LA CIVILIZACIÓN CRISTIANA DEL BARROCO HISPÁNICO

Miguel Ayuso

1. *Incipit*

La nación sin Renacimiento. Así llamó a España el historiador austriaco Hans Wantoch hace casi un siglo (1). Se trata de un tópico esparcido sobre todo por la literatura anglosajona. Infundado o no, *secundum quid*. Como otro tópico, también recurrente, aunque de progenie más compleja: el de la ausencia de Ilustración entre nosotros. ¿Estaríamos, pues, ante un Barroco perennizado? ¿O, mejor aún, ante un Medievo prolongado por un Barroco sin final?

Una caracterización como la anterior exige muchos matices para no caer en la brocha gorda. No podemos, desde luego, ofrecerlos aquí cumplidamente, si bien sean necesarias algunas pinceladas por más que impresionistas. Primero, naturalmente, sobre los términos en liza, según la tradición de la *explicatio terminorum* y su consigna: *initium doctrinae sit consideratio nominis.*

2. ¿Renacimiento en España?

Se remonta a la Ilustración la visión del Renacimiento como primer momento de los «tiempos modernos». Sin embargo, al mismo tiempo, tiende a presentarse como la recuperación del modelo clásico. He ahí, pues, un primer indicio de equivocidad: ¿son opuestas o convergentes la «modernidad» y la «clasicidad»? No es cuestión para responder

(1) Hans Wantoch, *Spanien. Das Land ohne Renaissance. Eine kulturpolitische Studie*, Munich, Müller, 1927. De manera retóricamente más discreta, aunque coincidente en sus conclusiones, se lo preguntó Viktor Klemperer, «Gibt es eine spanische Renaissance?», *Logos* (Tubinga), vol. 16 (1927), págs. 129-161.

Fundación Speiro

ahora. Baste decir que la clave de esta lectura reside en el rechazo de la edad conocida como «media», paréntesis –demasiado largo para ser tal– entre el esplendor de lo clásico y su retorno esperanzado en lo moderno (2).

Es verdad que caben otras aproximaciones conformes al esquema ilustrado, pero con las valencias invertidas. Así, ha podido verse en el Renacimiento la primera desviación grande contra el espíritu del cristianismo y, consiguientemente, el comienzo en la historia del problema actual. Ese espíritu podría enfocarse en su psicología, en su impacto en el orden político-social y en su sentido religioso. En el primero de los órdenes implicaba un giro hacia la secularización, a través de la ruptura con la concepción sacramental del universo. Que se concretó, desde el segundo de los ángulos, en la «liberación» de la comunidad política de la ley natural y el orden cristiano, surgiendo el Estado en lugar de la *res publica christiana*. Finalmente, aunque de suyo no debiera conducir al ateísmo, como sucedió en casos como el de Santo Tomás Moro, todo apuntaba a un futuro que no sólo rechazaría el carácter sagrado de la realidad, sino también la realidad del Dios cristiano (3).

Quizá quepa introducir algún matiz a la interpretación anterior a través de la inserción del fenómeno en la historia.

El Renacimiento consiste en el movimiento espiritual con que se inicia la Edad Moderna y radica, inicialmente, por una de sus caras, en un movimiento negativo (4), de oposición a lo que habían llegado a ser en el siglo XIV, tras la titánica tarea emprendida en el anterior de realizar la síntesis entre cristianismo y aristotelismo para presentar batalla definitiva a la cultura mahometana, la filosofía

(2) Véase Miguel Ayuso (ed.), *Antimodernidad y clasicidad*, Madrid, Itinerarios, 2019.

(3) Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, cit., págs. 26-35. Subraya el autor que el humanismo renacentista, primero, y el protestantismo, después, militaron de consuno para quebrar el mundo sacral e impulsar la secularización. Aunque anota también que no dejaron de observarse entre ambos algunas tensiones e incluso oposiciones. Puede examinarse Miguel Ayuso (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

(4) Rafael Gambra, *Historia sencilla de la filosofía*, 9ª ed., Madrid, Rialp, 1976, págs. 169 y sigs.

Fundación Speiro

y la ciencia escolásticas. Se trata al principio, sin el menor asomo de heterodoxia (5), de abrirse a la belleza de la naturaleza, de la Creación, y de una justa reacción contra el abandono de las formas literarias por cierta escolástica. Ese inicial *dolce stil nuovo*, sin embargo, a partir de cierto punto dio un paso más allá, llegando al absoluto desprecio por todo lo medieval, incluidos los estilos artísticos del románico o el gótico, tildados de bárbaros y abandonados para abrazar en exclusiva los cánones griegos. Un nuevo humanismo, que –tras quince siglos de cristianismo– ya no podía ser el ingenuo y sano de los clásicos, dio a parar con frecuencia en una negación mucho más grave de la cultura medieval: la que rechazaba su profunda inspiración religiosa y su carácter teocéntrico. El germen de la secularización estaba puesto e iba a abrazarse con la otra dimensión –afirmativa– del racionalismo en la gnosis protestante (6). Es cierto, en todo caso, que la relación entre Renacimiento y Reforma dista de ser unívoca. Y si el primero debilitó la unidad cristiana, no llegó a destruirla. Había que esperar a la segunda, por más que Lutero representara «una reacción contra el Renacimiento y contra su énfasis humanístico». Ya que mientras el Renacimiento exaltaba la bondad y las posibilidades del hombre, Lutero las despreciaba, hasta el punto de poder decirse «que el luteranismo fue una ola de pesimismo que casi ahogó al Occidente» (7).

---

(5) Se ha visto, por ejemplo, y no sin razón, en la *Divina Comedia* de Dante, una visión poética de la *Summa* de Santo Tomás. Y se ha podido escribir, de modo más abarcador aún, que la síntesis tomista no responde a un mero designio intelectual de conocer, sino que es efecto del entusiasmo estético de quien «contemplaba el universo creado en su ordenación a Dios creador para comunicar el bien a todo lo que ha creado, impulsado, como lo vio Dante, desde aquel "*Amor que move il sole e l'altre stelle*"» (Francisco Canals, «La síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino», en su libro *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004, pág. 39).

(6) Rafael Gambra, *Historia sencilla de la filosofía*, cit., págs. 178 y sigs.

(7) Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, ECESA, 1964, pág. 39. Leonardo Castellani, *El Apocalypsis de San Juan*, 4ª ed., Buenos Aires, Vórtice, 1990, págs. 69 y sigs., atribuye –desde la teología de la historia– a la Iglesia de Sardes el Renacimiento, «que tienes nombre de viviente y estás muerto», pues «no fue un nuevo nacimiento de la civilización, como se ilusionó el mundo mundano, ni una

Fundación Speiro

En una primera aproximación, pues, se hace preciso dejar de lado el caprichoso esquema que separa tajantemente la antigüedad clásica y su *renacimiento moderno*, profundamente humanistas, de los oscuros siglos medios cristianos. Es cierto que tal presentación –de matriz ilustrada– puede aducir, de un lado, la antítesis producida durante los primeros siglos del cristianismo, en que parecen revivir los supuestos vitales del mundo pagano, que luchan por insertarse en la nueva religión mediante formulaciones heréticas (es el gnosticismo antiguo); y, de otro, la propia actitud del nuevo humanismo frente a la de los siglos anteriores y unida sobre todo al nuevo gnosticismo del racionalismo (8). Sin embargo, el Renacimiento puede verse también, lejos de toda discontinuidad, como la culminación del lento proceso de integración histórica que se fragua en el silencio de la Edad Media. Y es que, por ejemplo, la Reforma no es inteligible sin el antecedente de la mística alemana; ni el Renacimiento contiene en su haber muchos más elementos especulativos que los legados por los siglos XIII y XIV. Incluso rasgo tan distintivo en apariencia como

---

nueva creación; eso es un engaño». Frente a la historiografía protestante y liberal, que lo pintó así, aunque incurriendo en contradicciones, y la de algunos autores católicos del siglo XX (Maritain, Bloy, Peter Wust y el propio Hilaire Belloc), que cargaron las tintas opuestas, fue más bien –a juicio del siempre interesante escritor argentino– «una breve y alocada primavera después de un largo y duro pero muy salubre invierno». En todo caso, la recomendación del Ángel es también en este caso, como en la Iglesia anterior de Thyatira, de aferrarse a la Tradición: «Desde ahora más la Iglesia lo que tiene que hacer es conservar lo que le queda, los restos (*ta loipá*), aun sabiendo que son cosas perecederas y van al muere: por ejemplo, el Vaticano, el poder temporal del Papa, la liturgia ya ininteligible a la mayoría, el boato regio en San Pedro: apariencias de un Rey que ya no es obedecido, las excomuniones y el *index*… la legitimidad de la monarquía hereditaria, el cultivo de la filosofía y las bellas artes, la defensa de la libertad política, las corporaciones o *guildas* medievales, la no separación de la Iglesia y el Estado, la ley civil del matrimonio indisoluble… *pietosi residui d'un tempo che fú*».

(8) Véase Danilo Castellano, *Introduzione alla filosofía della politica. Breve manuale*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, donde se refiere a la gnosis racionalista en distintos lugares. El mismo autor, en su libro *Martin Lutero. Il canto del gallo della modernità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2016, que tiene edición castellana rigurosamente coetánea (Madrid, Marcial Pons, 2016), habla con reiteración de la gnosis luterana.

Fundación Speiro

la rehabilitación de la naturaleza y el interés por la misma es de origen medieval, particularmente franciscano; si bien el eslabón principal que reduce a unidad todo el proceso histórico, dándonos la clave de su sentido, no es otro que el santo de Aquino (9). Quien vino a mostrar el perfecto acomodo del hombre griego con la religión cristiana, hasta el punto de que ésta venía a cumplir con el sobrenaturalismo de la gracia los votos que aquél guardaba en su interior ignorante de su alcance (10). A él se remonta el verdadero y profundo renacimiento del hombre a los ideales clásicos y humanos por excelencia, vivificados por la luz sobrenatural del cristianismo. En el periodo histórico que conocemos como Renacimiento cabe discernir, así, la coronación estética del abrazo de lo clásico con lo cristiano, y el principio de rebelión contra la autoridad eclesiástica. Mientras que el sistema de Santo Tomás perdura como la posición central, estable y verdaderamente natural. En tiempos de la Ilustración fue tachado de irracional, mientras que en el florecer del existencialismo pude verse como racionalista. En ambos casos equivocadamente (11).

¿Podría ser que en España hubiera habido Renacimiento, pero no de este revolucionario descrito por el canon dominante, sino del anterior, prolongación del Medievo? Eso es lo que hemos de examinar en las líneas inmediatamente siguientes.

Para eso se hace preciso comenzar con algunos distingos. Así, por ejemplo, tratando de aquilatar la justeza de la obra de Burckhardt, clásica para varias generaciones de historiadores, se ha observado por Elías de Tejada que primeramente ayuntaba Renacimiento y Humanismo sobre la base –hegeliana– del descubrimiento de la personalidad en términos de autodescubrimiento del Espíritu en un período maduro de la historia. Por más que, acto seguido, truncase el despliegue dotando de unidad al Renacimiento, a riesgo

(9) Bruno Ibeas, OSA, «Del Renacimiento a nosotros», *Acción Española* (Madrid), núm. 36 (1933), págs. 566 y sigs.

(10) Etienne Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1922.

(11) Rafael Gambra, «Santo Tomás y el verdadero Renacimiento», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona), 7 de marzo de 1945.

Fundación Speiro

de aislarlo de sus antecedentes medievales y sus repercusiones barrocas (12).

Un primer problema es el de la relación entre Renacimiento y Humanismo, que –aunque puedan aparecer íntimamente entrelazados– pertenecen en realidad a etapas distintas. El campo semántico del término humanismo, un neohelenismo acuñado en los albores del siglo diecinueve por el estudioso bávaro Friedrich J. Niethammer para las ciencias pedagógicas, con el correr del siglo se desplazó hacia el campo de las batallas culturales. Hay, en este sentido, dos humanismos o, si se prefiere, dos etapas en el seno de lo que podría llamarse –pronto veremos por qué– humanismo nuevo. La primera, «ceñida a la ortodoxia católica, discurre desde Petrarca hasta la llegada de los griegos a Italia a mediados del siglo XV»: «La recepción del clasicismo es formal, atenida a los halagos de latín directamente manejado en contraste con la deslucida fraseología de la Escolástica decadente primero, y más tarde al redescubrimiento de las formas artísticas». No habría que olvidar, sin embargo, que en el

(12) Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), vers. castellana, 2ª ed., Madrid, Escelicer, 1974. Del prólogo, de Francisco Elías de Tejada, extraemos las consideraciones que siguen. En este caso, de la pág. 17: «De Hegel tomó Burckhardt el programa y los criterios para *La cultura del Renacimiento en Italia*». Aunque, al cortar en un instante de su devenir dialéctico el despliegue del Espíritu, traicione en parte al maestro, de modo que haya de considerársele semi-hegeliano: «Burckhardt separa el fenómeno renacentista-humanista por algo aparte, prescindiendo de sus entronques, de sus antecedentes en el siglo XII, de sus repercusiones en las concepciones del Barroco, de la línea paralela de los descubrimientos científicos». «Quizá es que no estaba en sus manos proceder de diferente modo. Al cortar el devenir del Espíritu en un peldaño de su marcha lógica en la historia, Burckhardt ha conseguido efectivamente dotar de unidad a los variadísimos hechos que integra en el Renacimiento; empero su corte fue tan tajante en demasía que olvidó analizar sus causas y sus efectos, desligándolo más que deslindándolo del resto del acontecer histórico. Desviación de la inicial perspectiva hegeliana, que en el plano de la crítica trajo consigo la perentoriedad de averiguar cuál sea la dimensión del Renacimiento como entidad bien independiente, bien ligada al Medievo, de una parte; y de otra aclarar si el Renacimiento es algo equivalente al Humanismo, según lo trata Burckhardt […], o si por el contrario son dos cosas diferentes. Sin contar con la necesidad de tomar en cuenta el tercer elemento: las andaduras del saber científico, más o menos floridas, pero con existencia de lo que no puédese prescindir en una valoración de la historia de la cultura» *(ibid.)*.

