitario*.

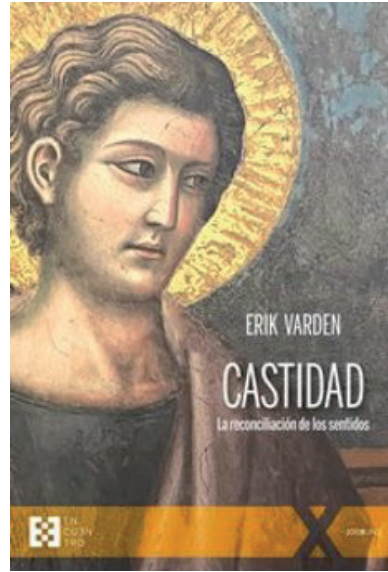
RESEÑAS

Varden, Erik. *Castidad. La reconciliación de los sentidos*. Edición y traducción de Carlos de Ezcurra. Madrid: Ediciones Encuentro, 2023. 172 pp.

Por suerte para los hispanohablantes, contamos con la traducción del último libro del prelado noruego de Trondheim, el monje trapense Erik Varden. Se trata de un libro corto, cuya lectura rápida y sencilla tiene que ser, a la par, atenta y meditada. En él su autor recurre principalmente a las Escrituras, al midrash de *La cueva de los tesoros* y a los *Dichos de los Padres del desierto*. A estas lecturas hay que añadir, además, las continuas referencias que hace Varden a la literatura, el cine o la ópera.

Sobe todo, llama la atención que el autor se haga cargo, a lo largo del todo el libro, del sentido etimológico de las palabras. Conforme vamos leyendo, nos encontramos con la explicación del origen de ciertos vocablos importantes y de sus equivalentes en otras lenguas. Y tal cosa ocurre, por supuesto, con la palabra que titula el libro.

La pregunta por el sentido de la palabra ‘castidad’ —con las connotaciones negativas que hoy tiene y a las que Varden alude— tiene su justificación vital en una desagradable anécdota. El autor cuenta en su libro que una vez se cruzó con una mujer que le escupió a la cara. Y esto no le pasó en cualquier parte del mundo, sino en Roma. Precisamente, le ocurrió cuando “los casos pasados de abuso sexual cometidos por miembros del clero, incluso monjes, aparecían con tanta frecuencia”, de modo que “la magnitud del abuso sexual en la Iglesia era reconocida cada vez más en toda Europa” (p. 10). La mujer que escupió a Erik Varden debía de estar al corriente de todo esto, viendo en él a uno más de esos monjes —uno quizá todavía inocente, pero potencialmente peligroso—. En efecto, según una idea caricaturesca —que Varden considera consolidada con la crisis de los abusos—, los monjes serían hombres sexualmente frustrados, mirones que representan “un voyerismo febril practicado al amparo de la oscuridad de la noche” (p. 118). Así, con este prejuicio, bastaba con ver a Varden para dar por supuesto —y en el peor de los sentidos— que el hábito hace al monje. Los sentimientos encontrados que el consagrado noruego confiesa en su libro eran de esperar. En sus propias palabras, “la vestimenta que representaba mis aspiraciones más nobles y gozosas me ponía en una suerte de simbólica continuidad con la comisión



BIBLIOGRAFÍA

de hechos que habían causado un daño inmenso, a veces irreparable”. Con razón, “era difícil (...) no interiorizar un sentimiento de culpa” (p. 10).

Para el prelado trapense, los abusos sexuales cometidos precisamente por personas célibes, que públicamente han hecho un voto de castidad, han terminado por desacreditar todo lo que esta palabra hoy en día significa. De hecho, como reconoce el autor, el término ya casi no alude más que a un ideal reaccionario, el cual no sólo resultaría inútil, sino también peligroso. Pero la cuestión es si la palabra se entiende bien. De ahí que resulte “crucial, entonces, tener una comprensión clara y bien fundada de lo que significa exactamente la castidad” (p. 11). Ante todo, Varden recuerda al lector que una cosa es el celibato y otra la castidad (cf. p. 9). No se excluyen, pero tampoco coinciden. Unos pocos, como los consagrados, se comprometen con lo primero; en cambio, la castidad es una virtud a la que todos estamos llamados.

Por tratarse de una virtud vivificante, “sólo es auténtica la castidad que tiene algún vigor y energía” (p. 10). El acertado dinamismo con el que Varden entiende esta palabra se corresponde perfectamente con la índole de nuestra vida — siempre en movimiento hacia el futuro, siempre en busca de plenitud—. Con razón remite el autor al verbo transitivo ‘castificar’ antes que al sustantivo ‘castidad’ (cf. p. 27). El verbo señala una tarea que orienta nuestra vida por caminos de plenitud. En este punto, por cierto, remito a los lectores hispanohablantes a la filosofía de Ortega. Tengamos presente que nuestro pensador entendió la vida como un drama, pero en el sentido etimológico del término: la vida es lo que yo voy haciendo de ella; no es una cosa estática, sino un acontecimiento. Como solía repetir el filósofo, nuestra vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, sino por hacer. Y este quehacer no puede, simplemente, definirse. Tiene que contarse.

Un cristiano reconocerá que todo esto es verdad, pero añadirá dos cosas: primero, que la vida recibida como tarea es un don de Dios; segundo, que la historia que de ella contamos es la historia de la salvación. Precisamente, así es como lo entiende Erik Varden. Por eso, el prelado trapense recurre a la Escritura para presentarnos la vida como “una narración, profundamente bíblica”, en la cual la castidad contribuye a realizar plenamente nuestra naturaleza (cf. p. 45). Según el autor, “si la historia de Adán es contada con tanto cuidado, es porque su historia es la nuestra. También nosotros debemos atravesar sus distintas etapas” (p. 43). Se trata, pues, de una alegoría de la vida humana, que habla simbólicamente de cada uno de nosotros. Así, Varden abandona las definiciones proliferas y nos propone hacer teología con imágenes. (cf. pp. 23, 33)

La idea central de nuestra historia es que somos imagen y semejanza de Dios: imagen formada, deformada, reformada y trasformada. Varden comenta estas etapas con la simbología de los atavíos. Según la versión siríaca del Salmo 8, 6, cuando Dios creó al hombre lo vistió de gloria y dignidad. Tras la caída, malamente trató de remediar su desnudez con las hojas de la higuera. Después, movido por la misericordia, Dios cubrió mejor al viejo Adán con pieles. Incluso más: prometió una túnica gloriosa para el nuevo Adán. Todo esto se resume para Varden en Rom 5, 12– 19, donde “San Pablo nos presenta, en forma narrativa, un conciso análisis del drama que relata el tercer capítulo del Génesis.” Es un drama con su principio y su final —y en medio estamos todos, sorteando las dificultades, asumiendo mejor o peor nuestra responsabilidad— (cf. p. 45).

Como queda claro en el libro, no le interesa a Erik Varden idealizar la libertad anárquica con la que seguiríamos cualesquiera de nuestros impulsos y apetencias (cf. p. 104). Basta leer las páginas que dedica al matrimonio, el cual “prefigura la realización escatológica de la vocación del hombre” (p. 96) —es decir, “ese Matrimonio del que el matrimonio terreno es una imagen”— (p. 100). En este sentido, la intimidad conyugal dirige los cuerpos y las mentes a la unión con Dios, y este “medio no debe confundirse con el fin” (p. 147). Los esposos, que se dan y se reciben mutuamente, han de vivir el matrimonio como una escuela del amor (cf. p. 102). La idea es alejarse de los tres peligros que enumera Varden: la intoxicación erótica, la violencia y la pornografía. (cf. pp. 82–91). Todo esto nos impide ser personas, si entendemos etimológicamente a la persona como *prosopon* (cf. pp. 60, 90). Así, se es persona viendo al otro sin cansarse, dejando que se vea en mi mirada, a la par que yo me veo a mí mismo en su pupila. En esta mirada inagotable, llena de esperanza, considera Varden que aparece el otro en su alteridad y en su condición futuriza, tal como está llamado a ser por Dios (cf. pp. 109, 145). En suma, mirar como mira Dios, llevar una vida contemplativa, eso lo que significa el epígrafe que abre el libro: *ubi amor, ubi oculus*.

Ahora bien, si es verdad que no somos un complejo de impulsos animales, a los que cedamos hasta desbocarnos, tampoco podemos decir que seamos ángeles, cosa que el prelado trapense niega (cf. pp. 101, 132). De esto justamente se acusa hoy en día al célibe, cuya castidad resulta mucho más difícil de comprender que la del laico. Y esta es la cuestión que más le interesa al autor. Él declara que escribe “como un hombre que ha hecho una promesa de vida célibe”, con las riquezas y los límites que esta perspectiva comporta (p. 25).

Desde este punto de vista, Erik Varden rastrea el origen de la comprensión errónea que él mismo tuvo acerca de la sexualidad. Por lo visto, la educación que recibió de adolescente estaba “cargada de presupuestos freudianos de segunda mano, mal comprendidos y peor aplicados” que “permeaban el paradigma interpretativo de moda” (p. 11). De acuerdo con estos parámetros, “todo anhelo, toda pena del alma, podía ser definida en estos términos [psicosexuales]”, de manera que “la búsqueda de un yo sexual equilibrado y sin complejos resultaba un prerrequisito para crecer, madurar y desarrollarse” (p. 12). En esta situación, al autor le angustiaba que su “despertar a la fe, que ocurría en ese momento, podría no ser sino una malsana sublimación” (p. 13). Por fortuna, con el tiempo, Varden se dio cuenta de que “el proceso funciona al revés”, de modo que “no tiene sentido atribuir una orientación autónoma al instinto sexual, como si se tratara de una fuerza naturalmente ordenadora destinada a orientar los demás aspectos de la personalidad hacia una unidad armoniosa” (p. 12). Por eso, el prelado noruego rechaza la idea de “una sublimación anémica” (p. 54). Varden no quiere hablar de ‘sublimación’, sino de ‘orientación’ (cf. pp. 121, 133). Para él, la “sublimación [es en] sí misma una fórmula desacertada y muy insultante para la misma carne” (cf. p. 111). Por ello, parece desentenderse de la contraposición conceptual entre ‘represión’ y ‘sublimación’. Él entiende por ‘castidad’, no la negación de la sexualidad, sino su educación consciente, que la reorienta por los caminos de la maduración y el florecimiento personal (cf. pp. 16–17). En este sentido, la castidad es una virtud que purifica, fomentando la integridad y el equilibrio. Aunque no nos armoniza sola. Al contrario, Varden subraya la unidad de la virtud

BIBLIOGRAFÍA

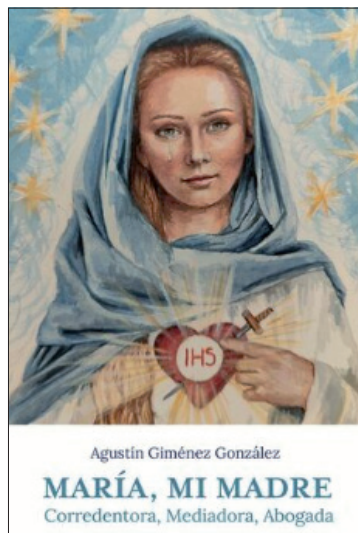
corporal cuando indica, por ejemplo, que la castidad y el ayuno van de la mano (cf. pp. 126, 144).

De todas maneras, es verdad que el autor tampoco examina en toda su amplitud los aciertos y errores de la teoría psicoanalítica y de su aplicación a la moral sexual cristiana de la castidad. Es una teoría que circula entre los consagrados y que a veces acapara demasiadas páginas (como las que Marciano Vidal dedica a la psicología sexual en *Moral de Actitudes*). Por ello, habría sido muy interesante un enfrentamiento más detenido con ella (por ejemplo, desde Max Scheler). En este sentido, los lectores más filosóficos se quedarán con ganas de más, si bien no hay que pedir al autor lo que no ha pretendido. Como Varden reconoce, su libro “no es un tratado, solo un ensayo” (p. 25). Con su publicación, tan sólo se ha propuesto expresar de forma comprensible aquello en lo que cree. Sobre todo, el fin del libro es acercarse al hombre occidental de hoy, tan secularizado. Y no para acomodarse a su mundo, sino para ser un signo de contradicción (cf. pp. 26, 105). Como en los primeros siglos, hoy hay un conflicto entre los valores del mundo y los de Cristo, por lo que la Iglesia tiene que reorientar nuestra existencia. Pero habrá de hacerlo como madre y maestra que es: de forma clara y exigente, sin condescender con el mal; pero también siendo dulce, tierna, paciente e indulgente (cf. pp. 73, 107).

Quisiera terminar volviendo al comienzo. Recordemos a la señora que escupió al autor de este libro. La verdadera respuesta a este ataque, para Varden, consiste en un compromiso leal con la castidad. ¡Pero para cumplirlo hay que entenderlo! (cf. pp. 11, 16). Por eso, el libro de Erik Varden no está de más. Responde a las exigencias de su propia vida y a los problemas de nuestra sociedad. Y la mejor manera de agradecérselo consistirá en que cumplamos nosotros también —en la teoría y en la práctica— con nuestra parte de responsabilidad, contribuyendo así con nuestros puntos de vista (cf. p. 25). Para ello, animo a leer el libro de Erik Varden como él pide que leamos *La cueva de los tesoros*: esperando lo inesperado. [David Antonio Yáñez]

Giménez González, Agustín. *María, mi madre: Corredentora, Mediadora, Abogada. El papel de María en la historia de la salvación desde la Biblia, la teología y la historia*. Madrid: Editorial Nueva Eva, 2024.

El título habla por sí mismo en lo que se refiere a la intención del autor, profesor de Sagrada Escritura de la Universidad Eclesiástica San Dámaso. Intitulado, *María, mi madre. Corredentora, Mediadora, Abogada. El papel de María en la historia de la salvación desde la Biblia, la teología y la historia*, el libro no es un tratado de mariología, sino un monográfico que aborda el tema específico de la colaboración de María en el plan salvífico. Los títulos marianos evocados ponen de manifiesto que el autor aboga por una mejor comprensión de los



mismos y su aceptación universal como verdad de fe que merecería ser proclamada como dogma (p. 537–597). Sin duda, puede considerarse una introducción amplia y consistente sobre teología de la corredención mariana, que se destacará, sin duda, dentro de la mariología en lengua española.

Sin duda, la pretensión es ambiciosa si se tiene en cuenta los destinatarios de la obra, según las palabras del mismo autor: «Este libro es para todos los públicos, y está pensado para que ilumine al erudito mariólogo y al insigne biblista, que necesitan todas las razones, así como a cualquier cristiano que no sepa nada sobre el tema» (p. 59). A mi juicio, a lo largo de la obra se percibe la dificultad de llegar a todos los destinatarios señalados, ya que se alternan registros de lenguaje diversos como son el propio de la investigación científica con uno de tipo divulgativo. Sin embargo, el esfuerzo con que se lleva a cabo esta empresa es loable.

Se deben destacar el estudio bíblico de textos relacionados a la cooperación de María en el plan de salvación y el conocimiento y la transmisión minuciosa del Magisterio de la Iglesia referida a la mediación de María y, especialmente, a la corredención mariana.

El profesor A. Giménez González afirma que el corazón de la obra está constituido por la parte bíblica (p. 59). Sin duda, como especialista en Sagrada Escritura, pretende que sea una de las contribuciones específicas de la obra. Sin embargo, llama la atención la introducción de algunos textos, especialmente del Antiguo Testamento, que no son considerados propiamente mariológicos, sino que lo son por acomodación –e incluso por una lejana alusión a María (por ejemplo, 2Mac 7 y Job 1–2)–; términos que tomo de mariólogos conocidos por el autor (cf. C. Pozo, *María, Nueva Eva*, Madrid 2005, 126; M. HAUKE, *Introducción a la Mariología*, Madrid 2015, 3–7). En este sentido, hay razones para pensar que bíblicamente son discutibles algunas de las elecciones o interpretaciones del autor, ya que parecen ser más bien meramente ilustrativas de su propuesta.

Otro aspecto por destacar es el constante esfuerzo por contestar a todas las objeciones que se presentan, ayer y hoy, a la corredención mariana. Sin embargo, y como el autor misma manifiesta, la lectura del libro deja preguntas abiertas sobre algunos postulados y tomas de posición que no pueden menos que suscitar una reflexión ulterior y no necesariamente una serena aceptación de su contenido. «Son reflexiones con las que se puede estar más o menos de acuerdo, pero que expresan la razonabilidad de nuestra esperanza, y de que haya tantos millones de cristianos trabajando, pidiendo y deseando este dogma. Hemos querido, por tanto, ofrecer luz sobre la conveniencia de que se proclame el dogma, pero sabiendo que no se puede demostrar ni convencer a nadie. Sí esperamos haber ayudado a pensar en ello» (p. 596).

