

Fecha de recepción: septiembre de 2017 Fecha de aceptación: mayo de 2018

Link para este artículo: <http://dx.doi.org/10.14198/RHM2018.36.17>

Puede citar este artículo como:

SÁNCHEZ LLANES, Iván, «*Contradictio in terminis*. Amor y violencia en el Barroco hispano», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 36 (2018), pp. 494-522, DOI: 10.14198/RHM2018.36.17

CONTRADICTIO IN TERMINIS. AMOR Y VIOLENCIA EN EL BARROCO HISPANO

IVÁN SÁNCHEZ LLANES

Universidad Autónoma de Madrid

iv_sanch@hotmail.com

Resumen

En el Barroco hispano la cosmovisión desarrollada asumió que la vida era una constante guerra espiritual. Esta percepción se componía de los conceptos de amor y violencia. Asimismo, esta comprensión fue incorporada a la política, en la que los conceptos anteriores se desarrollaron de diversas formas. La guerra en sus distintas formulaciones nos puede informar de las variantes políticas desarrolladas entre el amor y la violencia durante el Barroco hispano.

Palabras clave: Barroco, amor, violencia, guerra, España, pensamiento político

Contradictio in terminis. Love and violence in the Hispanic Baroque

Abstract

In the Hispanic Baroque the developed worldview assumed that life was a constant spiritual warfare. This perception was based on the concepts of love and violence. Likewise, this understanding was incorporated into politics, in which the previous concepts were developed in various ways. The war in its different formulations can inform us of the political variants developed between the love and the violence during the Hispanic Baroque.

Keywords: Baroque, love, violence, war, Spain, political thought



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

1. Introducción

En 1578 fray Luis de Granada publicó su obra *Guía de pecadores*, en la cual se desarrollaban los presupuestos fundamentales de la ortodoxia disciplinar tridentina¹. Fray Luis de Granada aseveraba que «Dios crió las cosas maravillosamente», asegurando su viabilidad mediante la inoculación de un orden basado en las virtudes teologales. Por ello mismo, los átomos políticos que se desviasen consciente o inconscientemente abandonarían el estado de perfección espiritual, hallando «la guerra y la rebelión dentro de sí»². El verdadero causante de esta situación de perdición y abandono era el amor propio del individuo al provocar la suspensión de la caridad que debía regir la *vita activa* de éste. Asimismo, el rechazo al amor propio estaba motivado por su conexión con el «egoísmo», que posteriormente articularía las bases ideológicas del liberalismo económico³. En este sentido, fray Luis de Granada afirmaba sin ambages que el amor propio era «el vicio pestilencial destruydor de las repúblicas»⁴. A partir de esta comprensión se desarrolló e implementó un lenguaje político de fundamentación teológica, basado en un abstracto *ius amicitiae* que se entendía como una comunión de bienes anterior al derecho positivo⁵. Por todo ello, el amor político fue empleado para consolidar y potenciar la cohesión de la Monarquía⁶. Un buen ejemplo de esta comprensión se puede encontrar en *Verdadero gobierno de esta monarquía*, escrito por Tomás Cerdán de Tallada y publicado en 1581. Este autor afirmaba que para el buen desempeño del gobierno de la Monarquía «tenemos y valgamos de la sagrada escritura (...), y del dicho precepto del amor al prójimo»⁷. Razón por la cual, el bien común se tradujo en caridad, que se ubicó en la cúspide de la taxonomía conceptual del momento⁸. Como resultado de todo ello, la

1. Debido a la amplitud y variedad de la bibliografía sobre disciplina social sólo destacamos: PO-CHIA HSIA, 25 (2007): 29-43. NIEVA OCAMPO, 71/237 (2011): 39-64. GONZÁLEZ POLVILLO, 2012: 261-280. RUIZ ORTIZ, 39 (2014): 59-76.

2. GRANADA, 1578: 131.

3. HIRSCHMAN, 1999.

4. GRANADA, 1578: 151.

5. CLAVERO, 1991: 62.

6. HESPANHA, 2010: 57-82.

7. CERDÁN DE TALLADA, 1581: 41.

8. INURRITEGUI, 1998: 138.

ortodoxia católica impedía cualquier inclusión del amor propio en términos políticos, pues atentaba contra la jerarquía derivada del *amor Dei*⁹. El rechazo político a cualquier manifestación del amor propio fue tan intenso en esta época, que también se intentó eliminar su presencia en aquellos individuos afectados por la enfermedad espiritual de los escrúpulos¹⁰.

Esta comprensión política incardinaba a su vez la implementación del poder pastoral, que debía favorecer la obtención de un mayor grado de obediencia a la Corona¹¹. Las atenciones amorosas del superior hacia sus administrados debían desembocar en la anulación del individuo por el bien del mismo. Es decir, la supresión de sus pasiones y la asunción del mandato del superior de forma acrítica. Se pretendía imponer una jerarquía de poder, estructurada a partir de la conjunción de verdad, obediencia y salvación¹². Asimismo, esta penetración ideológica del rey pastor-padre en sus administrados se entendía que era legítima y positiva, pues la tiranía en este ámbito de comprensión se conceptualizaba en el siglo XVII como «opresión corporal»¹³. Esta «gestión de las conductas» también fue desplegada para asegurar la obediencia a la Corona. Además, prescindir de la especificidad personal permitía al individuo «mirar al prójimo y mirarse a sí mismo»¹⁴. En esta estrategia de interacción política el individuo quedaba incardinado en el prójimo, y se habilitaba a su vez la expresión de sí mismo a través del anterior. Por lo tanto, el amor político se convirtió en el nexo imprescindible para favorecer la cohesión de la *res publica temporalis*.

Sin embargo, esta formulación política fue incapaz de suprimir por completo la persistente presencia de la «razón inmanente» en el individuo, la cual estaba informada por el amor propio¹⁵. El individuo, influido por la necesidad antropológica de definirse a sí mismo en un proceso totalizador de subjetivación, evidenciaba su propia insuficiencia vital. Esta incapacidad sería solventada a través de un binomio conformado por la apropiación y comprensión

9. VIEJO, 2006: 73-92.

10. SÁNCHEZ LLANES, 30 (2015): 1-14.

11. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 2007: 105.

12. FOUCAULT, 2008: 39-92.

13. SÁNCHEZ LLANES, 22 (2009): 32.

14. ARENDT, 2009: 133.

15. GONZÁLEZ POLVILLO, 2010: 33-50.

del mundo, que se traducía en la aspiración de dominar el mismo. Una visión bifronte derivada de la elasticidad semántica que opera en estos conceptos, en la que se conjugan elementos tan dispares, antagónicos y complementarios como son la violencia y la conservación. Se trataría, por tanto, de garantizar la *securitas* espiritual y la *tranquilitas* factual¹⁶. Esta necesidad de conservación provocaría la implementación del concepto de «ocuparse de sí», que bloquearía las pretensiones totalizadoras del poder pastoral y habilitaría la exaltación del individuo como categoría política autónoma¹⁷.

Asimismo, creemos que esta incongruencia organizativa afloró en el lenguaje del amor político, evidenciando su proximidad a la semántica de la guerra y sus derivaciones violentas. Entendemos que esta relación conceptual se originó en la misma coyuntura política en la que se inscriben las obras de fray Luis de Granada y Tomás Cerdán de Tallada. Un buen ejemplo de ello se puede encontrar en la obra titulada *Segunda parte del libro de la vanidad del mundo*, escrita por el franciscano Diego de Estella y publicada en 1574. En esta obra, concretamente en el capítulo dedicado a analizar la violencia derivada del pecado capital de la ira, se afirmaba que: «El salvador del mundo traxo a la tierra fuego de amor, para encender los corazones de los hombres»¹⁸. Ese «fuego de amor» era el responsable de habilitar la vida y asegurar la destrucción de la misma, estableciéndose al mismo tiempo la cohesión política a partir de la caridad.

Esta contradicción semántica nos incita a plantear una sucinta aproximación a la cosmovisión resultante, para analizar la vinculación conceptual del amor propio con la conservación, la dominación y la violencia. Es decir, aproximarnos a las reciprocidades, contradicciones e inconsistencias de la implementación del concepto de «ocuparse de sí» en conjunción con la radicalidad alienante del amor propio, atendiendo a las posibilidades, limitaciones y texturas de una sociedad confesionalmente definida e incardinada en la semántica de la guerra.