Fundación Speiro

siglo XII ya es dado encontrar un retorno a los clásicos, que se consuma en los grandes sistemas de la Escolástica y en especial en las grandes *sumas* tomasianas, con su unidad del saber al servicio del dogma, que el averroísmo luego torció, resultando de su fragmentación tres líneas: la *via moderna* (que de Occam lleva a Lutero), el cientificismo y el humanismo (propiamente hablando). Éste, en su primer momento, que acabamos de evocar, se abraza al cristianismo sin dificultad y se caracteriza por la lectura de Platón a través de los ojos de Cicerón, no hallándose por lo mismo lejos de San Agustín. La segunda fase comienza cuando Jorge Gemisto Pletón y sus secuaces desembarcan en Florencia desde Grecia enarbolando un Platón que simboliza la vuelta a la filosofía precristiana y choca con los dogmas de la Iglesia. El humanismo de la forma, por lo menos en Italia, precede al de la materia (de la filosofía y la teología), lo que –a juicio del autor que estamos siguiendo– no alcanza a ver Burckhardt, con la secuela de confundir al Humanismo con el Renacimiento (13).

Si el Humanismo restauró bellos vocablos olvidados o recompuso líneas armoniosas perdidas, el Renacimiento dejó de ser un saber de cosas pretéritas para elaborar en el presente un clasicismo novedoso. Al realismo humanista de las formas se sumó el realismo de los conceptos a través del espíritu investigador de la naturaleza, que se atiene a las cosas y a la capacidad de la razón para penetrarlas. La pervivencia de los gustos clasicistas en los nuevos humanistas y filólogos del siglo XVI va a impregnarse del nuevo sentir del Renacimiento, que no viene en cambio de sus predecesores, sino de la actitud científica de los estudiosos cristianos medievales, ayudada con la afirmación de la razón. De ahí las dos corrientes renacentistas: la paganizante y rebelde que concluirá en el racionalismo; y la medida y armónica de la renacida escolástica de los teólogos hispanos. Más aún, mientras el Humanismo del siglo XV no cae dentro del Renacimiento, éste culmina en cambio en la síntesis de los mayores pensadores hispánicos del siglo XVI (14).

(13) Francisco Elías de Tejada, «Prólogo» a *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cit., págs. 25 y sigs.

(14) *Ibid.*, pág. 32.

Fundación Speiro

Esta última afirmación, que puede sorprender a muchos, constituye el eje de la explicación en la que hemos de entrar. Pues no sólo es que en España haya habido Renacimiento, sino que sin España no lo habría habido. La razón estriba en que el mundo hispánico, a través de los Descubrimientos, aportó el catalizador del nuevo sentido cultural, sin el que no hubiera podido cuajar: «Fue la empresa hispánica la que destruyó la razón de ser de un Humanismo encerrado en viejas apetencias, al par que regalaba a los científicos la posibilidad evadirse de cuanto habían definido magistralmente los clásicos. Solamente merced a los descubrimientos resultó hacedero contraponer a la experiencia de quince o veinte siglos atrás otra experiencia nueva y directa. Son las posibilidades brindadas por el nuevo marco geográfico las que truecan las nostalgias intelectuales en actividad recreadora de saberes» (15). Fueron, así, castellanos y portugueses quienes abrieron las posibilidades del Renacimiento, aunque por otro lado imitaran tardíamente al Humanismo triunfante en la península italiana: «Nadie quite a Italia, a la dorada y bienamada Italia, la gloria de ser la Grecia del 1500; pero nadie quite a las Españas la gloria de la Roma rediviva. Con la diferencia de que el ensanchamiento de las fronteras geográficas de la Roma rediviva que fueron entonces las Españas, fue la ocasión para que el genio incomparable de un Leonardo forjara para siempre las fórmulas de la nueva mentalidad en que el Renacimiento consistió. La nueva Grecia fue de verdad posible en su espíritu, más allá de las añorantes formas humanísticas, en tierras itálicas, porque las Españas eran la nueva Roma en el camino de la India y en la civilización de América» (16).

Pero, más allá de esa circunstancia, se hace preciso indagar el peso de Humanismo y Renacimiento en España. Respecto del primero, el autor al que venimos siguiendo en este trecho lo conceptúa con el acostumbrado rigor de sus criterios y lo desgrana con su siempre generosa erudición. Lo peculiar del Humanismo español es que fue movimiento

(15) Francisco Elías de Tejada, *Tratado de Filosofía del Derecho*, tomo I, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974, págs. 194 y sigs.

(16) Id., «Prólogo» a *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cit., págs. 37 y sigs.

Fundación Speiro

preocupado antes del contenido que de las formas. Y, dejando de lado el prehumanismo del siglo XII, a partir del propio y primer humanismo del siglo XV, en sede de pensamiento político encuentra la *Virtuosa Bemfeitoria* del duque Pedro de Braganza, la traducción de la *Política* de Aristóteles del príncipe Carlos de Viana, el manejo de las fuentes clásicas para justificar la actuación de Martín el Humano o el Compromiso de Caspe, así como la elaboración de Alonso de Polo, Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa (17). He ahí, recorridos en extrema síntesis, los principales reinos de las Españas: Portugal, Navarra, Aragón y Castilla. Su asunción en las formas literarias y artísticas, en cambio, habrá de esperar al fin de siglo y tendrá un signo distinto. Ahí están, por ejemplo, la *Gramática* de Nebrija, la *Crónica* de Pedro Mártir de Anglería, las tallas de Berruguete… Formas y gustos –apunta– aprendidos en tierras italianas, que vienen a corregir «el auténtico Humanismo español ordenado a buscar preferentemente en los clásicos antiguos el hondo sentido de las cosas eficaces» (18). Pero el arte humanista perdurará en las Españas a través del plateresco o el manuelino, preludios del gusto barroco de los siglos imperiales. Pero, al lado de las artes y las letras, «el Renacimiento existe en España en la incomparable actualización del derecho natural por parte de los filósofos y teólogos de nuestra magna Escolástica y por el cultivo independiente de las ciencias. El siglo XVI ve en nuestro suelo un hecho que solamente tuvo lugar en las Españas, esto es desde Lecce hasta Lisboa, y desde Dola hasta Salamanca: la fusión en haz robusto de las dos corrientes que antes separé en la Edad Media. De un lado la línea propiamente científica, la de los García da Orta y Huarte de San Juan […]. De otro la asunción por nuestros

(17) *Ibid.*, págs. 40 y sigs. Todos esos nombres han sido objeto de tratamiento monográfico en otras partes de su obra: *La tradición portuguesa*, Madrid, Actas, 1999, págs. 125 y sigs.; «Las doctrinas políticas del Príncipe de Viana», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), año LXXXIX, tomo VIII, núm. 4 (1944), págs. 480-502; *Historia del pensamiento político catalán*, tomo I, Sevilla, Montejurra, 1963, págs. 267 y sigs.; *Historia de la literatura política en las Españas*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991, tomo III, págs. 135 y sigs.

(18) Francisco Elías de Tejada, «Prólogo» a *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cit., págs. 41 y sigs.

Fundación Speiro

teólogos del espíritu libre de las ciencias vigentes en el Renacimiento, merced al cual Francisco de Vitoria inventa el derecho de gentes con validez universal o los teólogos de la escuela salmantina fundan la economía moderna [...]. De la fusión de ambas direcciones en un único caudal nace la grandeza del Renacimiento hispánico. En su seno se logra la armonía de la *sapientia* con la *scientia*, dando carne de realidad al ensueño de los siglos medievales. La hazaña de Santo Tomás fue consumada una segunda vez por nuestros clásicos. De la rabiosa dignificación de la independencia de los saberes por Leonardo asumieron la dignificación del hombre, los prestigios del razonamiento, la relación entre experiencia y verdad a la lumbre de la razón. De la tradición teológica tomaron la concepción unitaria del universo, la ordenación de los saberes alrededor de un teocentrismo tridentino, la justificación de la libertad política sobre la libertad teológica contra la trágica barbarie del predestinacionismo luterano» (19).

Y concluye, sin ánimo de exhaustividad, con unas mínimas referencias: «Hubo en las Españas Renacimiento original, el único Renacimiento verdadero exento de exageraciones, el que mantiene la autoridad sin menoscabo de la experiencia [...]. Por ir al grano y no a la cáscara, al hondón y no a las formas, nuestro primer humanismo ideológico se anticipó al humanismo de exterioridades que fuimos a copiar en Italia; para luego, apropiándonos del Renacimiento italiano, superarlo en la síntesis perfecta del diálogo de Dios con el hombre teológicamente libre y científicamente reelaborador de experiencias según dictados de razón, que es la clave del Renacimiento hispánico, el único equilibrado de los Renacimientos que en la historia han sido. Si la palma del humanismo toca a Italia, la del Renacimiento compete a las Españas. Dejemos de confundir arte humanista con espíritu renacentista y se comprenderá enseguida cómo las aspiraciones de liberación de los hombres del Renacimiento fueron posibles exclusivamente gracias al aporte hispánico de los

(19) *Ibid.*, pág. 41. Los dos tomos que llegaron a publicarse de su *Tratado de Filosofía del Derecho*, citado el primero, mientras que el segundo se editó por las mismas prensas en Sevilla en 1977, no son sino un desarrollo extraordinario de este párrafo citado y de los que siguen.

Fundación Speiro

descubrimientos, aptos para vigorizar unas ciencias raquíticas, vigorizadas por Leonardo y por nuestros abuelos, incorporadas en el cuadro de una visión jerárquica, tridentina y justa del diálogo del Creador con la criatura racional» (20).

Juicios que nos abren las puertas a la interpretación del Barroco. Pero, antes, saltando de momento el que constituye nuestro tema, se impone un ejercicio semejante al recién realizado, pero aplicado a la Ilustración.

3. ¿Ilustración española?

Porque, resumiendo lo anterior, podría decirse que hay dos Renacimientos, de los que uno, el que se manifiesta en pervivencia de lo mejor del Medievo, enriquecido a partir de la renovación del aporte clásico, esto es, el más auténtico, es propiamente el español. ¿Pasa lo mismo a propósito de la Ilustración? ¿Hay dos Ilustraciones, de las cuales una, la que se ha llamado «Ilustración católica», que es la hispánica, se hallaría en la línea de un Barroco constituido de algún modo en la «línea áurea» de la cultura católica y supondría la *sanior* (ya que no la *maior*) *pars* de la Ilustración? No es tan fácil la respuesta y se impone una mayor indagación.

Para empezar se hace precisa una consideración sobre la bipolaridad, más que sobre el desdoblamiento, de la Ilustración; imponiéndose a continuación otras sea sobre las llamadas «Ilustración católica» e «Ilustración moderada», respectivamente en el mundo latino y el anglosajón, y que –por lo demás– no son coincidentes.

La «Ilustración», se nos presenta en efecto como un fenómeno bipolar. Si, de un lado, se sitúa en la continuidad

(20) Francisco Elías de Tejada, «Prólogo» a *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cit., págs. 41-42. El término ideológico quizá no es acertado y sería preferible sustituirlo por doctrinal o teorético. En su texto «La cuestión de la vigencia del derecho natural», discurso de apertura de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, publicado en las actas de las mismas, *El derecho natural hispánico*, Madrid, Escelicer, 1973, págs. 17-25 sobre todo, se encuentra una extensión del tema desde el ángulo político-jurídico. Nada de eso pudo entender Burckhardt, por sus dos grandes limitaciones: el horror protestante contra las Españas católicas y la condición de historiador del arte. Véase Francisco Elías de Tejada, «Prólogo» a *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cit., pág. 37.

Fundación Speiro

del pensamiento clásico y cristiano, de otro implica la divergencia (progresivamente) radical respecto de éste. Es el sino de la modernidad, que culturalmente pertenece a la civilización cristiana, pero que filosóficamente (sería mejor decir *ideológicamente*) conduce a su cancelación. Por ello, algunos han querido ver en la Ilustración sobre todo esa persistencia, mientras que otros han reforzado la presentación de lo que tiene de ruptura. Así, Augusto Del Noce, reconociendo que la modernidad triunfante había sido la que de Descartes había llevado hasta Nietzsche, postulaba su sustitución por la que desde Descartes podría conducir a Rosmini (21). Otra cosa es que el propio punto de partida sea cuestionable en su clasicidad; más aún, que pueda concluirse –como prefiere el autor de estas líneas (22)– que en el mismo resida la raíz ponzoñosa luego rebrotada en mil ramas, hoy quizá (al menos en apariencia) secas. Sería, si se me permite, la «Ilustración real». En efecto, fue la que teoréticamente habría de asentar el principio de la inmanencia en el idealismo y sus versiones o en el existencialismo y las suyas, siempre con el nihilismo al fondo. Y fue la que prácticamente habría de desarrollarse luego en el ámbito político y social a través de la revolución liberal y sus mutaciones socialistas, en el eje de proyección del totalitarismo (23). Y la que, en el agotamiento de la modernidad, cobra un nuevo interés en los últimos decenios no tanto por conexión como por contraste. Siempre los signos contradictorios que tiñen los períodos de crisis.