Debo decir que el libro ayuda a pensar con seriedad en esta cuestión relevante para la historia de la mariología y la piedad mariana. Asimismo, me lleva formular algunas preguntas.

La propuesta del autor consiste en presentar la verdad completa de María, abogando por el quinto dogma mariano que enuncia de la siguiente manera: *María Santísima es Madre de la humanidad, Corredentora, Mediadora de la Gracia y Abogada*, o más escuetamente expresado, *Nuestra Madre Corredentora, Mediadora y Abogada* (p. 350). Dicha propuesta se enmarca en la historia de un movimiento que insiste en los beneficios que traería proclamar a María con estos

BIBLIOGRAFÍA

títulos. El autor reconoce en varios momentos que el título de *Corredentora* sigue presentando resistencias en círculos teológicos y, específicamente, mariológicos, así como en algunas afirmaciones recientes del Magisterio. Por otra parte, señala como la objeción más importante formulada hasta hora al quinto dogma la dificultad que puede acarrear en ámbito ecuménico la proclamación de María Corredentora. Aquí me pregunto: si bien puede considerarse cierta la «razonabilidad» de su propuesta, ¿no es posible que la mariología católica avance en una propuesta teológica que pueda sortear las dificultades que todavía persisten a nivel terminológico y ecuménico con relación a la cooperación de María en el plan salvífico? ¿Los mariólogos corredencionistas aceptarían la proclamación de un quinto dogma –si llegase el momento–, cuyas expresiones no sean específicamente las de *corredención* y *Corredentora*, pero sí cuyo contenido sea el de la maternidad espiritual de María? Por otra parte, ¿acaso la categoría «redención» es la única que explica el acontecimiento salvífico de la Cruz? ¿Categorías bíblicas y patrísticas como las de *servicio*, *sacerdocio* o *reconciliación* –todas pertenecientes a una semántica de la *salvación*, junto con el vocablo *redención*– que explican también el valor salvífico de la muerte en cruz del Verbo encarnado, no podrían iluminar la reflexión sobre la cooperación de María a la salvación de modo que se encuentren expresiones distintas y mejores a la de *corredención* y *Corredentora*? De más está decir que las fuertes objeciones referidas a la oportunidad o conveniencia de la proclamación de un quinto dogma mariano en estos términos, no harán más que exigir una nueva reflexión sobre la naturaleza y finalidad de una definición dogmática. Sería interesante reflexionar una vez más sobre ello a la luz del principio de jerarquía de verdades (cf. *Unitatis redintegratio* 11), indispensable *ad intra* y *ad extra Ecclesia*, y no solo contando con las adquisiciones de la mariología contemporánea, sino también con las de la teología trinitaria, la cristología, la eclesiología y la antropología teológica. Además, la experiencia histórica del Magisterio y de los teólogos con relación a las formulaciones dogmáticas a propósito de María harían más rica la reflexión, especialmente si se tiene presente que han pasado más de setenta años desde la proclamación del cuarto dogma mariano y la teología y el Magisterio no han dejado de ofrecer luz en no pocos aspectos de la doctrina y la vida cristiana.

Por otra parte, me pregunto si la teología de la Nueva Eva es completa sin la consideración de la Iglesia como *Nueva Eva*. En este sentido, la certeza con la que la Iglesia ve en María la Nueva Eva o «Eva triunfante», imagen y título que se encuentra la teología de los Padres de la Iglesia desde el siglo II (cf. Just., *dial.*, 100,5–6; Iren., *haer.* 5,19,1), no es menor que la identificación también perteneciente al período patrístico de Eva con la Iglesia: la Iglesia también es la nueva «madre de los vivientes» (cf. Gen 3,20), que engendra y coopera con el Redentor y en María encuentra su primer y más hermoso germen (cf. Tert., *anim.* 43,10; *adv. Marc.* 2,4,5). De hecho, para la Iglesia primitiva era familiar y querido «ver a la Iglesia en María y a María en la Iglesia» (cf. H. RAHNER, *María y la Iglesia*, Madrid 2002, 18; para matizaciones importantes en torno al título *Nueva Eva* aplicado a María y a la Iglesia, cf. C. POZO, *María, Nueva Eva*, Madrid 2005, 347–357). Este aspecto creo que está poco presente en libro y no es un dato menor, ya que la teología de la Nueva Eva constituye la fundamentación bíblico–patrística de la *corredención*, como el mismo autor reconoce en varias oportunidades.

Otra pregunta que me suscita la lectura del libro es la siguiente: ¿es suficiente la consideración de la relación del Espíritu Santo y María como relación espon-sal y como cooperación de María Abogada al Espíritu Abogado o Paráclito (p. 216–222) para que el reconocimiento del influjo positivo de María en la vida de los creyentes no haga caer en nuevo olvido de la función del Espíritu Santo en la vida de la gracia, especialmente en el camino que lleva a la plenitud de la filiación adoptiva y la divinización, aspecto recuperado por la pneumatología y la antropología teológica contemporáneas, con fuerte basamento en la Escritura y en la Tradición? Si bien el autor hace notables esfuerzos para no poner a María a competir con el Espíritu (tanto como lo hace al justificar la cooperación subordinada de la Corredentora respecto del Redentor), ¿no existen afirmaciones sobre María que pueden llegar a impedir el desarrollo de una auténtica y sólida devoción al Espíritu Santo, cuya acción en la economía de la salvación no es posible opacar (cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* 5; Declaración *Dominus Iesus*, 12)? Es incuestionable además que la mediación materna de María no solo es subordinada con relación a la del Redentor, sino con relación a la del Espíritu Santo, llamados por algunos teólogos simplemente «Mediación» por antonomasia (cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, 579; consideraciones importantes y sugerentes sobre el tema en J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Madrid 1995, 393–396).

En otro orden de cosas, ¿la manera propuesta de comprender la mediación mariana y su pretensión de formulación dogmática –me refiero no a la verdad creída y sostenida pacíficamente por teólogos, santos y el mismo Magisterio, sino a un quinto dogma– aportará «beneficios» a la piedad y devoción del Espíritu Santo, el don de Dios por antonomasia? Pensando en el Occidente, ¿acaso se ha logrado una piedad sólida con relación a la teología que contiene el *Veni Creator*? Aquí vale la pena citar palabras de san Pablo VI que en la *Marialis cultus* advertía en los términos sobre los que nos interrogamos aquí: «Se afirma con frecuencia que muchos textos de la piedad moderna no reflejan suficientemente toda la doctrina acerca del Espíritu Santo. Son los estudios quienes tienen que verificar esta afirmación y medir su alcance; a Nos corresponde exhortar a todos, en especial a los pastores y a los teólogos, a profundizar en la reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación y lograr que los textos de la piedad cristiana pongan debidamente en claro su acción vivificadora; de tal reflexión aparecerá, en particular, la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazaret, así como su acción sobre la Iglesia; de este modo, el contenido de la fe más profundamente medido dará lugar a una piedad más intensamente vivida» (*Marialis cultus*, 27).

Por último, entiendo que las corrientes o tendencias presentes en la mariología actual –señaladas por el autor como la *eclesiotípica* y la *cristotípica*, aunque en esta última se encierran dos variantes, la *corredencionista* y la *histórico-salvífica* (p. 510–511)– deberán seguir dialogando y procurando una mayor profundización acerca del lugar de María en la economía de la salvación, teniendo presente el Concilio Vaticano II como horizonte hermenéutico, ya que en él se ha señalado como orientación fundamental para la teología mariana que «María, que por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe» (*Lumen Gentium*, 65). Esto exige un es-

BIBLIOGRAFÍA

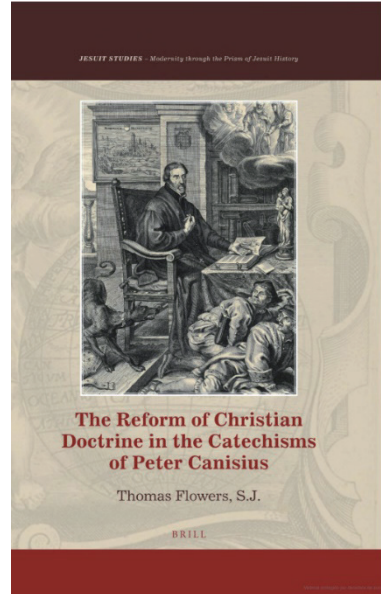
fuerzo especial y agregaría que auténticamente contemplativo, desde el momento en que la teología de María «marca mucho más el *nexus mysteriorum*, es decir, el lugar interior de los misterios en su cara a cara y en su unidad» (J. RATZINGER, «El lugar de la mariología en el total de la teología», en J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *María, primera iglesia*, Madrid 1982, 37; véase también, B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, Salamanca 2001, 163). [Bruno N. D'Andrea OAR]

Flowers, Thomas. *The Reform of Christian Doctrine in the Catechismus of Peter Canisius*. Leiden – Boston: Brill, 2023. 272 pp.

El llamado segundo apóstol de Alemania, gracias a su trabajo infatigable en todos los campos a favor de la causa católica en ese país produjo una vasta obra literaria, entre la que destacan en lo referente a su influencia los catecismos que escribió (en tres versiones: el Gran Catecismo; el Catecismo Breve y el Mínimo Catecismo). Pedro Canisio no es un autor que destaque por su originalidad. Como afirma X. le Bachelet, si hubiera que buscar un título a Canisio, este sería el de “Doctor practicus”, puesto que dedicó su energía a acciones que tenían que ver con el mantenimiento y profundización de la fe de aquellos a los que era enviado. No es extraño, por ello, su dedicación a escribir los catecismos. El éxito de estos catecismos fue inmediato y las más de 300 ediciones y las traducciones a diversas lenguas se sucedieron durante los siglos XVI y XVII.

Th. Flowers dirige su atención a la edición de la *Summa doctrinae Christianae* de 1555 y, ya desde el título de la obra, quiere comprenderla y presentarla en la perspectiva de la reforma de la propia doctrina cristiana. A Flowers le mueve intentar rescatar a Canisio de la visión común que se tiene de él como un apologeta en lucha contra el protestantismo (tal como el papa Francisco lo presentó, en contraposición con Pedro Fabro, como nuestro autor señala –página 21–), así como oponerse a la interpretación tradicional que ve en los catecismos de Canisio un ejemplo claro, pero pedestre de la catequesis en el tiempo posterior a la reforma (pág. 34).

La idea central del libro es que el catecismo de Canisio privilegia la *pietas* sobre la *veritas* (pág. 62 y 224–228) en contraposición con la acentuación de la verdad que se encuentra en el deseo catequético de Lutero, en el catecismo de Trento y que persiste en la tradición católica hasta el Catecismo de la Iglesia Católica, aprobado por y publicado en el pontificado de Juan Pablo II. Esto hace que el catecismo carezca de elementos polémicos, puesto que sería el desarrollo de la



piEDAD en el pueblo cristiano lo que conduciría de nuevo a los pueblos en peligro de caer en el protestantismo al seno de la Iglesia católica.

El autor desarrolla esta idea en cinco capítulos, bien trabados, que comienzan con la tradición catequética y siguen con la génesis del catecismo de Canisio, para pasar a entenderlo y compararlo con la catequesis desarrollada por los jesuitas y la catequesis de tinte polémico. Termina Flowers con la reacción del archiduque Fernando de Habsburgo, que no se sintió satisfecho con el catecismo de 1555, debido justamente a su falta de actitud polémica ante los protestantes. El libro termina con una serie de apéndices que ilustran las diferencias entre los catecismos de Canisio y Romano y la forma en que aparecen cuestiones luteranas en la *Summa*, así como una amplia bibliografía y un registro de nombres que se agradece.

A nuestro parecer este libro es un buen punto de partida para una discusión que pueda hacernos profundizar en una obra que, ciertamente, ha marcado la manera de llevar adelante la catequesis en la Iglesia postridentina. Además, presenta una faceta de Canisio que ha quedado relegada, cuando se le ha contrapuesto al otro “apóstol” de Alemania jesuita (Pedro Fabro), colocando a estos dos jesuitas como dos maneras distintas de tratar con la Reforma Protestante. Es evidente que Canisio no es únicamente el polemista, y también que la teología polémica no es la mejor perspectiva para entender su Gran catecismo. Y por todo ello, este libro se lee con gusto y anima a seguir ahondando en la cuestión.

Con todo, existen todavía ciertas cuestiones que Flowers no ha respondido o, al menos, no ha demostrado de forma suficiente. La opción del autor de concentrarse en la primera edición de la *Summa* de Canisio es legítima, pero no haber tenido en cuenta las adiciones que el mismo autor hizo a su obra en las ediciones siguientes hace que la presentación de las ideas de Canisio en cuanto a su opción fundamental referente a la no utilización de la teología polémica no haga justicia a la obra del jesuita de Nimega. Todavía más: en la primera edición de la *Summa* aparecen algunos pasajes que tienen claramente un tinte polémico. Así en la definición del cristiano que aparece al comienzo del Gran Catecismo (6), donde señala que “todo aquel que es verdaderamente cristiano y se atiene firmemente a la doctrina misma de Cristo condena y execra a fondo todas las formas de culto y sectas, como la judía, la musulmana y las heréticas, que se encuentran en cualquier lugar fuera de la doctrina de Cristo y de la Iglesia”. Esto está en consonancia con la profesión de fe que el propio Canisio hizo imprimir en sus libros a partir del año 1571: “Me confieso además miembro de la Iglesia romana y no me aparto ni lo más mínimo de la autoridad de esta Iglesia que otros blasfemos desprecian, persiguen y maldicen como anticristiana: no rechazo derramar la vida y la sangre en testimonio suyo y tengo confianza y total convencimiento de que los méritos de Cristo el señor y los dones del Espíritu Santo no me serán saldables a mí ni a los demás, a no ser dentro de su unidad. Profeso libremente con San Jerónimo: Quien se une a la cátedra de San Pedro, ése es mío. Y con San Ambrosio: Deseo seguir a la Iglesia romana en todas las cosas. Y con San Cipriano reconozco reverentemente que esta Iglesia romana es la raíz y el origen de la Iglesia católica. En esta fe y doctrina que mamé de niño, que confirmé de joven, enseñé de adulto y defendí hasta hoy en la medida de mi pequeñez, encuentro mi descanso” (Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et actae*, vol. 6, Freiburg im Breisgau, 1913, 745).

BIBLIOGRAFÍA

El autor además no justifica del todo lo que él llama “catequesis jesuítica”, identificándola con la interpretación que él hace de la *Summa* de Canisio. Parece claro que también otros, que fueron jesuitas, entre los que destaca Bellarmino, habían bebido de las fuentes de la espiritualidad ignaciana y habían desarrollado proyectos catequéticos diversos. Por otra parte, aparecen afirmaciones que deberían haber sido demostradas de manera más clara, como el rechazo de Fernando de Habsburgo a la obra primera de Canisio.

Terminamos recomendando esta obra, repito, como acicate para seguir profundizando y discutiendo los aspectos más importantes de un catecismo (y catecismos) que fueron los más influyentes en el ámbito de lengua alemana hasta el siglo XIX, y que tuvieron también una gran repercusión en el resto de los países católicos. [Diego M. Molina, S.J.]

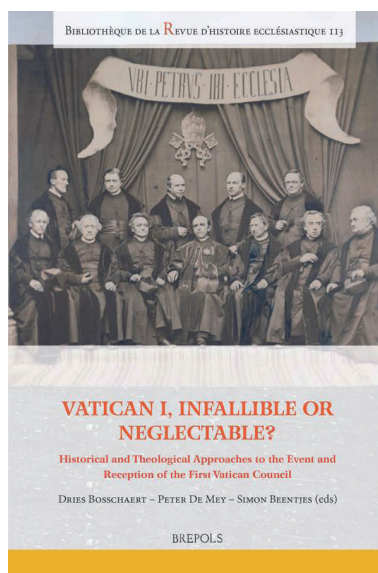
Bosschaert, Dries – De Mey, Peter – Beentjes, Simon (eds.). *Vatican I, infallible or neglectable?*. Turnhout: Brepols, 2023. 346 pp.