16. FOUCAULT, 2005: 61.

17. FOUCAULT, 2005: 87-111.

18. ESTELLA, 1574: 139.

2. «Ocuparse de sí» en el lenguaje del Barroco

La lealtad exigida en cualquier enfrentamiento bélico circunscribe toda comprensión amorosa a la defensa de la comunidad o, en su defecto, al reverso pasional de la necesidad-obligación de odiar intensamente al enemigo. No obstante, en el Barroco hispano la conexión conceptual desarrollada entre el amor y la violencia contó con otras vertientes de notable valor político.

Creemos que en primer lugar resulta imprescindible realizar alguna referencia a la antropología católica, que delimita la perspectiva vital a la que pretendemos aproximarnos. Nos gustaría comenzar analizando brevemente una obra de caballerías un tanto sui géneris, en la que se describía nítidamente la vida como un permanente conflicto interior. Así pues, en 1636 Cosme Gómez Tejada de los Reyes publicaba su novela *León prodigioso*. El protagonista de esta peculiar novela es un león de melena áurea que anhela encontrar a su amada en su peregrinaje vital¹⁹. En una de las abigarradas y alegóricas aventuras descritas, titulada «Que la vida del hombre es guerra», León Auricrino se debe enfrentar a un caballero andante, que confunde altivamente sus obligaciones y no reconoce la virtud del primero. Derrotado y humillado, el arrepentido caballero invita a León Auricrino a visitar un peculiar castillo, en el que asisten a varios combates singulares entre caballeros que lo confunden por completo. Asombrado por lo acontecido y en cierto modo resignado, León Auricrino evidencia con estoicismo su visión negativa de la vida, pues en su opinión es por todos sabido que la «guerra no puede faltar»²⁰. Se consideraba, por tanto, que el estado natural del individuo era la guerra y el sufrimiento²¹. Cosme Gómez Tejada de los Reyes afirmaba que «los encuentros, y asaltos» de la batalla fundamental se producían en el «interior de los corazones», aunque en ocasiones también afloraban en forma de pasiones descontroladas. En su opinión, esta violencia vital permitía al individuo alcanzar «el verdadero conocimiento de las acciones interiores, y engaños de la vida». El tiempo y la muerte conformaron mayoritariamente la comprensión metafísica del Barroco²², en la que gozar del «desengaño» se

19. MADROÑAL DURÁN, 71/ 3-4 (1991): 287-316.

20. GÓMEZ TEJADA DE LOS REYES, 1636: 210.

21. Desde una perspectiva antropológica: WUNENBURGER, 2005.

22. Sobre estas cuestiones: RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 1999.

podría equiparar confesionalmente al concepto de «ocuparse de sí». Como consecuencia de todo ello, esta comprensión vital y sus derivaciones conceptuales se apoyaron también en los presupuestos ideológicos de la disciplina social católica y la cultura del padecimiento²³.

Por lo tanto, si la vida era una constante guerra, el mejor modo de evitar sus negativas consecuencias era ejercitarse en la disciplina militar. En este sentido, podemos encontrar una explicación muy elocuente al respecto en la obra *Conquista y pelea espiritual del alma con sus desordenadas pasiones*, escrita por Blas de San Rafael y publicaba en 1636. En esta obra se detallaba el modo de alcanzar la quietud espiritual a través de las normas básicas de la disciplina social católica. En su apartado XVI, titulado «Que el hombre debe estar siempre pacífico», este franciscano descalzo afirmaba que el individuo se debía convertir en un «centinela alerta», para guardar el «corazón de cualquiera turbación, y desasosiego»²⁴. Esta metáfora de índole militar fue implementada de forma recurrente durante el Barroco hispano, cuyo carácter defensivo se acentuaba en esta ocasión al recordar las inquietudes que podía sufrir el individuo por «algún assalto repentino» del demonio o de sí mismo. Para Blas de San Rafael el desamparo del individuo era manifiesto en esta «guerra mística», pues «siempre está en descubierto para los golpes de sus enemigos». Por lo tanto, la paz del corazón solo se podría mantener intacta si la «centinela del desengaño te toca al arma de algún nuevo desseo». Se imponía rechazar cualquier tentación, y muy especialmente aquellas que fomentasen sin ambages la exaltación del interés propio o se manifestasen de un modo más sibilino en forma de escrúpulos espirituales. Si se cumplía con estas prescripciones disciplinarias, el individuo lograría «tener en paz el castillo de tu corazón», que equivalía a implementar el concepto de «ocuparse de sí» desde una perspectiva acorde a la ortodoxia católica. Todo ello se debía completar seguidamente con el «aniquilamiento» de cualquier desorden espiritual²⁵. Como se puede comprobar, la contradicción semántica resulta evidente, ya que se recurre a metáforas encuadradas en la violencia y la guerra, para justificar la necesidad de conservar la quietud espiritual y perseverar

23. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2012: 63.

24. SAN RAFAEL, 1636: 27-28.

25. CAMPS, 2011: 105-107.

en el rechazo a cualquier manifestación del apetito concupiscible. Surgía así el «impulso de la negatividad» barroco, atemperado por unas dinámicas de tensión interpuestas para alcanzar una legitimidad ocupada en circunscribir y delimitar los excesos de una razón absoluta de matriz teológica y disciplinar.

Estas dos referencias, que fueron una constante en el Barroco hispano, nos permiten encuadrar conceptualmente la conexión existente entre el amor político y la violencia, para aproximarnos al modo en que se invirtió su sentido e implementación en la cosmovisión resultante. Así pues, este «aniquilamiento» de las pasiones también fue incorporado a las reflexiones políticas del momento. En 1637 Baltasar Gracián defendía en su obra *El héroe* la necesidad de «Cifrar la voluntad», para evitar ser derrotado en el proceso de interacción política con otros individuos: «Lo mismo es descubrirle a un varón un afecto, que abrirle un portillo a la fortaleza del caudal, pues por allí maquinan políticamente los atentados, y las más de las veces asaltan con triunfo. Sabidos los afectos, son sabidas las entradas y salidas de una voluntad, con señorío en ellas a todas horas»²⁶. Ocultar la opinión personal al interlocutor, que era considerado un adversario, se revelaba como otra forma de explicitar la necesidad de «ocuparse de sí». Esta desconfianza hacia el prójimo, que equivalía a difuminar la alteridad caritativa, fue entendida por Baltasar Gracián como una exaltación del individuo, que se concretó en una «razón de Estado de ti mismo»²⁷. Esta peculiar forma de referirse al concepto de «ocuparse de sí» nos informa sobre su mayor grado de visibilidad en la segunda mitad del siglo XVII. Derivado de todo ello, Baltasar Gracián insistía en fundamentar su advertencia: «Atienda, pues, el varón excelente, primero a violentar sus pasiones; cuando menos, a solaparlas con tal destreza, que ninguna contratreta acierte a descifrar su voluntad»²⁸. Por lo tanto, el desorden pasional se debía combatir también con violencia pasional, cuyo agente agresor era en ambos casos el amor propio que habilitaba una exaltación del individuo. Se recurría al mismo método para combatir las pasiones, aunque el objetivo era diametralmente opuesto. En un caso se pretendía la quietud espiritual, y en otro se aspiraba

26. GRACIÁN, 1993: 10-11. ÁLVAREZ-OSSORIO, 18 (1999): 9-45. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2005: 87-98.

27. GRACIÁN, 1993: 7. Agradecer en este punto las sugerencias realizadas por los evaluadores del presente texto.

28. GRACIÁN, 1993: 11.

a la supervivencia en el «mar proceloso» de la interacción política, en la que no todo se podía conceptualizar a través del amor al prójimo.

3. Expresiones de la guerra: amor y violencia

Esta «razón de Estado de ti mismo» nos permite establecer un referente conceptual, con el que contextualizar en mayor medida la contradicción semántica que nos interesa. Asimismo, creemos que si la vida era concebida como una constante guerra, la comprensión barroca de esta inconsistencia organizativa se puede observar también en los distintos supuestos de enfrentamiento bélico.