---

(21) Augusto Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Milán, Giuffrè, 1992. Claro que Del Noce es autor en el que se entrecruza la tensión teorética de la clasicidad con la debilidad hacia alguno de los productos ideológicos de la modernidad. Lo ha examinado con gran finura Danilo Castellano, *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto del Noce filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto,* Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010. Este último autor ha negado con decisión la divisibilidad de la modernidad: «¿Es divisible la modernidad?, en Bernard Dumont, Miguel Ayuso y Danilo Castellano (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs. 227 y sigs.

(22) Miguel Ayuso (ed.), *El pensamiento político de la Ilustración ante los problemas actuales*, Santiago de Chile, Fundación de Ciencias Humanas, 2010.

(23) Véase Rafael Gambra, *Eso que llaman Estado*, Madrid, Montejurra, 1958, donde explayó magistral y precursoramente la conexión teorética de los distintos totalitarismos de los años treinta del siglo pasado.

Fundación Speiro

El racionalismo, que –como hemos visto– sólo asumió una veta del mundo humanista, es en cambio la raíz de toda la Ilustración, pues sus problemas se pueden reducir a uno solo, el del diálogo entre la razón y la naturaleza. Que se concreta en una crítica universal. Paul Hazard (24), pese a todo, quiere desdoblar en dos grupos las consecuencias del fenómeno, distinguiendo una acción negativa de otros resultados constructivos. Pero vanamente. Pues el efecto principal de esta postura gnoseológica es el *proceso al cristianismo*: el Dios del Credo, las Sagradas Escrituras, la Escolástica y la propia Iglesia con Roma por cabeza y la Compañía de Jesús como su instrumento más odiado (25). Veámoslo más por lo menudo.

La mentalidad racionalista se mantuvo durante los siglos XVI y XVII generalmente confinada en los medios filosóficos y universitarios. Aunque el protestantismo había dividido la Cristiandad y empujado la secularización, no llegó sin embargo a modificar todavía la entraña social, presidida en todas partes por la sociedad estamental y la monarquía de derecho divino. Fue en el siglo XVIII cuando la secularización comenzó a desplegar sus efectos, aunque todavía más en los medios aristocráticos y de la alta burguesía, mientras que las clases populares vivían ajenas al espíritu de emancipación. Un filósofo posterior, Augusto Comte, que supo captar la concepción implícita en la Ilustración, explicó cómo la humanidad atraviesa en su evolución por tres estadios sucesivos (el estadio religioso, el metafísico y el científico o positivo) en un proceso por el que va liberándose de creencias irracionales y saberes oscuros hasta que la razón dirija los destinos de una realidad que se aparecerá al hombre sin misterio ni facticidad irracional (26).

¿Qué son entonces la «Ilustración moderada» o la «Ilustración católica»?

---

(24) Paul Hazard, *La pensée européenne au XIX siècle. De Montesquieu à Lessing*, París, Boivin, 1946.

(25) Francisco Puy, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, págs. 26 y sigs.

(26) Rafael Gambra, *Historia sencilla de la Filosofía*, cit., págs. 213 y sigs. Explica admirablemente Gambra, en un texto que resulta tan sencillo como profundo, la conexión existente entre racionalismo e Ilustración, y la posterior entre Ilustración y liberalismo, a través del espíritu revolucionario que encarna Rousseau.

Fundación Speiro

Frente a la «Ilustración radical» representada por el ateísmo de Spinoza, una versión «moderada» (27) encarna en la mente de algunos anglicanos y puritanos, haciéndose sistema en la obra de Locke o Adam Smith (28). A través del «sentido común» de una paz social protectora de la libertad económica individual entra en la mentalidad americana, hasta el punto de conformarla –en influencia mutua– con el calvinismo y el materialismo *whig* (29). El protestantismo y su aliado racionalista anglo-americano –se ha escrito agudamente– llevan consigo un desdén innato por la autoridad social y una reducción de la experiencia humana a una guerra de aniquilación mutua entre individuos depravados y determinados, lo cual conduce inevitablemente a un lógico

(27) Pueden verse sobre este tema las referencias de John Rao, «Liberalismo y catolicismo: Reflexiones históricas, sociológicas y psicológicas», *Verbo* (Madrid), n. 489-490 (2010), págs. 741 y sigs. Donde remite a una amplia bibliografía, entre la que cabe destacar: Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932; Richard G. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993; Peter Gay, *The Enlightenment*, 2 vols., Nueva York, Norton, 1996; Françoise Hildesheimer, *Le jansénisme en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Publisud, 1992; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002; Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment*, Lafayette, Cornerstone, 2006; Henry Philips, *Church and Culture in Seventeenth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Hamish M. Scott, *Enlightened Absolutism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990.

(28) Sobre Locke es imprescindible el libro de Juan Fernando Segovia, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014.

(29) Véase la aguda crítica de John Rao, «La ilusión americanista», en Bernard Dumont, Miguel Ayuso y Danilo Castellano (eds.), *Iglesia y política: cambiar de paradigma*, cit., págs. 201 y sigs. Sobre el americanismo puede verse el cuaderno «Catolicismo y americanismo» de la revista *Verbo* (Madrid), núm. 511-512 (2013), con textos de John Rao, Danilo Castellano y Miguel Ayuso. También, desde un ángulo más sociológico, aunque no exento de acentos teoréticos, Frederick D. Wilhelmsen, «La crisis en el optimismo americano», *Nuestro Tiempo* (Pamplona), núm. 52 (1958), págs. 387-399, y «Las raíces del protestantismo americano», *Nuestro Tiempo* (Pamplona), núm. 64 (1959), págs. 404 y sigs., ahora en *La mentalidad estadounidense. Una mirada desde España*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, págs. 16-31 y 53-67, respectivamente. Y, del mismo autor, el opúsculo *El alma norteamericana*, hoy, Madrid, Ateneo, 1960. Lo significativo de estos últimos textos es que fueron escritos por un estudioso estadounidense católico, que conocía bien la cultura católica hispánica de entonces y que se dirigían al público español.

Fundación Speiro

desarrollo de conceptos radicales, democráticos y materialistas. Así, muchos de sus partidarios ateos terminan dando un significado positivo a lo que primero se había considerado un universo malo: «Pero desde Lutero en adelante los protestantes se han ocupado de este desarrollo racional de sus principios subyacentes, bajo las influencias tardo-medievales de una anti-filosofía nominalista y un sentimentalismo místico e informe, junto con el tema de la corrupción total, llegando a erradicar todo discurso racional en favor de la estúpida afirmación de la voluntad. Sus "herederos" de la Ilustración moderada han seguido por esta senda. Todos ellos argumentan que el radicalismo no puede derivarse de sus convicciones simplemente porque no quieren que sea el caso. Su "voluntad", respaldada por la fuerza física y la ridiculización verbal de toda discusión intelectual, es el único argumento contra sus enemigos. Es desde luego un argumento muy poderoso. Sin embargo, no suprime la verdad de que Lutero, Newton, Locke y compañía ofrecen un radicalismo para *sissies* aterrorizadas por las posibles consecuencias de lo que están diciendo. Ellos y su progenie radical son realmente consubstanciales, y todos ellos trabajarán siempre felizmente unidos cuando sientan la presencia de un común oponente que deba ser aplastado. Todo esto es devastador para una seria discusión racional de los problemas de la teoría política estadounidense y su impacto sobre el pueblo» (30).

Así pues, frente a algunas tesis, distinguir esas dos corrientes no implica en modo alguno que haya varias Ilustraciones: «La radical no es una Ilustración distinta, sino un giro de tuerca en su seno, de la moderación a las opciones tajantes e inmoderadas, más avanzadas y sin concesiones. Ni unos ni otros dejan de ser racionalistas y secularizantes; ninguno deja de demoler las bases de una sociedad tradicional ya decadente, sólo que los radicales muestran mayor intransigencia y nada de refinamiento. Las más de las veces las disidencias no son de fondo sino de apreciaciones circunstanciales o de método. Y pruebas al canto: si nuestra sociedad se parece mucho a la pergeñaron los radicales, hemos venido a ella por

(30) John Rao, «Los Estados Unidos de América, el "pueblo" y el populismo», en Miguel Ayuso (ed.), *Pueblo y populismo. Los desafíos políticos contemporáneos*, Madrid, Itinerarios, 2017, pág. 112.

Fundación Speiro

la senda de los moderados, lo que explica que, en verdad, no eran tan discretos ni templados, y tampoco sus enemigos. Muchas de sus rencillas son hijas de la vanidad personal y de la cerrazón de los sistemas ideológicos» (31).

Diríase que, frente a la anterior, de marcado acento anglosajón, la «Ilustración católica» nos toca más de cerca. Se ha afirmado incluso que, si bien originada en la Francia de Luis XIV, en prolongación de la cultura barroca eclesiástica, sería un fenómeno señaladamente hispánico. Aunque también hay quien ha postulado su carácter de «movimiento global». Previamente, en todo caso, se encuentra el problema de la «Ilustración española».

El estudio detallado de la inteligencia española entre 1700 y 1760 demuestra la continuidad del pensamiento tradicional, opuesto al ilustrado (32). Pero no sólo la continuidad, sino también el predominio. ¿Hasta el punto de negar la existencia de una «Ilustración española»? En la línea de Ortega y Gasset, quien se lamentaba de la falta entre nosotros del siglo XVIII, «el gran siglo educador» (33), se ha llegado a escribir que «sin temor a pecar de exagerados, bien puede decirse que España no llegó a conocer siquiera el espíritu ilustrado» (34). En este siglo XVIII en que «el racionalismo adquiere carta de naturaleza en toda Europa, incluso

(31) Véase Juan Fernando Segovia, «Información bibliográfica» de la versión castellana del libro de Jonathan Israel antes citado, en *Verbo* (Madrid), núm. 561-562 (2018), págs. 197-200.

(32) Puede verse el ya citado libro de Francisco Puy, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, para las materias políticas, así como otro del mismo autor para el derecho: *Las ideas jurídicas en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Granada, Universidad de Granada, 1962.

(33) José Ortega y Gasset, *El espectador VII*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pág. 826.

(34) Miguel Artola, *Los afrancesados*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1953, pág. 11. Para este autor, no sólo falta el siglo XVIII, sino –antes que él– «la crisis religiosa, y sin ésta es imposible llegar al racionalismo». «Este es el motivo por el cual, a partir de esta época, la Península diverge en sus destinos del resto del continente. Nuestra última figura de valor universal sincrónico con el pensamiento europeo es Feijoo. A partir de él, existirá, de un lado, el pensamiento auténtico y tradicionalmente español; de otro, una minoría *disidente*, pero disidente por flujo exterior y no por íntima innovación. De ahí nuestro tradicional retraso espiritual en relación al continente, ya que es precisamente el pensamiento europeo el que hace surgir por contacto a nuestra minoría» (*ibid.*, pág. 12).

Fundación Speiro

en la lejana Rusia; en este siglo en que el continente entero se considera ignorante y se educa con vistas a un futuro mejor, España, en la seguridad de su fe, permanece inalterable, se niega a verificar las transformaciones políticas, filosóficas y religiosas que caracterizan la época moderna, y en consecuencia, se sale de este modo de la universal corriente espiritual, continuando sola por propia voluntad un camino eterno». De ahí que «no existe una Ilustración española, porque no existe en España un cuerpo de filósofos y tratadistas políticos incluidos en las nuevas ideas» (35). De nuevo, como antes vimos, el signo opuesto de la valoración no quita la coincidencia sobre el hecho afirmado. En este caso, Artola, en el surco de Ortega, no difiere así de Puy, quien parece seguir los pasos de Elías de Tejada y Menéndez Pelayo. Paradoja.

Es cierto que una presentación como la anterior pudiera parecer sumaria en exceso. Cabe, desde luego, en esta misma línea, algún matiz. Pues la Ilustración, como fenómeno cultural, es un proceso complejo que no se limita a un sistema filosófico, sino que envuelve una concepción de la vida, «cuyo centro es el hombre independizado de tutelas tradicionales, sobre todo religiosas, y poseído de una fe en sus propias medios, razón, ciencia, para señorear los problemas de la vida y dominar la naturaleza, humanismo optimista y progresivo». Si en este sentido no puede hablarse de Ilustración en España hasta fines del siglo XVIII, sin embargo, «ciertos rasgos parciales ilustracionistas, independencia de la tradición e incremento de un interés positivo y experimental en las ciencias los ha habido» (36). Esos ciertos rasgos, de todos modos, no son la Ilustración. De manera que la negación su existencia en España permanece. Por lo menos hasta 1760.

¿Y después, esto es, a partir del reinado de Carlos III? De un lado, pueden hallarse ya autores encuadrables en el movimiento ilustrado. Pero, como ya hemos dicho, dentro de un marco general todavía tradicional, de manera que es más dable acometer una *historia de los heterodoxos* que la de los

(35) *Ibid.*, pág. 12.

(36) Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, tomo II, Barcelona, Herder, 1956, p. 419. La cita es sin embargo de Luis Martínez Gómez, autor de la traducción, presentación y síntesis de la historia de la filosofía española.