Los 150 años transcurridos desde la clausura del concilio Vaticano I son la ocasión para la publicación de este volumen que ofrece una aproximación al Concilio desde tres campos y que se divide, por tanto, en tres partes: en primer lugar el volumen trata la historia y algunos de los personajes importantes del concilio; la segunda parte está dedicada a las ideas teológicas desarrolladas en el concilio y la tercera a la recepción del mismo durante el siglo XX.

El concilio Vaticano I ha recibido suficiente atención por parte de los investigadores, por lo que el intento por acercarse al mismo con el deseo de aportar nuevos datos, o mejor, nuevas perspectivas, algo que hace este volumen, es de alabar. La obra consta de 18 contribuciones (siete dedicadas a la parte histórica; cinco a la teología del concilio y seis a la recepción). Comentaré algunas de estas contribuciones, deteniéndome más en las que nos han parecido más originales y en las dedicadas a la teología y la recepción del concilio.

Así la primera contribución, de Andrea Ciampani, desarrolla la idea de que el Vaticano I sirvió como un catalizador para la participación de los católicos en la vida política posterior, y por lo tanto para hacer que la Iglesia católica pudiese adaptarse al mundo político posterior al Antiguo Régimen, algo que revisa la tradición historiográfica que ha visto el Vaticano I fundamentalmente como la fundamentación de la oposición de la Iglesia a todo lo que supusiera modernidad.

Nos centramos ahora en la segunda parte dedicada a la teología desarrollada en el concilio. El profesor Valfredo Maria Rossi analiza es esquema preparatorio de la constitución sobre la Iglesia *Supremi Pastoris*, redactado fundamentalmente



a partir de la contribución del jesuita del Colegio Romano Clemens Schrader. La tesis del autor es que la eclesiología de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, que indudablemente se encuentra en el documento no supone un avance en la historia de la eclesiología, por cuanto se encuentra totalmente relacionada con la idea de la Iglesia como sociedad perfecta. El autor se hace eco de alguno de los reparos que ya se le habían puesto a esquema, especialmente la falta de perspectiva histórica. El esquema usaba el método deductivo, partiendo de una noción filosófica de sociedad, por lo que la noción de Cuerpo místico aparecía más bien como un bloque errático en el conjunto del esquema.

Las muchas críticas a *Supremi Pastoris* por parte de los padres conciliares hicieron necesario otro esquema, que redactó esta vez J. Kleutgen, que ya había rehecho el *de fide catholica*, base de la constitución conciliar sobre la revelación *Dei Filius*. Su trabajo no pudo distribuirse ni, por tanto, discutirse, por la interrupción del concilio. El profesor John P. Doy firma la contribución dedicada a este esquema, titulado *Tametsi Deus*, centrándose en el objeto de la infalibilidad y los grados intermedios que indicarían errores o desviaciones en una enseñanza, pero que no implicarían una negación directa de una verdad de fe (lo que sería considerado herejía). La aportación es muy relevante en el momento eclesial actual, donde afirmaciones del magisterio eclesiástico son puestas en entredicho como cercanas a posturas desviadas de la doctrina de la fe. El intento de Kleutgen por trazar un camino intermedio, tanto en cuanto al objeto de la infalibilidad como en cuanto a la relevancia de las censuras menores podría ayudar en la discusión sobre la obligatoriedad de seguir ciertas doctrinas, también en la actualidad.

La última contribución de la segunda parte del libro se la debemos a la profesora Susana Vilas Boas. El título, atractivo, “la bendición que surge de los `anatemas’” ya augura el pensamiento rector del trabajo. La autora desliga las ideas de fondo del concilio Vaticano I del lenguaje utilizado para presentar dichas ideas (que no podía ser otro que el apologético, algo que se observa en el uso tradicional de cánones al final de los dos documentos aprobados por el concilio y de los anatemas correspondientes. La autora defiende la no ruptura entre los dos concilios Vaticanos (algo con lo que estamos totalmente de acuerdo), si bien, a nuestro parecer, se subraya excesivamente la continuidad entre ambos concilios. Es claro que el concilio Vaticano II “reafirma una vez más la infalibilidad papal como resultado de la misión encomendada por Cristo a Pedro y sus sucesores” (página 225, donde, por cierto, aparece “papal infidelity” donde debería estar “papal infallibility”), pero también es verdad que el último concilio Vaticano intentó (sin conseguirlo del todo) enmarcar dicha infalibilidad, como todo el ministerio del sucesor de Pedro, en el seno del colegio episcopal, algo que no aparece tan claramente en el Vaticano I.

La tercera parte, en fin, trata sobre la recepción de la infalibilidad en el tiempo posterior al Vaticano I. Lo hace recorriendo su recepción por parte del Anglicanismo, de la teología veterocatólica y dentro del propio catolicismo, en especial en cuanto a la comprensión del primado papal, y de la infalibilidad como expresión de dicho primado en el ámbito doctrinal. Dicha recepción es un camino todavía no cerrado, como pone de manifiesto la profesora Kristin Colberg en la contribución que cierra el volumen, que trata sobre la comprensión de la tradición y del cambio en los concilios Vaticanos para responder a las exigencias del

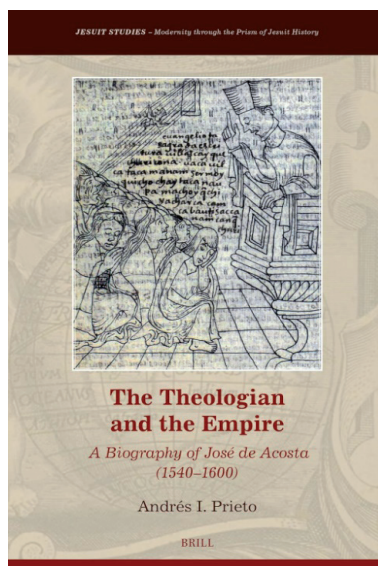
BIBLIOGRAFÍA

mundo en el que se desarrollaron. La publicación por parte del Dicasterio para la promoción de la unidad de los cristianos del año 2024, titulado “El Obispo de Roma. Primado y sinodalidad en los diálogos ecuménicos y en las respuestas a la encíclica “Ut unum sint” (original en inglés) muestra que este tema todavía tiene un largo recorrido.

Como conclusión solamente señalar que este volumen ayuda en general a percibir que el Vaticano I no fue un concilio tan monolítico y centrado exclusivamente en la infalibilidad papal, como a veces se ha presentado. El concilio tuvo otras preocupaciones doctrinales y pastorales, a menudo eclipsadas por el impacto de su definición más conocida. Ayuda también a plantearse la importancia de la infalibilidad papal en el contexto de los desarrollos eclesiológicos posteriores y a preguntarse si esta enseñanza sigue siendo central para la comprensión de la autoridad en la Iglesia o si se ha convertido en un tema intrascendente en la práctica teológica y pastoral actual. Su enfoque interdisciplinar, combinado con un análisis equilibrado, hace de este libro una referencia muy buena sobre el concilio Vaticano I y su legado. [Diego M. Molina, S.J.]

Prieto, Andrés I. *The Theologian and the Empire. A Biography of José de Acosta (1540–1600)*. Leiden – Boston: Brill, 2024. 412 pp.

La figura de José de Acosta se ubica en la segunda mitad del siglo XVI. Ingresó siendo un muchacho en la Compañía de Jesús, y pronto concibió el deseo de ir a las misiones, ampliando sus horizontes de joven teólogo en España. Tras haber sido enviado a Perú, empezó a conocer la realidad americana, implicándose en las cuestiones misioneras candentes, lo que hizo que pronto fuera nombrado provincial. Convocó una Congregación Provincial que clarificó el rumbo apostólico de los jesuitas, asumiendo las doctrinas o parroquias de indios y más tarde participó en el III Concilio de Lima, antes de volver a España. A su regreso el General Aquaviva lo nombró visitador de la Compañía en España, afectada entonces por el problema del memorialismo. Acosta informó de ello al rey con objeto de tener su beneplácito, ya que Felipe II estaba interesado en poner paz dentro de la Compañía, ante las recurrentes quejas o memoriales que los jesuitas enviaban al monarca y a la Inquisición. Acosta se puso a las órdenes del monarca con objeto de promover la convocatoria de la Congregación General V (1593–1594). La participación de Acosta en la misma estuvo plagada de dificultades. Ello se debió al malestar de sus correligionarios por la precipitación de la convocatoria, realizada por expreso deseo del papa, que se hizo eco de la preocupación regia. Acosta consiguió salir de Roma, con un salvoconducto del Pontífice, y al mismo tiempo debió hacer un



proceso de reconciliación con su orden religiosa, fuertemente molesta por la preeminencia que dio a los deseos del rey en todo el asunto del memorialismo, que, a los ojos de Acosta, quedó finalmente cancelado.

Varias son las biografías que se han escrito sobre este importante actor de los primeros tiempos de la Compañía, especialmente en cuanto a su acción en tierras americanas. Prieto tiene razón al señalar que todas ellas se sitúan ante el Acosta misionero. Los estudios publicados sobre él permiten conocerlo como hombre del Renacimiento, que realiza una síntesis donde abordó campos muy diversos, como el científico, filosófico, teológico, misionero, homilético, y el práctico de hombre de gobierno (algo que aparece claramente en su epistolario). El aspecto original del libro de Prieto es su pretensión de conectar todo su trabajo intelectual, misionero y teológico con el contexto en el que vivió y con el mundo político en el que quiso implementar sus ideas (pág. 3).

El libro se estructura en tres partes. La primera está dedicada a los años de su formación, en la que el autor realiza una buena síntesis, poniendo de manifiesto las razones de su decisión de hacerse jesuita (quizá debido a la aceptación en la orden de descendientes de judíos –pág. 22–) y la formación recibida en Alcalá de Henares, algo que marcó su manera de hacer teología (págs. 56s).

La segunda parte, más extensa, se dedica al tiempo que Acosta pasó en Perú. Acosta llega el 27 de abril de 1572 a Lima, a donde había sido enviado con objeto de aportar una dimensión intelectual al asentamiento misionero. Después de describir en el capítulo tercero su llegada a Lima y los desafíos iniciales en el Perú, Prieto dedica un interesante capítulo al juicio del dominico Francisco de la Cruz (1574–1576), que murió en la hoguera en 1578, condenado por herejía. A mi entender, el capítulo es original y señala al menos alguna de las razones que hicieron evolucionar el pensamiento de Acosta en cuanto a la acomodación de la fe cristiana en las culturas indígenas. Si al comienzo de su estancia en Perú, Acosta todavía aceptaba canciones y danzas nativas, ya en 1590 denunciaba todos los rituales nativos como perversiones demoníacas de los sacramentos y rituales cristianos.

La tercera parte se centra en los años que van de 1584 hasta la muerte de Acosta en 1600. Aunque han sido años considerados menos importantes, el autor muestra que la década que va desde 1584 a 1594 es quizá la que debe ser considerada como la más incisiva de cara a su legado. Es en estos años donde Acosta publica sus dos grandes obras (*De Procuranda Indorum salute* y la *Historia natural y moral de las Indias*), a lo que Prieto dedica el capítulo octavo, y donde se ve inmerso en una serie de conflictos que van a tener una importancia enorme (por un lado el ocurrido entre los jesuitas y la Inquisición en España, en el que Acosta va a intervenir, y la lucha entre el General Acquaviva y Acosta en torno a la crisis de los memorialistas y la Quinta Congregación General de la orden, que son los temas a los que Prieto dedica los dos últimos capítulos del libro).

Para Prieto, que quiere mostrar cómo el contexto político condicionó la labor y el pensamiento de Acosta, esta crisis le proporciona el mejor suelo para su tesis, y ciertamente lo consigue de manera muy satisfactoria. El autor expone bien cómo la experiencia de la necesidad de reforma de la propia orden religiosa, a causa del malestar causado por el memorialismo, trae como efecto colateral que se aireen los orígenes judíos de Acosta, y que ello derive en una impropia

BIBLIOGRAFÍA

generalización, de que todos los memorialistas eran descendientes de judeoconversos. Acosta, por la imprudencia de ofrecerse ante el Rey, había provocado indirectamente una reacción que pagó cara por las repercusiones que tuvo en la inculturación, debido a que la Compañía de Jesús en adelante no recibió neoconversos descendientes de judíos y musulmanes. En ambas orillas del Atlántico, la cuestión de linaje había conseguido acentuarse dentro del mismo cuerpo religioso que pretendía la evangelización de los indios, a los que los mestizos podrían haber evangelizado con más afinidad cultural. Acosta, que en su obra teológica procuró acercar América con España, a nivel existencial debió experimentar el fracaso, por un exceso de confianza con el Rey. Pues se impusieron las pretensiones regalistas sobre la Compañía, aunque suavizadas en el sentido de dejarle a ella discutir en la Congregación General el modo propio de solucionar el memorialismo. La historia de Acosta es paradigmática de la relación de la Compañía de Jesús con el sistema del patronato, dado que Acosta ha tratado con virreyes en Perú y con el Rey en España y puede entender en primera persona la necesaria concordia entre el sacerdote y el magistrado, que defenderá en su obra misionológica al hablar de la relación con el poder civil. En la mente de la época, era evidente que muchas de las provincias de la Compañía de Jesús estaban bajo la monarquía española, y que la introducción de la Compañía en América se había producido por obra del mismo Rey Felipe II años atrás. El que la Compañía estuviera en el Nuevo Mundo no le permitía actuar de modo arbitrario en España, bajo el Rey que permitía su misión al otro lado del océano. Por eso, el conflicto memorialista ha de ser leído, no solo en términos de ofensión de la Inquisición española, sino desde la clave geoestratégica de los lugares donde la orden religiosa de Acosta deseaba contar con la benevolencia real, es decir, en el terreno misionero.

He aquí el telón de fondo que latía en el contexto de la disputa, aparentemente inocua, sobre si la Compañía de Jesús en el conflicto memorialista había de ser visitada por externos a la misma, o por sus propios religiosos. Felipe II no estaba dispuesto a permanecer pasivo. Acosta estaba convencido de que, de no conseguirse una solución satisfactoria, la Compañía en los reinos de España al menos, se expondría al peligro de una visita de externos. En ello se veía una amenaza a la identidad de su orden religiosa. La cuestión no era fácil, dado que el Rey, a una con la Inquisición, no deseaba que ninguna de las órdenes religiosas en suelo español tuviera privilegios con relación a las otras órdenes, que asumían como cualesquiera otros súbditos la patria legislación.

En definitiva, el libro de Andrés I. Prieto es una aportación significativa en la profundización de la obra de José de Acosta, especialmente en el descubrimiento de los condicionantes políticos donde se produce, mostrando cómo para Acosta ser súbdito de la monarquía española y miembro de la Compañía de Jesús era algo, que no solo no debía llevar a tensiones, sino que podía combinarse de manera natural. [Diego M. Molina, S.J.]

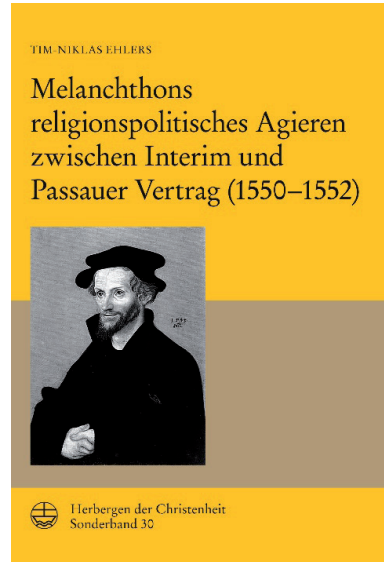
Ehlers, Tim–Niklas. *Melanchthons religions-politisches Agieren zwischen Interim und Passauer Vertrag (1550–1552)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2024. 350 pp.

Lutero murió el año 1546. La guerra de Esmalcalda, que enfrentó a los ejércitos de Carlos V y de la Liga de Esmalcalda entre los años 1546 y 1547, terminó con la victoria (al menos aparente) de las tropas del emperador. En 1548 Carlos V firmó el Interim de Augsburgo, en el que el emperador hacía ciertas concesiones al lado protestante. El concilio de Trento comenzó en 1545 sin reconocimiento de la parte protestante. Los diferentes príncipes alemanes tomaban partido por una de las partes en contienda, sin que siempre su elección fuera coherente con la fe que profesaban (Mauricio de Sajonia se alió con Carlos V, para pasar después a liderar a la parte protestante contra el emperador). La paz de Passau en 1552, resultado de las negociaciones principalmente entre Fernando, hermano de Carlos y Mauricio de Sajonia, fue el primer paso en firme para la paz religiosa al reconocer formalmente el protestantismo, paz que se plasmaría posteriormente en la paz de Augsburgo en 1555.