Un primer ejemplo se puede encontrar en la obra titulada *El político*, escrita por Baltasar Gracián y publicada en 1640. En esta obra se afirmaba que el príncipe se debía mostrar afligido si el enemigo invadía alguna provincia del reino. Sería positivo disfrutar de «un príncipe sensible, que le piquen, que le lastimen las pérdidas [territoriales] en lo vivo del corazón»²⁹. Por lo tanto, el príncipe prescindía del concepto de «ocuparse de sí» y se exponía a que su voluntad pudiese ser controlada por otros. A pesar de ello, estos sentimientos de tristeza y consternación podían ser expresados con normalidad, ya que se explicitaba el amor paternal del monarca hacia sus súbditos. Asimismo, en opinión de Baltasar Gracián resultaba perentorio prescindir de presupuestos políticos erróneos, pues era habitual entender la indolencia como razón de Estado y la magnanimidad como insensibilidad. Esta inconsistente duplicidad semántica se resolvía conectando las mencionadas disposiciones afectivas en una misma esfera de actuación a través de su propia divergencia. Este confuso y complicado equilibrio se puede observar en 1647 en *Oráculo manual y arte de la prudencia*, concretamente en su máxima CLXI titulada «Conocer los defectos dulces»: «El hombre más perfecto no se escapa de algunos [de éstos], y se casa y se amanceba con ellos (...). Dos males juntos: apasionarse, y por vicios. Son lunares de la perfección: ofenden tanto a los de afuera cuanto a los mismos les suena bien»³⁰.

En esta aproximación al vínculo existente entre el amor político y la violencia durante el Barroco hispano, podemos destacar la obra titulada *El*

29. GRACIÁN, 1993: 73.

30. GRACIÁN, 1993: 253.

príncipe en la guerra, y en la paz, escrita por Vicente Mut y publicada en 1640. Especialmente nos interesa la opinión de este sargento mayor sobre los problemas derivados de no eliminar con la necesaria contundencia los posibles alborotos y sediciones del pueblo. Se entendía que la plebe «siempre está deseosa de novedades», cuya inclinación a los disturbios se justificaba en su desafecto a la despótica autoridad regia y en la continuada suspensión del bien común. Sin embargo, Vicente Mut afirmaba que la verdadera causa de las revueltas y demás tumultos se debía fundamentalmente a que «tiene el vulgo el oído muy luxurioso»³¹. Con esta metáfora de índole pasional se pretendía indicar que el pueblo sucumbía con excesiva facilidad a los engaños y falacias de los sediciosos. Esta desconexión con la «realidad» desembocaba en ocasiones en una contradicción política, que solo se podía explicar por el carácter pasional y voluble del pueblo. Esta intrínseca debilidad posibilitaba que el pueblo «muchas veces engañado de una falsa imagen de bien» atentase contra sus propios intereses. Vicente Mut recuperaba una expresión en consonancia: «Viva nuestra muerte, y muera nuestra vida». Esta afirmación nos permite observar la negación del concepto de «ocuparse de sí» en un contexto político, en el que se pretendía fundamentalmente la promoción de los intereses de los sediciosos. Para Vicente Mut las consecuencias de este despropósito resultaban evidentes: «El pueblo ha de ser castigado con espanto»³². Esta desmedida violencia se entendía necesaria, pues se aseguraba tanto la obediencia a la autoridad regia como el aprovechamiento moral de los súbditos. Así planteado, podemos inferir que el oído «luxurioso» del pueblo concitaba e instigaba la *ira regis*, es decir, la exaltación pasional de la autoridad política que devenía en una violenta corrección de implicaciones disciplinarias. El pecado capital de la ira se construía conceptualmente a partir del amor propio del individuo, cuya legitimidad política emanaba de la moderación al ser un posible instrumento de la justicia. En 1629 el jesuita Juan Eusebio Nieremberg se expresaba en este sentido en su composición titulada *Obras y días. Manual de señores y príncipes*: «Convendrá más seguramente, y más veces dejar hazer algún oficio a la ira, dedonde nacerá el celo, y otras Virtudes de justizia. Mas por ninguna ocasión destas conviene airarse,

31. MUT, 1640: 23.

32. MUT, 1640: 22.

o tomar vengança por odio. Amor y zelo son los fiadores, que justifican la ira moderada»³³. Aunque la *ira regis* estaba informada por tales «fiadores» y restituir la obediencia a la Corona podía ser entendido como un acto de justicia, se carecía de la moderación exigida para considerar su aplicación un acto moralmente aceptable. Por lo tanto, estas apreciaciones de Vicente Mut sobre las revueltas del pueblo y la violenta represión regia constituían un ejercicio de circularidad, cuyo conector era el amor propio en su versión bifronte.

En 1640 se publicaba *Idea de un príncipe político cristiano*, escrita por el diplomático Diego de Saavedra Fajardo. En la empresa LXXV se negaba el carácter positivo de fomentar el enfrentamiento bélico entre las potencias enemigas para asegurar la conservación del reino, pues en muchas ocasiones la guerra «se enciende en una parte, y pasa a otras, y muchas vezes a la propia casa, según soplan los vientos». En cambio, esta forma de defenderse sin participar activamente en el enfrentamiento podría ser entendida como un acto legítimo. Así parecía opinar Vicente Mut: «La naturaleza nos da la libertad, y obligación para defendernos (...). Las guerras justas son muchas: es justa la que se haze por Dios, por la patria, por nosotros mismos: no ha de tener pretexto, ha de tener motivo»³⁴. Sin embargo, la perspectiva de análisis adoptada por Saavedra Fajardo negaba tal posibilidad. Fundamentalmente porque atentar contra la fortaleza del reino vecino podía desembocar en la propia derrota, ya que «no es firme posesión la de los despojos ajenos». Para ejemplificar esta idea, Saavedra Fajardo equiparaba a las «Repúblicas» extranjeras con las «Damas», las cuales «son astutas, que fácilmente les ganan [a los príncipes] el corazón, y la voluntad, y gobiernan sus acciones, encaminándolas a sus fines particulares». Saavedra Fajardo advertía que en ocasiones el príncipe podía mostrarse «airado» al no comprender a las damas-repúblicas extranjeras, cuya desmesura «como ira de amantes, son reingresos del amor»³⁵. El uso de esta metáfora femenina, que podríamos tachar de absolutamente machista, permitía a Saavedra Fajardo evidenciar su desafecto hacia los usos cortesanos:

33. NIEREMBERG, 1629: 69.

34. MUT, 1640: 29 y 31. Sobre guerra justa: FERNÁNDEZ GALLARDO, 24 (2013): 341-354. ESPINOSA ANTÓN, 12 (2014): 47-65.

35. SAAVEDRA FAJARDO, 1640: 301-304.

«El arte de sembrar discordias, y procurar levantarse unos con la caída de otros, son muy usadas en las Cortes, y Palacios, nacidas de la ambición»³⁶.

Según este planteamiento, la preocupación desmedida del príncipe, derivada de su falta de contención o inducida por la codicia de algunos cortesanos, se podía convertir en un riesgo innecesario para la preservación de la comunidad política³⁷. Esta excesiva prudencia del príncipe se debía entender en verdad como un acto pasional y carente de justificación, cuyas violentas consecuencias serían sufridas tanto por los naturales del reino como por los habitantes de las potencias vecinas. Saavedra Fajardo pretende afirmar que con estas guerras inducidas de carácter preventivo se aspiraba realmente a aumentar los dominios del príncipe. Como apuntaba en 1638 Juan Campo y Gallardo en su obra titulada *Monarquía perfecta*, esta falta de honestidad atentaba frontalmente contra los fundamentos del buen desempeño del oficio regio, ya que a los vasallos les bastaba con «no delinquir, pero a los Reyes, ni aun se tenga sospecha de que delinquieron: tanto es el recato que deven tener en esto: porque, como todos tienen puestos los ojos en sus acciones como en un oráculo (...), con facilidad les descubren las que son malas, o buenas, y con mayor las murmuran, y reprueban»³⁸. Esta afirmación encuadrada en la ortodoxia católica nos permite aproximarnos en mayor medida al significado conceptual y político de la metafórica advertencia realizada por Saavedra Fajardo, la cual se construía a partir de un legítimo y desinteresado «ocuparse del reino» que se revelaba como un ambicioso y deshonesto «ocuparse de sí». Es decir, confluían los conceptos de amor propio, violencia y conservación, cuya justificación se apoyaba en una comprensión interesada de la prudencia que falseaba el amor al reino.

En la obra titulada *Príncipe perfecto y ministros ajustados*, escrita por el jesuita Andrés Mendo y publicada en 1657, se insistía de un modo más pro-saico en la necesidad de evitar el enfrentamiento bélico con las potencias vecinas para asegurar el bien propio: «[Que] la paz, y la quietud no se deba a la guerra; búsquense medios más suaves; inténtese, antes de llegar a ella, otros conciertos; empréndanse diversos caminos menos ásperos, y peligrosos;

36. Sobre estas cuestiones: ÁLVAREZ-OSSORIO, 2000: 111-138.

37. BADILLO O'FARREL y PASTOR PÉREZ, 2014.

38. CAMPO Y GALLARDO, 1638: 28.

sea el último el de la guerra, quando de otra suerte no se puede conservar el crédito, o las plazas, o la seguridad del Reyno, y de los Vasallos». Asimismo, Andrés Mendo rechazaba frontalmente que el acrecentamiento de la gloria personal del príncipe se apoyase en el sufrimiento de los súbditos. Desde esta perspectiva común, se reconocía lo contradictorio e inmoral de esta forma de proceder: «Es abominable género de cura, el que la salud se aya de deber a una enfermedad»³⁹. A pesar de ello, Andrés Mendo también incurría en una contradicción similar a la establecida por Saavedra Fajardo. En capítulo XXXIV del *Príncipe perfecto y ministros ajustados* se recurre a la metáfora del rayo para ilustrar cómo se debe castigar a los delincuentes, cuyo ejemplo permitiría al mismo tiempo coaccionar al resto de los súbditos para que se abstuvieran de atentar contra la ley⁴⁰. Aunque el objetivo era la corrección amorosa de los delincuentes y la consolidación de la virtud en el resto de la comunidad política, también se reconocía que en ocasiones era preferible recurrir a la violencia en su versión más sanguinaria: «Puede ser el delito de la muchedumbre de tal calidad, o perseverar en él con tanta pertinencia, que sea conveniente, el extinguirla; como lo hizo Dios con la ciudad de Sodoma». En la comprensión política del Barroco la corrección y enmienda de los súbditos era de carácter preformativo, aunque evidenciaba sus límites como así advertía Andrés Mendo: «Pero el castigo [de Sodoma y Gomorra] fue con fuego, que bajó del Cielo, contra su inclinación, que es no bajar, sino subir a lo alto, y lo mismo se puede observar en el rayo, y colegirse, que los castigos son forzosos, pero que Dios, y a su imitación los Príncipes, los dan como forzados, contra su inclinación, y contra su afecto»⁴¹.

Fulminar metafóricamente a los súbditos perseguía el bien de la comunidad, aunque para ello se incurría en una contradicción de dramáticas consecuencias. Su justificación era indudablemente el amor que el príncipe profesaba a sus súbditos, aunque su consecuencia era violenta y devastadora en grado sumo al habilitar su disciplinar exterminio. Se afirmaba que el príncipe actuaba piadosamente y en contra de sus deseos, pero se procedía con una absoluta carencia de empatía. Por lo tanto, si anteriormente se rechazaba

39. MENDO, 1657: 151.

40. MANTECÓN MOVELLÁN, 23/Extra (2005): 69-100.

41. MENDO, 1657: 155.

recurrir a la guerra para asegurar la conservación del reino, ¿por qué se aceptaba exterminar a una fracción de la comunidad para lograr su sanación si a efectos prácticos también se violentaba a los súbditos? ¿Por qué se aceptaba semejante forma de proceder, si una de las principales e inexcusables obligaciones del príncipe virtuoso era garantizar el ciclo vital de sus súbditos? Aunque pueda parecer una cuestión baladí, es igualmente cierto que Andrés Mendo reconocía que esta forma de proceder era contraria a la naturaleza. Se indicaba que en el castigo de los impíos sodomitas se invirtió el modo en que se propaga cualquier fuego, cuya tendencia «es no bajar, sino subir a lo alto».

Por todo ello, y teniendo en cuenta que este autor asumía la centralidad conceptual y organizativa de la caridad como principio articulador de la sociabilidad política, creemos que la justificación de esta afirmación se apoyaba en cierto modo en los presupuestos teológicos del ya mencionado poder pastoral. Desde esta perspectiva política, sacrificar a una oveja-súbdito se entendía moralmente aceptable si con ello se garantizaba el bien del rebaño-reino. Asimismo, en el discurso pastoral el rey-pastor debía sacrificar su vida por el bien del rebaño-reino si era necesario. En 1675 Juan Vela desarrollaba ampliamente estas cuestiones en su obra *Política real y sagrada*, en la que se proponía una sucinta aproximación a la fundamentación política de la «gubernamentalidad»⁴². Este autor afirmaba que «amar sin correspondencia, y con estabilidad; amar a la ingratitud sin aborrecer: Amar al desvío sin tibieza» era el modo correcto de establecer una sólida reciprocidad política en el reino⁴³. Sin embargo, en el discurso pastoral la totalidad no se construía inicialmente a partir del rebaño-reino, sino que su existencia surgía a partir de la presencia del rey-pastor al ser el responsable de asegurar el bien del rebaño-reino. Por lo tanto, el sacrificio vital del rey-pastor se traducía en una reconversión salvífica de la comunidad al reiniciarse el ciclo vital de la misma, cuyo mejor y más esclarecedor ejemplo era la abnegación caritativa de Cristo en la cruz. Juan Vela, apoyándose en este mismo ejemplo bíblico de notable predicamento en la época, insistía en esta cuestión: «Si yo tuviere por exaltación mi Cruz, seré imán atractivo delos coraçones de mis vassallos. Si yo tuviere por gloria los trabajos, que he de padecer por su beneficio, seré

42. FOUCAULT, 2001: 175-199.

43. VELA, 1675: 39.

hechizo de sus voluntades. Todo lo arrastraré a mí, quando siendo blanco de las injurias, y de los baldones, halle gusto en tolerarlos con paciencia para su mayor felicidad»⁴⁴.

Como se puede observar, el sacrificio vital del rey-pastor y el exterminio disciplinar de los delincuentes se equiparaban políticamente al ser entendidos como el origen de la reconfiguración virtuosa del reino. En cambio, sacrificar a la oveja descarriada garantizaba únicamente la salvaguarda del rebaño, lo que comparativamente resulta un tanto diferente. Sin embargo, las implicaciones pastorales no se limitaban a esta conexión. Incumplir los imperativos morales del axioma *caritas lex suprema*, ya fuese por dejación de funciones o por tratarse de una tarea imposible, también se podría concebir como la asunción e implementación del amor propio, aunque se interpusieran justificaciones de índole teológica y caritativa enraizadas en el bien común. El teólogo Francisco de Vitoria nos puede ilustrar sobre los imperativos morales de una correcta ejecución de la enmienda disciplinar: «La corrección fraterna (...) se contiene en el amor al prójimo»⁴⁵. Vicente Mut también se expresaba en similares términos, aunque desde una perspectiva eminentemente política: «El guardar la vida y la libertad a lo querido, es gloria de su apasionado»⁴⁶. Estas afirmaciones podrían ser entendidas como sanar antes que extirpar, lo cual era asumido por Andrés Mendo en el capítulo titulado «Aplíquese suaves remedios antes de llegar a castigos rigurosos»⁴⁷. Además, el sacrificio individual por el bien del prójimo o de la comunidad solo era moralmente aceptable si su objetivo era impedir una injusticia: «El que muere por no observar una injusticia, haze provecho al bien público, porque todos hemos de abrazar nuestro daño, para víctima del beneficio común»⁴⁸. Por el contrario, Domingo de Soto y Tomás Cayetano defendieron la legitimidad moral de obviar la corrección caritativa del prójimo si era imposible obtener una mejora significativa del mismo. En cambio, en 1612 Francisco Suárez refutaba esta apreciación en su obra *Tractatus de legibus ac deo legislatore*: «Esa obligación [de corrección], que de

44. VELA, 1675: 13-14.

45. VITORIA, 2009: q 108, 1.

46. MUT, 1640: 30

47. Aunque no se deseaba la extirpación, tampoco se excluía la violencia en el proceso de enmienda y mejora del prójimo: CHAPARRO, 14 (2001): 149-171.