Fundación Speiro

«ortodoxos». Pues una verdadera historia debe armonizar la consideración de las manifestaciones geniales, las comunes y las llamativas (37). En la del pensamiento español los ilustrados pertenecen a la última categoría, mientras que los tradicionales ocupan la segunda y *secundum quid* (como en el caso de Feijoo) la primera. De otro lado, el surgimiento de los disidentes produce el efecto reflejo de reforzar a los tradicionales (38). A fines del setecientos y, sobre todo, en los albores del ochocientos, la cosa resulta ya evidente. Pero en esos decenios inmediatamente anteriores no era tan claro. Menéndez Pelayo, que reconoció las enormes dificultades que levanta la cuestión de la Ilustración hispánica, contradice de algún modo su consabido antiborbonismo radical. Que, en el terreno cultural, Elías de Tejada mantuvo a machamartillo, aunque distanciándose del maestro montañés en su extrapolación política, que denominó polémicamente «menéndez-pelayismo político» (39). Otros maestros del pensamiento

(37) Agustín de Asís, «Prólogo» al libro de Francisco Puy, *Las ideas jurídicas en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, cit., págs. II-III.

(38) Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, 2ª ed., Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973, pretende el origen extrínseco del pensamiento tradicional español, que habría dependido de fuentes francesas. Tesis que Vladimiro Lamsdorff-Galagane destruyó en una recensión agudísima, publicada en la *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 183-184 (1972), págs. 391-399. Otro cantar es el de los orígenes del tradicionalismo filosófico en España, ese sí de matriz francesa, y heterodoxo, como demostró José María Alsina, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, PPU, 1985.

(39) Véase Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, cuyo capítulo primero lleva precisamente esa rúbrica. Se trataba de una crítica abierta de la línea de la colección que acogía su texto, y de su director, Rafael Calvo Serer. De ahí que resulte penosa la reconstrucción que se encuentra en el libro de Mercedes Montero, *Historia de Ediciones Rialp*, Madrid, Rialp, 2020, pág. 159, donde el libro de Elías de Tejada se despacha así: «Aspiraba a ser una obra que miraba al futuro desde la línea segura de la tradición [...], de nuevo, no era más que otro libro en la pura línea política de Calvo Serer». Quien eso escribe no sólo no ha leído el libro del que habla, sino que tampoco sabe nada de las luchas intelectuales del periodo. La recensión publicada por la revista *Verbo* (Madrid), en el núm. 587-588 (2020), págs. 771-775, lo subraya sin contemplaciones. Elías de Tejada, con otros acentos, lo reiteró años después en una carta a Vicente Marrero fechada en Sevilla el 31 de diciembre de 1961, publicada luego con el título de «Cada cosa en su sitio», *Boina Roja* (Madrid), núm. 71 (1962), págs. 8-9. Lo he explicado en Miguel Ayuso,

Fundación Speiro

tradicional han sido más cautos, en cambio, al tratar del periodo. Rafael Gambra, desde el ángulo del modo de vida de los reinos hispánicos, anota que frente al tópico de la decadencia patria en el siglo XVIII, si excluimos los últimos años de Carlos IV, y el influjo parcial del enciclopedismo bajo Carlos III, el ambiente de serenidad y cooperación, que todavía reinaba, mantenía en todos una razonable esperanza en la recuperación del orden comunitario cristiano en que nuestra convivencia se asentaba. Pero esa esperanza de recuperación social y religiosa fue desarticulada por la guerra de la Independencia y los procesos que desencadenó: «Hizo abortar los procesos de incorporación pacífica y precipitó los de disolución violenta, creando abismos insuperables y sumiéndolo todo en rencores y recelos. Posiblemente, sin ella el enciclopedismo español no habría sido desertor afrancesado, ni aun siquiera constituyente en el sentido de la Revolución francesa. Y la gran mayoría católica y monárquica del país no habría producido guerrillas y puritanismos enfermizos, sino una favorable reacción cultural, encaminada a contrarrestar la influencia del racionalismo enciclopedista» (40).

Así pues, si en general cabe negar la existencia de una verdadera Ilustración entre nosotros (41), que en todo caso habría ocupado un lugar bien reducido, es porque –*horror vacui*– lo habría seguido llenando el pensamiento tradicional. Menéndez Pelayo, en este sentido, mostró que el grueso de los autores españoles del siglo XVIII hizo compatibles las nuevas ideas con una sincera adhesión a la fe católica. ¿Podría pensarse, pues, también en una Ilustración cristiana o católica?

«In memoriam. Vicente Marrero (A propósito de una polémica sobre el pensamiento tradicional y sus concreciones)», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 6 (2000), págs. 299-310.

(40) Rafael Gambra, «La herida de la Independencia», en Miguel Ayuso (ed.), *Obra completa de Rafael Gambra Ciudad*, Madrid, Fundación Larramendi-Digibis, 2000.

(41) La afirmación se encuentra, de manera convergente, en la escuela racionalista como en la reaccionaria y aun en los grandes historiadores de las escuelas dominantes. Piénsese que Cassirer no cita autor español alguno en su libro clásico. Véase Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, J.C.B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 1932. Mientras que Paul Hazard, *La pensée européenne au XIX siècle. De Montesquieu à Lessing*, cit., sólo nombra de paso a Feijoo.

Fundación Speiro

De la misma, desde luego, se ha hablado. En relación con el mundo hispánico. Pero no sólo. Lo hemos apuntado líneas atrás y ha llegado el momento se extender (*ma non troppo*, en tanto preciso a nuestro objeto de hoy) la referencia. Son los trabajos de Sebastian Merkle, ligeramente posteriores a Menéndez Pelayo, quien no pudo conocerlos, los que abrieron una nueva perspectiva para el estudio de la Ilustración europea (42). Así como una pista, por lo menos terminológicamente, dejada por Paul Hazard al hablar de un cristianismo ilustrado (43). Si bien habrá que esperar a una serie de aportes españoles del decenio de los años cincuenta del siglo pasado para encontrar tematizada la cuestión. Entre los que podemos destacar los nombres de Patricio Peñalver y Vicente Rodríguez Casado (44). Finalmente, algunos años después, para su aplicación en sede ultramarina, destaca el chileno Mario Góngora, quien emplea el término Ilustración católica y se esfuerza por precisar tanto su contenido como su ámbito de vigencia: «La constelación denominada "Ilustración católica" es difícil de reducir. Es un estilo que

(42) Sebastian Merkle, *Die Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlín, Curtius, 1909, y *Die Kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlín, Reichl, 1910. Si en el primero se ocupa de la valoración católica de la Ilustración, en el segundo se refiere a una Ilustración eclesiástica en la Alemania católica. Lo destaca Bernardino Bravo Lira, «Feijoo y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Hamburgo), núm. 22 (1985), págs. 99 y sigs.

(43) Paul Hazard, *La pensée européenne au XIX siècle. De Montesquieu à Lessing*, cit., I, VI, págs. 115 y sigs.

(44) Patricio Peñalver Simó, *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953; Vicente Rodríguez Casado, «El intento español de Ilustración cristiana», *Estudios Americanos* (Madrid), núm. 42 (1955), págs. 141-169. Este último, además, lo ha aplicado a la historia política española en su libro *La política y los políticos en el reinado de Carlos III*, Madrid, Rialp, 1962. La posición intelectual que se esconde detrás de estos intentos peca quizá de una exageración simétrica que la animaba a Elías de Tejada y a Menéndez Pelayo, el primero con más coherencia que el segundo, aquélla para «salvar» el primer siglo borbónico mientras que éstos para condenarlo. Encontrar una intención detrás de las respectivas posiciones no es un juicio temerario. En lo que toca, por ejemplo, a Rodríguez Casado, no hay más que hojear las páginas de su biografía: Antonio Cañellas y César Olivera, *Vicente Rodríguez Casado. Pensamiento y acción de un intelectual*, Madrid, Ediciones 19, 2018. Y sería fácil extender la ejemplificación a los otros autores que se acaban de mencionar.

Fundación Speiro

no se puede definir demasiado precisamente. En el fondo el rasgo más perdurable es la substitución de la formación de base latinoescolástico por la formación inspirada en la cultura francesa; en este caso, en la cultura eclesiástica francesa». Pero, a continuación, deben colacionarse otros rasgos: «Pero, se pueden dibujar, además, ciertos caracteres propios de la tendencia, tanto en los países europeos como americanos […]: eclecticismo filosófico cristiano frente a la constitución y prácticas actuales de la Iglesia (influjo de Fleury, del galicanismo, crítica de las devociones populares, etc.); apologética contra los "filósofos" del siglo XVIII; moralismo (oposición al laxismo, al atricionismo y al probabilismo adoptando tal oposición ya la forma teológica del probabiliorismo, ya la de un moralismo pietista); oposición al barroquismo y churriguerismo en el culto; reforma de la oratoria sagrada; en fin, en cuanto a la doctrina del poder, oscilación entre las doctrinas galicana y (después de la Guerra de la Independencia) una reinterpretación liberal del tomismo y de la escolástica (Martínez Marina y Villanueva en España, Mier en América)» (45).

Tras él, otro chileno, Bernardino Bravo Lira, es quien más ha cultivado la temática, en la misma dirección, añadiendo también a los aspectos eclesiásticos los seculares: «La Ilustración católica, con todas las limitaciones que comporta una caracterización genérica, tiene una orientación diversa (al Enciclopedismo, antirreligioso y cosmopolita). No excluye de su crítica a la Iglesia, pero no se opone a la Revelación, sino a aspectos disciplinares y prácticos de devoción que cree necesario purificar de supersticiones y abusos mediante el estudio, la investigación y la intervención del poder temporal. Aboga por la restauración de una pretendida disciplina primitiva que incluye una limitación del poder pontificio en nombre de costumbres y prácticas antiguas, del poder episcopal y de tradiciones eclesiásticas regionales. La crítica se aplica asimismo al estudio del pasado y del derecho vigente, pero con auténtico interés por el conocimiento de las antigüedades patrias y por la reforma del derecho práctico

(45) Véase Mario Góngora, *Estudios de Historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1980, págs. 121 y sigs.

Fundación Speiro

[…]. En suma el acento fuertemente crítico y renovador va unido en la Ilustración católica a una afirmación de los valores patrios, religiosos y profanos que las guerras napoleónicas no harán más que exacerbar» (46).

Pero, en realidad, no se trata sólo de un fenómeno hispano. Ya se ha aludido a sus fuentes francesas y alemanas. Pero últimamente, precisamente para subrayar su significación universal, se hace preciso referirse también a las anglosajonas, entre las que destaca una conocida monografía de Ulrich L. Lehner (47). En la que, sin perjuicio de su consideración como un fenómeno «global» geográfica y culturalmente, recorre las distintas variantes nacionales de la Ilustración *more tridentino*, particularmente relevante en España (la monarquía católica o hispánica) y en la península italiana.

Recapitulemos. Antes veíamos una doble alma en el Renacimiento. De las que la «española» habría sido más auténtica que la «europea». Ambas con raíces medievales, habrían desarrollado líneas opuestas. No ocurre lo mismo con la Ilustración, que constituye no un tiempo, sino el desarrollo del proyecto moderno, esto es, el del racionalismo. No debiera hablarse, pues, de Ilustración cristiana o católica. Por lo menos con la significación positiva que algunos autores le dan. Y por eso tampoco ha habido Ilustración española y apenas ilustrados españoles (48). En el caso español se da, por el contrario, una perseverancia tradicional y, sobre ese lecho, un influjo de caudales nuevos, que no interrumpen

(46) Bernardino Bravo Lira, «Universidad española y universidad hispanoamericana, de la Ilustración al liberalismo», *Historia* (Santiago), núm. 11 (1972-73), pág. 502.

(47) Ulrich L. Lehner, *The Catholic Enlightenment. The forgotten History of a global movement*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.

(48) Francisco Puy, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, cit., p. 33, escribe: «Auténtico pensamiento ilustrado, es decir, filosofía jurídico-política revolucionaria, no la hay en España, salvo ejemplares concretos, en capítulos particulares más que en sistemas generales y en libros concretos más que en hombres». Pero añade inmediatamente: «Pero es que no se puede decir, ni que la ciencia del siglo XVIII en España la hicieran los ilustrados, ni, inversamente, que la mayor o menor brillantez de nuestras ciencias y técnicas esté en proporción directa con el número de ilustrados. Precisamente nuestros ilustrados se mueven en las zonas más lejanas al problema dogmático de la Ilustración. Sólo participan, por lo general, en los caracteres más externos y anecdóticos de ella […].

Fundación Speiro

aquélla sino si acaso la matizan. Donde el pensamiento tradicional, barroco, pero antes renacentista y medieval, no se interrumpe. Y donde se abre una segunda línea, minoritaria y heterodoxa, esa sí ilustrada, pero no católica.

4. ¿La España del Barroco perenne?

Lo visto nos conduce derechamente a una especie de constante en la cultura hispánica, que habría alcanzado su plenitud en el tiempo y la civilización del Barroco. De manera que lo anterior, como ya hemos apuntado, le sirve de preparación (por momentos verdaderamente ilustre) y lo posterior de fijeza (aunque quizá un punto decadente). Ese tiempo y su civilización constituirían, así, el cénit de un espíritu y el punto de sazón de unos frutos (49). En el orden religioso como en el filosófico, en el jurídico como en el político, en el literario como en el artístico.

