

Seminario *Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián.*

Nota editorial

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

Si hay alguna época histórica decisiva a la que es preciso volver una y otra vez desde la España contemporánea, es la que va del emperador Carlos V al monarca Felipe IV. Una época que nos recuerda lo que España pudo ser y no fue; y lo que no tendría que haber sido y, sin embargo, fue. Una época que cae con naturalidad bajo el concepto de *singularidad histórica*¹, acontecimiento abrupto e imprevisible que transforma las correlaciones de fuerzas económicas, sociales y políticas en un momento único; una transformación que, a su vez, no sólo distorsiona, sino que niega los propios conceptos que los personajes, los documentos o las situaciones de la época legitiman. Todo lo cual obliga al filósofo a justificar mediante argumentos, mejor o peor fundados, ese accidente de la historia como si fuese una realidad necesaria, prevista ya desde el origen hasta el fin de los tiempos.² Así ocurrió con esos acontecimientos inesperados que obligaron a escribir obras tan esplendorosas como la *República* de Platón tras la batalla de Egaspótamos para salvaguardar el orden ateniense de los rudos espartanos; o *La Ciudad de Dios* de San Agustín para negar que el saqueo de Roma por Alarico fuera organizado y ejecutado por los cristianos; o la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel para suavizar y asimilar el terror de la revolución francesa y el surgimiento del Estado moderno; o los *Discursos a la nación alemana* de Fichte para neutralizar el imperialismo ilustrado de Napoleón en Prusia, etc.

En el período al que nos referimos ocurrió el sorprendente acontecimiento del descubrimiento de las Indias por Colón, que se cruzó con la crisis política que arrastraba Europa desde la reforma gregoriana y que se había desbordado desde principios del

¹ Cf. F.M. Pérez Herranz y J. M. Santacreu, *Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones*, La Xara, Simat de la Vall digna, 2006.

² “La industrialización occidental es consecuencia de una *causalidad geográfica*”, dice Jack Goody, *Capitalismo y modernidad: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2004, pág. 145.

siglo XIV, al poner en cuestión el poder de la Iglesia de Roma tanto desde el exterior — el Imperio— como desde su interior mismo —el Concilio contra la Sede romana—. Los franciscanos habían puesto en palabras todo ese movimiento social y económico que estaba cambiando la vida de los cristianos occidentales, y que rompía las síntesis teológico-políticas que elaboraban los dominicos y que había alcanzado un equilibrio y una perfección ejemplar con Tomás de Aquino.

Por diversos avatares históricos, los periféricos reinos peninsulares se encontraron transformados en una Monarquía que tenía que cuidar dos frentes, si no contradictorios sí incommensurables: la vieja Europa y el Nuevo Mundo, a los que había de mirar de cara y por derecho. Y buscó tanto respuestas tecnológicas como retóricas para enfrentarse a los reformados europeos y para asimilar lo que ocurría en las Indias que, para mayor complejidad, mostraba también su propia perspectiva, el punto de vista de los conquistados, a través de la crítica de españoles como fray Antón de Montesinos o fray Bartolomé de las Casas.³ Y si en los terrenos político y militar la monarquía de los Austrias perdió la guerra, también, y de manera paralela, perdió la batalla de la ideología. Y eso a pesar de la gran labor de los frailes hispanos en América; de obras tan inmensas como las *Leyes de Indias*; o de la fundación del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco —que Miguel León-Portilla compara a la escuela de Traductores de Toledo—; pero ni por separado ni en conjunto alcanzaron a construir una filosofía de la historia que integrase esa nueva experiencia, algo que sí consiguieron cristalizar los luteranos en la obra de Hegel *La filosofía de la Historia*, que *pro domo sua* pretende asumir la «totalidad» de las experiencias europeas *ad maiorem Prusia Gloria*, y deja sibilinamente sin lugar al imperio hispano, al que valorará negativamente como una especie de monstruo que se opone al progreso y a la vida, dentro de esa concepción antiespañola que se conoce con el nombre de *leyenda negra*. Una leyenda montada, en todo caso, sobre un episodio que reúne todos los componentes de las series televisivas más enrevesadas, que parecen no ser otra cosa sino continuaciones suyas: en una trama de ambiciones, conspiraciones y traiciones se ven involucrados un rey —Felipe II—, un hijo rebelde muerto en extrañas circunstancias —don Carlos—, un hermanastro de rey