Es en este contexto, donde política y religión se mezclan, en el que Ehlers se pregunta por la actividad de Melanchthon, uno de los más importantes teólogos de los comienzos de la reforma protestante. El autor circunscribe su estudio al tiempo que discurre entre el Interim de Augsburgo (1550) y la paz de Passau (1552).

Felipe Melanchthon, como asesor religioso–político del elector Mauricio de Sajonia, preparó la participación protestante en el concilio de Trento, redactando la “Confessio Saxonica”. En ella Melanchthon sigue las líneas principales de la *Confesión de Augsburgo* (1530), aunque fue menos conciliadora. En ella se destaca que la Escritura es el único fundamento de la fe, la exclusión del mérito a partir del subrayado en la doctrina protestante de la justificación y la definición de Iglesia como una comunión espiritual, aunque visible, de creyentes en Cristo. Mientras tanto Mauricio optó por una intervención militar contra el emperador, lo que llevó al Tratado de Passau. A pesar del éxito militar, Melanchthon expresó reservas sobre este enfoque incluso después del tratado.

Ehlers ha consultado multitud de fuentes, algo que aporta solidez a su estudio y examina cómo Melanchthon maniobró en un contexto de tensiones teológicas y políticas, intentando conciliar su fidelidad a la Reforma luterana con las exigencias de las autoridades imperiales. Para ello divide la obra en siete capítulos, de los cuales el central, el capítulo cuarto, trata de la *Confesión de Sajonia*. Es un capítulo importante, y el más extenso de todo el libro. Se trata ahí de forma pormenorizada del contenido de la Confesión, de sus puntos principales y de la manera como dicha confesión remite y responde a los decretos ya apro-



BIBLIOGRAFÍA

bados por el Concilio de Trento, sin olvidar las discusiones internas del propio protestantismo.

Los tres primeros capítulos nos ofrecen: en primer lugar, las condiciones y condicionamientos históricos y teológicos que determinaron gran parte de la actuación de Melanchthon; capítulo importante que se dedica tanto a la visión protestante sobre el concilio como a las ideas de Melanchthon sobre el *Interim*, ya que en ellas se encuentra la razón por la que después nuestro autor recibió críticas desde la parte reformadora (capítulo primero); en segundo lugar la posición del teólogo de Wittenberg con respecto al concilio de Trento (capítulo segundo) y la manera como el principado de Sajonia se preparó para el segundo período del concilio de Trento, haciendo hincapié en los intentos por unir los diferentes principados protestantes y presentando así la *Confessio Virtembergica*, con la que comparará en el capítulo central la *Confessio Saxonica* (capítulo tercero).

El capítulo quinto se consagra a la (no) actuación de Melanchthon en el concilio de Trento, debido a la conjura que los príncipes alemanes realizaron contra el Emperador de manera paralela a la preparación próxima de la participación en el Concilio. Es un capítulo interesante porque muestra la complejidad de la figura de Melanchthon y la manera como fue naciendo la Confesión de Sajonia, una vez que la guerra había comenzado de nuevo entre el emperador y los príncipes alemanes (capítulo sexto). La obra termina con una presentación sistemática breve de las ideas de Melanchthon sobre el concilio, a la luz de su manera de actuar presentada en los capítulos anteriores (capítulo séptimo).

Uno de los principales méritos de la obra es su enfoque equilibrado, evitando interpretaciones simplistas sobre la supuesta ambigüedad de Melanchthon. En su lugar, Ehlers presenta una figura compleja, cuya flexibilidad política y teológica respondía a la necesidad de preservar la Reforma en un escenario de extrema presión. El último capítulo de la obra se presenta clarificador al esbozar la posición de Melanchthon de forma ordenada. Así frente a las acusaciones que recibió de parte protestante acerca de su postura sobre la participación en el concilio de Trento, Ehlers muestra claramente la actitud de Melanchthon a partir de su informe “De concilio” del año 1550. En él el teólogo de Wittenberg establece las condiciones necesarias para que un sínodo pudiera ser considerado como tal, algo que no se cumplía en Trento. Su deseo, a pesar de todo, de aparecer en el segundo período del concilio se debía fundamentalmente a proponer claramente los principios de la doctrina protestante, tal como aparecían en la Confesión de Sajonia, logrando así para dicha confesión una posición privilegiada en el entorno reformador. Esto hubiera sido de gran importancia, toda vez que tras la muerte de Lutero, las nuevas circunstancias políticas hicieron imposible la mera defensa pura de la teología luterana. El intento de Melanchthon, a través de la “*Confessio saxonica*”, era la superación de las luchas internas protestantes, producidas tras la muerte de Lutero, así como conseguir que los diferentes principados alemanes pudieran adherirse a la misma.

Nos encontramos, pues, ante una obra importante para investigadores y lectores interesados en la Reforma protestante, la política imperial y las dinámicas de poder dentro del luteranismo temprano. Es de destacar la utilización por parte de Ehlers de documentos poco explorados, el análisis riguroso de la difícil posición de Melanchthon frente a los príncipes y teólogos más radicales, sus estrategias de

negociación y adaptación doctrinal, que le valieron tanto reconocimiento como críticas de traición por parte de sectores más estrictos del luteranismo y la contextualización de estos acontecimientos en el marco de la *Paz de Passau*, que marcó un punto de inflexión en la consolidación del protestantismo en el Sacro Imperio Romano Germánico.

Es de desear que la Evangelische Verlagsanstalt continúe ofreciéndonos estudios serios y profundos sobre la historia de los comienzos de la reforma protestante, algo que ciertamente ayudará a la clarificación de las causas de la propia reforma, que si bien en el fondo tuvieron una raíz evidentemente religiosa, también se vieron imbricadas con motivos históricos y sociológicos, tal y como este volumen claramente expone. [Diego M. Molina, S.J.]

RECENSIONES

Sagrada Escritura

Pazos, A., *Poder y deseo*. Barcelona: Ed. Fragmenta, 2024. 83 pp.

Este libro, perteneciente a la colección “Asaltar la Biblia” ofrece una serie de ensayos sobre temas contemporáneos tomando como base la relectura de pasajes bíblicos destacados, con la firme idea que éstos constituyen en “herramientas valiosas” para el pensamiento presente.

La historia está basada en el relato de la vida de José, hijo de Jacob y que la autora define como “favorito” de éste. Ese favoritismo, mal expresado por el propio José y motivo de envidia por parte de sus hermanos, acabará derivando en que éstos intenten asesinarlo. Tan solo uno de ellos, Rubén, se apiadará de él sin embargo, no podrá impedir que acabe siendo vendido como esclavo a Pitufar (hombre de confianza del faraón de Egipto y miembro de su guardia).

Su fortuna cambia de manera sorprendente al mostrar a su amo las cualidades que poseía y éste, ante la necesidad de encontrar alguien que le ayudase en sus tareas, le asigna un papel preponderante. Justo en ese momento entra en escena la esposa de éste, cuyo nombre no es desvelado en la obra y que, prendada de las excelencias físicas del otrora esclavo, intenta mantener una relación carnal paralela a su matrimonio.

La insistencia de ella es contrarrestada con la oposición de él, que, en un acto de huida ante el acoso permanente de la mujer, acaba escapando despavorido y carente de ropa, quedando sus ropajes en las manos de la despechada que acusa a José de intentar violarla.

La autora hace comparaciones narrativas de esta historia con las acontecidas entre Fedra e Hipólito –tragedia de Eurípides– o la historia de Anubis y Bata, en su tormentosa relación del primero con la mujer del segundo, para acabar estableciendo una similitud con los protagonistas de la serie “Mad Men” donde Betty, esposa de Don Draper, acaba encaprichándose de un joven, de edad parecida a su hija, con el que establece una relación con una “inquietante carga erótica”.

En conclusión, Anna Pazos pretende analizar las relaciones entre poder y deseo y más concretamente entre el eros masculino y el femenino, estableciendo comparaciones entre la literatura y la filosofía, advirtiendo del peligro de los automatismos ideológicos que pretenden responder por nosotros ante de que podamos mantener un diálogo interior honesto y rico, un choque continuo entre lo racional y lo pasional. [Harry Chiperfield jr.]

BIBLIOGRAFÍA

Girón, Jesús, Ricardo Lázaro y Fernando Ramón, eds. *Me amó y se entregó por mí (Gal 2,20). Libro homenaje a Juan Miguel Díaz Rodelas*. Presencia Teológica 313. Maliaño: Sal Terrae, 2023. 871 pp.

Tras este voluminoso libro late el impacto por el prematuro y repentino fallecimiento de Juan Miguel Díaz Rodelas. El recuerdo y el cariño hacia este relevante biblista han convocado las cuarenta contribuciones que configuran la obra que nos ocupa. La importancia de Díaz Rodelas en el panorama eclesial de España se hace patente en el amplio inicio de este trabajo, en el que, además de la introducción de los editores y una semblanza a cargo de Juan Antonio Rodríguez Camino, se recoge un amplio elenco de palabras de reconocimiento y estima de distintas personas e instituciones.

Los cuarenta capítulos se distribuyen de manera equilibrada en las tres partes que estructuran el libro. La primera de ella, consagrada al Antiguo Testamento, concentra diez trabajos que ahondan en diversos textos y temas de esta parte de la Biblia. La variedad de temáticas y autores no evita que sea notoria una prevalencia de los estudios en torno a Sirácida, al que se dedica la investigación de Calduch–Benages, Morla Asensio, Gimeno Granero y Ramón Casas. De temáticas diversas, que van desde la violencia en el Génesis hasta la expresión *ex nihilo* de algunos pasajes veterotestamentarios según la versión latina de la Vulgata, se ocupan los otros seis estudios que configuran esta primera sección de la obra.

Como podría deducirse con cierta facilidad, la segunda parte del libro está consagrado a estudios sobre el Nuevo Testamento, comprendiendo este de una manera amplia que ampara también trabajos en torno a los manuscritos hallados en Qumrán, temática a la que se dedican dos de los dieciséis capítulos que configuran esta sección. Si en la primera el libro bíblico más abordado era Eclesiástico, en esta ocasión la mayoría de los trabajos versan sobre escritos paulinos. Estos se estudian desde las más variadas perspectivas y temáticas: desde la simbología del velo hasta los tópicos helenísticos del texto de hechos sobre el episodio de Pablo en Malta, pasando por los tribunales de Corinto.

La última sección del libro es una miscelánea de estudios que se reúnen bajo el título de “Teología, filosofía, historia... reflexiones en torno a la Palabra”. De esta manera se da razón de cómo a la Biblia se llega por caminos diversos que no siempre atraviesan directamente el texto bíblico. Los catorce capítulos de esta parte se acercan a personajes, tan dispares como relevantes. Solo a modo de ejemplo, hay trabajos que nos acercan a Vicente Ferrer, Henri de Lubac, Luis María Mendizábal o C.S. Lewis.

La importancia de una persona, más que medirse por datos objetivos, se valora por el cariño y el recuerdo que ha sembrado alrededor durante su vida. La cantidad y calidad de los estudios que concentra este libro resulta un testimonio elocuente de a quién se está homenajeando en sus páginas. [Janire Angulo Ordorika]

Pérez i Flores, V., *De la desnudez*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2024. 87 pp.

Víctor Pérez (Barcelona, 1975) afronta, en consonancia con el objetivo de la serie Asaltar la Biblia, de la Editorial Fragmenta (libros de ensayo de temas con-

temporáneos mediante la relectura de pasajes bíblicos celebres, en la convicción que los mismos tienen un carácter de herramienta valiosa para afrontar retos del presente) una obra en la que, en primer lugar define aspectos de la pornografía y los enlaza directamente con tres casos –aunque en realidad luego hay cuatro– que figuran en el evangelio de Marcos.

El primero, el de Salomé, es un “semidesnudo” más interpretativo que real. El autor lo define así porque en realidad el desnudo solo se desarrolla en la mente de Herodes, que atiende, persuadido ante las dotes danzarinas de Salomé, a la petición de ésta de presentarle como regalo la cabeza de Juan el Bautista en una bandeja. El desarrollo de la historia en el tiempo y en la tradición es situado por Pérez en la ópera “Salomé” de Strauss, con libreto de Oscar Wilde, a la que califica de “*punto culminante en el proceso de construcción de la femme fatale perfecta*”.

El aleccionamiento más adecuado, como cita el autor, sería un Herodes observando a su hijastra con los ojos de un padre.

El segundo, el del joven que escapa desnudo en el momento del apresamiento de Jesús en el Monte de los Olivos. Personaje cuya identidad ha generado varias hipótesis, entre la que destaca que se tratase del propio evangelista, artificio literario que buscaría garantizar la llamada “sucesión apostólica”, entendida por Víctor Pérez como la “*necesidad de establecer un correlato histórico en la literatura y los hechos*”, estructurar con este personaje un relato suficientemente convincente atribuido a la experiencia concreta de uno de los apóstoles, infundiendo altas dosis de veracidad a la historia contada, que transmitida de generación en generación, garantizaría, lo que define como “*la bondad del dogma*”.

El tercer caso, el del joven endemoniado de Gerasa, tiene tintes distintos. Un joven que aparece tras la escena en la que Jesús calma los vientos y las tempestades en el Mar de Galilea. La curiosidad estriba en que se trata de un hombre poseído, cuyo espíritu maligno busca a Jesús –y no al revés, como sucede en casi todos los casos– circunstancia ésta que es propia de los seres espirituales, y nunca de los hombres. La respuesta al ser interpelado por Jesús acerca de su nombre es otro dato para tener en cuenta: “*legión*” para identificar que la posesión no es efectuada por un solo ser, sino por muchos, lo que acaba derivando en que Jesús hace salir del cuerpo endemoniado a los espíritus para transmigrarlos hasta una pira de cerdos cercana y éstos “*al no aceptar la presencia de los espíritus*” se lanzan al mar pereciendo ahogados.

La desnudez del endemoniado no se cita hasta el momento en que los lugareños lo encuentran “vestido” –con lo cual no lo estaba en el momento de estar endemoniado– y habiendo recuperado el juicio. Se trataría de una desnudez “*sin especulación erótica*”, tampoco compasiva, si no, lo que Pérez llamada una desnudez “invisible” a nuestros ojos, comparándola con la de los animales.

Finalmente, desliza una cuarta desnudez, la de se halla en la cruz, definiéndola como aquella que “no nos atrevemos a mirar”, y que evidencia al sujeto al que se refiere utilizando palabras previas a la crucifixión: “*nos hemos jugado sus harapos a los dados*”. [José Manuel Gómez de la Hoz]

BIBLIOGRAFÍA

Bagunyà, B. *Breve historia del mandato* (Asaltar la Biblia 91). Barcelona: Fragmenta, 2023. 75 pp.

En este libro se indaga en la imagen y función de la palabra divina en el Antiguo Testamento, prestando especial atención a la diferencia entre el lenguaje humano y la palabra creadora de Dios. El autor señala, de una manera muy ilustrativa, cómo se comunica Dios en el Antiguo Testamento, exponiendo cómo su palabra no solo crea, sino que establece reglas morales, ayudando a organizar y a dar sentido al mundo según la Biblia.

Por otro lado, el escritor introduce comparativas con la mitología griega, donde se observa cómo en ambas la palabra divina es el motor de las personas para proceder en sus vidas. Estas comparativas enriquecen la comprensión tanto del texto bíblico como de la comprensión del mundo clásico y son una fuente de reflexión y apertura de mente para los lectores.

En el libro también podemos observar cómo se abordan interpretaciones modernas de la experiencia divina, como la teoría de la mente bicameral de Julian Jaynes, que plantea que las personas antiguas creían que sus pensamientos eran una voz externa o divina. Además, se destaca un análisis de la figura del héroe a través de un clásico de la literatura, Hamlet, estableciendo una equivalencia entre la fe y la duda narrados en los textos bíblicos y conceptos como la tragedia y lo moral de las obras de Shakespeare.

Finalmente, el libro presentado consigue sintetizar la búsqueda de sentido de la naturaleza humana, aportando un prisma que ayuda al lector a entender o acercarse a la profundidad de estos temas, con un enfoque centrado en la actualidad. Por tanto, esta obra constituye un enriquecimiento y perfeccionamiento del conocimiento de lo divino, a través de un enfoque único sobre la naturaleza humana y nuestra búsqueda de hallar un significado a la misma. [Celia Abarcas López]

Teología dogmática y moral

Gómez García, Enrique, ed. *Cuidarlos con cuidado: por una cultura del buen trato*. FAE 33. Madrid: Federación Agustiniiana Española, 2024. 105 pp.