Si nos situamos en el ámbito de la vida de la Iglesia, no podemos sino darnos de bruces con la Reforma protestante y su contrafigura la Contrarreforma tridentina. En este sentido, el movimiento impulsado por el Concilio de Trento, pese al nombre poco feliz de Contrarreforma, no sólo está marcado por el signo de la oposición (50), sino que hace

(49) Puede verse Jaime Eyzaguirre, *Chile en el tiempo. Sangre y dolor de España*, Santiago de Chile, Nueva Universidad, s./f., págs. 54 y sigs., donde se adhiere con pasión a la línea tridentino-barroca, que en el mundo hispánico alcanzó su máximo esplendor, tras la cultura románico-gótica, que había abrazado a toda Europa. Véase Ricardo Krebs, «El pensamiento histórico de Jaime Eyzaguirre», en AA.VV., Jaime Eyzaguirre. Historia y pensamiento, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995, págs. 47 y sigs.: «Para Jaime Eyzaguirre la España filipina y barroca constituía la realización concreta y la comprobación de su visión de la historia».

(50) Danilo Castellano, «Las razones de la antimodernidad», en Miguel Ayuso (ed.), *Antimodernidad y clasicidad*, Madrid, Itinerarios, 2019, págs. 11-19. Donde comienza preguntándose: «¿Permite el *anti* ser *por*? ¿Es necesario, en otras palabras, lo negativo para determinar lo positivo? ¿Es necesaria, por ejemplo, la enfermedad para reconocer la salud? ¿Era necesaria, también por ejemplo, la Reforma luterana para la Contrarreforma católica?». A lo que responde: «Lo que significa que el *anti* postula el *por*, que lo positivo (la salud, por ejemplo) es *conditio sine qua non* para individuar lo negativo (la enfermedad), que todo discurso (también el de refutación) es necesariamente positivo y que la subordinación en el oponerse

Fundación Speiro

encarnar lo mejor de la vieja teología del Medievo, esto es, la síntesis de Tomás de Aquino, en los nuevos tiempos marcados negativamente por la herejía protestante. Y es que esta civilización no podía identificarse *simpliciter* con la de la Edad Media, pues el Renacimiento y la rebelión protestante no habían pasado en balde, calando inevitablemente en el espíritu católico: «Ningún hombre sano puede olvidar su pasado y tampoco la existencia de una edad entera. Mientras que la Edad Media se destacó por su inocencia, la edad nueva –la barroca– conocía dos ataques contra la integridad del orden católico, a saber, el renacentista y el protestante. Es una señal del vigor de la fe, que el catolicismo pudo absorber lo viable del Renacimiento, mientras que rechazó lo malo. El Renacimiento palpitaba la gloria del hombre y sus posibilidades, pero las divorció de Dios. La Contrarreforma aceptó el nuevo énfasis sobre la grandeza del hombre, pero la subordinó a la voluntad de Dios» (51).

Al igual que Santo Tomás halló la salida a la crisis del siglo XIII, Trento ofreció solución a la del siglo XVI (52).

---

no es siempre y necesariamente dependencia de la doctrina refutada, representando ésta sólo la ocasión para emprender un camino de profundización para descubrir y reproducir la verdad de las "cosas»". Así pues, por seguir con el ejemplo puesto, la Contrarreforma no fue (y no es) mera contraposición a la Reforma, no tuvo (y no tiene) dependencia absoluta de ésta: fue (y es), sobre todo, profundización de la doctrina de siempre de la Iglesia, conocimiento renovado de la continuidad del depósito que la Iglesia custodia» (págs. 11-12).

(51) Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, cit., pág. 59. Wilhelmsen, como antes anotamos, desde el ángulo de la cultura católica, da al Renacimiento un sentido peyorativo, coincidente con el que la cultura racionalista en cambio exalta. Pero no deja de admitir elementos sanos que se habrían absorbido por la civilización del Barroco. Esto es, lo que hemos venido sosteniendo.

(52) Leonardo Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, cit., pág. 66: «El Concilio de Trento fija las instituciones de la Iglesia Medieval, y desde entonces no se hacen cambios, en el sentido de reformas, reestructuraciones, creaciones. La Iglesia Antigua y la Iglesia Medieval crean el culto, la liturgia, el derecho canónico, la Monarquía Cristiana, las costumbres católicas: de todo eso, que parece definitivamente dado, vivimos nosotros». Lo escribe a propósito de la Iglesia de Thyatira, donde se contiene una recomendación de agarrarse a lo tradicional, que se repite en forma más apremiante y dramática en la Iglesia siguiente, la de Sardes: «¡Consolida lo que te queda, aunque de todas maneras haya de perecer!».

Fundación Speiro

El punto de partida es el sistema tomista, que de un lado logra armonizar a Aristóteles con la *sapientia* de la *philosophia christiana*, mientras que de otro impide la ruptura del molde científico de las siete artes liberales y, de resultas, la independización de la ciencia de la filosofía tanto como de la teología. Santo Tomás –lo ha explicado Elías de Tejada– comprendió en la verdad de Dios las verdades razonadas por los hombres: integrador e íntegro en la verdad, esto es, integrador e integrista (53). Su secuela radica en los ecos tridentinos contenidos en la definición del derecho natural ofrecida por el autor recién citado, a saber, el resultado de la «conjugación del poderío divino del Creador con la libertad de las criaturas racionales en la tensión dramática de un destino trascendente entendido por conquista de la naturaleza que razona, que decide y que asume responsabilidad personal ultraterrena en su acción de decidir dentro de unos límites propuestos por la razón que capta el orden universal por Dios querido» (54). No insistiremos en la coyuntura que resolvió el Aquinate. Hemos de detenernos, en cambio, por ser necesaria para nuestro tema de hoy, en la que halló desembocadura ortodoxa en Trento.

Lutero, con su pesimismo angustiado de la naturaleza depravada, rompió el puente que unía la vida del hombre en este mundo con su existencia ultraterrena. La gracia ya no perfecciona a la naturaleza, sino que salva o condena por sí sola. Al rasgar ambos sectores, el de tejas abajo y el trascendente, entregando la vida eterna al capricho de Dios, desligó de éste la existencia de los hombres. Y, de resultas, puso en

(53) Francisco Elías de Tejada, «¿Por qué somos tomistas? De la teología a la política», *Verbo* (Madrid), núm. 124-125 (1974), págs. 371-384. Frente a los otros tres sistemas que se alzaron ante el problema (la ciencia experimental de Roger Bacon, las artes lógicas de Raimundo Lulio y la metafísica del Dios infinito de Duns Scoto) Santo Tomás fue el único capaz de soldar la fractura restaurando la unidad armónica y jerarquizada de los saberes humanos. Una ampliación extraordinaria de esta tesis, expuesta en el Congreso por él organizado en Génova con la Asociación Internacional de Iusnaturalistas Hispánicos Felipe II en 1974, se halla en el primer tomo, ya citado, de su *Tratado de Filosofía del Derecho*.

(54) Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del derecho natural», en AA.VV., *El derecho natural hispánico. Actas de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid, Escelicer, 1973, págs. 20-21.

Fundación Speiro

acto la secularización, que iba a sustituir la contemplación con la acción y a quebrar la armonía de la libertad con la ley natural (55). Según la doctrina católica, afirmada en Trento, en cambio, aunque la naturaleza humana tiende al pecado tras la caída original, no está totalmente corrompida. Y la gracia del bautismo no solamente es capaz de rectificar la debilidad de su naturaleza sino de introducirle en una vida sobrenatural, superior –por tanto– a la meramente natural.

España, si nos situamos en el ámbito de la Iglesia, hizo su reforma y pudo, así, evitar la Reforma. La reforma de Cisneros representa lo mejor de ese espíritu renacentista en el que el humanismo –en este caso filológico– permite entroncar con la Escolástica medieval (56). Y la posteridad española de ésta, la segunda Escolástica, adquiere un papel protagonista en el rechazo del predestinacionismo protestante y la afirmación de la libertad. En tal sentido se ha evocado la sesión de 26 de octubre de 1546 del Concilio de Trento, cuando el padre Diego Laínez, de la Compañía de Jesús, de la que fue segundo prepósito general tras el fundador, San Ignacio de Loyola, pronunció el famoso discurso sobre la justificación, rompiendo lanzas teológicas por la libertad humana con su fórmula de los dos caballeros de iguales armas y distinto brazo (57). Que dio lugar a los Decretos

(55) Véase Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, cit, pág. 41. Así como el ya citado Miguel Ayuso (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, y en particular los textos de Juan Fernando Segovia, «Lutero y los orígenes religiosos de la secularización», págs. 49-84, y Miguel Ayuso, «La matriz protestante de la política y el derecho modernos», págs. 207-226. Igualmente, para terminar, el libro también citado de Danilo Castellano, *Martin Lutero. Il canto del gallo della modernità*.

(56) José García Oro y Segundo Pérez López, «La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso», *Annuarium Sancti Iacobi* (Santiago de Compostela), núm. 1 (2012), págs. 47-174.

(57) Véase Francisco Elías de Tejada, «Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo», en *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J., en el IV centenario de su nacimiento (1548-1948)*, Salamanca, Acta Salmanticensis, 1948, pág. 34. La Compañía de Jesús representa sin duda una de las vetas más relevantes de ese Barroco hispánico de que estamos tratando. Ha levantado, desde el inicio, diversas olas de animosidad en su contra. En ocasiones eran diferencias de Escuela, legítimas, las que la separaron sobre todo

Fundación Speiro

aprobados por la asamblea el 3 de enero de 1547, donde se reafirma la doctrina tomista de que la salvación pende de la conducta, de que hay repercusión en nuestro destino futuro de nuestro vivir presente, de que la fe precisa de las obras, de que la gracia perfecciona –sin suplantarla– a la libre naturaleza humana (58).

En el orden del derecho natural, tan relevante, habría que tratar de los paladines de nuestras distintas escuelas, principalmente dominicos y jesuitas, sin duda, pero no sólo, y también seglares. Ellos –ha escrito el autor a quien se debe la formulación del «derecho natural hispánico»– forjaron el derecho natural clásico nuestro aplicándolo a las circunstancias del momento, «a la conquista de las Indias, al trato cristiano para los indígenas, al absolutismo de las monarquías

---

de la Orden de Predicadores, que en su renovación salmantina, pero no sólo, significa otra veta no menos notable de nuestro Barroco, por más que tuviera raíces en el Medievo más luminoso. En otras se trataba de *odium theologicum* verdadero y propio, de parte de los enemigos de la Iglesia, los masones y los ilustrados a la cabeza, que condujeron a su expulsión de los reinos borbónicos y finalmente a su disolución por el Papa. Hay, sin embargo, otra fuente de enemistad más reciente: una cierta exquisitez conservadora (por más que radical a veces en su expresión) travestida de tradición, indisimuladamente anglófila y enmascaradamente antihispánica, que ha encontrado en el Río de la Plata su hábitat. El asunto es complejo, pero la Compañía puede ser tenida como protagonista admirable de muchas de las batallas de la Santa Iglesia, desde la Contrarreforma en adelante, hasta su hundimiento reciente. Puede verse, al respecto, Francisco Canals, «Mis recuerdos del P. Orlandis, S. J.», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 5 (1999), págs. 147-170. En una de sus vertientes tal actitud toca, sin comprenderlo, al eticismo hispánico. A este respecto, se ha advertido con razón que en España la primacía esencial del *logos*, con su correlato práctico de estimar menos grave la inmoralidad que la herejía, se halla tan profundamente arraigada en su tradición religiosa, afianzada por las luchas históricas contra la herejía, que lleva consigo el acento en la necesidad de bregar constantemente contra los desvíos pecaminosos de la voluntad. Ese es el eticismo hispano, que tan bien casa con el espíritu ignaciano de los *Ejercicios espirituales*, es decir, con la lucha por el dominio de la voluntad con la ayuda de la gracia. Tan distinto del protestante, donde el *ethos* se libera del *logos*. Véase Álvaro d'Ors, «Prólogo» a Romano Guardini, *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, Madrid, Rialp, 1948, pp. 40 ss. Es la versión castellana de *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik (Eine theologisch-politische Bessinung)*, Zurich, Thomas Verlag, 1946.

(58) Puede verse el juicio de Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, 3ª ed., Santander, Aldus, 1938, pág. 121, que habla del «día más alto de la historia de España en su aspecto espiritual».

Fundación Speiro

europeas, a la defensa de la criatura racional amenazada por la escisión entre naturaleza y gracia, al olvido de la realidad histórica, a la naciente autodivinización del hombre, a la limitación del poder, a establecer que la autoridad que se aparta de la ley cae en tiranía y, por ende, no merece consideración de autoridad, sino resistencia hasta –si es preciso– los extremos del tiranicidio» (59).

No se contentaron –sigue– con recitar la canción medieval, por excelsa que fuera la partitura tomista: «Muy al contrario, no fueron remisos en agarrar al toro por los cuernos. A cada problema nuevo solución nueva, arrancada por supuesto de la cantera del derecho natural católico. A cada objeción secularizadora de la ética, un antimaquiavelismo tan exaltado como el que infunde a sus escritos en *El maquiavelismo degollado por la christiana sabiduría de España*, el jesuita Claudio Clemente, francocomtés de Ornans, en el Condado de Borgoña. A los excesos del idealismo desarraigado de la realidad, las opiniones tacitistas de Baltasar Álamos de Barrientos. A la tiranía, la sujeción de la autoridad a las leyes, con el jesuita Juan de Mariana o el agustino Juan Márquez. A la destrucción de la sociedad a la larga, implícita en la teoría bodiniana de la soberanía, la suprema autoridad dentro de un orden jurídico, que postuló el aragonés Gaspar de Añastro e Isunza al traducirle "catholicamente enmendado"» (60). Jamás hubo en la historia del pensamiento político ni de la construcción jurídica –concluye– pléyade de varones semejantes, sólo parangonable con la Roma clásica o la Alemania del ochocientos: «Y siempre atentos a buscar las fuentes más remotas, sin dejar un hilo sin atar de la realidad que les rodeaba. Catalogaron las leyes de los indios americanos con Garcilaso de la Vega o el padre

(59) Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del derecho natural», *loc. cit.*, págs. 22-23.