48. MUT, 1640: 117.

suyo es indefinida, no está adscrita a ese momento, pues la recta intención determina que por ahora no obliga, por no ser el momento adecuado ni estar el sujeto dispuesto»⁴⁹. Francisco Suárez concluía que tolerar u obviar la desviación moral «no sería un acto de virtud, sino un acto ocioso e inútil y más bien que útil podría ser nocivo para el prójimo»⁵⁰. Por todo ello, la asunción del remedio más drástico y violento nos suscita las siguientes cuestiones: ¿Únicamente se procuraba salvar a la comunidad siguiendo el ejemplo del Diluvio Universal como consecuencia de una comprensión providencialista de la política? ¿Se pretendía, por el contrario, asegurar la institución monárquica por temor al creciente incumplimiento de la ley y al progresivo decaimiento de la autoridad regia? Estas cuestiones adquieren una mayor significación si se recuerda que una de las principales aspiraciones regias consistía en rendir «los alvedríos delos súbditos» y ser el «hechizo de sus voluntades», como apuntaba retóricamente Juan Vela. Es decir, disfrutar de un elevado nivel de obediencia, y más aún si la totalidad política se configuraba a partir del príncipe. En este sentido, la formulación pastoral de Juan Vela resultaba bastante esclarecedora: «Todo lo arrastraré a mí».

Esta interpretación excluye aparentemente la presencia organizativa del *consensus populi* de matriz ciceroniana, descrito e incorporado a las reflexiones políticas del Barroco hispano por los principales teólogos de la Escuela de Salamanca⁵¹. Sin embargo, esta violenta corrección acrecentaba el poder político concedido por designación divina al príncipe virtuoso, cuya autoridad emanaba de las justificaciones de la teoría del poder descendente y el correlativo acuerdo tácito suscrito entre el rey-pastor y su rebaño-reino. Una concatenación discursiva que se asemejaba metafóricamente al modo en que se extendía el fuego divino en la metáfora del rayo. Así pues, estas implícitas limitaciones organizativas y la inexcusable obligación regia de amar a los súbditos convertían a este exterminio disciplinar, supuestamente enraizado en la abnegación caritativa del príncipe, en un ejercicio de amor propio encaminado veladamente a consolidar la autoridad de la Corona. Es decir, se priorizaba la razón de estado frente a la corrección amorosa y salvífica de la comunidad.

49. SUÁREZ, 1612: 197.

50. SUÁREZ, 1612: 197.

51. BELDA PLANS, 2000.

Para solventar esta inconsistencia política, Andrés Mendo recurría finalmente al ejemplo bíblico, afirmando que el violento correctivo sería reclamado por los propios delincuentes en su deseo de reubicarse en la obediencia y la virtud: «A voces pidieron los Sodomitas el castigo, quando la piedad divina le estaba retardando». Esta petición albergaba en su seno una duplicidad semántica que nos resulta especialmente interesante. En primer lugar, se procedía a implementar un legítimo y necesario amor propio, pues se pretendía obtener la salvación espiritual. En segundo lugar, se establecía la negación terrenal del concepto de «ocuparse de sí» al exigir la violenta corrección disciplinar. Esta contradictoria simbiosis habilitaba la legitimidad vital de matriz confesional que se proyectaba. Sin embargo, esta idea se oponía al realismo político que afloraba en la opinión de Vicente Mut: «El vulgo luego se imagina tiranizado, y dize, que antes se han de sanar las partes corrompidas, que cortarlas»⁵². Si aceptamos la interpretación manejada hasta este momento, podemos observar que con la bíblica justificación de Andrés Mendo se invertía nuevamente el proceso pastoral descrito, al ubicar la petición de castigo de los delincuentes en el correcto orden disciplinar y potenciar al mismo tiempo la autoridad regia. Además, todo ello se sustentaba en la confusión derivada de la suspensión del *saeculum* en la *aeternitas*, es decir, en la reducción del tiempo histórico en el tiempo metafísico propio de una cosmovisión de fundamentación teológica.

En conexión con la necesidad de cumplir con la corrección fraterna, podemos destacar la obra *Diálogos militares y políticos discurridos por Eráclito y Demócrito*, escrita por Román Montero de Espinosa y publicada en 1654. En esta obra se puede encontrar una sustantiva reflexión sobre el carácter benéfico de la guerra. El diálogo mantenido entre Eráclito y Demócrito comenzaba recordando la irremediable presencia de la guerra «desde que ay mundo», siendo aborrecida lógicamente por múltiples y justificados motivos. Se afirmaba que participar en los combates de cualquier enfrentamiento bélico también favorecía la corrección y mejora de los individuos, pues «siempre la acción aplaudida en el bueno le alienta a que se asegunde, y, tal vez, la vituperada en el malo, le obliga a que se enmiende». Esta afirmación se ejemplificaba a través de la conversión de los combatientes cobardes y «flojos» en valientes

52. MUT, 1640: 38.

y aguerridos soldados: «La guerra es causa de que el uno se mejore, quando el otro no empeora, luego, si puede haçer de cobardes, valientes, y nunca hizo de valientes, cobardes, mas debe ocasionar gusto, que pesadumbre»⁵³. De este modo se establecía una conexión con el *debitum morale* propio de la enmienda y corrección disciplinar, en la que se suspendía la vinculación con la alteridad de cualquier acción caritativa. Se pretendía, por tanto, alcanzar exclusivamente la perfección personal. Para Román Montero de Espinosa esta comprensión equivalía a la exclusión del sufrimiento: «El concurso, y variación de los afectos en la condición humana está reducido a una de dos pasiones, que son, plaçer, o pesar»⁵⁴. Así entendido, resultaba fundamental la búsqueda de ese «placer», que equivaldría a la implementación del concepto de «ocuparse de sí». Además, no se apelaba a la disciplina militar de carácter grupal para garantizar la supervivencia del ejército. Es decir, esta afirmación se desviaba de las consideraciones semántico-conceptuales del amor político relativas a la obtención inexcusable del bien común a partir de la acción grupal. Sin embargo, estas posibilidades de corrección individual, implementadas desde la estructura social o por iniciativa personal, podían no ser aplicadas a otros sujetos políticos. En 1658 Juan Francisco Montemayor y Córdoba de Cuenca publicó *Discurso político histórico jurídico*, en el que se puede observar un interesante matiz al respecto. En opinión de este autor, la consideración de guerra justa habilitaba una relativa magnanimidad hacia los soldados capturados. En cambio, los sediciosos y piratas debían ser tratados como delincuentes sin capacidad de remisión moral y política, contradiciendo así las reflexiones sobre la corrección caritativa anteriormente mencionadas. Los sediciosos debían ser castigados por su traición a la comunidad, y los piratas por perpetrar un acto de guerra sin la pertinente «denunciación» de la misma, que les permitiría ser considerados legítimos enemigos del reino⁵⁵. Por lo tanto, se desactivaba la centralidad de la caridad como principio articulador de la sociabilidad política, que también debía regular las operaciones militares en un contexto de guerra justa.

53. MONTERO DE ESPINOSA, 1654: 13.

54. MONTERO DE ESPINOSA, 1654: 16.

55. MONTEMAYOR Y CÓRDOBA DE CUENCA, 1658: 20.

Estas consideraciones políticas mantuvieron su vigencia durante el último tercio del siglo XVII, las cuales se ubicaron en las mismas latitudes ideológicas analizadas hasta este momento. En conexión con la muerte y el «placer» antes mencionados, podemos destacar las reflexiones realizadas en 1677 por Francisco Santos en su obra *El diablo anda suelto*, cuyo propósito general era indicar el modo correcto de alcanzar el tan deseado «desengaño» a través de la inclusión de numerosas reflexiones morales. «El matar llama el mundo dicha», sentenciaba Francisco Santos. Aunque esta metáfora pueda ser entendida inicialmente como una exaltación impía de la conculcación del quinto mandamiento, en realidad expresaba la inherente debilidad espiritual del individuo⁵⁶. La consecuencia de esta carencia de fortaleza, como es sabido, favorecía la satisfacción pasional de los intereses personales del individuo: «Quantas veces llegué a la Pila del Agua Bendita, sin atención (...). A nada atendía, las manos en el agua, los ojos en el pecado, el sentido en el gusto, la imaginación en sainetes, y el alma penando»⁵⁷. Por lo tanto, se introducía la satisfacción personal como categoría vital que activaba un «ocuparse de sí» mundano y terrenal, que se alejaba correlativamente del propiamente espiritual. De esta forma se relacionaban conceptos tan diametralmente opuestos como son la muerte y la satisfacción personal en forma de amor propio, lo que nos ilustra sobre el rechazo disciplinar al hedonismo implementado en la cosmovisión barroca como consecuencia del pecado original.

Este falaz y pecaminoso «deleite» también se consideraba negativo en situaciones de conflicto bélico. En la obra *Comentarios políticos a Tácito*, escrita por Juan Alfonso de Lancina y publicada en 1687, se advertía sobre la temeridad de prescindir de la disciplina militar y dedicarse a disfrutar de la supuesta felicidad de «una guerra muda, o una paz mal observada»⁵⁸. Juan Alfonso de Lancina rechazaba en esta ocasión proceder de un modo maquiavélico, pues la prudencia dictaba prevenirse contra las falsas promesas de amistad y declarar abiertamente la guerra a los posibles enemigos⁵⁹. Este realismo político adquiriría mayor consistencia en el «Comentario CCXXIX»,

56. GONZÁLEZ POLVILLO, 2011: 185-206.

57. SANTOS, 1677: 169.

58. LANCINA, 1687: 339.

59. Sobre el tacitismo de este autor: CID VÁZQUEZ, 2002.

en el que se apremiaba al príncipe a favorecer por igual a todos los soldados del ejército: «No puede ser, que un Príncipe pueda mantener un Ejército de solos aquellos vasallos, que tienen el primero lugar en su imperio, esto los ensorbervece, y con las extracciones se destruyen. El honrarlos a todos, es fiança del amor, y aumenta en todos la felicidad»⁶⁰. De este modo se reconocía la imposibilidad de alcanzar los objetivos militares si no se honraba a todos los soldados por igual, aunque hubiese vasallos «que tienen el primero lugar en su imperio». Por lo tanto, únicamente se debía aparentar que se amaba con equidad a todos los súbditos, para garantizar una capciosa reciprocidad amorosa que anulaba los principios comunitarios del amor político.

En esta búsqueda del amor propio vinculado a la violencia y a la conservación, también podemos destacar el concepto de justicia en su comprensión más amplia y totalizadora, pues a través de ella se ordenaba al individuo en el seno de la comunidad política. Como es sabido, la justicia debía ser administrada por el príncipe en un ejercicio de equidad y magnanimidad. Sin embargo, para lograr una justicia equilibrada y responsable se precisaba primeramente que el príncipe estuviese liberado de sus propias pasiones. En este sentido, en 1688 Carlos María Carafa en *Instrucción Christiana de Príncipes y Reyes* nos informa de la problemática que surgía al respecto: «Es verdad, que es muy dificultoso de conocerse él a sí mismo, porque es propio de nuestras passiones cegar el entendimiento, y hazerle parecer razón de Estado aquella, que es injusticia manifiesta»⁶¹. La afirmación de este autor se asemejaba inicialmente a la planteada por Saavedra Fajardo, aunque introducía una variable, que sin ser novedosa, resultaba de suma importancia en la cosmovisión del Barroco y nos permite encuadrar en mayor medida nuestro análisis. El acto de recogimiento e introspección individual era fundamental tanto para el príncipe virtuoso como para el súbdito más humilde, ya que el modo correcto de alcanzar el Reino de los Cielos consistía primeramente en interrogarse por lo pecados cometidos y seguidamente proceder a la contrición cristiana con la esperanza de contentar a la divinidad⁶².

60. LANCINA, 1687: 342-343.

61. CARAFA, 1688: 191.

62. RÍO PARRA, 2008.

Esta comprensión vital y disciplinar se puede apreciar igualmente en el desarrollo textual de las metáforas que nos interesan. Desde la perspectiva articulada en torno a la justicia y a la introspección, podemos destacar la obra *Sermones fúnebres militares*, escrita por Francisco Javier de Fresneda y publicada en 1693, en la que se recopilan distintos sermones predicados en los años centrales de la década de 1680⁶³. En el primer sermón recogido en esta obra se pretendía explicar las «quejas, y el dolor» de los soldados muertos en defensa del reino, que desconsolados clamaban en el Purgatorio al comprobar el olvido e indiferencia mostrados por sus connaturales en la Tierra. En este sentido, si el oficio de soldado era «el más benemérito de la República», no era entendible en opinión del autor cómo los miembros de la comunidad política habían concurrido en semejante ingratitud. Una opinión ampliamente compartida por Juan Alfonso de Lancina y otros muchos comentaristas de la época, como se puede apreciar en 1680 en la obra *Política Militar de Príncipes*, escrita por Juan Baños de Velasco y Acevedo: «Con Vuestra Majestad habla toda esta similitud escrituraria cuando, personalmente habiendo fenecido todas sus militares fatigas y glorioso vuelve a descansar en su corte, debe benévolo hacer mercedes a los que derramaron su sangre y a los que también sirvieron aunque no la derramaron». Además, la utilidad pública se incorporaba a la justicia y liberalidad del príncipe: «Todo lo que a estos se les concede redundante (dijo Casiodoro) en utilidad pública, porque se recompensa a todos cuando rectamente se ha dispensado a los buenos»⁶⁴.

Aunque no se explicitaba en el sermón analizado, la perspectiva discursiva impuesta por Francisco Javier de Fresneda convertía a los abnegados militares en mártires del reino. Esta categoría comprensiva de notable predicamento confesional actuaba como metáfora fundamental, sobre la que se apoyaba toda su argumentación. Para incidir en esta «intolerable ofensa», Francisco Javier de Fresneda recurría a la parábola del hijo pródigo, en la cual el amoroso padre agasajaba al vástago descarriado con todo tipo de favores y regalos mientras que persistía en su desdén y exigencias reprobatorias hacia el hijo sacrificado y obediente. Éste, incapaz de soportar la injusticia cometida por su padre, reclama finalmente un reconocimiento más acorde con los

63. NEGREDO DEL CERRO, 84/85 (2002): 299-300.

64. BAÑOS DE VELASCO Y ACEVEDO, 2011: 397 y 400 respectivamente.

sacrificios realizados por el bien común de la familia. Apoyándose en esta parábola, Francisco Javier de Fresneda concluía que se podían plantear dos interrogantes fundamentales. En primer lugar, y admitiendo que «el hermano mayor representa a los Justos, que han guardado inviolable la inocencia», se preguntaba retóricamente: ¿Cómo era posible que en su condición de hijo virtuoso sucumbiese a la reclamación pasional del reconocimiento negado por su ingrato padre? En segundo lugar, ¿por qué ahora el hijo virtuoso se quejaba de lo que antes había soportado con estoicismo y entereza cristiana? Seguidamente, y alcanzado el cénit declamatorio, Francisco Javier de Fresneda procedía a introducir las justificaciones pertinentes. Los méritos olvidados y los agasajos amorosos concedidos al hijo egoísta eran «razón de tan vivo sentimiento», que «aun al más justo, y al más exemplar de todos los justos le hará arrojar por los labios, desecho en quejas, el corazón»⁶⁵.

Esta reclamación del hijo abnegado parece ser un acto de justicia, pero si se filtra esta exigencia de reconocimiento a través de la disciplina social católica se puede obtener otra comprensión. Desde esta perspectiva, surgía en el hijo obediente un amor propio basado en la necesidad personal de «ocuparse de sí», que se convertía invariablemente en un acto de soberbia y satisfacción personal construido a partir de un ejercicio erróneo de introspección. Confluían así las consideraciones realizadas por Francisco Santos y Carlos María Carafa, que nos permiten encuadrar en mayor medida esta desviación pasional contraria a la entrega caritativa que imponía la ortopraxis confesionalmente católica. De este modo, la totalidad derivada de la búsqueda del prójimo se corrompía con la exaltación de la particularidad surgida de una «razón de individuo», que se equiparaba al egoísmo desarrollado por el hijo pródigo. El teólogo Francisco de Vitoria nos puede ilustrar nuevamente al respecto: «La justicia dice igualdad; ahora bien, la igualdad es en orden a otra cosa; luego la justicia es en orden a otro [individuo]». Una vez ubicado correctamente el *debitum morale* de matriz caritativa, el teólogo salmantino reseñaba alguno de los argumentos erróneos que se utilizaban para justificar el egoísmo: «Metafóricamente e impropriamente hablando, la justicia puede ser en orden o relación a uno mismo; así decimos que nuestro apetito es justo

65. FRESNEDA, 1693: 18-19.

cuando se somete totalmente a la razón»⁶⁶. Esta última idea parecía habilitar la confluencia entre las obligaciones caritativas del *debitum morale* y las exigencias particulares del amor propio del individuo. Sin embargo, en opinión de Francisco de Vitoria este argumento se revelaba del todo inconsistente:

«Una vez aplacadas las pasiones que versan sobre las materias de las otras virtudes, no quedan pasiones en relación a la justicia; por eso no es necesario poner la justicia en el apetito sensitivo. Y puesto que la justicia está en relación a otro, y las demás virtudes no hacen referencia a otro, por eso hay que poner en la voluntad algún hábito de la justicia para que por él el hombre se incline a dar a cada uno lo suyo. Porque la justicia inclina al bien de otro y a proporcionar igualdad a otro; y el hombre no se inclina a esto de suyo, pues de suyo se inclina al bien propio»⁶⁷.