Educación tiene, sin duda, mucho de empeño por cuidar al otro, de manera especial a aquellos que más lo necesitan porque se están iniciando en la aventura de la vida. Esta inquietud es la que recorre este libro. Su contenido recoge el fruto de la XXX edición del Aula Agustiniiana de Educación, que tuvo lugar en febrero del 2024 y que reunió a educadores que comparten la espiritualidad y el deseo de formar a otros al estilo de san Agustín. Tras una amplia introducción, en la que el editor nos recuerda la capacidad humanizante del cuidado y su lugar en la pedagogía agustiniiana, la obra se estructura en cuatro capítulos, correspondientes a las cuatro comunicaciones que tuvieron lugar en las mencionadas Jornadas.

El primer capítulo, a cargo de Javier Urra, se centra en el cuidado de la creación. No se trata de una mera exhortación a despertar en el alumnado una sensibilidad ecológica cada vez mayor, sino de cómo enseñar a establecer nuevos y diversos vínculos con el medio ambiente resulta un beneficio directo para la infancia, pues despliega la creatividad, fomenta las habilidades sociales, favorece

la buena salud, tanto física como mental, y desarrolla su dimensión emocional y cognitiva.

Desde una perspectiva psicológica, en el segundo capítulo Virginia Cagigal invita a reconocer el malestar que expresan ciertos comportamientos en el alumnado para, desde ahí, descubrir las necesidades que expresan de manera implícita. Tomando consciencia de esto podremos cuidar su salud mental a través de la manera en que establecemos vínculos con ellos que posibiliten su desarrollo psicológico, afectivo y físico. El tercer capítulo se centra en el complejo, pero relevante, mundo de las redes sociales y en el desafío que implica cuidar al alumnado en este ámbito. Laura Davara, autora de esta parte, exhorta a familiarizarnos y conocer este mundo pues, por mucho que no seamos nativos digitales, esta es la única vía para evitar cierto “desamparo” de los menores en este aspecto, extendiendo así a este ámbito la invitación a cuidarlos.

El último capítulo, a cargo de Antonio Carrón, pone en relación la tradición agustiniana, expresada en la enseñanza y Regla de san Agustín, con las exigencias de una cultura del buen trato. A partir de ahí, enumera una serie de elementos que todo centro educativo debería integrar en su plan de protección de menores. Con dos ideas claves se culmina esta parte y, con ella, el mismo libro. Estas son, por una parte, la formación es una pieza esencial para la prevención y, por otra parte, la necesidad de un renovado compromiso por parte de todos sin excepción. [Ianire Angulo Ordorika]

Fazakas, S.–Fischer, M.–Poder, Th. A., (eds.), *Gemeinsam Kirche sein– Being Church Together*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2024, pp., 309.

Este volumen, “Ser Iglesia juntos” recoge los estudios que se han publicado para los 50 años de la “Concordia de Leuenberger” en la Universidad Reformada teológica de Debracen (Hungria). Los estudios están publicados indistintamente en inglés y en alemán. Se tematizan las realidades, consecuencias y posibilidades de la Concordia, buscando puentes y puntos comunes de las distintas iglesias evangélicas. Primeramente, hay un breve prefacio introductorio, así como un estudio general “Realizando la comunión de la Iglesia. Proyecto y Proceso” a cargo de Michael Weinrich, que permite clarificar la intencionalidad global del volumen.

El primer bloque, “Iglesia y comunión de la Iglesia”, ofrece diversos estudios respecto de la Concordia. “El Dios del evangelio y el Dios de la Iglesia. La cuestión protestante sobre la agencia divina en la vida de la Iglesia” (Tom Greggs); “El Dios de la unidad visible. La Iglesia y el pueblo de Dios. Una respuesta ecuménica a Tom Greggs” (St. Dietrich); “El modelo de Leuenberg dentro de la discusión global luterana” (J. Sojka); “Piedras en el camino sueco a Leuenberg. La toma de postura respecto a las iglesias reformadas” (O. Czaika); “Las iglesias católicas. Una perspectiva católica de la comunidad eclesial en comparación con la Concordia de Leuenberg” (B. Hallensleben).

El segundo bloque está dedicado a la comprensión común del evangelio. Tiene un artículo sobre “La comprensión y el comprender común (Ch. Tietz); “La comprensión común del evangelio y la doctrina de la justificación” (U. H. J. Körtner); “La comunión en la enseñanza. Una reflexión dogmática sobre la comunión en

BIBLIOGRAFÍA

el acuerdo de Leuenberg” (Th. A. Poder); “Confesionalidad en la comunidad de iglesias evangélicas europeas” (G. Plasger); “El espíritu Santo en la Concordia y los documentos GEKE (M. Freudenberg).

El tercer bloque se centra en “La solidaridad y desafíos para una orientación ética”. “Ser Iglesia en común en los retos de la actualidad. Perspectivas después del Consejo ecuménico de las Iglesia en 2002” (H. Springhart); “En el camino de Emaús. Hacia un ecumenismo de la solidaridad” (T. Fabiny); “La orientación ética y los condicionamientos culturales en el caso de Hungría” (K. Kovács); “La luz al final del corredor, su importancia desde una perspectiva de comunicación” (Z. Farkas).

El cuarto y último bloque analiza “Las nuevas perspectivas para ser Iglesia”. “Las relaciones como tareas de la Iglesia de la diáspora”(M. Hütter); “Ser Iglesia juntos en tiempos de Inmigración” (P. Dieling); “Una evaluación teológico agrícola de la vida rural” (I. Debreczent); “Pensar desde el final GEKE” (A. Hess); “El Espíritu de Cristo provee de comunión” (M. Fischer) y finalmente “Anotaciones generales a la conferencia” de varios autores. Una lista final de los que han hecho los trabajos completa el estudio. Es un trabajo muy difícil de valorar por la gran cantidad de autores y estudios, y por la dificultad de tener información sobre la Concordia de Leuenberg. [Juan A. Estrada, S.J.]

Riordan, Patrik. *Human dignity and liberal politics. Catholic possibilities for the common good*. Washington: Georgetown University Press, 2023. 243 pp.

Comenzamos esta presentación reproduciendo las líneas con que concluye el libro: «Que es posible afrontar este camino tan desafiante dentro de una sociedad pluralista y con un Estado democrático liberal lo demuestra el ejemplo de Ernst–Wolfgang Böckenförde. Su persona confirma que hay opciones católicas para salvaguardar la dignidad humana valiéndose de una política liberal y de instituciones liberales al servicio del bien común» (pág. 227). Ernst–Wolfgang Böckenförde, que fue profesor en la Universidad de Friburgo y miembro del Tribunal Constitucional de Alemania, puede considerarse un modelo de lo que el autor propone en su obra.

Patrik Riordan, jesuita irlandés y profesor en centros superiores de la Compañía de Jesús en Oxford, Londres y Dublín, busca superar la polarización que caracteriza a nuestras sociedades, marcada por el liberalismo, una polarización que llega a afectar también a la reflexión ética. Y se vale del concepto de *bien común* como expresión de ese enfrentamiento. En el enfoque individualista del liberalismo parece que no tiene encaje posible el concepto de bien común, o formulaciones más modernas como la de bienes comunes o bienes públicos. Una sociedad liberal –se piensa– resulta inhóspita para la existencia cristiana al carecer de valores compartidos o de sentido de lo común y vivir bajo el dominio de la competitividad. Riordan no se resigna a este tipo de planteamientos y pretende explorar en su libro lo que hay de común, incluso donde domina la diferencia y la división. Esto lo hace en el marco de la tradición católica, pero sin renunciar a que su discurso sea inteligible y aceptable para cualquier ciudadano al margen de sus convicciones.

El autor busca inspiración en la filosofía de Aristóteles, pero también, ya dentro de la tradición católica, en las aportaciones de San Agustín y Santo Tomás.

En su estudio de Aristóteles destaca la comparación que hace entre el modelo que subyace a su pensamiento de la ciudad-Estado y el Estado liberal moderno. En la ciudad-Estado hay una visión compartida de lo bueno, una preocupación del gobernante por la virtud de los ciudadanos y una concepción teleológica de la vida, factores todos que están ausentes en una sociedad liberal: en esta predomina el conflicto sobre la armonía, se busca la conformidad de la ley más que la internalización de virtudes y valores y el debate se centra en los derechos de las personas más que en la realización de estas.

Tras Aristóteles se busca rescatar lo mejor de la tradición agustiniana y tomista. En el primer caso, corrigiendo una contraposición radical entre sagrado y secular, que con frecuencia se presupone en Agustín. En el caso de Santo Tomás, teniendo en cuenta los presupuestos teológicos medievales para comprender el sentido analógico que adquieren en su pensamiento términos como el de ley, sociedad o bien común.

El núcleo de la argumentación está en comprender que el liberalismo, que se centra en la libertad humana, no tiene por qué ser considerado como enemigo del bien común. De la otra parte el Concilio Vaticano II, con su reconocimiento de la libertad religiosa, abre un espacio de diálogo. Surge entonces la cuestión fundamental: qué formas de Estado y de gobierno son compatibles con este valor central de la dignidad humana y con las libertades fundamentales. Benedicto XVI siguió esta pista con lo que Riordan llama la *Pope Benedict Option*, para contraponerla como alternativa a la conocida como *Benedict Option* (difundida recientemente por la obra de Rod Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, 2017). Si Dreher propone la opción de exiliarse de la cultura dominante y empeñarse en la construcción de una contracultura alternativa, Benedicto XVI apuesta por un decidido compromiso con el mundo, valorando hoy en él su reconocimiento de la dignidad humana y la importancia de la libertad, aunque yendo más allá para desplegar ese horizonte ilimitado constituido por la verdad y la bondad. Böckenförde sería un buen exponente de esta opción que Riordan valora tanto en las intervenciones que tuvo Benedicto XVI ante diferentes líderes políticos.

Si el mundo contemporáneo se caracteriza por las divisiones y conflictos, la política debe ser entendida como una vía para gestionar los conflictos mediante el diálogo y evitar que deriven en la violencia. Y no faltan personas e instituciones capaces de hacerlo, que pueden ser consideradas como verdaderos bienes comunes de la sociedad. Ahora bien, para que esto funcione es preciso que tanto el Estado como la Iglesia reconozcan sus propios límites: porque el Estado no tiene competencia para definir todo el bien común político, ya que existe un nivel último en él que se abre a la trascendencia; y la Iglesia debe evitar un cierto tono paternalista en su forma de entender al Estado y relacionarse con él. Precisar mejor la diferencia entre bien común, el concepto clásico de la tradición cristiana, y bienes comunes, tan difundido hoy, ayudaría avanzar en un marco de colaboración más eficaz. Aunque no haya un concepto preciso y compartido de lo que es bien común para todos, cabe avanzar para poner de manifiesto a qué podemos llamar bienes comunes. No basta, por tanto, como proponen algunos, limitarse a un enfoque meramente procedimental: hay que bajar a analizar propuestas y políticas concretas, aun sabiendo que no siempre se podrá llegar al acuerdo total.

BIBLIOGRAFÍA

En resumen, la categoría de bien común no puede seguir siendo un arma para enfrentar al liberalismo con la tradición católica, sino un camino por el que es posible avanzar siempre que se reconozcan las aportaciones y los límites de una parte y otra. [Ildefonso Camacho, SJ]

Sánchez Tapia, Manuel, dir. *María, madre y modelo de vocación cristiana*. San Lorenzo del Escorial: Agustiniana, 2024. 373 pp.

La figura de María, como Madre de Dios, ha sido un motivo de inspiración para la reflexión teológica a lo largo de la historia. Por eso, desde la comunidad cristiana primitiva hasta nuestros días, los teólogos no han dejado de profundizar en el misterio de su persona y su importancia para la vida de la Iglesia. Entre los aspectos destacados de su condición, además, se encuentra su ejemplaridad y referencia fundamental para la vida cristiana. Esta obra recoge las ponencias de las XXVI Jornadas Agustinianas organizadas por el Centro Teológico San Agustín en San Lorenzo del Escorial (Madrid), durante el primer fin de semana del mes de marzo de 2024, bajo el título *María, madre y modelo de vocación cristiana*. Una cuidada edición con las ocho intervenciones de dichas jornadas y que, a modo de *collage*, ofrece un retrato de María desde perspectivas que van desde la teología dogmática hasta el arte, pasando por la música y el diálogo ecuménico.

La presentación de las Jornadas, a cargo de Manuel Sánchez Tapia, director del Centro Teológico San Agustín, sirve de prólogo al libro. En ella queda definido el objetivo de esta publicación: «Acercarnos a la Virgen María siempre supone un enriquecimiento sinigual para sus hijos. No digamos, si además de lo que se trata es de descubrir que en ella tenemos a una madre que no nos deja solos y a un modelo de virtudes que bien pudiéramos ejercitar en nuestra vida cristiana» (p. 14). Las primeras páginas contextualizan y justifican la elección del tema. Sin embargo, en ellas el director se detiene a presentar la figura de María como madre y modelo de vida cristiana haciendo un uso abusivo de citas literales del Concilio Vaticano II y del magisterio de los últimos Pontífices, sobre todo de san Juan Pablo II y del papa Francisco.

A continuación, en el cuerpo de la obra se encuentran los textos de las diferentes conferencias impartidas, en las que se muestra la visión multidisciplinar que caracterizan a estas Jornadas. El primer artículo ahonda en la verdad, identidad y misión de María a partir de la «continuidad discontinua» que existe entre el retrato histórico y teológico de María que se ofrece en el Nuevo Testamento y las afirmaciones de los cuatro dogmas marianos profesados por la Iglesia. Se trata de un tema teológico, que complementan, desde el punto de vista doctrinal, el artículo bíblico *María, madre de la humanidad redimida*, en el cual se habla de María como nueva Eva asociada a la victoria irrevocable sobre el mal y el pecado; y el artículo que presenta el actual diálogo ecuménico sobre la Madre de Jesús. En este se pone de manifiesto el estado de la cuestión y, sobre todo, se presentan los avances significativos que se han dado en las declaraciones entre católicos y no católicos a partir de los últimos congresos marianos que se han celebrado (Roma 1975, Zaragoza 1979, Malta 1983, Kevelaer 1987, Huelva 1992) y el análisis de dos documentos: sobre María en el designio de Dios y la comunión de los santos,

del grupo de Les Dombes 1997–1998, entre católicos y protestantes; y la Declaración de Seattle, en 2004, entre católicos y anglicanos.

Estas aportaciones propiamente bíblico–teológicas sobre María son enriquecidas con los estudios más extensos de las Jornadas, en los que se analiza el pensamiento mariano de dos grandes santos teólogos: san Agustín y santo Tomás de Villanueva.

Por otra parte, a todos estos trabajos, se añade uno de carácter filosófico que, inspirándose en el vitalismo, habla de María como una mujer enamorada de la vida que, en continuo acto de vitalidad hacia la humanidad, hace la vida de Cristo presente a todos. Y otro artículo de tipo histórico–artístico, donde se presenta la devoción a la Virgen María en Filipinas desde 1521 y cómo ha acompañado el proceso de evangelización de ese pueblo, convirtiéndose en uno de los pilares de su fe. Un artículo interesante que, además, nos permite visualizar las imágenes a las que se aluden a lo largo del artículo, en el anexo fotográfico a color que lo acompaña. Por último, la publicación también recoge los textos de la conferencia–concierto que tuvo lugar durante las Jornadas, y que sirvieron de presentación para cada una de las piezas musicales que se interpretaron.

El resultado final es una obra de recopilación de trabajos desiguales en temática y extensión, y en los que se echa de menos haberse centrado un poco más en los dos temas mariológicos que se pretendían abordar durante las Jornadas: la maternidad y la ejemplaridad de María. [José Antonio Sánchez Ortiz]

Espiritualidad y Teología

Cozzo, P. – Meyer, F. (ed.). *Francesco di Sales. Memoria ed eredità culturale (1622–2022)*. *François de Sales. Mémoire et patrimoine (1622–2022)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2023. X+350 pp.