(60) *Ibid.*, pág. 23. Gaspar de Añastro e Isunza no fue aragonés sino alavés. De alguna manera repasa temas que en otras ocasiones ha presentado como las cinco fracturas de la Cristiandad, en una explicación que se ha convertida en clásica. Puede verse, por ejemplo, en su libro *La monarquía tradicional*, cit., págs. 36 y sigs. Esquema que me he permitido trasladar a la formación del Estado en *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996, págs. 21 y sigs.

Fundación Speiro

Motolinia. Tradujeron los primeros en Occidente los libros de Confucio, por mano del dominico Domingo Fernández Navarrete. Inventaron el derecho comparado con *Las repúblicas del mundo*, de fray Gerónimo Román. Con Luis Vives asimilaron el humanismo en la filosofía jurídica y en el derecho lo superaron con Antonio Agustín. Cuanto se supo en Europa, súpose por ellos, a partir de las *Relaciones* de Cristóbal Colón o de Hernán Cortés en Castilla, del médico García da Horta en Portugal. Pero sin que en un solo instante la erudición falseara el pulso de la certeza de saberse soldados en la guerra del derecho natural católico» (61).

No es de echar al olvido la continuidad del pensamiento tomista que aseguró tales aplicaciones novedosas (62). También, es cierto, algunas novedades, que alguno ha juzgado infieles o infelices. Desde luego que, en algunos casos, las fórmulas aquilatadas en el fragor de la batalla pudieron abrir el camino a los errores que se combatían. Pero el horizonte del orden metafísico y de la armonía de los saberes no dejó de estar presente y actualizado. Afectado, a lo más, por la necesaria intención polémica que regía sus esfuerzos. Y ese espíritu atravesó los siglos, como hemos comprobado antes, hasta llegar a engarzar con la renovación del tomismo en el siglo XIX, impulsado por la Cátedra de Pedro, y que halló más dificultades para arraigar en otros lares a causa de haberse allí roto el hilo de la tradición que aquí siguió dando frutos. Sistema neotomista, o de la tercera escolástica, que no presenta menores problemas que el de la segunda, quizá con menos grandeza y con igual *clericalismo* (63).

---

(61) Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del derecho natural», *loc. cit.*, pág. 24.

(62) Todavía en Giambattista Vico, entrado el siglo XVIII, cabe ver al «postrer adalid de la Contrarreforma» y, al mismo tiempo, al «iniciador de perspectivas que enfrent[a]n los problemas que a cada paso nos salen cada día». Francisco Elías de Tejada, «Giambattista Vico, filósofo católico de la historia», *Verbo* (Madrid), núm. 153-154 (1977), pág. 395. Giambattista Vico, como es sabido, nació todavía en el Reino de Nápoles hispánico.

(63) Véase un recorrido sintético en Miguel Ayuso, «La tan necesaria como difícil rehabilitación del derecho natural», en Miguel Ayuso (ed.), *Cuestiones fundamentales de derecho natural. Actas de las III Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid, Marcial Pons, 2009, págs. 201 y sigs. El juicio, un tanto sumario, contra la Escolástica española es frecuente en algunos

Fundación Speiro

En conclusión, fue tridentina la fórmula universal de las Españas, a la que se reconduce nuestra civilización, «fundada en el consuelo del Dios lógico en sus juicios, en la universal igualdad de los hombres para salvarse, en la dignificación de la razón humana apoyada en la ley natural por Dios establecida […]. Nuestra civilización católica, labrada en las peleas contra dos fatalismos trágicos, el fatalismo musulmán y el fatalismo de la predestinación luterana, consiste en izar al derecho natural por bandera de las católicas verdades» (64). La clave de bóveda del edificio no es otra que el derecho natural católico: «Las Leyes de Indias y las *Relecciones* de Francisco de Vitoria, el empeño fundador en lugar de la conquista desalmada, la definición de la libertad del hombre, la instauración de un derecho común para la humanidad, racionalmente concebido por *ius gentium*, todo depende del derecho natural católico. Por el derecho natural católico somos lo que somos, aunque muchos se esfuercen por negar la propia sustancia íntima […]. Es el derecho natural lo que definió a las Españas. Sin él no caben ni civilización católica, ni afanes de misión, ni heroicidades de cruzados. Ni cabe la libertad teológica, faltando la cual no hay libertad política. Ni cabe autoridad justa, porque la autoridad viene de Dios a través de acomodarse a la ley natural por Dios dictada. Sin el derecho natural católico no se dan más que violencias políticas, amarguras teológicas, humillaciones indignas, subjetivismos

---

autores de la escuela dominicana francesa, así como en la obra del profesor Michel Villey. Puede verse, de este autor, *La formation de la pensé juridique moderne. Cours d'histoire dee la philosohpie du droit* (1961-1966), París, Montchrestien, 1968, así como la versión castellana de *Le droit et les droits de l'homme*, Madrid, Marcial Pons, 2019, y la presentación que ofrecemos de este texto. Son también críticas, aunque más afinadas, algunas páginas de Danilo Castellano, referidas a Suárez, en su libro antes citado sobre Martín Lutero. Una visión equilibrada en Dalmacio Negro, «Orden y derecho natural», o en Félix Lamas, «Fecundidad de la Escuela española del derecho natural y de gentes», ambos en Miguel Ayuso (ed.), *El derecho natural hispánico: pasado y presente. Actas de las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Córdoba, CajaSur, 2001, págs. 51-75 y 77-105, respectivamente. Aunque algunas concreciones del primero de los autores sean francamente discutibles.

(64) Francisco Elías de Tejada, «El derecho natural, fundamento de la civilización», *Revista Chilena de Derecho* (Santiago de Chile), vol. 1, núm. 2 (1974), pág. 292. Se trata del discurso de clausura de las I Jornadas Chilenas de Derecho Natural.

Fundación Speiro

absurdos, colectivismos degradantes, revoluciones o tiranos. El derecho natural es el esqueleto sustentado de la tradición de las Españas, herederas de la Cristiandad mayor que la herejía luterana había destruido» (65).

Aquí aparece la *Christianitas minor* en que se habrían refugiado los restos de la vieja Cristiandad de los siglos medios, apodada por eso mismo *Christianitas maior*. Aquélla va a ser la monarquía hispánica, *rectius* la monarquía católica, pues tal fue su verdadero nombre, que alcanza el momento de esplendor en la edad del Barroco. Frente a la que se va a alzar Europa, la Europa moderna, hechura en buena medida de Francia, que tras siglos de dura lid la derrotará finalmente.

Empecemos por este segundo aspecto, tan tajante, que ha sido en ocasiones matizado cuando no contestado. Y dejemos para luego la caracterización de esa monarquía española del Barroco.

El historiador inglés Christopher Dawson prefirió limitar la oposición entre España y Europa a partir del reconocimiento de una bifurcación de Europa en dos, la latina barroca católica y la septentrional protestante, cuadro en el que España habría ocupado un importante papel, tanto en la afirmación de la primera como en el combate de la segunda. Así como se ha hablado de «las dos Españas», estaríamos delante de «las dos Europas» (66). Resulta claro, pues, que más allá de la discrepancia respecto del uso del término «Europa», la posible diferencia se halla particularmente acotada (67). Luego tendremos ocasión de comprobarlo.

---

(65) *Ibid.*

(66) Cfr. Christopher Dawson, «España y Europa», *Punta Europa* (Madrid), núm. 1 (1956), págs. 56 y sigs., que debe leerse en el contexto de sus libros *The making of Europe. An introduction to the history of european unity* (Londres, Sheed and Ward, 1932) y *Understanding Europe* (Londres, Sheed and Ward, 1952). Elías de Tejada había criticado expresamente la tesis del primero de estos libros (*La monarquía tradicional*, cit., págs. 32 y sigs.) y da la impresión de que el inglés, sin citarlo, le responde en el artículo escrito por encargo de Vicente Marrero para su a la sazón neonata revista.

(67) Una acertada reconstrucción del valor de la (verdadera) «Reforma católica» y la cultura del Barroco, con atención al papel de la «Monarquía católica» (hispánica), también desde el lado anglosajón, en Henry Sire, *Phoenix from the Ashes: The Making, Unmaking, and Restoration of Catholic Tradition*, Nueva York, Angelico Press, 2015.

Fundación Speiro

En Italia, por su parte, en los últimos decenios se han dado tres tomas de posición sobre el tema a las que merece prestar atención.

La primera va directamente contra la tesis de Elías de Tejada, cuya radicalidad trata de limitar por virtud, sobre todo, de realzar el papel de la Iglesia, pero también de Francia y de Austria, en la defensa de esa Cristiandad que la escuela hispana opone a Europa (68). No me parece que, en los términos en que se ha pronunciado, sea sino cuestión de acentos. Y así planteado, acento por acento, me parece más eufónico el de Elías de Tejada que el de su crítico. Pues, la historia de Francia, como uno de los más combativos historiadores franceses de nuestros días puso de relieve, exhibe una adhesión a la Cristiandad siempre subordinada a los intereses nacionales, cosa que no ocurre en la monarquía hispánica (69). En cuanto a la Austria imperial, no pueden echarse en olvido los crecientes elementos heterodoxos adheridos a su política. Queda, desde luego, la Iglesia, aunque como poder temporal tenga en su cuenta no pocos equilibrios. Así pues, y pese a los tintes polémicos, puede admitirse en lo sustancial el esquema tejadiano, que en resumidas cuentas no resulta sino de la prolongación del casticista de Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella o García Morente (70).

La segunda, por el contrario, coincidiría con el discurso aquí presentado, al que no se refiere expresamente, si bien desde un ángulo no español, sino «imperial». A partir de la monarquía plural de Carlos I (en Castilla y Aragón, V del Imperio) hubiese podido producirse un proceso de universalismo distinto y en el fondo opuesto del que hoy, tras desandar los pasos del estatismo, se abre ante nuestros ojos, demasiado pegado a un federalismo tecnocrático que tiene

(68) Roberto De Mattei, «La Cristianità come eredità e come prospettiva secondo Elías de Tejada», en AA. VV., *Francisco Elías de Tejada. Realismo giuridico e istituzioni hispano-napoletani*, Nápoles-Madrid, Il Giglio, 1999, págs. 41 y sigs.

(69) Jean Dumont, «La dérive du droit divin. Les rois de France ont-ils été fidèles à la catholicité?», *La Nef* (París), núm. 84 (1998), págs. 18 y sigs.

(70) Puede verse un desarrollo en Miguel Ayuso, *La Hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, capítulos tercero y cuarto principalmente. Aunque esta página y la siguiente proceden del capítulo segundo.

Fundación Speiro

por modelo el de los Estados Unidos. Sin discutir nada de lo anterior, ni siquiera (de nuevo) los acentos polémicos contra el mundo gringo, sólo me parece encontrar de recusable (y no es poco) en el planteamiento un designio de resaltar los aspectos «multiculturales» del caso, en pro de un solapado sincretismo (pese a las afirmaciones aparentes en contra) masonizante y siempre en detrimento del sello netamente católico (frente al protestantismo que es la matriz del Estado y frente al mahometismo que siempre fue el enemigo de la Cristiandad) de la experiencia política que está en la base del caso evocado (71).

Finalmente, la tercera, que menciona a Elías de Tejada en la bibliografía sin discutir la tesis, sostiene que igual que el Occidente del Medioevo coincidía con Europa, o al menos con una de sus partes, el de hoy es una *magna Europa* que comprende los países donde los europeos, que a su llegada encontraron una geografía y una historia preexistentes, han construido civilizaciones radicadas en el cristianismo: la América del Norte y del Sur, Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica y los enclaves en Asia de Goa o Filipinas. Casi contrapunto implícito del anterior, y parcialmente convergente con el primero, si de un lado subraya los elementos católicos de la historia europea, de otro crea una *gran Europa* que finalmente no es sino excusa al servicio de un americanismo que se presenta bajo capa de defensa de la Cristiandad frente al mahometismo (72).

Esa Cristiandad menor, antieuropea, encarna en la monarquía española del Barroco. El nombre propio de la que conocemos como Monarquía hispánica es, en realidad, Monarquía católica. Su núcleo es el de los reinos cristianos que, tras la invasión mahometana (711), fueron surgiendo en las distintas partes de la península ibérica con la intención de restaurar la «España perdida». Se distinguen tres formas en la Reconquista: la astur-leonesa que enlaza directamente con el Reino visigótico de Toledo, la castellana de progenie vascongada y la más romanizada catalano-aragonesa de

(71) Franco Cardini y Sergio Valzania, *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, Milán, Mondadori, 2006.

(72) Giovanni Cantoni y Francesco Pappalardo (eds.), *«Magna Europa». L'Europa fuori dall'Europa*, Crotone, D'Ettoris Editore, 2006.

Fundación Speiro

la *marca hispánica* oriental (73). Que dieron lugar a las dos Coronas, de Castilla y de Aragón, compuestas por distintos reinos, con sus instituciones propias, a las que se sumó finalmente el Reino de Navarra (1512). La Corona de Aragón volcó sus energías también hacia el Mediterráneo y el Reino de Nápoles fue su joya más preciada. La de Castilla, completada la recuperación del Reino de Granada (1492), extendió ese mismo año el espíritu de Cruzada a las Indias occidentales. El matrimonio de los Reyes Católicos (1469) no hizo desaparecer la contextura y la individualidad de cada uno de los reinos, de modo que un Reino de España, en sentido político-jurídico, no llegó a existir hasta la Constitución de Cádiz (1812), esto es, hasta la revolución liberal. Ni siquiera la llegada de los Borbones (1700) con Felipe V, más allá de algunos actos centralizadores, alteró esa realidad plural.

Es una monarquía que ha podido describirse, al hilo de su teorización posterior, como católica, social, tradicional y representativa (74). O también, con distinta terminología pero idéntica concepción, como monarquía federativa y misionera (75). Caracterizada del primer modo, la imagen conductora de la monarquía encaja en la gran tradición del régimen mixto y del gobierno templado. Entraña como punto de partida la idea de un gobierno personal –aunque cohonestado en ciertos sectores con los principios aristocrático y democrático–, y también la de un poder en alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres, ideas que la hacen incompatible en el fondo con el régimen parlamentario liberal nacido de la teoría de la soberanía popular (76). Vista como federativa y misionera, por su parte, nos permite distinguir dos niveles, uno horizontal y otro vertical, presididos, respectivamente, por los caracteres

(73) Francisco Elías de Tejada, «La tradición de Cataluña», en AA.VV., *Los fueros catalanes*, Sevilla, Montejurra, 1973, págs. 49-51.

(74) Puede verse el libro de Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 135 y sigs.

(75) Son los rasgos que, entre otros, destaca Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, cit., págs. 153 y sigs.

(76) Véase Miguel Ayuso, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Madrid, Speiro, 1998, págs. 191 y sigs.

Fundación Speiro

organizativos de la coordinación y la subordinación, y mediatamente encaminados a asegurar el fin trascendente del hombre. Comenzando por el nivel horizontal, en toda comunidad el principio de coordinación cristaliza en cuerpos intermedios autárquicos apoyados en la naturaleza del hombre y en la tradición, previos al Estado, como ámbitos donde se ejercen libertades concretas. Esto nos lleva a la fórmula de los fueros como sistemas en que se articulan éstas. En el nivel vertical encontramos la subordinación en la atadura religiosa –la unidad católica– y en la corona. El poder hereditario, legitimado por su ejercicio de acuerdo a la ley moral y conforme con el sentido de la tradición, ha de mostrarse también respetuoso con las peculiares constituciones de los pueblos que integran las Españas. Así, en el *corpus mysticum* que es la sociedad, la fórmula de la monarquía federativa y misionera es el punto de encuentro de ambas dimensiones, de modo que donde los fueros ponen variedad, la misión trae el aliento de la unidad interior de las conciencias y la realeza el signo de la unidad interior (77).

Desde el ángulo del derecho político se trata de un régimen original, que se articula a partir de un monarca común, con unos reinos diferenciados (con sus propias leyes e instituciones) y también unos órganos e intereses integradores (con el régimen de consejos llamado polisinodial) (78). Va más allá de la mera unión personal, pero es ajeno a las fórmulas del Estado federal o de la confederación, que presuponen la existencia del Estado, mientras que la monarquía hispánica de desenvuelve fuera de éste, creación protestante (79).

---

(77) Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994, y «Francisco Elías de Tejada en el pensamiento tradicional hispánico», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 13 (2017), págs. 89-126.

(78) Cfr. Antonio Truyol Serra, «La monarquía hispánica de la Casa de Austria como forma de Estado», en AA.VV., *Völkerrecht als Rechtsordnug. Internationale Gerichtsbarkeit. Menschenrechte. Festschrift für Hermann Vosler*, Berlín-Heidelberg-Nueva York, Springer Verlag, 1986, págs. 981 y sigs.

(79) Escribe Álvaro d'Ors, *Una introducción al estudio del derecho,* 8ª ed., Madrid, Rialp, 1989, págs. 118-119: «El Estado propiamente dicho aparece en el siglo XVI como reacción superadora de la anarquía provocada en algunos pueblos europeos por las guerras de religión. España, al verse afortunadamente libre de estas guerras, no sintió verdaderamente la

Fundación Speiro

Junto con la Contrarreforma, la Escolástica o la monarquía hispánica, esto es, además de las dimensiones teológica, filosófica y política que acabamos de apuntar, no puede echarse al olvido la artística, quizá la más llamativa primeramente, pero que en estas páginas hemos querido divisar en un cuadro más amplio. Por eso, para poner término a este epígrafe y encaminarnos a la conclusión, podemos recapitular antes. Así, el Barroco, una de las manifestaciones más elevadas del espíritu, pierde tensión a finales del siglo XVII, coincidiendo con la derrota militar y el «agotamiento» de España (80). Sin embargo, habló un lenguaje que encierra

---

necesidad del Estado, y por eso la teoría del Estado –propia de los "políticos" como se decía entonces– fue mal recibida por nuestros pensadores clásicos y, de hecho, el Estado sólo se ha ido realizando en España con gran lentitud y dificultad, y siempre impulsado por influencias extranjeras, sobre todo francesas, pues es en Francia donde la idea de Estado alcanzó su máxima realización». Consigna un autor apenas citado en la nota anterior, a propósito de Elías de Tejada, que «pocas veces se ha hecho tanto hincapié y analizado con tanta coherencia las consecuencias jurídico-públicas y doctrinales de esta forma peculiar de Estado» (Antonio Truyol Serra, «El Franco-Condado en la obra de Francisco Elías de Tejada», en AA.VV., *Francisco Elías de Tejada [1917-1977]. El hombre y la obra*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1989, pág. 17). Se trata de su intervención en la sesión de homenaje que la Academia rindió al sabio extremeño en 20 de octubre de 1987. Y es de notar que contiene un error en el título, pues su fecha de fallecimiento fue 1978 y no 1977. Habría que advertir, en coherencia con lo recién dicho, que no se trata tanto de una forma de Estado como de una forma política.

(80) Un libro notable sobre el tema es el de Vicente Palacio Atard, *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVII*, Madrid, Rialp, 1949, aunque quizá exagere en cuanto a la decadencia. Piénsese en el contrapunto que ofrece Harald E. Braun, «El pensamiento político español del siglo XVII: ¿declive y decadencia, o sabio reconocimiento de la complejidad de la vida política?», en Marina Mestre (ed.), *L'Espagne de Charles II, une modernité paradoxale: 1665-1700*, París, Classiques Garnier, 2019, págs. 181-203. En este sentido, ya afirmaba decenios atrás un historiador español: «Es natural que desde el siglo XVI dominase una visión peyorativa de España entre sus antagonistas Francia, Holanda, Inglaterra e Italia. Católica, imperialista y rica por sus tesoros indianos, estaba expuesta a ello y padeció la leyenda negra, como la han padecido todos los grandes Estados en el cenit de su poderío. Sin embargo, en el siglo XVIII no desfallece la vitalidad de este concepto; continúa sin alteraciones porque España es todavía un poderoso imperio, pero con la novedad de que este concepto antiespañolista es también aceptado por los españoles, resueltos a alcanzar la máxima europeización» (Carlos Corona Baratech, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV*, Madrid, Rialp, 1957, págs. 64-65).

Fundación Speiro

grandes lecciones: «A él debemos la fuerza permanente de una actitud espiritual, que nos ha permitido conservar la sustancia de la Tradición como esperanza futura y actual, y no solamente la forma externa, según es el caso de algún otro país. Puede decirse, sin temor, que el Barroco catalizó la esencia de la cultura de veinte naciones, y que en él se encuentra uno de los lazos más poderosos que se han formado nunca en la historia de la humanidad» (81).

5. La civilización cristiana hispánica del Barroco

A Jacques Maritain una tara racionalista le impedía comprender las dimensiones populares y orgánicas de la existencia histórica. No le interesaba, o temperamentalmente era incapaz de entender, la historia en estos términos. Razón por la que, por ejemplo, no acierta a captar el sentido de la mentalidad calvinista, creadora con su impulso gnóstico del Estado liberal y la revolución industrial, o la significación del Barroco (82). En lo que hace a éste, lo juzga como la época en que la iniciativa pasó de Dios al hombre. La figura histórica clave del periodo, así pues, antes que Santa Teresa, San Juan de la Cruz o Don Quijote, es Luis de Molina y lo que caracteriza como su humanismo mitigado. Así pues, el Barroco consistiría en un declinar de la civilización cristiana de la Edad Media y constituiría la fuente de la que había de brotar el antropocentrismo que luego se extendería progresivamente hasta constituir un humanismo pleno (83).

---

(81) Vicente Rodríguez Casado, *La monarquía española del Barroco*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1955, pág. 165. Francisco Elías de Tejada, «La esencia hispánica en la monarquía del Barroco», *Arbor* (Madrid), t. XXXI, núm. 113 (1955), págs. 140-143, reseña elogiosamente, aunque con algunas salvedades, la obra anterior.

(82) La observación es de Frederick D. Wilhelmsen, «Jacques Maritain y el espíritu del Barroco», *Nuestro Tiempo* (Pamplona), núm. 58 (1959), págs. 387 y sigs., o en «La desviación política de Maritain», *Istmo. Revista del Centro de América* (Ciudad de Méjico), núm. 2 (1959), págs. 26 y sigs. Ahora en Frederick D. Wilhelmsen, *La mentalidad estadounidense. Una mirada desde España*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, págs. 155 y sigs.

(83) *Ibid.*, p. 170. Respecto de los críticos de Maritain, puede verse Miguel Ayuso, «Los antimaritainianos de la *rive droite*», *Verbo* (Madrid), núm. 529-530 (2014), págs. 839-874.

Fundación Speiro

Puede oponerse a tal visión la de Christopher Dawson, quien observa que el descubrimiento del yo y de las posibilidades demiúrgicas del hombre ya existían cuando el Barroco, precisamente, reaccionó frente a ellas. La clausura del espíritu humano y la retirada a la angustia de la subjetividad, tuvo su principio en el norte protestante, en la cultura burguesa que floreció con el calvinismo en los Países Bajos y las Islas Británicas (84). El espíritu burgués, encadenado en el mundo medieval, se liberó con la afirmación protestante de la sola fe y la negación del carácter sacramental del universo. El Barroco se alzó como una protesta contra ese espíritu comercial, pero no encerrándose en los muros de los palacios o los monasterios, ni limitándose tampoco a una cultura «no económica» que dilapida su capital de forma temeraria y espléndida, bien para la gloria de Dios o para adorno de la vida humana: «La verdad es que el espíritu de aquella cultura era apasionado y extático, y encontraba su expresión suprema en el arte de la música y en el misticismo religioso [...]. El espíritu barroco vive para el momento del éxtasis creador» (85).

El conflicto entre los dos ideales de vida y sus formas culturales acompaña, a juicio del historiador inglés, toda la historia de Europa, desde la Reforma hasta la Revolución, y encuentra su imagen política en la lucha entre España y las potencias protestantes. Si Felipe II hubiera vencido a holandeses, ingleses y hugonotes, «la civilización burguesa moderna no se habría formado jamás, y el capitalismo, aunque hubiera existido, tendría un aspecto general totalmente diferente [...]. De forma que el momento histórico en que Alejandro Farnesio regresa moribundo de su marcha sobre París se puede considerar como uno de los

(84) Véanse los excelentes análisis, ya citados, de Frederick D. Wilhelmsen, «Las raíces del protestantismo americano», ahora en *La mentalidad americana*, cit., y *El alma norteamericana de hoy*, cit., así como *El problema de Occidente y los cristianos*, cit., págs. 39 y sigs.

(85) Christopher Dawson, «Catholicism and the Bourgeois Mind» (1935), ahora en *The Dynamics of World History*, ed. de John J. Mulloy, Nueva York, Sheed and Ward, 1956, págs. 200-212. Y una glosa aguda en Frederick D. Wilhelmsen, «Christopher Dawson y el sentido de la historia», *Nuestro Tiempo* (Pamplona), núm. 47 (1958), pp. 538-540, ahora en *La mentalidad estadounidense*, cit., págs. 170-172.

Fundación Speiro

momentos críticos en que la historia del mundo cambió de curso. Aun en el peor de los casos, es concebible que Europa se hubiera dividido en dos mundos aparte, es decir, dos mundos tan ajenos y opuestos entre sí como pudieran serlo la Cristiandad y el Islam; pero ninguna de las dos culturas tuvo fuerza suficiente para asimilar a Francia» (86). Luego, la cultura francesa del siglo XVIII dejó una puerta abierta al espíritu burgués y éste invadió el compacto mundo católico y barroco, en un primer momento con nuevas ideas y a continuación con la revolución. El carácter no económico de aquella cultura no pudo con las fuerzas financieras, perfectamente organizadas. Aun así, la cultura barroca no se entregó sin lucha, «pues dondequiera que la tradición religiosa de la Contrarreforma se encontrara presente con raíces profundamente aferradas a la tierra, se combatió con resolución y heroísmo desesperados en defensa del antiguo orden católico, como en la Vandea en 1793, en el Tirol en 1809 y en las provincias vascas hasta bien entrado el siglo XIX» (87).

Antes hablábamos, referida a España, de una *christianitas minor*. Ahora –es el propio Dawson quien nos abre el camino– lo hacemos de *christianitas minima* (88). El carlismo sería el último resto de la Contrarreforma (89). Rafael Gambra

(86) Christopher Dawson, *The Dynamics of World History*, cit. La consideración sobre Francia que sigue es también del mayor interés: «Durante la primera mitad del siglo XVII, la Contrarreforma y su cultura dominó en todos los terrenos, pero el espíritu burgués de Francia había echado ya raíces demasiado profundas para que pudiera ser eliminado, y terminó por contraer una alianza con la monarquía y la iglesia anglicanas contra el catolicismo ultramontano y la cultura barroca. Aunque la cultura y el clasicismo gálicos de la edad de Luis XIV estaban muy lejos de ser genuinamente burgueses, contenían un componente burgués de considerable importancia […]».

(87) *Ibid*. Diríamos que no sólo Vasconia, sino gran parte de España, por más que en Navarra, los territorios vascos, Cataluña o el viejo Reino de Valencia fuera más intensa la resistencia.

(88) Véase Miguel Ayuso, *Tradición política e Hispanidad*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2020, págs. 56 y sigs.

(89) El padre Castellani, aunque para introducir una distinción certera, extremada en cambio en su aplicación histórica, no decía algo distinto. En efecto, distinguía entre la acción física y la química. La primera es «la política y la fuerza de las armas»; mientras la segunda «es la persuasión y la transformación lenta». Y añadía: «Siempre que la Iglesia ha cambiado la acción química por la acción física, o se ha apoyado demasiado en la

Fundación Speiro

explicó muy bien la conexión para ilustrar el itinerario intelectual de su amigo Wilhelmsen: «Había sido precisamente el conocimiento profundo de la filosofía cristiana –y del tomismo en particular– lo que inspiró en el espíritu de Wilhelmsen su fervor por la Ciudad Cristiana, esto es, por la civilización forjada en la Cristiandad preluterana. Por este cauce penetró en el sentido de la Contrarreforma y de la civilización del Barroco o española. Por él comprendió también el sentido profundo de continuidad y de lealtad histórica que posee el Carlismo español, su pervivencia hasta nuestros días y el significado de su gesta bélica» (90).

Y es que debemos al profesor estadounidense Frederick D. Wilhelmsen una delicada comprensión del problema que hemos venido tratando, así como su cabal conceptualización. En un párrafo memorable recuerda que las civilizaciones católicas pueden ser ricas pero también sombrías y que fue una visión católica de la realidad la que hizo brotar el esplendor del Barroco. La visión católica puede ajustarse al tejido de todas las gentes, pero la cultura que de ella brote será siempre extática. Podrá ser exuberante y juguetona como en Austria, pues allí el sentimiento trágico de la vida o no está desarrollado o se ha sentimentalizado. Y, por el contrario, donde lo hallamos intensificado, como en España, su dinamismo penetrado por la muerte llega hasta una afirmación de lo eterno que nace de un amor que no puede conformarse sino con la divinidad: «Todo o nada» y «Al morir vivo y al vivir muero» dirán, respectivamente San

---

acción física –que siempre existe en parte, incluso en las combinaciones químicas– le ha ido mal y le ha costado muy caro. San Pablo hizo mucho más por el Cristianismo que el Emperador Constantino; Santa Teresa hizo mucho más que Felipe II; y la Inquisición Española realizó la unidad religiosa en España –la cual es un gran bien de orden político– pero le dejó en herencia la más espantosa de las guerras civiles». Para anotar: «Al conectar el catolicismo barroco español con la última guerra carlista me atrevo demasiado, como me arguyó un gran religioso español residente en Roma, que después me felicitó» (Leonardo Castellani, *El Evangelio de Jesucristo*, Buenos Aires, Vórtice, 1997, pág. 317, con nota 104). Podemos preguntarnos, con todo: ¿Por qué esa oposición? ¿Es que Santa Teresa era incompatible con Felipe II? ¿No es más cierto que Felipe II permitió el florecimiento de la Iglesia…? ¿No se da más bien una sinergia?

(90) Rafael Gambra [Mendibelza], «Carlismo U.S.A.: Mr. Frederick Wilbelmsen», *¿Qué Pasa?* (Madrid), 11-X-69.

Fundación Speiro

Juan de la Cruz y Santa teresa de Jesús (91) . Esa identificación del genio español con el Barroco extático y trágico la observa en las manifestaciones culturales más relevantes de su historia, ante las que no deja de regocijarse (92). Piénsese en su aguda reflexión sobre el significado de la procesión del Corpus, particularmente en Toledo, donde ve además la representación exterior de la comunidad de base religiosa (93).

Si con referencia a la España peninsular e insular el Barroco es la edad decisiva, que ha marcado a fuego hondamente su existencia histórica, para las Españas ultramarinas

(91) Frederick D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love*, vers. castellana, Madrid, Rialp, 1964, pp. 177-178. También puede verse el primer capítulo de ese libro, titulado «Tragedia, éxtasis e Historia», publicado separadamente con anterioridad en un opúsculo del mismo título (Madrid, Ateneo, 1959). En un estudio sobre Ernesto Baltar, «Tres marcos de interpretación filosófica del Barroco español: Wilhelmsen, Abellán, De la Flor», *Ingenium* (Madrid), vol. 14 (2020), se examina el pensamiento de nuestro autor en comparación con otras aproximaciones.

(92) Coincide en esa línea el padre Osvaldo Lira, SS. CC., *Hispanidad y mestizaje*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1952, págs. 105-200. El texto se titula «Originalidad del arte español» y en él no sólo subraya la constante barroca de nuestro arte, sino que también destaca el particular signo de nuestro Barroco: «El Barroco viene a constituir […] el estilo más concorde con la concepción española de la vida […]. ¡Es humanísimo el barroco español! […] Tal vez se deba a esa misma índole suya el hecho de haber sido en el ambiente peninsular donde ha adquirido este estilo una fuerza y grandeza trágicas de que ha carecido en las demás naciones donde ha sido cultivado […]. [E]l barroco peninsular va cargado con la honda tragedia de un pueblo esencialmente cristiano como pueblo y que, al ver escapársele la unidad políticorreligiosa del mundo occidental después de haberse hallado a punto de conseguirla, siente el deseo instintivo […] de evadirse del mundo real para refugiarse en otro […] en el cual pueda olvidar las consecuencias irreparables del desastre» (págs. 150-152).

(93) Frederick D. Wilhelmsen, *Así pensamos*, Madrid, Comunión Tradicionalista, 1977, prólogo de José Arturo Márquez de Prado. Fue firmado como «Un Requeté». Con posterioridad he reeditado el libro, indicando el nombre de Frederick D. Wilhelmsen como su autor, como número 7 de la colección «De Regno», Barcelona, Scire, 2011, págs. 28-29: «El sentido católico de nuestra nación no se restringe a lo que los españoles creen, sino que alcanza a lo que ven, hacen, palpan y cantan: la arquitectura románica, la gótica, la barroca tan eminentemente hispánica; la música, las procesiones religiosas y sobre todo las del Corpus Christi, cuando España entera, con sus gremios, cofradías, autoridades, soldados, da expresión a su unidad católica acompañando al Señor por las calles de nuestros pueblos y ciudades».

Fundación Speiro

es, con mayor motivo, su señal de identidad (94). Tratando de trasladar los periodos de la historia del continente europeo al hispanoamericano se ha afirmado que la Edad media de aquélla se correspondería con el periodo virreinal en éste. ¡Una Edad media barroca! Y, al mismo tiempo, más allá del parentesco en modo alguno forzado, sino natural, entre gótico y barroco, ese pase de la barbarie a la Contrarreforma –visto desde la orilla oriental– o esa adaptación del humanismo a las necesidades indígenas –contemplado desde la occidental– supone un fenómeno extravagante que ha hecho vivir la historia a los americanos no tanto aceleradamente como a saltos (95).

La formación cultural de Hispanoamérica es, a su modo, barroca, y el barroquismo ha sido su única etapa cultural, hasta tal punto de haber sobrevivido, entre los escombros, a las guerras de secesión –que constituyen el eco de la Revolución francesa– y la consiguiente europeización, por lo menos en las élites, que implica su *modernización*.

Wagner de Reyna ofrece una panorámica muy sugestiva de sus manifestaciones visibles. En primer lugar una fuerte afirmación de lo individual, que funda el respeto por la persona, por el «cristiano», al margen del color, la pobreza o la ignorancia, y concluye en una suerte de quijotismo. También, acto seguido, una preocupación por el detalle pero no incompatible con la informalidad, que conviven a veces en equilibrio inestable, y paran en un predominio de lo humano sobre el maquinismo. A continuación debe ponderarse la intensa presencia de la muerte, canalizada hacia la vida futura por la religión católica, *more hispanico*, vivida arraigadamente y no embotada por el utilitarismo. Con lo que se llega al núcleo del barroquismo: «La armonía entre el estar centrado en sí –en la correlación comunitaria– y el estar fundado en Dios. Y estos dos momentos –unidos aquí

(94) Véase Bernardino Bravo Lira (ed.), *El Barroco en Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1981.

(95) Alberto Wagner de Reyna, «Barroquismo y vocación de Iberoamérica», *Reconquista* (São Paulo), vol. I, núm. 2 (1950), págs. 97-103, 98; y *Destino y vocación de Iberoamérica*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1954, págs. 103-124. Que seguimos en las próximas líneas.

Fundación Speiro

por mutuas implicancias y separados por una tendencia dialéctica– personalidad y *religatio*, se hallan presentes, con mayor claridad que en otros, en el hombre de Iberoamérica». De donde se desprende la consecuencia interesante de que, como su única etapa cultural ha sido y es lo barroco, toda tendencia tradicionalista lleva necesariamente su signo. Todo lo que busca abolengo y tradición es barroco: «A esta razón histórica se debe que el barroquismo haya persistido en nuestras tierras cuando ya no está en vigencia en otras. Pero no solamente a ella. Hay un motivo temperamental, debido a nuestro contingente de sangre india: la natural melancolía, ese oscuro llamado ancestral, de intimidad con el silencio, hecho de viejos peligros y rencores, que nos arraiga en la tierra, en esa naturaleza grandiosa y áspera, de grandes desiertos y altas montañas, ríos caudalosos y pampas dilatadas, en la cual el aislamiento es la mejor compañía. Esto que en sí habría de llevar –como de hecho lo hace, por ejemplo, en los *yaravíes*– al romanticismo o a la indiferencia fatalista, es el tema de nuestro ser hacia la muerte, de una muerte constantemente amenazante en regiones apartadas de la convivencia social» (96).

Es hora de terminar. Aproximándonos de nuevo a la visión ontológica del Barroco, esencial para el filósofo de la cultura. Al igual que antes, Maritain exhibe su incapacidad de comprenderlo, como delata que en su filosofía de la cultura y de la historia estén ausentes el pensamiento español, austríaco o alemán meridional, esto es, de las naciones más afectadas por el espíritu del Barroco. De nuevo, en su contra, se alza Christopher Dawson, quien aprecia justamente los matices: «Al desaparecer la cultura barroca desapareció también un elemento vital de la civilización occidental. Allí donde sus tradiciones subsistieron hasta el siglo XIX, como en España y en Austria, y en algunas partes de Italia y del sur de Alemania, el viajero todavía experimenta la impresión de que la vida tiene un carácter más generoso y un ritmo más

(96) *Ibid.*, págs. 101-102 y 112-113, respectivamente. Resulta interesante observar la progenie española de muchos de esos rasgos, cierto que aclimatados en el Ultramar según condiciones singulares distintas de las de la vieja Península.

Fundación Speiro

vivo y animado que en los países donde la burguesía triunfa en toda la línea. Infortunadamente, la ruptura de Europa con el pasado es demasiado total para que pueda recobrar esa tradición perdida, aun cuando la civilización burguesa se encuentre agotada y en plena decadencia» (97).

Ese viajero septentrional, cuando entra en contacto con la vida de los países marcados por el Barroco, se encuentra «con un estilo o modo de ser que hace justicia a lo humano y a lo divino, un eco de aquella edad que se disolvió en medio de la batalla, un recuerdo del caballero y del duelo, la carroza cerrada y el bastón de plata, la Infantería española y Juan de la Cruz». El Barroco hispano, al abarcar también lo clásico, lo envolvía todo y en él «lo infinito podía fundirse con lo finito y Dios podía volver de nuevo al mundo a deleitarse con los hijos de los hombres». Wilhelmsen describe metafísicamente al Barroco como una época en que el espíritu humano se abrió a Dios en un amor plenamente consciente de sí mismo. Aquí radica la clave –sigue– de la cultura altamente teatral del siglo XVII: «Era una afirmación del mundo y de su carácter sacro, la rendición extática ante Dios de unos hombres que sabían bien lo que estaban haciendo. La Edad Media fue espléndidamente inocente e infantil en su amor a Dios, pero hay un rasgo irónico que sólo alcanza su plenitud adulta en el espíritu del Barroco. El hombre del siglo XVII tenía conciencia de la medida de su propia grandeza y de la herencia temporal que había recibido. Esto hizo de su rendición ante Dios una obra de arte. La misma perfección del esfuerzo católico barroco se identifica con el hecho de que los hombres entonces conocieron el mundo (habían pasado por el Renacimiento), conocieron la naturaleza humana, amaron a uno y a otra y lo ofrecieron todo al servicio de Dios y de su Iglesia» (98).

(97) Christopher Dawson, *The Dynamics of World History*, cit.

(98) Frederick D. Wilhelmsen, «Jacques Maritain y el espíritu del Barroco», *loc. cit.*, o en «La desviación política de Maritain», *loc. cit.*, ahora en *La mentalidad estadounidense. Una mirada desde España*, cit., págs. 173-174.

Fundación Speiro