Las recriminaciones de Francisco Javier de Fresneda eran moralmente aceptables, al estar informadas por la alteridad surgida de la caridad. En cambio, las exigencias de los mártires del reino, que se interponían para justificar las recriminaciones morales del autor, constituían una desviación pasional susceptible de ser corregida. Por lo tanto, y asumiendo que era un acto encaminado a restituir el honor de los soldados muertos por «razón de Estado, política y piedad», se puede observar cómo los conceptos de justicia conmutativa y conservación personal se encuadraban en las exigencias morales de una desviación pasional, que se entendía en cierto modo legítima y tolerable en función de una laxa comprensión disciplinar de la ortopraxis católica.

4. Conclusión

Las dinámicas de tensión que subyacen en la estructura compositiva y argumental del Barroco hispano, entendido como un perpetuo y voluble oxímoron, promueven la proyección sistémica del exceso y la trasgresión⁶⁸. Esta persistente presencia del exceso desembocó en la implementación de la disciplina social católica en esferas de actuación, en las que aparentemente no se precisaba su intervención. Esta polaridad se descompone al observar la importancia concedida a las pasiones del individuo, que conceptualizadas en

66. VITORIA, 2009: q. 58, a. II.

67. VITORIA, 2009: q. 58, a. IV.

68. Sobre esta categoría analítica: MARISCAL, 1991.

el apetito concupiscible a floraban discursivamente con una notable asiduidad. Así pues, esta sucinta relación de consideraciones políticas sobre la guerra, en las que concurren el amor propio, la violencia y la conservación, nos permite aproximarnos a las limitaciones y ambivalencias de la implementación del concepto de «ocuparse de sí».

Como se ha podido observar, su despliegue y articulación basculaba entre la negación y una limitada aceptación. Aunque la ortopraxis católica imponía el rechazo a cualquier manifestación de una tangible «razón de Estado de ti mismo», se asumía la imposibilidad de suprimirla en su totalidad. Motivo por el cual, la solución adoptada consistió en reorientar y controlar las pulsiones inherentes a la naturaleza humana en la medida de lo posible. «Toda cosa creada busca su conservación», afirmaba Vicente Mut⁶⁹. Por lo tanto, el amor propio no podía ser excluido de la comprensión del individuo, que determinaba cuáles debían ser los mecanismos para obtener el control sobre su conciencia y voluntad. Asimismo, estas pulsiones del individuo acrecentaban su predicamento discursivo al ser sometidas a la violenta perspectiva de una comprensión bélica de la vida. De este modo se instalaba en la cosmovisión barroca una «dialéctica negativa», que aspira a superar los excesos de una razón absoluta de matriz teológica y disciplinar⁷⁰. Además, la comprensión vital desarrollada incardinaba al mismo tiempo esta contradicción, como así lo indicaba Andrés Mendo: «Fatal estrago de las vidas es la guerra. Maestra, y ocasión de lamentables desdichas. Enseña a los hombres a pecar, y perder el respeto, y temor al Cielo; Críanse, y crían los vicios en la desemboltura de las armas; Las blasfemias, juramentos, estupro, latrocinios, y desprecio de la piedad»⁷¹. Dos conceptos, amor y violencia, cuya conjunción ofrecía un tercero: legitimidad vital. Es decir, esta comprensión de la esencia humana imponía una perspectiva circunscrita a la búsqueda de una legitimidad vital acorde a estos fundamentos. Un «ocuparse de sí» necesario e imprescindible para habilitar las pulsiones humanas y anclar su enmienda en función de la idoneidad disciplinar. Metafóricamente se podría interpretar como la visión bifronte del dios Jano, entendida como amor y violencia, en cuya totalidad

69. MUT, 1640: 116

70. ADORNO, 1975. BRULL GREGORI, 2007. BARAHONA ARRIAZA, 39 (2006): 203-233.

71. MENDO, 1657: 191.

y complicidad semántica-conceptual se gestaba la lógica de su inherente y perpetua contradicción estructural. Sería, por tanto, una forma de aproximarnos a la cosmovisión del Barroco a partir de un oxímoron, como resulta ser la conjunción del amor y la violencia en una misma reflexión política.

Se podría entender como la confluencia del extrañamiento y asunción del individuo, en cuyas contradicciones, limitaciones y reciprocidades se configuraba una legitimidad vital y política de fundamentación teológica. Esta comprensión era el reflejo de la dialéctica interna de la caridad que, ubicada en la cúspide de la taxonomía conceptual barroca, incardinaba la abnegación del individuo y la afirmación del mismo a través del prójimo. Razón por la cual, la violencia (reflejo del extrañamiento del individuo) y el amor (proyección de la asunción del mismo) se incardinaban intensamente en esta percepción vital, contabilizándose como los instrumentos con los que el individuo en su antropológica contradicción natural anhelaba «aprehender» el mundo a partir de su propia esencia. Y precisamente Juan Baños de Velasco y Acevedo, en su pretensión de orientar al príncipe en la consideración política de la guerra, describía con nitidez en el apartado destinado a las rebeliones políticas la necesidad del individuo de reducir el mundo a su esencia primera: «Siempre el hombre ha sido ejemplar de sí propio, nada en toda la naturaleza le satisface como lo que más se le asimila»⁷². Es decir, amor y violencia, pues en cualquier rebelión política siempre se aspira a satisfacer los intereses particulares y se sufre la violencia propia y ajena. Por lo tanto, si el amor propio provocaba que el individuo sufriese «la guerra y la rebelión dentro de sí», la extirpación de las perturbaciones del apetito concupiscible se debía realizar aplicando esa misma violencia. Todo lo cual nos devuelve a ese primerizo «fuego de amor». Además, la legitimidad teológica también emanaba de esta percepción, pues la crucifixión de Cristo fue un acto de amor expresado a través de una acción violenta. En definitiva, una comprensión vital articulada a partir del amor y la violencia, que también penetró en la esfera de la política como hemos intentado señalar con los ejemplos planteados.

72. BAÑOS DE VELASCO Y ACEVEDO, 2011: 272.

5. Bibliografía

- ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio, «La discreción del cortesano», *Edad de Oro*, 18 (1999): 9-45. Disponible en: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/670541> [consultado el 12 de julio de 2017]
- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio, «Proteo en Palacio. El arte de la simulación y la simulación del cortesano», en José Miguel Morán Turina y Bernardo J. García García (coords.), *El Madrid de Velázquez y Calderón. Villa y corte en el siglo XVII*, Madrid, Caja de Madrid, 2000, vol. 1:111-138.
- ARENDE, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009.
- BADILLO O'FARREL, Pablo y PASTOR PÉREZ, Miguel (eds.), *Tácito y tacitismo en España, Madrid*, Anthropos, 2014.
- BAÑOS DE VELASCO Y ACEVEDO, Juan, *Política Militar de Príncipes*. Estudio introductorio a cargo de Manuel-Reyes García Hurtado, Madrid, Ministerio de Defensa, 2011.
- BARAHONA ARRIAZA, Esther, «Categorías y modelos en la Dialéctica negativa de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 39 (2006): 203-233. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/16600> [consultado el 15 de agosto de 2017]
- BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- BRULL GREGORI, Ricardo, *La dialéctica negativa en Adorno: aplicación a la teoría social*, Valencia, Universitat de Valencia, 2007.
- CAMPO Y GALLARDO, Juan, *Monarquía perfecta*, Logroño, Pedro de Mongastón Fox, 1638.
- CAMPS CERVERA, Victoria, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011.
- CARAFÀ, Carlos María, *Instrucción Christiana de Príncipes y Reyes. Sacada de la Escritura Divina (...). Dos vezes impressa en el Ydioma toscano, y esta tercera en español*, Palermo, Thomas Romolo, 1688. Disponible en: <https://archive.org/details/instruccionchris00cara> [consultado el 12 de mayo de 2017]
- CERDÁN DE TALLADA, Tomás, *Verdadero gobierno desta monarchia, tomado por su propio subycto la conservacion de la paz*, Valencia, véndense en casa de Miguel Borrás, 1581. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/5841> [consultado el 4 de marzo de 2017]
- CHAPARRO MARTÍNEZ, Sandra, «Pasiones políticas e imperialismo: la polémica entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas», *Espacio*,

- Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna, 14 (2001): 149-171. <https://doi.org/10.5944/etfiv.14.2001>
- CID VÁZQUEZ, María Teresa, *Tacitismo y razón de Estado en los Comentarios políticos de Juan Alfonso de Lancina*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002.
- CLAVERO SALVADOR, Bartolomé, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè Editore, 1991.
- ESPINOSA ANTÓN, Francisco Javier, «La guerra y la paz en Francisco de Vitoria», *Fragmentos de filosofía*, 12 (2014): 47-65. Disponible en: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/28862> [consultado el 6 de junio de 2017]
- ESTELLA, Diego de, *Segunda parte del libro de la vanidad del mundo*, Salamanca, Matías Gast, 1574. Disponible en: <https://books.google.es/>
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis, «Guerra justa y guerra santa en la obra de Alonso de Cartagena», *eHumanista*, 24 (2013): 341-354. Disponible en: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/24> [consultado el 5 de marzo de 2017]
- FOUCAULT, Michel, «Gubernamentalidad», en Michel Foucault, *Obras esenciales. Vol III: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001, 175-199.
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Madrid, Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Seguridad, Territorio, Población. Curso del Collège de France 1977-1978*, Madrid, Akal, 2008.
- FRESNEDA, Francisco Javier de, *Sermones fúnebres militares*, Madrid, Juan García Infanzón, 1693.
- GÓMEZ TEJADA DE LOS REYES, Cosme, *León prodigioso: apología moral entretenida y provechosa a las buenas costumbres, trato virtuoso y político*, Madrid, Francisco Martínez, 1636. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000095399&page=1> [consultado el 12 de julio de 2017]
- GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010.
- GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Decálogo y gestualidad social en la España de la Contrarreforma*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.
- GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, «Del rigor del hierro a lo dulce y faceto: el paso de la violencia física a la violencia simbólica en la estructura coercitiva de la España moderna», en Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Juan José

- Iglesias Rodríguez (eds.), *Realidades conflictivas: Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012: 261-280.
- GRACIÁN, Baltasar, *Obras completas*, Vol. II, Madrid, Biblioteca Castro-Turner, 1993.
- GRANADA, Luis de, *Guía de pecadores, en la qual se trata copiosamente de las grandes riquezas y hermosura de la Virtud; y el camino que ha de llevar para alcanzarla*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1578. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000117346&page=1> [consultado el 19 de abril de 2017]
- HESPAÑA, António Manuel, *A politica perdida. Ordem e governo antes da Modernidade*, Curitiba, Juruá Editorial, 2010.
- HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999.
- IÑURRITIGUI RODRÍGUEZ, José María, *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y «El príncipe cristiano» de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED, 1998.
- LANCINA, Juan Alfonso de, *Comentarios políticos a los anales de Cayo Vero Cornelio Tácito*, Madrid, Melchor Álvarez, 1687.
- MADROÑAL DURÁN, Abraham, «Vida y obra del licenciado Cosme Gómez Tejada de los Reyes (1593-1648)», *Revista de filología española*, 71/3-4 (1991): 287-316. <https://doi.org/10.3989/rfe.1991.v71.i3/4.633>
- MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio, «La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes», *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 23/Extra (2005): 69-97. Disponible en: <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/3620> [consultado el 25 de junio de 2017]
- MARISCAL, George, *Contradictory subjects. Cervantes and Seventeenth-century Spanish culture*, Ithaca, Cornell University, 1991.
- MENDO, Andrés, *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales*, Salamanca, Diego de Cosío, 1657. Disponible en: <http://biblioteca-digital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8417> [consultado el 27 de mayo de 2017]
- MONTEMAYOR Y CÓRDOBA DE CUENCA, Juan Francisco, *Discurso Político Histórico Jurídico del derecho y repartimiento de presas y despojos aprehendidos en justa guerra: Premios y castigos de los soldados*, México, Juan Ruiz, 1658.

- MONTERO DE ESPINOSA, Román, *Diálogos militares y políticos discurridos por Eráclito y Demócrito sobre las campañas y ejércitos de Flandes*, Bruselas, Humberto Antonio Velpio, 1654.
- MUT, Vicente, *El príncipe en la guerra, y en la paz: copiado de la vida del Emperador Justiniano*, Madrid, Juan Sánchez, 1640. Disponible en: http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=X533837366&idioma=0 [consultado el 4 de marzo de 2017]
- NEGREDO DEL CERRO, Fernando, «La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII», *Criticón*, 84/85 (2002): 295-311. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/52750> [consultado el 10 de mayo de 2017]
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Obras y días. Manual de señores y príncipes. En que se propone con su pureza y rigor la especulación y execución política, económica, y particular de todas las virtudes (...)*, Madrid, viuda de Alonso Martín, 1629. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089261&page=1> [consultado el 23 de febrero de 2017]
- NIEVA OCAMPO, Guillermo, «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», *Hispania. Revista Española de Historia*, 71/237 (2011): 39-64. <https://doi.org/10.3989/hispania.2011.v71.i237.335>
- PO-CHIA HSIA, Ronald, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits. Revista d'Historia Moderna*, 25 (2007): 29-43. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Manuscrits/article/view/87053> [consultado el 3 de abril de 2017]
- RÍO PARRA, Elena del, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2008.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*, Madrid, Akal, 2012.
- RUIZ ORTIZ, María, «Pecados femeninos y vida privada: discursos sobre la conciencia y la vida privada en la España moderna (siglos XVI-XVII)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 39 (2014): 59-76. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/45841> [consultado el 19 de abril de 2017]

- SAAVEDRA FAJARDO, Diego de, *Idea de un príncipe político cristiano: representada en cien empresas dedicada al príncipe de las Españas*, Munich, Nikolaus Heinrich, 1640.
- SÁNCHEZ LLANES, Iván, «El buen pastor y la Monarquía Católica en la segunda mitad del siglo XVII», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 22 (2009): 29-43. <https://doi.org/10.5944/etfiv.22.2009.1607>
- SÁNCHEZ LLANES, Iván, «El rigor de la conciencia. Esdrúpulos, disciplina y la ordenación de la república», *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 30 (2015): 1-15. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/387> [consultado el 12 de abril de 2017]
- SAN RAFAEL, Blas de, *Conquista y pelea espiritual del alma con sus desordenadas pasiones: en diálogos entre un maestro y un discípulo*, Sevilla, Andrés Grande, 1636.
- SANTOS, Francisco, *El diablo anda suelto. Verdades de la otra vida soñadas en esta*, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1677. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000086895&page=1> [consultado el 9 de enero de 2017]
- SUÁREZ, Francisco, *Tractatus de legisbus ac Deo legislatore*, Coimbra, Diego Gomez de Loureyro, 1612. Disponible en: <https://archive.org/details/tractatusdelegib00suar> [consultado el 3 de mayo de 2018]
- VELA, Juan, *Política real, y sagrada, discurrida por la vida de Jesu Christo*, Madrid, Imprenta Imperial, 1675.
- VIEJO YHARRASSARRY, Julen, «El Amor propio en el infierno. Pasiones y gobierno en la monarquía hispana», en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII*, Madrid, 2006: 73-92.
- VITORIA, Francisco de, *La Ley*, Edición a cargo de Luis Fraile Delgado, Madrid, Tecnos, 2009.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Le combat est le père de toutes choses*, París, Pleins Feux, 2005.