El material que compone este volumen corresponde a un coloquio internacional organizado los días 22–23 de septiembre de 2022 en Turín y el 6 de Octubre de 2022 en Annecy. El proyecto de este coloquio no era abarcar lo más posible de la impresionante figura de Francisco de Sales, sino limitarse a dos aspectos concretos: memoria y patrimonio. Se han dejado de lado numerosos aspectos de su personalidad, tales como su condición de obispo, director espiritual, escritor, consejero de órdenes religiosas, para intentar iluminar la memoria y la herencia cultural que dejó tras de sí. Esto se ha llevado a cabo intentando comprobar el modo en que estos elementos se han producido y se han superpuesto parcialmente durante un largo período de tiempo, tanto en los antiguos estados que componían Saboya como en el conjunto del mundo católico. Se trataba en este coloquio de realizar una aproximación a Francisco de Sales como personaje histórico, tal como es normal que la lleven a cabo los historiadores, con especial atención al contexto en que vivió. La cuestión de fondo en este sentido cabría formularla de la siguiente manera: «¿A quién pertenecía Francisco de Sales, a la Iglesia universal, a la Casa de Saboya o a Francia?». Además de eso se pretendió superar un desafío todavía más difícil: examinar su influencia, su posteridad, el modo en que se forjó su memoria, que tuvo que ser necesariamente de manera evolutiva y también como fruto de épocas y contextos diferentes. También se ha centrado la atención en su

BIBLIOGRAFÍA

condición «patrimonial», que significa que Francisco de Sales constituye una parte de nosotros mismos todavía en la actualidad, 400 años después de su muerte, incluso en el caso de que no seamos cristianos o de que no seamos conscientes de ello. Si se mira alrededor, las influencias de Francisco de Sales son numerosas: en el patrimonio eclesiástico, espiritual, literario, cultural católico, pero también patrimonio de Saboya, del Piamonte, de Francia, de Italia entre otras muchas. El hecho de que el papa Pío IX lo declarara doctor de la Iglesia en 1877 testimonia su actualidad contemporánea. Francisco de Sales tuvo el comportamiento propio de un obispo de la Reforma Católica, lo que quiere decir que fue predicador, formador, controversista frente a los protestantes y los valdenses, tal como prescribía el Concilio de Trento. Aparte todo lo dicho fue un escritor prolífico, cuyas obras hasta el momento ocupan 27 volúmenes, aparte otros 11 más con 2100 cartas, de las que se siguen descubriendo otras, sin saber cuántas faltan por aparecer. Sus obras se hallan presentes en todas las bibliotecas de la Iglesia Católica, considerado como uno de los grandes defensores de la fe y de la justicia social. Así mismo es constatable su influjo en los documentos del concilio Vaticano II, sobre todo en la constitución pastoral «Gaudium et Spes». Su influencia cultural es particularmente intensa durante el siglo XVIII, en parte propiciada por la expansión de los monasterios de la Visitación. Entre los valores que merecen ser profundizados e incluidos en una visión orgánica y unitaria de su figura merecen citarse: el fomento del culto de Francisco de Sales como expresión de los valores de la tradición; el éxito de su iconografía a ambos lados de los Alpes, en Europa y en el mundo; el traslado de sus reliquias a Annecy; la promoción al título de Doctor de la Iglesia por Pío IX. Durante el siglo XIX se han fundado varias congregaciones que se inspiraron en el santo, directa o indirectamente. Cabe decir lo mismo de numerosas asociaciones culturales y científicas inspiradas en su persona. El material de todo el libro queda organizado en tres partes: el culto universal de Francisco de Sales, su implantación territorial y su herencia espiritual. De todo ello resulta una aproximación al santo de especial valía para quien quiera adentrarse a fondo en su personalidad y en su legado. [Antonio Navas, S.J.]

Codony, Pilar. *Dominarás la tierra*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023. 91 pp.

La obra de Pilar Codony, veterinaria y autora, constituye un fascinante viaje a través de los mitos y leyendas que conforman nuestra cultura popular. En esta obra, Codony se sumerge en el vasto océano de narrativas que han permeado a lo largo de los siglos, trazando paralelos con la tradición judeocristiana. Lo que emerge es una reveladora exploración de cómo, independientemente de la cultura específica o la tradición que se examine, el hombre ha recurrido invariablemente a mitos y leyendas para afirmar su dominio sobre el entorno que la rodea, ya sean plantas, animales, mujeres u otros seres humanos.

La autora inicia su análisis adentrándose en los mitos y leyendas que rodean al hombre–bestia, desentrañando las complejidades que diferencian a estos dos y los motivos por los que uno cree que debe imponerse sobre otro. Esta teoría se fortalece a medida que Codony explora el mito de la creación, donde el hombre proclama que todas las demás creaciones divinas deben someterse a su voluntad, ya que han sido creadas con ese propósito. Desde esta premisa, la autora nos lleva

en un apasionante recorrido a través del tiempo, utilizando mitos como el de los dragones y eventos históricos como el colonialismo americano como ejemplos palpables de cómo la imposición cultural ha sido un instrumento de dominación.

Codony destaca cómo los hombres han utilizado la cultura como un medio de control, relegando a lo que está bajo su mando como digno de reconocimiento y validación. A través de esta lente, la autora ilumina la conexión intrínseca entre el poder, la cultura y la narrativa, revelando cómo estas herramientas han sido empleadas a lo largo de la historia para consolidar y perpetuar la dominación del hombre sobre todas las cosas y seres. [Jesús Ávila Gómez]

Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniano*. Tomo XIII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2024. 415 pp.

En 2018 lanzó Rafael Lazcano, bajo el nombre de *Tesaurus Agustiniano*, el primer volumen de un excepcional diccionario biográfico y bibliográfico de miembros de la Orden de San Agustín y de la Orden de Agustinos Recoletos, con sus respectivas ramas femeninas, pertenecientes a la Iberoesfera (España, Portugal, Iberoamérica y Filipinas), y en tan solo seis años nos encontramos con el tomo XIII. El volumen actual contiene 162 autores con 6047 entradas bibliográficas, que van de Manuel de Cristo a Mayor Nogueroles. El artículo de cada autor contiene su biografía, sus obras, sus fuentes y su bibliografía pasiva. Las entradas son de extensión variable, según el impacto histórico de cada persona, pero hay que ver como un mérito la inclusión de autores secundarios, de los cuales es difícil encontrar información, como corresponde al deseo de exhaustividad que ha guiado a Rafael Lazcano. Las biografías son muy precisas, lo que supone una gran labor de investigación y síntesis, y, con frecuencia, son muy extensas, en algunas ocasiones hasta con el texto de la lápida sepulcral. Las entradas bibliográficas, completas y minuciosas, incluyen las reediciones, aún las incluidas en obras más extensas. Como los lectores ya conocen el estilo de esta obra, paso a mencionar a algunos de los autores de este volumen como muestra de su variedad. Entre los misioneros en Filipinas, se destaca el navarro Joaquín Martínez de Zúñiga (1760–1818), agustino calzado, autor de una *Historia de las Islas Filipinas* (1803), que fue traducida al inglés en 1814, y su gran obra *Estadismo de las Islas Filipinas, o mis viajes por este país*, un tratado de historia, geografía, etnografía y geología, publicado póstumamente en 1893. Como teólogo pongamos a Juan Márquez Villarreal (1565–1621), madrileño, profesor de Teología de la Universidad de Salamanca y predicador del rey Felipe III. A la fundadora de las agustinas recoletas, Mariana de San José (1568–1638), se le dedican veinte páginas, cuatro sobre su vida, y el resto, sobre sus escritos, epistolario, fuentes y bibliografía. Agustina descalza era Mariana de San Simeón (1569–1631), que está en proceso de beatificación. Proceso en el que se encuentra el agustino recoleto Ignacio Martínez Madrid (1902–1942), misionero en el Brasil, muerto a los cuarenta años por agotamiento en su apostolado con los indígenas por las selvas y ríos del Amazonas; y los hermanos Pedro Martínez Vélez (1869–1936), misionero en Filipinas y en Perú, apresado y muerto en Madrid el 1 de octubre de 1936, y Dámaso Martínez Vélez (1885–1936), fusilado el 7 de noviembre de 1936 en Paracuellos del Jarama. Dentro del episcopado tenemos a Zacarías Martínez Núñez (1854–1933), bió-

BIBLIOGRAFÍA

logo, obispo de Huesca en 1919, de Vitoria en 1923, y, finalmente, arzobispo de Santiago de Compostela en 1927. Y, viniendo a nuestros días, señalo al P. Ángel Martínez Fuertes (1932–1992), educador y fundador de la Conferencia Española de Centros de la Enseñanza (CECE). Y entre los vivos, al P. Ángel Martínez Cuesta, nacido en 1938, historiador de la Orden de Agustinos Recoletos, que en 1978 fundó la revista *Recollectio*, que aún dirige. Impresiona contemplar en el estante el espacio que ocupan estos trece tomos de gran formato, elaborados en tan pocos años. Esperamos ver pronto la culminación de esta obra, que no es solo de gran interés para todas las familias agustinianas, sino para todo el que se mueve en el ámbito de la investigación académica. [Gabriel M. Verd, SJ].

Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniano*. Tomo XIV. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2024, 413 pp.

Con perfecta regularidad lanza al mercado Rafael Lazcano el segundo volumen anual de su gran diccionario bio–bibliográfico *Tesaurus Agustiniano*, que corresponde al tomo XIV (*Mayoral Pardo – Moreno Ágreda*). Como es bien conocido de los lectores, paso a presentar a algunos de los personajes que contiene. Como las obras bibliográficas se apoyan en las anteriores, empiezo con el P. Bonifacio Moral de San Román (1850–1927), que fue publicando como artículos entre 1881 y 1908 en la *Revista Agustiniana* un «Catálogo de escritores agustinos españoles, portugueses y americanos y sus obras por orden alfabético de autores», que sirvió al P. Gregorio de Santiago Vela para la redacción de su conocido *Ensayo de una Biblioteca Ibero–Americana de la Orden de San Agustín* en ocho volúmenes (1913–1931), y, a su vez, del presente *Tesaurus Agustiniano* de Rafael Lazcano. Entre los maestros de espiritualidad, hay que destacar a Antonio de Molina Herrera (ca. 1550–1612), agustino primero y cartujo después (en la Cartuja de Miraflores), cuyas obras ascéticas tuvieron mucha difusión, en particular la *Instrucción de sacerdotes* y los *Ejercicios espirituales*, repetidamente editadas por toda España (de Cádiz a Gerona y Huesca), con traducciones y ediciones en francés (60 ediciones), latín (17), italiano (17), inglés, portugués, catalán, cagayán (Filipinas), ediciones que se detallan una a una en este *Tesaurus*, incluidas las digitales. También hay que notar como escritor espiritual, y poeta, a Gabriel de Morales Martínez (1586–1670), que fue calificador, o censor de libros, de la Inquisición, y defensor, en sus escritos, de la Inmaculada Concepción de María.

A Alejo de Meneses (1559–1617), portugués, arzobispo de Goa y primado de las Indias Orientales (1595–1612), después arzobispo de Braga (1612–1617), gobernador general de la India, virrey de Portugal, presidente del Consejo de Portugal y capellán mayor de Felipe III, le dedica el autor 31 páginas, siete de biografía y 395 entradas bibliográficas, además de reproducir la inscripción de su lápida sepulcral. Reproducción que suele hacer con los obispos de esta obra, como los siguientes. El extremeño Diego Melo de Portugal (1734–1816), obispo de Osma (1794–1795) y de Jaén (1795–1816). Y también el agustino recoleto Toribio Minguella Arnedo (1836–1920), misionero en Filipinas durante dieciséis años (1860–1876), restaurador de los monasterios de San Millán de la Cogolla y de Valvanera, obispo de Puerto Rico de 1894 a 1898, y, tras la independencia de la isla, obispo de Sigüenza durante casi veinte años (1898–1917).

Señalo dos insignes investigadores relacionados con la monumental *España Sagrada* del padre Enrique Flórez (1702–1773). Primero, el bibliógrafo P. Francisco Méndez Agustín (1725–1803), el cual durante casi un cuarto de siglo ayudó al P. Flórez como amanuense y compañero de viajes y que, a la muerte de este, escribió su biografía. El segundo es Antolín Merino de Bolea (1745–1830), supernumerario de la Real Academia de la Historia, que publicó los tomos 43 y 44 de la *España Sagrada*, así como las obras de fray Luis de León en seis volúmenes (1804–1816). Representa una muestra de la versatilidad entre los miembros de las órdenes agustinianas el arqueólogo y etnógrafo César Morán Bardón (1882–1952), académico correspondiente de la Real Academia de la Historia, que realizó excavaciones en el antiguo reino de León, al mismo tiempo que recopilaba su folclore popular. Termino esta lista con un modelo de santidad, la hermana lega agustina recoleta, sor Mónica de Jesús (1889–1964), navarra, que a los 19 años pidió ingresar en el monasterio de Santa María Magdalena de Baeza (Jaén), donde supo conjugar sus humildes tareas domésticas con una intensa vida interior y gracias de Dios muy especiales, y donde murió con una amplísima fama de santidad, de modo que en 1992 el papa san Juan Pablo II la declaró venerable. Esperamos la continuación de este excepcional instrumento de investigación teológica, humanística e histórica. [Gabriel M. Verd, SJ].

Gonzalez Marcos, I. (eds.), *Hagiografía Agustiniiana: Santidad, devoción y política hagiográfica en la Orden de San Agustín*. Roma: Insitutum Historicum Augustinianum, 2023. 498 pp.

Durante los días 16 a 21 de octubre de 2023 se reunieron en Roma una serie de investigadores especializados en hagiografía para presentar el resultado de una serie pesquisas orientadas a recordar y visibilizar el testimonio y el legado de los santos y santas de la Orden de san Agustín. En las palabras de apertura y de clausura, ambas a cargo de Isaac González Marcos OSA, resonaban con especial énfasis palabras de san Juan Pablo II que iluminaban el marco en el que se desarrollaba el Congreso. En las palabras de apertura se citaba *Novo Millenio innunte*: «la santidad es la perspectiva en que se debe poner todo camino pastoral» (n° 31); en las palabras de la clausura: «los santos y las santas han sido siempre fuente y origen de renovación en las circunstancias más difíciles de la historia de la Iglesia», cita de *Christifidelis laici* (n° 16). Al inicio y al final del Congreso, no sin mencionar también a Benedicto XVI y al Papa Francisco, que relanzaron un llamamiento a la búsqueda de la santidad con incidencia en el mundo contemporáneo, se procuró destacar la actualidad y relevancia de una renovada hagiografía para la vida de la Iglesia.

Destaco especialmente la ponencia de Rafael Lazcano con la que se procura ofrecer una visión amplia y diversificada de la santidad agustiniana. El mismo título lo pone de relieve: *Modelos de santidad agustiniana*. En ella se combinan claramente una presentación de tipo cronológica con una de tipo temático, haciendo posible que el lector tenga a su alcance una visión panorámica de los modelos que efectivamente han tenido lugar en la historia de santidad de la familia agustiniana. Cabe destacar la útil y rica selección bibliográfica que se ofrece para cada uno de los testimonios de santidad.

BIBLIOGRAFÍA

Otras ponencias merecerían más atención, sin embargo, no es este el lugar para desarrollar impresiones y consideraciones de diversa índole. En cualquier caso, quien se acerque al texto debe saber que encontrará –exceptuando la comunicación antes mencionada y alguna otra referida a la evolución de las listas de beatos y santos de la Orden– ponencias que «se circunscriben a lugares determinados», como Isaac González Marcos reconoce en las palabras de apertura. El carácter específico de algunas ponencias es, sin duda, un límite y una riqueza al mismo tiempo; en definitiva, hablamos de dos notas de este loable esfuerzo que trae al presente el testimonio y el legado de santidad agustiniana que han sido y serán significativos para nuevas generaciones. [Bruno N. D’Andrea OAR]

Navas Gutiérrez sj, Antonio. *Evangelizar de la mano de Ignacio de Loyola*. Madrid: Fundación Maior, 2024. 112 pp.