³ Cf. por ejemplo: M. León-Portilla, *Visión de los vencidos*, UNAM, México, 1959, Texto íntegro en: <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html#>; Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, El Viejo Topo, Barcelona, 1995...

—don Juan de Austria—, una princesa —la de Éboli—, un arzobispo —Carranza—, el secretario del rey, traidor —Antonio Pérez—, el secretario de don Juan asesinado—Juan Escobedo—, dos condes encarcelados y condenados a muerte —Egmont y Horn—..., así como una amplia tropa de secundarios y figurantes. Que no se configurase una filosofía de la historia desde la España imperial, sino desde la Alemania nacional, que no se hiciera una filosofía de la historia católica, pero sí protestante, ha sumido en la melancolía a los intelectuales hispanos, que se hacen una y otra vez la pregunta por su porqué, esencia o naturaleza: «¿Qué es España?». A las obras clásicas de Juan Sempere y Guarinos, Francisco Pi y Margall, Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet, Rafael Altamira, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Nicolás Sánchez Albornoz, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Ramiro de Maeztu, Marcel Bataillon, Antonio Tovar, Pedro Laín... se han ido incorporando otras reflexiones más actuales tras la pintoresca *Gágoris y Habidis* de Fernando Sánchez Dragó, a cargo de Julián Marías, Julio Caro Baroja, Federico Jiménez Losantos, Jon Juaristi, Enrique Moradiellos, Gustavo Bueno o José Luis Villacañas. La relación no pretende ser exhaustiva, sino meramente representativa de lo que queremos decir. Porque así como el pensamiento de cuño protestante tiene a Hegel como referencia, para justificar o legitimar lo que sea menester —desde matanzas a apoteosis—, en España más bien se va «buscando un Hegel» que haga eso mismo. Así nos lo recuerda el maestro Laín:

¿Qué quiso, qué propuso a los mallorquines Menéndez Pelayo? La respuesta es obvia: quiso que España, convertida en nación moderna y actual, se metiese briosamente en la empresa de dar una versión cristiana a la cultura de su siglo. Si nuestros grandes antiguos catolizaron el Renacimiento —piensa don Marcelino, apenas traspuestas las sirtes del casticismo y la polémica—, ¿por qué nosotros, sus herederos, no hemos de intentar la catolización del pensamiento de nuestro tiempo? Esa y no otra era la intención oculta de aquel anhelado e ingenuo «hegelianismo cristiano». El admirador de Hegel aspiraba a que alguien hiciese con el pensamiento hegeliano lo que con el aristotélico habían hecho San Alberto Magno y Santo Tomás.⁴

* * *

⁴ P. Laín Entralgo, *Ejercicios de comprensión*, Taurus, Madrid, 1959, pág. 101.

La Monarquía católica hispana⁵ del siglo XVI había logrado un poder que le exigía una doble operación: por una parte el reforzamiento de las infraestructuras militar, política o administrativa; y, por otra, la necesidad de la *formación de la subjetividad* que esta situación requería. Desde hacía mucho tiempo, desde la reforma que iniciara el papa Gregorio VII —el monje Hildebrando— entre 1073 y 1085, la Europa cristiana vivía un proceso de renovación con el fin de alcanzar una comunidad eclesial que superara el mal mundano. Un programa que, ante la imposibilidad de reducir el mal —los cuatro jinetes del Apocalipsis—, iba a generar dos tipos de cristianismo: el subordinado a la *racionalidad jurídica*, en el que fueron maestros los papas de Avignon, sometía a los cristianos a la vida externa de los actos jurídicos: de las normas y de las leyes; de los cánones; de los medios compensatorios jurídicos capaces de revertir las obras pecaminosas (guerra, préstamos, lujuria...) por medio del purgatorio, las limosnas o las indulgencias; del casuismo con sus cláusulas de flexibilidad o excepcionalidad...; y el del *ascetismo virtuoso*, comprometido con la cristianización del mundo, alejado del canon y concentrado en la voluntad y en la *charitas* del beneficio más que en el entendimiento y en la *charitas* de la limosna.

La Iglesia romana apostó por la primera de las soluciones y no parecía poder asumir ni perfilar la segunda. Y en el siglo XVI explotarán la vía del voluntarismo y la ascesis que venía cultivando de manera especial la Orden de los franciscanos. La ruptura intelectual podría situarse en la obra de Duns Escoto, si hacemos caso a la finísima interpretación de André de Muralt:

Se ha visto más arriba en el breve esbozo de la estructura de pensamiento **escotista** comparada a la estructura de pensamiento tomista. Caso único de una revolución

⁵ Así denomina M. Fernández Álvarez (*Felipe II y su tiempo*, Espasa Calpe, Madrid, 1998, pág. 39) a aquel Estado. En el sintagma se remarcan sus aspectos característicos: supranacionalidad, confesionalidad y asentamiento geográfico del poder. Monarquía universal frente a Imperio medieval. Así escribe, al principio del siglo XVII, el benedictino Juan de Salazar: “Con razón se llama Monarquía el dominio y superioridad que tiene al presente España sobre tantos Reinos, Provincias tan diversas y tan amplios y ricos estados y señoríos; no solamente por ser el Rey Católico (que es el superintendente de esta máquina y quien la rige y gobierna), único y soberano príncipe, exento y sin dependencia de otro, como Bartolo afirma, que es lo que significa el nombre de Monarca, según Aristóteles, sino también en el significado que ya el uso común le ha recibido, entendiendo por Monarca el mayor de los reyes, y por Monarquía, el casi total imperio y señorío del Mundo”, cf. en J.A. Maravall, *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, pág. 91.

filosófica que se ignora; se trata ciertamente de la única **revolución doctrinal digna de este nombre que se haya producido en la historia del pensamiento occidental.**⁶

Las resistencias jurídicas de Roma a la reforma ascética de la cristiandad, no exentas de arrogancia y suficiencia, no pudieron adelantarse a la reforma luterana y cuando el Papado quiso reaccionar, ya era tarde. Desde ese momento, la respuesta no podía ser más que Contra-Reforma, y el programa que habría de definirla lo puso en marcha un navarro entregado a la causa castellana e hispana, que se llamó **Iñigo** — Ignatius o Ignacio— **de Loyola** y que luego se entregaría con el mismo entusiasmo a la causa romana. En aquella época en la que se cruzaban los intereses del Imperio y del Papado, de Roma y de sus críticos y heterodoxos, la Compañía de Jesús que fundó Ignacio de Loyola no tenía tanto la finalidad de la lucha contra los luteranos como la de neutralizar al partido español en Italia, como nos advierte José Luis Villacañas.⁷ Pero desde luego hubo de enfrentarse a los reformados, y sus opuestos empezaron a ser ya los calvinistas, que desarrollaban la santificación del mundo por medio de la actividad económica regida por el deseo y la intención pura de aumentar la gloria de Dios en la Tierra, y cuya acreditación se entregaba a la exclusiva conciencia del fiel, sin mediaciones, sin el sentido mágico de los sacramentos, sin el sentido jurídico de la penitencia, desde la radical autonomía del sujeto que arrostraba la duda y la angustia, que necesitaba un signo sensible para neutralizarlas y que Calvino puso en el acrecentamiento de la riqueza, una doctrina elitista que justificaba el dominio y el poder de los poderosos. Desde la leyenda negra antihispana hasta los estudios socioeconómicos de Max Weber la cuestión no ha dejado de rondar la cabeza de unos y de otros: ¿Hay un único modelo de modernidad, y por tanto inevitable, desde el que valorar todos los sistemas económicos? ¿Hay dos modelos, el reformado y el contrarreformado, de suerte que ninguno de los dos es mejor que el otro? ¿Es la modernidad de cuño protestante un error que conduce al capitalismo y que debe ser eliminado y superado (por ejemplo, mediante la revolución comunista)... Incluso en filosofía: ¿Es superior el modelo de la Inquisición al *cogito* cartesiano para el control de las supersticiones?... Éste podría ser el contexto en el que se mueven los trabajos de este

⁶ André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pág. 155.

⁷ J.L. Villacañas, “Los soldados de Cristo: Ignacio de Loyola”, en *¿Qué imperio?*, Almuzara, Madrid, 2008, pág. 398. Villacañas discute espléndidamente la bifurcación Reformados / Contrarreformados desde las tesis de Max Weber.

número extraordinario de **EIKASÍA** titulado *Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián*: los dos jesuitas emblemáticos con los que se inicia y se cierra esta etapa de la historia. Y quizá la cuestión clave siga siendo si el papel que desempeñan los jesuitas es el de una tercera vía, que no se identificaba ni con los gibelinos del emperador cesaropapista, que se colocan al lado de Roma, ni con los güelfos de la iglesia jurídica e inquisitorial, que representaban los dominicos; por eso los jesuitas estaban preocupados por la *formación del sujeto de la modernidad* y cercanos al ascetismo racional calvinista que también trabaja en el mundo *ad maiorem Dei gloria* (aunque unos por la salvación y los otros para combatir el desorden “que apesta continuamente bajo la nariz de Dios”).⁸ Si la hipótesis es cierta, calvinistas y jesuitas aspiraban a la autoperfección de la subjetividad y al autocontrol mediante la educación religiosa (y no por el éxtasis, la mística o la política). Pero *formalmente* el contenido de la religiosidad calvinista y el de la jesuítica no es el mismo: hay diferencias relevantes que se manifiestan en las instituciones creadas por unos y otros.

Quizá las diferencias fundamentales hay que ponerlas en características marcadas por la tradición hispana: si el autocontrol de los calvinistas no pasa por mediación de nadie y es resultado de una operación directa respecto de Dios que se disfruta en la contemplación de la obra bien hecha (y de ahí el gusto por las autobiografías que proliferan en el mundo protestante), el autocontrol jesuítico pasa por la mediación de Cristo, que ahora se convierte en el director espiritual (y de ahí el gusto por la lectura de las Vidas de los Santos). Las relaciones socio-religiosas con los otros hombres están por encima de las relaciones económicas de dominio de la naturaleza, en la tradición hispana de los debates a tres bandas entre judíos, moros y cristianos,⁹ la monumental obra de los traductores de Toledo, que luego continúa, con sus notas específicas, el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco fundado por Bernardino de

⁸ Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 244.

⁹ Pr ejemplo, la *Disputa de Barcelona* entre Mossé de Gerona y fray Pablo Cristiano (Pau Cristià), judío converso de Montpellier en 1263; la *Disputa de Tortosa* entre Jerónimo de Santa Fe (ex rabino Yehoshúa ha-Lorqui) y el rabino Astruch ha-Levi que tuvo una extraordinaria incidencia social (convocada por el papa Luna, asistieron cardenales, obispos, clero...duró casi dos años: 15/01/1413-13/11/1414), en la que se discutió sobre el mesianismo de Jesús, etc. Ramon Llull y su obra *Libro del gentil y de los tres sabios*. La escuela de traductores de Toledo... Estas controversias daban lugar a conversiones en el marco de una riqueza intelectual indudable. Aunque ya en el siglo XIV se van transformando los libros de disputas en libros de denuncia y descalificación. Cf. Pedro Santonja, “La oposición a los judíos. Textos de controversia en la Antigüedad y en la Edad Media”, *Revista Helmántica*, Universidad Pontificia de Salamanca (LX, enero-abril 181), Salamanca, 2009, pp. 177-203.

Sahagún, etc. Esa necesidad del diálogo, de la argumentación objetiva y pública, culminará con la pareja dialogante don Quijote y Sancho, lo que en otra ocasión llamé el *diálogo del guerrero*¹⁰ (Fig. 1) y que no le ha pasado desapercibido a un crítico tan universal como Harold Bloom:

En mi libro comento una diferencia fundamental entre la manera en que Shakespeare y Cervantes «inventan» lo humano. En la visión de Shakespeare, los seres humanos están atrapados dentro de sí mismos. En Shakespeare nadie escucha a nadie. Lo que aporta Cervantes es el descubrimiento de la otredad a través de la conversación auténtica. Cervantes es excepcional, porque, en su libro, los protagonistas se escuchan de verdad uno a otro, y en virtud de lo que oyen, se transforman. Es verdad que discuten, pero hay un profundo respeto, y a la postre un amor profundo que les permite cambiar. De modo que, cada uno a su manera, Cervantes y Shakespeare, inventan lo humano.¹¹



Fig. 1. El diálogo del guerrero

Y, por otra parte, el concepto de *cuerpo*, reivindicado siempre frente al concepto de de *espíritu*. Villacañas hace una referencia espléndida a la fortaleza de este concepto al recordar un párrafo del *Diario espiritual* de Ignacio, en el que establece como criterio de verdad frente a la duda nada menos que las «lágrimas» (Fig. 2):

¹⁰ F. M. Pérez Herranz, “Don Quijote y Sancho: el diálogo del guerrero”, *Bases y claves histórico-filosófico-políticas en El Quijote*, Eikasía, Oviedo, 2006, págs. 111-154.

¹¹ Bloom, “Entrevista”, *El País*, 6, agosto, 2000, pág. 13.

[151] Después de dadas diecinueve horas, asentando a comer, y de ahí a buen rato, el tentador no haciendo, mas queriendo darme alguna muestra de **hacerme dubitar**, yo súbito respondiéndome sin turbación alguna, antes como a una cosa vencida: «a tu posta» [a lo tuyo], un confirmar con **lágrimas** y con toda seguridad cerca todo lo determinado.¹²



Fig. 2. *Lágrimas de Man Ray*

Pero la pregunta sigue repicando desde despachos y sacristías: ¿Hay o no bifurcación real entre el mundo católico y el mundo reformado? A pesar de todos sus logros, ¿el jesuitismo nos condujo a ese mundo oscurantista, del que habla la leyenda negra? O, más bien, ¿las características positivas, comentadas más arriba, serían de superior naturaleza que las del calvinismo finalmente triunfante? Mas sean cuales sean las respuestas, el jesuitismo portaba sus propios límites. El primero, externo y heredado, procede de ese concepto de Sujeto como conciencia que aun en el diálogo pretende la absorción de todas las demás conciencias hasta impedir el cambio social, la movilidad económica, la pluralidad de sujetos y sus inevitables cruces y conflictos. La *expulsión de los judíos*, me parece, marca esa carga que ha pesado en la posterior historia de España hasta convertirse en una de las más pesadas de nuestra convivencia, creando en una gran parte de la población el temor y la desconfianza a la denuncia gratuita de cualquiera. El segundo, interno y propio, generado por la exaltación del cuerpo hasta identificar corpóreamente el Mundo y Dios mediante la transubstanciación, que le obnubila hasta el punto de querer demostrar el dogma científicamente, lo que bloquea la comprensión de la ciencia, siempre desbordada por el milagro, la oración, etc.¹³ Estos límites, que se convierten en **carencias ontológicas** del sistema ideológico, no pueden confundirse con prohibiciones o persecuciones puntuales. Por eso nos parece

¹² Ignacio de Loyola, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1997, 6ª ed., pág. 403.

¹³ Y que he tratado en “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 44-102.

anecdótico justificar el «atraso» de España respecto de Europa mencionando reglamentos administrativos como las pragmáticas de Felipe II sobre la prohibición de salir a estudiar fuera “d’estos reynos” que, como ha mostrado Henri Kamen,¹⁴ no afectaron prácticamente a la vida estudiantil: castellanos y aragoneses siguieron saliendo a estudiar fuera. La cuestión es ontológica, afecta al horizonte que cubre el *ser* en los reinos hispanos y a las ideas que forman la subjetividad de sus súbditos.

Los artículos aquí presentados no tratan de ser exhaustivos con la época, sino de repasar algunos momentos de aquel período tan decisivo en la historia de España, de Europa y del Mundo, pues es en ese momento cuando se inicia ese proceso de Globalización que hoy incluso define a todos los pueblos y estados de la tierra: ¿Cómo formar a aquellos hombres que debían realizar la cuádruple y compleja tarea de explorar y organizar las tierras americanas, mantener el poder frente a los enemigos europeos — Francia, Inglaterra...— que compiten por sus riquezas, defender la cristiandad de los turcos otomanos en los Balcanes y en el Mediterráneo, y coordinar las fuerzas de la población peninsular, beneficiada y víctima a la vez, en la que recae el soporte principal del imperio? [Fig. 3].

¹⁴ H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del siglo de Oro*, Madrid, siglo XXI, 1998.



Fig. 3. Felipe IV rodeado de enemigos: Francia, las Provincias Unidas, Venecia, Inglaterra, Dinamarca, Suecia, los estados protestantes de Alemania, el Imperio otomano, los Principados norteafricanos... Según *El Fernando o Sevilla restaurada* (1632) de Juan Antonio de Vera, conde de Roca. (Obsérvese cómo el monarca defiende la Eucaristía). José Pellicer de Ossau, unos años más tarde, en su *Astra Sáfica* (1640) escribe: “O Grande Rey, Coluna vigilante,/ A donde carga de la Iglesia el peso,/ Catolico pilar contra el exceso/ Del Turco, del Gentil, y el Protestante./ Hercules de la Fè siempre triunfante,/ Que el Gerion de Setas tiene preso,/ Cantelo el caso dígallo el sucesor/ En el Norte, el Poniente, y el Levante./ La Fè pide ser tuya sin que estorve/ FELIPE DE AUSTRIA el ser tu su defensa,/ el Setario, el Infiel, y el Mahometano./ Pues Arbitro de aqueste, y aquel Orbe,/ Para freno, o castigo de su ofensa,/ El Rayo pone Dios, y tú la mano”.

Los trabajos que recoge este monográfico tienen como referencia este periodo que va de de Carlos V a Felipe IV, un período que abre Loyola y que cierra Gracián como personajes fundamentales en la *formación de la subjetividad* del imperio hispano, una cuestión que se tratarán desde una perspectiva filosófica y que convergen, desde luego, con otros estudios de carácter más sociológico en el que se muestra a Felipe II como el primer monarca que usa sistemáticamente un aparato de propaganda con el fin de mostrar una imagen que le favorezca.¹⁵ El artículo del profesor José María González sirve de momento articulador entre los primeros, centrados alrededor de la figura de Ignacio de Loyola, y los últimos, alrededor de Baltasar Gracián. Entre el lector en aquel mundo tan decisivo para la comprensión de la España contemporánea.

¹⁵ Cf. F. Bouza, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Akal, Madrid, 1999.