El autor de este libro ha sido hasta su jubilación profesor en la Facultad de Teología de Granada. Su enseñanza y su investigación ha estado dedicada preferentemente a la Historia de la Iglesia y a la Teología Espiritual. Pero también ha sido un jesuita que ha dedicado mucho tiempo a dar ejercicios espirituales y acompañar a personas en su proceso espiritual. Es todo este bagaje que nos permite afirmar que esta pequeña obra nace de su experiencia, de su conocimiento de la espiritualidad ignaciana y de la obra de san Ignacio de Loyola. El planteamiento del texto es original, se trata de bucear en el modo de evangelización del fundador de la Compañía a partir de sus escritos. En cada capítulo escoge un tema y nos va introduciendo en el mismo a partir de varios textos seleccionados de la obra de San Ignacio, los cuales va comentando para que el lector pueda profundizar en ellos. Tras un primer capítulo que resume la vida de san Ignacio, en el resto el profesor Navas nos ilumina con un tema diferente: la dificultad para acoger al Dios que se nos da; la importancia de la unión con Dios; la entrega total que debe tener quien responde a la iniciativa divina; los trabajos que conlleva el seguimiento y las aptitudes que se han de tener para los mismos; dos cualidades imprescindibles: prudencia y discreción; la importancia de la formación para ser un buen evangelizador, pero esta siempre debe ir acompañada del discernimiento de espíritus; cualidades del evangelizador; modos de evangelizar y actitudes para ello; y por último, consejos para una correcta evangelización. Al final del libro el autor, a modo de despedida, nos invita a profundizar en la vida y espiritualidad de San Ignacio, desde el agradecimiento de quien ha encontrado en ella una fuente de vida y de evangelización. La originalidad de esta obra es que nos presenta como un pequeño tratado sobre el modo de ser y actuar de san Ignacio visto desde la perspectiva de la evangelización. El estilo cercano es una invitación a dejarse llevar por la espiritualidad ignaciana. [Pablo Ruiz Lozano, S.J.]

Marín Mena, Tomás J., coord. *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*. Madrid: PPC, 2023. 709 pp.

“Voces de una generación” es el subtítulo de esta obra colectiva que recoge escritos de treinta y tres autores nacidos entre finales de los 80 y la década de los 90. Más allá de la calidad de cada uno de los artículos, el valor principal de esta obra es que nos ofrece el pensamiento teológico, filosófico, social y espiritual de una

generación de jóvenes cristianos españoles que se resisten a imaginar “un futuro sin Cristo”. El título de la obra se expresa con signos de interrogación porque esta generación de cristianos se presenta como una discontinuidad frente a la supuesta desaparición de la fe cristiana del horizonte de la cultura occidental que algunos parecen dar por hecho. Frente a este derrotismo, estos pensadores reivindican el sentido de seguir fundamentando la vida en Cristo, esta vez a contracorriente y en cierta ruptura con la cultura dominante. Bastantes de ellos están aun cursando estudios, especialmente de teología y filosofía, pero también otras humanidades y ciencias sociales.

Las voces que se escuchan en esta obra tienen una cierta pluralidad. Proviene de muy distintas regiones de España, hay hombres y mujeres (aunque estas son menos de un tercio del total), laicos, laicas, religiosos, religiosas y sacerdotes. Sin embargo, dentro de la diversidad y de los acentos propios de cada uno, el libro destila una convergencia generacional en una cristología que rehúye de los reduccionismos éticos o ideológicos, así como de aquellas cristologías que se diluyen en espiritualidades neo-gnósticas.

El libro está escrito por jóvenes y destinado a jóvenes cultivados, aunque interesará a cristianos de otras generaciones preocupados por pensar la fe en y desde el mundo actual. La lectura de algunos capítulos puede resultar exigente pero no es academicista ni tiene farragosas notas. Se agradece mucho, además, para una obra de 709 páginas, la excelente edición de PPC en cuanto al tamaño del volumen, la plastificación de las portadas, el tamaño de letra y el tipo de papel.

Como confesión de fe y como primacía de la revelación, el libro agrupa, en la primera parte, artículos entorno a “Cristo, la entraña del cristianismo”, donde no se obvia la cuestión de “nuestra redención en Cristo” ni la centralidad trinitaria. La segunda parte aborda cuestiones de “Espiritualidad cristiana ante el nihilismo” de nuestra época. Los distintos artículos quieren ser una respuesta a una cultura posmoderna definida como líquida que cultiva el mindfulness.

La tercera parte plantea los retos del “Cristianismo y los desafíos culturales”, la cuarta, “La razón secular frente a la vocación universal del cristianismo”, y finalmente, la quinta, “Ética y política en perspectiva cristiana”. Se introducen aquí cuestiones de Doctrina social de la Iglesia, de Feminismo, No violencia, e incluso de teología de la liberación, entre otras.

La coordinación la ha llevado a cabo Tomás Marín (1993), Ayudante de Investigación en el Departamento de Teología de la Universidad Loyola-Andalucía, con docencia en Misterio de Dios. No dudo que se convertirá en un teólogo relevante en el futuro, puesto que ya tiene en su haber dos otras obras donde se esboza ya un pensamiento original: *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria* (Salamanca 2023) y *Fidelidad a Cristo, fidelidad a la tierra* (Madrid 2018), con el que le fue otorgado el I Premio de Ensayo Teológico Joven PPC. [Jaime Flaquer, S.J.]

Vázquez Jiménez, Rafael, ed. *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*. vol II. Madrid: B.A.C., 2024. 824 pp.

Después de la publicación, hace un año, del primer volumen del *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*, tenemos ya entre las manos el segundo de un total de cinco. Toda la obra pretende retomar, uno por uno, cada

BIBLIOGRAFÍA

uno de los documentos presentando la historia de la redacción, un comentario al texto y una reflexión pastoral sobre la recepción. Santiago Madrigal, coordinador del primer volumen, escribía que “la obra quiere acompañar la celebración del sexagésimo aniversario del Vaticano II (2022–2025)”.

Este segundo volumen está coordinado por el sacerdote malagueño Rafael Vázquez, director de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, así como del secretariado de la Subcomisión Episcopal para las Relaciones Interconfesionales. Es precisamente por este último cargo que se le ha encargado la coordinación de este volumen que presenta el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el diálogo ecuménico, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, y la declaración *Nostra aetate*, sobre el diálogo interreligioso. Es un gran acierto la presentación de estos tres documentos en un mismo volumen, puesto que la idea inicial del Concilio era que los tres documentos formasen una unidad, siendo, estos dos últimos, los capítulos IV y V del esquema inicial sobre el ecumenismo. A partir de abril de 1964 tomaron una vida propia porque era necesario ampliar el diálogo a las otras religiones sin limitarse al judaísmo, así como distinguir el diálogo interreligioso del ecuménico. De los cinco volúmenes que tendrá toda la obra de presentación del Concilio, este segundo que presentamos es tal vez el que tiene una composición más bien trabada. Se ha querido, además, presentar estos tres textos en el segundo volumen después de haber profundizado en el primero la constitución *Lumen Gentium*, dada la evidente dependencia de *Unitatis redintegratio* del artículo 15 y de *Nostra aetate* del artículo 16.

Esta obra va a constituirse como un referente imprescindible para cualquier estudio sobre el ecumenismo, el diálogo interreligioso y la libertad religiosa puesto que se trata de una fuente de primera mano. La presentación de cada decreto o documento comienza por una nueva traducción castellana acompañada por su original en latín. Le sigue una larga introducción al documento de unas treinta páginas y, a continuación, una interesante presentación de la historia de la redacción. Posteriormente, se nos ofrece un amplísimo comentario del texto, siguiendo la lectura, artículo por artículo, para acabar con una reflexión pastoral sobre la recepción, desde el inmediato posconcilio hasta el magisterio del Papa Francisco. Se nos ofrece además una amplia bibliografía sobre el tema.

Se echa de menos, eso sí, la firma del teólogo que ha realizado el estudio de cada documento, al principio o al final del mismo. Es algo que aparece en la página de portada interior, pero no vuelve a mencionarse. El Dr. Rafael Vázquez, además de ser el editor, es el presentador de *Unitatis redintegratio* y de *Nostra aetate*. El Dr. Gerardo del Pozo, Catedrático de Teología Sistemática V y profesor en la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso, nos ofrece el estudio de *Dignitatis humanae*.

En los tiempos eclesiales en los que vivimos, se agradece esta reafirmación de la centralidad del Vaticano II en la vida y teología de la Iglesia. Frente a los revisionistas en cuestiones litúrgicas y teológicas y frente a los que lo consideran “algo ya superado y casi trasnochado” es preciso reconocer, junto con la introducción a este segundo volumen, que el Concilio “traspasó los límites del tiempo a través de todo un proceso de fecunda recepción con grandes y variados frutos no solo para la vida de la Iglesia, sino también para la sociedad y la cultura en general”. [Jaime Flaquer, S.J.]

Barnbrock, Christoph (Hrsg.). *Lutherische Liturgien in Vielfalt und Wandel. Gottesdienstordnungen aus dem Bereich selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2024. 380 pp.

Las Iglesias luteranas evangélicas independientes son un grupo de Iglesias que surgieron entre 1817 y 1880 como reacción contra la unión (impulsada por el Estado) de las iglesias luteranas y reformadas. Muchos luteranos consideraron que existían diferencias entre ambos grupos de Iglesia que impedían la unión y se constituyeron en Iglesias independientes.

Barnbrock edita en este volumen una serie de rituales litúrgicos de estas iglesias. Con ello persigue varios intereses: por un lado evitar el olvido de estos rituales en las propias iglesias que los vieron nacer; mostrar los aportes de estas iglesias independientes en la evolución de la liturgia luterana. Estas Iglesias se plantearon ya en el siglo XIX lo que después sería una pregunta común en el luteranismo: ¿Cómo se puede vivir la liturgia, acogiendo la propia tradición, sin repetir sencillamente lo que se ha recibido del tiempo posterior a la Reforma? Este libro muestra cómo las liturgias luteranas han respondido a contextos culturales, teológicos e históricos, destacando tanto la continuidad como la innovación en la tradición litúrgica.

El volumen presenta los diferentes ritos litúrgicos de cinco grupos de Iglesias: el primero contiene 11 ritos de las iglesias veteroluteranas de Prusia; el segundo 7 ritos litúrgicos de las Iglesias en Sachsen y en los Estados Unidos de América a partir del sinodo de Missouri; el tercero 3 ritos de las Iglesias “renitentes” (opositoras) de Hesse; el cuarto grupo de liturgias (dos en total) pertenece a las iglesias independientes de Hesse y el quinto y último grupo presenta 4 ritos de las Iglesias libres de Hannover y sus seguidoras en Sudáfrica. El trabajo realizado por Barnbrock en la selección de fuentes y en la edición de las mismas solo merece alabanzas.

El último capítulo (*Gottesdienst in Kontinuität und Wandel*: El culto en continuidad y transformación) ofrece la reflexión sistemática del autor a partir de las fuentes editadas. Barnbrock subraya cómo el luteranismo, aunque fundamentado en principios comunes, ha permitido una diversidad significativa en las expresiones litúrgicas. Esto se debe a factores como la descentralización de la autoridad eclesiástica y la adaptación a contextos culturales específicos.

En definitiva, este volumen contribuye significativamente al estudio de la liturgia luterana al proporcionar una visión comprensiva de su evolución, algo que puede ayudar a entender su situación actual. [Diego M. Molina, S.J.]

Historia, Arte y Música

Graziani, M. – Vuelta García, S. (ed.). *Il canone letterario gesuitico italo-iberico (secc. XVII–XVIII): nueove indagini*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2023. IX+101 pp.

Los cinco ensayos que componen este volumen muestran una gran madurez en el conocimiento de las direcciones por las que se mueve la historiografía actualmente, prestando atención a las fuentes menos conocidas, pero especialmente

BIBLIOGRAFÍA

útiles para una redefinición o discusión del canon literario jesuítico. Es de notar en este sentido la contribución de Arianna Fiore, que presenta un conjunto de obras teatrales dedicadas a San Luis Gonzaga, poco examinadas hasta ahora por los estudiosos. En ellas se puede comprobar la capacidad de los autores jesuitas para adaptarse a diversos ambientes (como la niñez del santo o el despertar de su vocación), con la constatación de la actividad traductora que llevaron a cabo tanto en el terreno de las misiones como en la propia Europa. Las traducciones al italiano de comedias españolas dan fe del aprecio de los jesuitas por la adaptación de los medios pastorales a los diversos ambientes, introduciendo incluso correcciones al original en dichas traducciones, si eso se consideraba conveniente. Esto llega al punto de llevar a cabo modificaciones, integración o reescritura de textos, sin detenerse ante la sustitución de escenas o episodios completos, siempre con arreglo a las intenciones didácticas plasmadas en el sistema pedagógico conocido como la *Ratio Studiorum*, que perseguía preferentemente el fin educativo y religioso en todo lo relacionado con la actividad teatral. Esta gran labor fue posible gracias a la competencia y movilidad de los traductores de los que disponía la Compañía de Jesús en Italia. No se examinan solamente las obras que ven la luz en ambiente italiano, sino también las que se producen en ambiente portugués, especialmente durante el período de gobierno de Pombal. A propósito de estos dos espacios culturales se descubre también la actividad traductora que se despliega entre Italia y Portugal. Precisamente se difunden desde Portugal hacia Italia «mitos» y representaciones antijesuíticas, con vistas a fortalecer las políticas de ese tipo que llevó a cabo el gobierno de Pombal. Con la afirmación contundente, de origen gubernamental portugués, de que la decadencia del país tenía su origen en el establecimiento de la Compañía de Jesús en Portugal. Se estudia también de modo específico y de manera más sistemática la actividad literaria jesuita fuera de Europa y concretamente en China. Se examina de manera especial todo lo relacionado con la cuestión de los «Ritos Chinos», que tantas preocupaciones y sinsabores aportaron a la Compañía de Jesús, en torno a los años 30 del siglo XVII. Tiene especial relevancia un folleto titulado *Innocentia victrix*, que defiende la acción evangelizadora de los jesuitas, así como la inocencia de la fe cristiana frente a las persecuciones injustas a las que se vio sometida. Una aclaración necesaria ha sido la de la autoría del texto, atribuida a más de un autor. La importancia de lo que se dilucidaba en Roma en la Cuestión de los Ritos Chinos hizo que este folleto se difundiera también por Europa. La originalidad de los estudios de este volumen, y su competencia profesional, contribuyen seriamente a una mejor valoración de la actividad jesuita en el género teatral, así como al enfoque de fondo (educativo y religioso) como elemento primordial con el que enriquecer la labor docente y formativa. [Antonio Navas, S.J.]

Capomacchia, A.M.G. – Zocca, E. (a cura di). *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*. Roma: Sapienza Università Editrice, 2024. 293 pp.

En el mundo de la investigación, el estudio moderno sobre la infancia proporciona una atención específica a las niñas/muchachas, por el hecho de que, al menos hasta el momento presente, tales sujetos continúan afectados por una invisibilidad histórica sustancial. Los trabajos que se incluyen en este volumen

tienen precisamente la intención de dar a sus débiles voces la oportunidad de volver a hacerse oír. El arco de tiempo que abarcan va desde el tercer milenio antes de Cristo hasta la Edad Media. La forma de llevar a cabo la investigación ha sido claramente multidisciplinar. Han sido examinados con gran dedicación textos, tradiciones, documentos iconográficos y testimonios materiales, situando todo ello en sus contextos históricos respectivos. También se han incorporado algunas iniciativas de carácter comparativo. El resultado de todo ello ha sido un *fresco* sobre la infancia femenina, con gran cantidad de matices, en los cuales es posible contemplar tanto líneas de continuidad como de fractura. A partir de lo logrado hasta el momento, se abren nuevas perspectivas de estudio y es posible aprovechar sugerencias de gran interés. Resultan realmente atractivos los títulos de los trabajos incluidos en estas páginas porque la totalidad de ellos hablan por sí mismos: la magnífica muchacha de la antigua Mesopotamia; la hermana del dios en las tradiciones del Próximo Oriente antiguo; el papel de la muchacha en el antiguo Egipto; la muchacha que lleva la cesta con los instrumentos necesarios para consumir el propio sacrificio; chicas que se abren a la percepción del mundo exterior, no como proyectos de persona solamente en el futuro, sino como personas ya en esa edad en la que les es posible descubrir progresivamente cuanto las rodea; momentos lúdicos femeninos en las culturas clásicas; comparación entre la música ritual de las muchachas en Iberia y en la Antigua Roma; identidad biológica y sobriedad de las chicas en la medicina antigua; la representación de Rebeca en la Biblia; de la mártir niña a la mártir de la castidad; una mártir niña en la tormenta de la controversia donatista; la sorpresa de las muchachas que en los tribunales, de acusadas se convierten en acusadoras; la rebelión de las muchachas contra su familia, en contexto de martirio y por fidelidad a su fe; la presencia de la espiritualidad característica de Evagrio del Ponto en los monasterios femeninos, una espiritualidad de la que no solamente se beneficiaban las monjas que vivían esa vocación, sino incluso las chicas que pasaban un tiempo grande en el monasterio, atendiendo a su formación cultural y cristiana; comprobación de que los datos que emergen de las catacumbas alinean a las niñas y jóvenes como niñas simplemente, como prometidas en matrimonio y siempre procedentes de buena familia; la presencia infantil femenina en las catacumbas judías de Roma; el caso de Chiara da Montefalco, una niña visionaria; la infancia femenina en Florencia en el siglo XV; la chica con la cola de vaca, a caballo entre el folklore y la arqueología en el mundo nórdico. Todas las aportaciones de este libro contribuyen en gran medida a hacer luz sobre un período tan poco estudiado en la vida de las mujeres, como el que componen su niñez, su adolescencia y su juventud. [Antonio Navas, S.J.]

Filosofía

Boada Queralt, Roger. *Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024. 244 pp.

La transformación del Estado absoluto en un modelo donde el ejercicio del poder está sometido a límites se atribuye normalmente al pensamiento liberal. Roger Boada quiere mostrar en este libro que ya en la Escuela de Salamanca este

BIBLIOGRAFÍA

problema fue abordado de forma rigurosa tanto por Francisco de Vitoria en la primera mitad del siglo XVI como por Francisco Suárez en el paso de dicho siglo al XVII. Esto lo hace el autor, que ahora es profesor de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de Esade (Universidad Ramón Llull), a través de un documentado estudio, que recoge los resultados de su tesis doctoral.

Hay que destacar desde el principio lo bien estructurado que está el trabajo, haciendo posible contextualizar la aportación de Vitoria y Suárez como representantes de la Escuela de Salamanca y delimitando con rigor su alcance. Dicho contexto está marcado por tres importantes fenómenos: la consolidación del poder regio en el marco del emergente Estado nacional soberano, la ruptura de la Cristiandad ocasionada por la Reforma protestante y el descubrimiento y conquista de América. Vitoria y Suárez se alejan de las doctrinas absolutistas del derecho divino de los reyes, en una etapa anterior todavía a aquella en que se impone el modelo del constitucionalismo liberal y de los principios democráticos. En este sentido su aportación puede calificarse de pre-moderna, pero esto que no le quita valor. La base del pensamiento tanto de Vitoria como de Suárez hay que buscarla en la tradición aristotélico-tomista, pero interpretada de modo crítico, huyendo del talante abstracto en que había caído la escolástica y dejándose interpelar por las cuestiones candentes de este nuevo contexto histórico, distinto ya del que viviera Santo Tomás.

Vitoria y Suárez desconocen el concepto racional-normativo o liberal-democrático de constitución, defienden la doctrina del poder indirecto del Papa en el orden temporal, aceptan que el poder político pueda residir en un único órgano representativo, no contemplan instancias institucionales u órganos jurisdiccionales para controlar los excesos del poder político, se contentan con invocar el derecho natural y el bien común como recursos para limitar el ejercicio de este. En este sentido no son todavía modernos. ¿Tiene interés estudiarlos? Roger Boada está convencido de que sí, porque son dos autores que conectan con las raíces del constitucionalismo moderno en cuestiones significativas: en un contexto político e intelectual proclive al absolutismo, ellos atribuyen ya la titularidad originaria del poder político al conjunto de los miembros de la comunidad, que pueden decidir libremente sobre la forma de organización del mismo; al mismo tiempo contemplan mecanismos para corregir los abusos en que puede incurrir este poder político. Tampoco puede ignorarse que el derecho natural y el bien común están presentes como trasfondo de las constituciones modernas, aunque a través de conceptos renovados, como la dignidad humana, el reconocimiento de derechos inalienables o el interés general.

Pero el tema central del libro, como expresa claramente su título, consiste en explorar los límites que se ponen al ejercicio del poder político. Estos límites responden a tres niveles diferentes, que son los que se desarrollan en los capítulos segundo a cuarto. Previamente, en el capítulo primero, se expone la doctrina de ambos autores sobre el origen del Estado.

El punto de partida, en continuidad con la tradición aristotélico-tomista, es la consideración del hombre como animal social, que requiere de la cooperación con sus semejantes para alcanzar su pleno perfeccionamiento. Para ello resulta indispensable la convivencia en el seno de la comunidad política, como también es necesario un poder que se encargue de dirigir a dicha comunidad al bien común.

Ahora bien, al ser los hombres iguales por naturaleza, la titularidad de ese poder debe corresponder al conjunto de miembros de la comunidad, que pueden ejercerlo conjuntamente o delegarlo en un grupo o en una persona sola. No es este, a diferencia de lo que ocurriría posteriormente, el problema que más preocupa a Vitoria ni a Suárez. Para ellos lo fundamental es que, se organice como se organice el poder, se observen siempre los límites del derecho natural y el bien común.

Pero la parte central del libro se ocupa como hemos dicho de los límites, en tres niveles distintos, al ejercicio del poder político. El primer control procede de la Iglesia, como herencia todavía del modelo del Trono y el Altar, aunque reduciendo considerablemente la competencia de la Iglesia, que podría intervenir incluso en aquellos ámbitos que de ordinario son competencia del Estado para salvaguardar la ortodoxia religiosa y para corregir injusticias graves. Un segundo sistema de control corresponde a lo que se llaman los “límites sustantivos” del poder político. Tales límites se desprenden del derecho natural y presuponen el reconocimiento del carácter vinculante de este tanto para la comunidad política como para quien detenta el poder en ella. Y es que la legitimidad del poder queda condicionada a que opere dentro de este marco. Se excluye así la posición del absolutismo, porque el gobernante en su responsabilidad de búsqueda del bien común debe someterse también no solo al derecho natural y al derecho divino sino incluso al derecho estatal (no cabe la figura del monarca *legibus solutus*). Todavía puede hablarse de un tercer control, que incluye mecanismos para actuar contra los abusos en el ejercicio del poder. Cuando se producen estos abusos, y a falta de mecanismos institucionales para corregirlos (como se establecerán más tarde), se reconoce la posibilidad de que sea el pueblo, que es el titular último del poder, quien actúe: y puede hacerlo desobedeciendo a los mandatos injustos, deponiendo al titular del poder político cuando los abusos son de especial gravedad, o incluso recurriendo al tiranicidio.

Vitoria y Suárez, el iniciador de la Escuela de Salamanca y uno de sus últimos y más notables representantes, resultan claves para entender el tránsito desde la Edad Media a la Moderna. Roger Boada ha sabido exponer lo más esencial del pensamiento jurídico-político de ambos valorando el esfuerzo por aprovechar la tradición aristotélico-tomista como fuente inspiradora en unos tiempos nuevos que requieren respuestas nuevas también. [Ildefonso Camacho, SJ]

Eguiarte, Enrique. *Regla de San Agustín Estudio y exposición*. Barcelona: Rafael Lazcano Editor, 2024. 301 pp.

Agustín de Hipona, figura de excepcional grandeza de todos los tiempos y fuente fecunda de pensamiento, proporciona en la *Regla* (396–397), escrito tan breve (librito, *libellus*), claro y sencillo como luminoso, profundo y elocuente, los ideales, enseñanzas y preceptos esenciales a quienes optan por vivir en comunidad con la mirada puesta en Dios. Un documento que fácilmente puede pasar desapercibido para quien se acerque al autor a través de sus obras mayores bien conocidas (*Las confesiones* y *La Ciudad de Dios*). Un texto breve, apenas cinco páginas, que se revela como una auténtica joya espiritual. Un camino para que el monje llegue a conformarse con Cristo, transforme su vida y se convierta no solo en *peregrinus* de la ciudad de Dios, sino que en sí mismo sea un enamorado

BIBLIOGRAFÍA

de la belleza espiritual, de filocalia, donde el monje se va dejando transformar por la belleza espiritual de Dios. Su originalidad radica sobre todo en haber interpretado el monasticismo no como “soledad” sino como una unión perfecta de los hermanos. El autor, Enrique Eguiarte (México, DF, 1960), agustino recoleto, consumado especialista en agustinología, estudia las cuestiones capitales que giran en torno a la Regla (autoría, motivos y fecha de composición, estructura, documentos relaciones: *Ordo Monasterii, Praeceptum, Obiurgatio, Regularis informatio*, etc.), y luego expone de manera exhaustiva los contenidos de cada uno de los ocho capítulos que conforman la Regla. Para ello se sirve de los escritos del mismo Hiponate, con los que el texto se siente hermano; el contexto biográfico, histórico y religioso en que está envuelta la Regla en su dinámica interna; y las investigaciones más solventes que han ido apareciendo en el transcurso de los tiempos. Cada página de esta obra, elaborada con empeño y rigurosidad, desvela, a fin de cuentas, el significado y alcance último del ideal de vida religiosa trazado por san Agustín en la Regla, cifrado en la unión de alma y corazón *in Deum*, y la forma de vivirlo en comunidad, a modo de actualización dinámica de la primera comunidad eclesial de Jerusalén. Agustín plantea sus preceptos para la fundación de comunidades monásticas de tal manera que vinculaba los objetivos más elevados de la religión cristiana en general con un sentido de la necesidad de tolerancia, compasión y oración en comunidades dedicadas a realizar esos elevados objetivos. La Regla, fácil de memorizar y rica de elementos doctrinales, valores humanos y metas espirituales, sigue siendo un marco de referencia atrayente, preciso y sugerente. Desde la Regla de san Agustín la amplia Familia Agustiniiana modela el encuentro, presencia y vivencia de Dios, pero también otras innumerables órdenes, congregaciones e institutos religiosos, debido a su claridad, realismo y equilibrio en el planteamiento y exposición. [Francisco J. García Lozano]

Índice de libros reseñados y recensionados

- Bagunyà, B. *Breve historia del mandato* (Asaltar la Biblia 91). Barcelona: Fragmenta, 2023. 75 pp. 244
- Barnbrock, Christoph (Hrsg.). *Lutherische Liturgien in Vielfalt und Wandel. Gottesdienstordnungen aus dem Bereich selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2024. 380 pp. 257
- Boada Queralt, Roger. *Los límites del poder del Estado en el pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024. 244 pp. 259
- Bosschaert, Dries – De Mey, Peter – Beentjes, Simon (eds.). *Vatican I, infalible or neglectable?*. Turnhout: Brepols, 2023. 346 pp. 232
- Capomacchia, A.M.G. – Zocca, E. (a cura di). *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*. Roma: Sapienza Università Editrice, 2024. 293 pp. 258
- Codony, Pilar. *Dominarás la tierra*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023. 91 pp. 250
- Cozzo, P. – Meyer, F. (ed.). *Francesco di Sales. Memoria ed eredità culturale (1622–2022). François de Sales. Mémoire et patrimoine (1622–2022)*. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 2023. X+350 pp. 249
- Eguiarte, Enrique. *Regla de San Agustín Estudio y exposición*. Barcelona: Rafael Lazcano Editor, 2024. 301 pp. 261
- Ehlers, Tim–Niklas. *Melanchtons religionspolitisches Agieren zwischen Interim und Passauer Vertrag (1550–1552)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2024. 350 pp. 237
- Fazakas, S.–Fischer, M.–Poder, Th. A., (eds.), *Gemeinsam Kirche sein–Being Church Together*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2024. 309 pp. 245
- Flowers, Thomas. *The Reform of Christian Doctrine in the Catechismus of Peter Canisius*. Leiden – Boston: Brill, 2023. 272 pp. 230
- Giménez González, Agustín. *María, mi madre: Corredentora, Mediadora, Abogada. El papel de María en la historia de la salvación desde la Biblia, la teología y la historia*. Madrid: Editorial Nueva Eva, 2024. XV+669 pp. 226
- Girón, Jesús, Ricardo Lázaro y Fernando Ramón, eds. *Me amó y se entregó por mí (Gal 2,20). Libro homenaje a Juan Miguel Díaz Rodelas*. Presencia Teológica 313. Maliaño: Sal Terrae, 2023. 871 pp. 242
- Gómez García, Enrique, ed. *Cuidarlos con cuidado: por una cultura del buen trato*. FAE 33. Madrid: Federación Agustiniiana Española, 2024. 105 pp. 244

BIBLIOGRAFÍA

- Gonzalez Marcos, I. (eds.), *Hagiografía Agustiniiana: Santidad, devoción y política hagiográfica en la Orden de San Agustín*. Roma: Insitutium Historicum Augustinianum, 2023. 498 pp. 253
- Graziani, M. – Vuelta García, S. (ed.). *Il canone letterario gesuitico italo-iberico (secc. XVII–XVIII): nueove indagini*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2023. IX+101 pp. 257
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniiano*. Tomo XIII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2024. 415 pp. 251
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniiano*. Tomo XIV. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2024, 413 pp. 252
- Marín Mena, Tomás J., coord. *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*. Madrid: PPC, 2023. 709 pp. 254
- Navas Gutiérrez sj, Antonio. *Evangelizar de la mano de Ignacio de Loyola*. Madrid: Fundación Maior, 2024. 112 pp. 254
- Pazos, A., *Poder y deseo*. Barcelona: Ed. Fragmenta, 2024. 83 pp. 241
- Pérez i Flores, V., *De la desnudez*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2024. 87 pp. 242
- Prieto, Andrés I. *The Theologian and the Empire. A Biography of José de Acosta (1540–1600)*. Leiden – Boston: Brill, 2024. 412 pp. 234
- Riordan, Patrik. *Human dignity and liberal politics. Catholic possibilities for the common good*. Washington: Georgetown University Press, 2023. 243 pp. 246
- Sánchez Tapia, Manuel, dir. *María, madre y modelo de vocación cristiana*. San Lorenzo del Escorial: Agustiniiana, 2024. 373 pp. 248
- Varden, Erik. *Castidad. La reconciliación de los sentidos*. Edición y traducción de Carlos de Ezcurra. Madrid: Ediciones Encuentro, 2023. 172 pp. 223
- Vázquez Jiménez, Rafael, ed. *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*. vol II. Madrid: B.A.C., 2024. 824 pp. 255

PUBLICACIONES DE LA COLECCIÓN
BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. ISBN 84-600-6585-5
3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
5. M. Sotomayor, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 pp. 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1
6. C. Pozo, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962, 8+336 pp.
7. J. A. de Aldama, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. Ramos, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. ISBN 84-600-6590-1
9. J. Navarro Santos, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 pp. ISBN 84-600-6591-X
10. E. López Azpitarte, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.*, Granada 1966, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. Francisco Suárez, S.I., *Lecciones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. Vargas Machuca, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. Diakonia Pisteos. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. ISBN 84-600-6595-2
14. J. M. Díaz Moreno, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 pp. ISBN 84-600-6596-0
15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo II*. Granada 1973, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1

16. M. Sotomayor, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6
17. Jerónimo Nadal, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de M. Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5
18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1
19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6
20. P. Herrera Puga, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0
21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1
22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3
23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6
24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X
25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, S.I. y E. Olivares, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8
26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1
27. P. P. Rubens - J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.
28. E. M^a. Borrego Pimentel S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. ISBN 88-338-1918-6
29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 pp. ISBN 84-600-9159-7.
30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 pp. ISBN 84-921632-0-8
31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M^a Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4
32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2
33. J. N. Vargas S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0

34. D. Molina S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7
35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9
36. P. Ruiz Lozano S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5
37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo. Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84- 338-4600-6.
- 38-39. F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. Ladero Quesada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8
40. J. G. García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5
41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sultān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2
42. F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Inventiones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1
43. A. Pérez de Valdivia, *Retazos de un exilio. "Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso"*. Transcripción, introducción y notas de W. Soto Artuñedo. Granada, Facultad de Teología - Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7
44. M. Córdoba Salmerón, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador Gallego Aranda. Universidad de Granada - Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7
45. I. Sepúlveda del Río, *La vivencia religiosa en el mundo secular: trascendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2019, 254 pp. ISBN 978-84-85653-90-4
46. *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, editado por M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2020, 251 pp. ISBN 978-84-85653-93-5

47. *Arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén: teología e iconografía*, editado por M. Junkal Guevara Llaguno, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 138 pp. ISBN 978-84-85653-94-2
48. *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Julio Héctor Enrique Söchting Herrera, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 613 pp. ISBN 978-84-85653-95-9
49. S. Vilas Boas (ed.), *Teología Práctica. Puntos de vista para una práctica teológica en la academia, la pastoral y la sociedad*, Madrid, Editorial Sinderesis -Universidad Loyola, 2024, 235 pp. ISBN: 978-84-10120-40-2
50. F. Medina, S.J., *El prepósito general Everardo Mercurian (1514-80) y su gobierno de los jesuitas de España*, Madrid, Editorial Sinderesis - Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI) - Universidad Loyola, 2024, 254 pp. ISBN: 978-84-10120-75-4 (Sinderesis) y ISBN: 978-88-7041-035-8 (IHSI)



ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO