

Barroco. Tiempo y poder, o discusión de una política sacramental: *presentia christi* y ruina de la representación

César López Rodríguez*

Resumen: Este trabajo, presentado como un ensayo de crítica filosófico-histórica, expone la constitución eclesiológica de la Monarquía Hispánica en cuanto instituto profano de acción en el mundo, promotor sin embargo de una específica administración de la salvación. Esta aporía, relativa sin más a la especificidad del sacramento, emerge de forma explícita en el momento barroco de dicho instituto imperial. Se procura así dar con la modernidad de lo barroco, o con el trasfondo barroco de lo moderno, atendiendo a discursos que canónicamente exponen dicha racionalidad. Se hacen finalmente explícitos su potencia y límites desde la consideración crítica de la política como liturgia o texto.

Palabras clave: racionalidad; sacramento; barroco; cuerpo; texto.

Abstract: *This work, presented as an essay of philosophical-historical critique, exposes the ecclesiological constitution of the Hispanic Monarchy considered as a profane institute, promotor however of an specific administration of salvation. This aporia,*

* **César López Rodríguez** es graduado en Filosofía por la UPV / EHU (2017). Máster en Filosofía de la Historia por la UAM. Estudiante del Grado en Derecho por la UNED. Se ocupa, en el cruce (in)disciplinario entre historia, derecho y filosofía, de la especificidad política de lo moderno y de su intersección con el caso hispano. Entre sus publicaciones destacan: «Amistad y enemistad en la *Verfassungslehre* de C. Schmitt»; «Reseña de *Freud lee el Quijote*, de J.L. Villacañas»; «Filosofía, Historia, Imperio en la obra de Rafael Sánchez Ferlosio»; «¿Constitución de Nación, perdurado Imperio? Todavía Monarquía. Políticas de la reflexión en el primer constitucionalismo español». Correo electrónico: cesar.lopezr@estudiante.uam.es

related to the specificity of the sacrament, emerges explicitly in the baroque moment of that imperial institute. The text exposes the modernity of the baroque, or the baroque background of the modern, attending to discourses that represent such rationality. Finally, the text explains its power and limits from the critical exercise of considering politics as liturgy or text.

Keywords: *rationality; sacrament; baroque; body; text.*

«EUCARISTÍA. *Vox graeca εὐχαριστία, gratiarum acto, gratitudo, bene gratum, comitas, Hieronymus interpretatur gratiositatem et gratiam, sed per antonomasiam est Sanctissimum Sacramentum in quo sub visibilium accidentium speciebus, sacrosanctum corpus et sanguis Domini Nostri Iesu Christi continetur: 'Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui', etc.»*

«CUERPO. [...] Tres maneras podemos dar de cuerpos. Primera, del cuerpo que se contiene debajo de una especie, como hombre, árbol o fruta. La segunda, que se forma de diversas cosas compuestas y concertadas entre sí, de que materialmente resulta, como la casa, la nave, etc. La tercera, que se compone de partes distantes cada una por sí, que hacen un cuerpo o comunidad, como una república»

«IGLESIA. [...] y desta Iglesia decimos ser el mismo Cristo cabeza, y todos los fieles congregados en ella por la fe del bautismo y su gracia, cuerpo y miembros suyos»

Sebastián de Covarrubias Horozco (2006 [1611]: 860, 648, 1087)

Este trabajo, presentado como un ensayo de crítica filosófico-histórica, expone la constitución eclesiológica de la Monarquía Hispánica en cuanto instituto profano de acción en el mundo, promotor sin embargo de una específica administración de la

salvación. Esta aporía, relativa sin más a la especificidad del sacramento, emerge de forma explícita en el momento barroco de dicho instituto imperial, si bien su lógica no se restringe a este solo momento. Este momento barroco, momento de crisis en sentido explícito, es el que interesa a efectos conclusivos en este texto, en la medida en que manifiesta la forma de construcción de lo político patrocinada por la Monarquía Hispánica desde el inicio del periodo moderno inmediatamente anterior. En este sentido, el estudio de su lógica histórica no puede restringirse a tal momento oclusivo final. En efecto, su genealogía indica su dependencia de categorías medievales de comprensión de lo político, siquiera para provocar su mutación ante un nuevo espacio y un nuevo tiempo, por él mismo inicialmente contruidos. Este trabajo procura entonces identificar la especificidad de la acción hispana y de la racionalidad que le es propia, en su inauguración del tiempo moderno, atendiendo a discursos de índole en última instancia política, en cuanto índices y factores de agrupación y oposición. Se procura así dar con la modernidad de lo barroco, o con el trasfondo barroco de lo moderno, siquiera en su dimensión política. A este fin se emplean auxiliariamente los ensayos filosóficos contemporáneos que han dado cuenta en forma decisiva de dicha especificidad política moderna (Weber, Schmitt, Heidegger), respecto de la cual se calibra la morfología propia del caso hispano. Se procura así, tras una introducción (1), una primera habilitación crítica en cuanto a la dimensión espacial del dominio de la Monarquía Hispánica (2), a la que se anexa una subsecuente habilitación crítica en cuanto a su dominio temporal-histórico, en dialéctica (de subordinación / ejercicio, o presencia / representación, esto es, en la forma del vicariato profano) con el tiempo salvífico mismo (3). Ello son, ya se ha dicho, dos vías encontradas en torno al problema mismo de la salvación *en* el mundo, según se *ex-pone* canónicamente en el sacramento de la Eucaristía (4), cuya explicitación en esta dimensión concreta es el núcleo del texto, en cuanto se presenta como metáfora absoluta de lo barroco. Así se facilita el cierre del mismo,

consagrado a las consecuencias de esta auto-conciencia crítica barroca, de las cuales es fundante de las demás la acción de desatar, por extrema violencia de asimetría, lo que en dicho nexo quería haberse definitivamente atado (5).

1. Poder, presencia, representación

Hay en lo político un problema de decisión del mando y la obediencia, así un problema de presencia (de qué, a qué fin, de quién o quiénes), y por ello un problema de representación. Pues la decisión política nunca se produce unilateralmente, sino que integra en su ejercicio una asimetría constitutiva, dada en su tipo más puro en los momentos de novedad, de oposición, de discriminación o crisis, pues ésta «es confrontación y separación: los campos se deslindan cada vez más exclusivamente» (Schökel, 1997: 652). De ahí que de la representación se haya dicho que es un fenómeno no normativo, sino existencial. En efecto, «Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se lo hace presente. [...] [Ello supone] una particular especie del ser [...] [a saber, sólo aquella] susceptible de una elevación al ser público» (Schmitt, 2015: 276), dotada entonces de la dignidad de una existencia supra-individual, extra-individual. La presencia no comparece nunca sino bajo la forma metafinita¹ del representante. El representante entonces no es *un* cuerpo. Esta dignidad destruiría su estatuto, tanto más degradado conforme más absoluta fuera la presencia, nunca compareciente, a representar. Que un cuerpo solo sostuviera esta presencia, que se hiciera su único representante, provocaría su extinción. El representante ha de ser una institución, única forma de distribución de la dimensión absoluta de este

¹ Cf. Rodríguez de la Flor (2012: 157), el cual sin duda ha de tomarlo de Bueno (1955). Se dice de una totalidad que es metafinita cuando en un proceso real o ideal una de sus partes tiende a conmensurar el todo.

carisma. Así «la visibilidad de lo espiritual reside en que se constituya una comunidad» (Schmitt, 2011: 59). Pero ello supone su estatuto canónico, normal, establecido. Propio de lo barroco es sin embargo manifestar la crisis de esta norma, extremando su propia consistencia lógica. Si, como quiere Deleuze, cada «estrato o formación histórica implica una distribución de lo visible» (1988: 48), entonces es propio del régimen escópico barroco inquirir «el alma a través de la manifestación que el cuerpo hace de la ausencia de ella» (Rodríguez de la Flor, 2002: 66). Ello es debido, en sentido genealógico, a la propia dimensión sacramental de la Iglesia católica, entendida así en cuanto instituto de salvación, canon aquí de la propia acción imperial, según su matriz unitaria, o su unidad en la oposición, dada en el orden concreto del occidente medieval. Característico de la destrucción de este orden fue también la contestación extrema, a un nivel estrictamente fáctico, de esta unidad en la oposición, o de esta distribución de la autoridad y el poder, haciendo del catolicismo político en su auto-investidura sacral una posición casi violentamente dislocada en el límite de la ortodoxia. Se hacía así del dominio del mundo salvación, producción de sacramento. La dimensión arcaica de esta política se revela cuando se considera el origen de la *respublica christiana*, o de la ordenación occidental medieval del espacio, como configurado en torno a la matriz de la salvación no por virtud de las acciones individuales, ni por la dimensión intencional de la conciencia o su deseo de perfección, sino por razón «de la naturaleza eclesial de la comunidad imperial» (Villacañas, 2008c: 408). A ello ha llamado M. Weber administración de la salvación por gracia institucional, y ello en la medida en que se construye, en su refracción eclesial, «directamente a través de la acción mágica de los sacramentos» (2014: 642), medios, pues, en cuanto relativos a un cuerpo público, de naturaleza estrictamente jurídica.

De ahí que se haya hecho explícito el estatuto del catolicismo político como un superior racionalismo jurídico, basado en una «supremacía específicamente formal» (Schmitt, 2011: 10), según su

estatuto como *complexio oppositorum*. Esta supremacía formal, esta racionalización jurídica, esta constante relativización, es la que habilita a la penetración mutua de lo sacro y lo profano, y la que impide por tanto su oposición total. Lo barroco hispano, en cuanto integra esta lógica histórica, relativa a su constitución eclesiológica, presenta entonces una faz política, pero asimismo específicamente transformada (esto es, no sólo política, no sólo profana, no sólo incluso trans-formadora, sino trans-figuradora, y así también, máximamente, trans-substanciadora, según su canon eucarístico), en la medida en que «lo propio [suyo] es realizar algo *en* la ilusión misma, comunicar una *presencia espiritual* a los fragmentos reunidos de una materialidad caída, decadente» (Rodríguez de la Flor, 2012: 17). La presencia que la representación barroca, en la icónica-lingüística de su mando, política siempre², refiere, no es entonces presencia siempre dada, acaso oculta o elusiva, subyacente, que hubiera meramente que iluminar, identificar, que hubiera de ser sólo referida, extractada, manifestada, sino que es decisión de

² «El programa simbolizador y alegorista tiene como virtualidad ‘deshacer’ el mundo real, el referente, descaracterizándolo como presencia y volviéndolo todo significado, capaz de integrar un gran metarrelato, una historia evangélica de la humanidad» (Rodríguez de la Flor, 2012: 27). No obstante, considero que no asistimos en lo barroco a un solo proceso de abstracción de lo concreto en lo santo. También hay un reconocimiento de lo concreto en cuanto concreto, esto es, en cuanto finito, según su des-cualificación espiritual, suponiendo entonces la construcción de la evidencia de la imposibilidad de su salvación *en cuanto concreto*. Esta es la aporética que desea esclarecer el texto, asumida por Rodríguez de la Flor en términos excesivamente unidireccionales o ascensionistas. No así cuando considera el estatuto híbrido de la *ratio* imperial. Pues, en efecto, como aquí se defenderá, «La totalidad imperial hispana no deja de invertir empeños en el campo de lo factual, de lo material, y no pierde nunca enteramente de vista la perspectiva de la necesaria conquista instrumental del mundo. Solo que insufla a esta conquista, y en realidad a esta ‘colonización’, el componente imaginario de una trascendencia específica, de una metafisicidad peculiar, internándose en un modelo de acción mixto al que con justicia se puede denominar ‘teopolítico’» (Rodríguez de la Flor, 2012: 28).

construcción espiritual. Tal es su carácter aporético. Se hace ominosa entonces «la sobrerrepresentación que exige la ausencia» (Rosa de Gea, 2010: 20). Pues tal presencia invocada exige **ausencia** a fin de producir su representación. Esta representación testimonia entonces la imposibilidad de su efectivo advenimiento. Vemos, en efecto, «al ‘alma’, pero es solo a través del cuerpo (siempre tenso, siempre expresivo en estos escenarios); vemos la eternidad, pero es por el desgarramiento producido en el tiempo cotidiano; recibimos una visión del Paraíso, únicamente en cuanto este se ve metafóricamente encarnado en las cosas de la tierra» (Rodríguez de la Flor, 2012: 25). Esta aporía afecta sin más al propio catolicismo, más si cabe al político, en cuanto su canon *es* eclesiológico, y así a su condición como sacro / profano, pues debe realizar la salvación *en* el mundo. Sacramento son, en efecto, aquellas acciones que, «fundamentadas en la palabra de Dios, tienen en la Iglesia una finalidad sobrenaturalmente soteriológica, y son por tanto medios de salvación para el hombre» (Arnau-García, 1994: 36). De esta dimensión activa, performativa, administrativa, se deriva la caracterización del sacramento como producción de presencia, decisión de construcción espiritual, un «‘sacar a primer plano’, ‘traer hacia adelante’» (Gumbrecht, 2005: 29), desde lo invisible a lo visible, una fracción de salvación en el mundo.

El Barroco es entonces el momento de emergencia de la propia cesura que divide-anexiona ambos términos en cuanto tal cesura, a saber, cesura que es crisis, siempre corte dado, ya escisión, depresión en suma del espacio de ambos polos enfrentados. La racionalidad católica se construyó largamente sobre la administración imposible de dicho espacio intransitable, y sobre la asimetría irreductible de sus extremos. Su nexo, en cuanto tal principio de crisis, *es* (fue) el sacramento. De ahí la centralidad de la Eucaristía en cuando cruce total de la racionalidad católica, y así su límite, en cuya consideración se delata la nueva conciencia barroca en cuanto tal. Pues allí se convocan, en efecto, y así mismo se encuentran, el espacio grave (de la carne) y el tiempo absoluto (de

la salvación). Es propósito de este estudio dar, por virtud de la consideración de dicha conciencia católico-barroca-hispana³, con la estructura histórica, según su razón política, de esta relación. Pues sólo la descripción del «*sentido hegemónico de la cultura imperial Austria*» (Villacañas, 2015: 489) puede traernos noticia del estatuto defectivo de esta organización del espacio, de su dominio temporal-histórico y de su mutuo cruce y refracción en la concepción del cuerpo individual, y así en su agregación total en el cuerpo político, ambos mediados en su construcción por su común referencia al *Corpus Christi*. Tales son los límites de su racionalización, allí hechos explícitos en cuanto marcados por su origen, los cuales en el extremo nihilico de su momento barroco evidencian su propio origen nihilico constitutivo. Conviene atender entonces a su estatuto paradójal, si es que efectivamente lo característico de la época moderna nace de la dominación ultra-atlántica ejercida por el cuerpo político imperial hispano. Más si cabe es necesario identificar la especificidad epocal de esta dominación, engendradora de lo moderno, lo cual finalmente sólo se consolida, y así la desarrolla y sobrepasa, «sobre la disolución de la forma imperial hispana» (Villacañas, 2015: 488).

2. Espacio

Ha sido un equívoco teórico, arruinado por su estatuto dependiente como toma de partido, la asociación, de una parte,

³ Como ha sido dicho recientemente a propósito de éste y otros problemas asociados: «Desde nuestra perspectiva, la historia del cristianismo es la historia del enfrentamiento de diferentes figuras de conciencias –*conciencias adversus conciencias* [...]. *Conciencia* es diferente a *Razón* (norma objetiva) o a *Inteligencia* (capacidad psicológica). *Conciencia* designa hábitos, disposiciones y virtudes [...]. Las conciencias se con-forman en los grupos sociales en los que viven los individuos y la propia conciencia se identifica con la identidad común del grupo social; las bases que sustentan la representación de la subjetividad son fruto de estrategias metafóricas socialmente controladas: *certeza* moral objetiva y *certidumbre* moral subjetiva» (Pérez Herranz, 2016: 77, n. 134).

entre filosofía de la historia y dominio unificado del mundo, y su disociación mutua, al tiempo, de la visión cristiana de la historia, operada por C. Schmitt. Pues dicha perspectiva, así enunciada recurrentemente⁴ conforme a la progresiva des-juridificación y pro-teologización de su pensamiento, no constituye una visión en sentido laxo, sino una propia filosofía de la historia, asociada, en efecto, al problema de la unidad del mundo. Así, en forma notoria, en la propia Teología Política de la Historia integrada por la Monarquía Hispánica, relativa a su matriz medieval, y así dada, en su mutación moderna, como primera pulsión de realización completa de la envoltura política total del globo, construida en la destrucción, por la vía de los hechos, de la perspectiva pliniano-ptolemaica de ordenación del espacio, esto es, construida sobre la codificación conceptual y conquista violenta del continente americano (ambos aspectos, en efecto, sólo disociables por virtud de un recurso abstracto), literalmente un Nuevo Mundo para la conciencia occidental. En ello estriba, así, su «significado histórico» (Bueno, 1989: 20)⁵, a saber, en una nueva construcción-ordenación del espacio, asociada al tiempo a una extrema concepción del tiempo, promotora de la unidad del mundo, de su cierre gráfico-representacional, de su oclusión fáctico-política. Pues en cuanto a la unidad del mundo no cabe sólo ceñirse a uno de estos dos aspectos de su constitución. Ambos son exigencias formales de la misma. Ambos son impronta del poder, escritura del espacio. En efecto, «aquí la política mundial y la filosofía se encuentran» (Schmitt, 1951b: 345).

Propio de la Filosofía de la Historia ha hecho Schmitt el penetrar de la modalidad de la necesidad, bajo una forma nomotética, en

⁴ Cf. Schmitt (1951a), Schmitt, (1951b), Schmitt (1979).

⁵ La coincidencia entre Bueno y Schmitt en este punto es total. Dice el primero, «*La evaluación del significado histórico de este periodo solo puede tener lugar en el plano objetivo de la Historia Universal*» (1989: 20). Mientras que Schmitt manifiesta: «el problema de la unidad del mundo [...] es [en exclusiva] un problema de la historia universal» (1951b: 348).

contra de la tradición clásico-aristotélica, en el propio devenir histórico. En este sentido, el injerto de la necesidad en la historia supone la naturalización, en el sentido de la sujeción a norma, de la misma, bajo la reducción de la heterogeneidad de lo acontecido a un solo principio rector. Frente a ello, Schmitt postula la visión cristiana de la historia como fundada en la singularidad irreductible de la encarnación y muerte de Cristo, y en este sentido como inaccesible a toda regularidad cíclica o a toda subordinación a la necesidad. Aporéticamente, de nuevo, ello es presentado como «un encuadramiento [...] de lo eterno en el transcurso de los tiempos, un arraigar en el dominio telúrico del sentido» (Schmitt, 1951a: 241). La historia, bajo esta pretendida perspectiva cristiana, se presenta como acontecimiento, singularidad indisponible, nunca calculable o dominable. «Filosofía de la Historia' se opone aquí a 'Teología de la Historia'» (Schmitt, 1951b: 351). Esta diferenciación y distinción, contradictoria con la propia dimensión filosófico-histórica, precisamente en cuanto teológico-histórica, integrada en la Monarquía Hispánica (a estudiar en la sección próxima), queda asimismo desmentida en la propia exigencia que en cuanto a la concepción de la unidad del mundo, por virtud de su escala imperial⁶, el solo curso de acción de dicho cuerpo político implicaba. La propia extroversión conativa universal de su inicial matriz medieval así lo imponía. Tal es su carácter extraordinario, en la medida en que su legitimidad se construye sobre la mutua desconexión de dos prácticas y tiempos, y aun en su mutua relación de desfase.

En efecto, propia de la ordenación continental pre-global del espacio era la figura conceptual de la *respublica christiana* como

⁶ De nuevo el estatuto defectivo del análisis de Schmitt depende en este punto de su problemática toma de partido. «Mientras el vocablo 'Imperium' tiene a menudo la significación de una figura universalista, abarcadora del mundo y de la humanidad, supranacional [...], nuestro 'Reich' alemán está esencialmente determinado por lo nacional y por un orden jurídico no universalista, basado en el respecto a todos los pueblos» (1941: 84-85).

totalidad de la cristiandad, en oposición relativa interna, y en oposición absoluta respecto de sus enemigos exógenos. El criterio de enemistad en este punto lo constituía sin duda la religión. «En esta unidad de la *Respublica Christiana*, el Imperio y el sacerdocio representaban sus formas adecuadas de ordenación, y el Emperador y el Papa eran sus portadores visibles» (Schmitt, 1979: 37). Pero la propia figura imperial es aquí sólo una función, el espacio de enunciación del poder, no la concentración o extensión ilimitada de la dominación sobre un espacio dispuesto al sometimiento. La titularidad imperial, en la medida en que respondía a una magistratura electiva, poseía siempre la forma concreta de una misión específica, previamente delimitada, cuyos recursos quedaban así acotados, etc. Fue entonces la patrimonialización de la magistratura imperial como bien alodial, producida tras la división del linaje de la Casa de Austria en su rama hispana y su rama germánica, dotándose esta última de dicha titularidad en forma hereditaria, lo que provocó en efecto la ruina de su anterior estatuto. Ello sólo sucedió tras la muerte de Carlos V, en el período de acceso al poder de Felipe II. ¿Cómo hubo de afectar esta condición propia del emperador Carlos, así electo en 1520 y coronado en 1530, a la misma relación con el nuevo espacio, inmediatamente apropiado? Afirma Schmitt que ello no constituyó todavía «una nueva ordenación espacial propia» (Schmitt, 1979: 136), sino sólo un ocaso, la extinción de un orden. Es así «solamente negativo, solamente un final de la Edad Media» (Schmitt, 1979: 136). Pero que sólo sea *un* final es ya significativo de su pervivencia parcial, coexistiendo en forma mixta en los nuevos órdenes dados. Pues ha de haberlos, coincidiendo en este punto un ocaso y un alba. El orden del espacio, en efecto, no conoce vacío. No conoce efectiva neutralidad. No hay falla entonces entre la destrucción de un orden y la construcción de otro, menos si cabe en el caso hispano, según se estatuto aberrante, bifronte, ya dicho. No hay corte abrupto. Hay así una reproducción, en cierta medida productora de novedad, alumbradora, en efecto, de un engendro. Hay mutación, metábasis,

metástasis inédita, y no, sin embargo, distaxia. Pues hay la construcción de un orden nuevo desde una masiva exportación categorial. «También en este aspecto, la conquista española es una continuación de los conceptos de la ordenación del espacio de la *Respublica Christiana* del Medievo cristiano» (Schmitt, 1979: 114). Esta operación porta una continuidad, pero también una diferencia. Esta operación funda el régimen de lo moderno.

Como ha visto Rodríguez de la Flor a propósito de la teoría de la esfera, cabe calificar a este momento de eclosión, en cuanto inicio sobredeterminante de la totalidad del tiempo posterior, como fundación de la «época de la imagen del mundo» (2012: 51). Pero esta categoría ejerce, según su propia magnitud filosófico-crítica, no sólo referencia al cierre técnico-ejecutivo de la representación gráfica del nuevo espacio dominado y a dominar, a cuyo estudio Rodríguez de la Flor parece restringirse⁷. Esta categorización de la Edad Moderna como época de la imagen del mundo dice antes bien cuál es su fundamento exclusivo, «fundamento [que] domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era» (Heidegger, 2010: 63). Este fundamento teórico es entonces por primera vez ejercido. Es sólo entonces cuando comienza a imperar. Constituye asimismo el inicio de la pulsión de autodestrucción cristiana⁸, o lo que, a propósito del caso hispano, F. Martínez

⁷ Cf. Rodríguez de la Flor (2012: 51). Rodríguez de la Flor, de hecho, al hablar de «composición de esferas» tiende antes bien a conceptualizar la categorización esférica en términos pre-modernos, como orden de inclusión y ordenación de lo real por virtud de la jerarquía de las esferas en la *analogia entis*. Considero este juicio epocal errado en términos filosóficos. Procuero ahora otra aproximación al problema según su escala filosófica.

⁸ «Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo», Heidegger (2010: 64). Incisivamente, Schmitt ha escrito: «Max Weber acuñó sus conceptos sociológicos altamente científicos en un idioma extranjero: carisma, tradicional, racional, etc.; Martin Heidegger los

Marzoa ha denominado «cristianismo terminal» (2012: 87), según el estatuto aporético que venimos considerando, y así del proceso de desencantamiento del mundo. «Allí donde el mundo se convierte en imagen», ha dicho Heidegger, «lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí» (2010: 74). En la medida en que esta forma de trato con lo ente se eleva a principio, no supone ya una mera relación particular, sino la propia constitución de la totalidad de lo real, y de la verdad de lo real, como imagen. Así en lo atinente a todo discurso (metafísico-científico-técnico) sobre la verdad de lo ente, en la medida en que tal discurso es producido, dispuesto, representado, y así también lo ente mismo en cuanto construido por dicha operación. La forma total de la imagen como pro-ducción, dis-posición y re-presentación dice⁹ en efecto su referencia estructural al sujeto-hombre, el cual no resta

acuñó [*estos mismos conceptos*] en un lenguaje alemán originario» (1991: 241). Para esta importante relación, cf. Villacañas (2010).

⁹ Estos énfasis divisorios se hacen en efecto a fin de caracterizar el alumbramiento del problema que la misma etimología procura, en virtud del significado constructivista que los términos evidencian acciones sólo imputables a un sujeto operatorio, en cuya operatividad, ya se ha dicho, se acredita como señor-dominador de lo ente. *Pro* (delante) –*ducere* (conducir; aun conducir políticamente), sacar, engendrar. *Dis* (divergencia, separación) –*ponere* (poner), ordenar, colocar, disponer en el sentido de poner por separado. *Re* (hacia atrás) –*prae* (delante, más) – *esse* (ser, existir), así manifestar, representar, en el sentido de construcción dicho, a saber, el reducir el ser de lo ente al poner lo ente ante el sujeto, siendo ese poner acción del sujeto mismo. Resulta entonces significativo que lo barroco descubra su incoherencia en virtud de su propio régimen escópico. Pues es de esta distribución de lo visible en la que finalmente se funda, ya desde este momento primitivo. «En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí [al sujeto escópico] como ámbito que impone normas» Heidegger (2010: 75).

inerte ante dicha referencia. Antes bien, es él mismo quien la produce, en la medida en que efectivamente la domina, y se acredita en cuanto dominador dominando lo así sometido. Es el sujeto el que sostiene lo real, el que lo somete a sujeción, y el que téticamente lo produce imponiéndose, pues es en su prevalencia que da medida a la totalidad de lo real. «Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce» (Heidegger, 2010: 74). Heidegger dice la palabra decisiva cuando afirma que el mundo de la época de la imagen del mundo es, en efecto, «un mundo conquistado» (2010: 76). En este sentido el mundo es conquistado como imagen. Éste es su «fenómeno fundamental» (Heidegger, 2010: 77), base definitiva de todo otro comercio con el mundo.

Así también inextirpable de todo comercio con el espacio. Ello va de suyo en la última concepción schmittiana de lo jurídico-político, en cuanto fundamentalmente construido sobre el espacio. Schmitt, que se pretende católico, no tematiza la matriz moderna de su pensamiento. Así enuncia lo esencial al Derecho como unidad de ordenación y asentamiento, especificando la simultaneidad (la unidad) de ordenación y asentamiento como un «acto primitivo común» (1979: 20) de apropiación del espacio. En cuanto unitaria-común, la toma de la tierra es anterior a la divisoria público / privado. Su estatuto es otro. Es fundamental, fundacional, arcaico-originario. Es en todo punto «*el tipo primitivo de un acto constitutivo jurídico*» (Schmitt, 1979: 21). En los trabajos de desarrollo de este texto se había dado a este acto primitivo una morfología triádica, sólo divisible en términos conceptuales a efectos de su comprensión, siempre superpuestos en cuanto a su operatividad política: toma de la tierra, división de la tierra, trabajo de la tierra¹⁰. Esta dimensión arcaica concuerda en efecto con la calificación que Voegelin hace de la institución de todo imperio como un «ensayo de creación del mundo» (1962: 179). Pero en la medida en que

¹⁰ Cf. C. Schmitt (1953).

ambos juicios suponen un concepto subjetual-disposicional moderno del hombre, así suponen también, y promueven, un concepto nihilico o descualificado del espacio previo a su acción de apropiación, ordenación y asentamiento. La relevancia de este modelo teórico no estriba en la teoría misma, sino en el hecho de que ésta refleje, siquiera involuntariamente, la operatividad concreta del dominio específicamente moderno del espacio, así también en cuanto a la dominación ultra-atlántica hispana como engendradora mixta del mismo régimen de lo moderno. «La utopía [la a-topía] imperial católica que impulsará España será la primera manifestación de la potencia fundadora hegemónica de occidente [...], todo lo que se produjo después fueron manifestaciones de este momento inaugural que tuvo lugar en 1492» (Herrera Guillén, 2015: 21). 1492 es el núcleo de lo moderno, cuyo curso formará Nuevo Mundo y nuevo cuerpo político. Tal proceso moderno se caracteriza, en efecto, en cuanto a la dominación del espacio, por la exigencia dis-positiva de su estatuto nihilico, así también en la conquista hispana como momento originario. A ello subyace la concepción del espacio como aquello que «ha de ser dividido [...] [esto es,] nada sino la pura posibilidad de división, en la que ningún límite es mejor que otro» (Marzoa, 2005: 307). El espacio es así construido-conquistado, y «en la medida en que realmente involucra indiferencia en cuanto a la opción entre divisiones particulares, no puede ser aceptado como un fenómeno primario» (Marzoa, 2005: 307). El espacio colonial, en cuanto colonial, no es entonces prevalente o preexistente. Como primer momento de apropiación irrestricta del espacio, este momento conquistador-constructor sirve de canon operatorio del posterior curso de lo moderno, en cuanto éste se presenta como desterritorializado, descualificado, carente de límite, productor indefinido de equivalencias, o propiamente utópico. Es así que se ha predicado como propio de la *ratio* imperial que «construye destruyendo» (Herrera Guillén, 2015: 15). Esta acualidad o nihilidad del espacio dominado es, como se ha dicho, esencialmente construida. Es así producida, dispuesta,

representada, es efectivamente decidida imagen del mundo. La fuerza imperial porta la violencia de la abstracción. En cuanto proyecta el estatuto de nada a un espacio, y así se lo impone, se acredita ya como dominadora. En la medida en que «Todo espacio contiene siempre algo [...] la idea de ‘nada’ es una construcción ideológico-imperial [...], la señal constitutiva de la omnipotencia de un poder» (Herrera Guillén, 2015: 18). Tal es el estatuto de la construcción de lo político-imperial: «Fundar es haber negado. Construir es haber destruido» (Herrera Guillén, 2015: 20). Así también en cuanto a la exportación categorial de conceptos asimétricos contrarios, opositores, políticos, conformadores de nuevas agrupaciones de amistad y enemidad, viejos odres, sin embargo, para el vino nuevo. Así en efecto en cuanto a la isología estructural de las categorías, abstractivas, descualificadoras y descalificadoras, de moro e indio¹¹, cuya matriz unitaria no responde sólo a su dependencia de una misma economía conceptual, sino también a su rendimiento o participación, en su oposición, de una misma economía política.

En efecto, su conexión viene dada en este punto por la específica reproducción en el espacio americano de «prácticas históricas que proceden de la Reconquista y de la expansión castellana» (Villacañas, 2017: 309), a saber, acuerdos y pactos público-privados, de estatuto jurídico indecible, bajo formas de conquista, concesión y constitución aristocrática, exentas de tributos en virtud del mérito militar, etc. Todas ellas dadas por motivaciones heterogéneas, conformadas sin embargo según su pulsión económica propia. Tales formas de apropiación reproducidas en el espacio americano fueron, en efecto, primero, «mediante un ritual proveniente de la frontera ibérica» (Colás, 2012: 79), el requerimiento, y luego el repartimiento, y su derivación en la encomienda o fidecomiso, una forma de semiesclavista de

¹¹ Cf. Fuchs (2004).

monopolio del trabajo ajeno¹², en que ni el encomendero o fideicomisario, pero tampoco el indio semi-esclavo, poseían la tierra, sino que esta era sólo patrimonio de la Corona de Castilla. Se conocieron variaciones regionales: indiana *mita*; mexicana *cuatequilt*; colombiana *alquiler*. De este estatuto desordenado, superpuesto, sobrecargado, definitivamente indistinguido en el curso de la conquista y colonización, en cuanto a su estatuto no decidido público-privado, emergió también un compromiso en cuanto a la legitimidad sacra de su dominio. «Tal compromiso se logró alrededor de la categoría de *monarquía católica hispánica*, una dominación política particular, pero católica —de ahí con aspiración de poder en cualquier parte del mundo— y por lo tanto dotada de amplios poderes espirituales» (Villacañas, 2017: 308). De ahí la exigencia de institución de un comercio con la temporalidad no, o no sólo, restringido a lo profano, sino necesariamente asociado a una propia administración salvífica *en* el tiempo histórico, ahora así, en cuanto objeto del instituto político, realmente sacramentado.

3. Tiempo

Hasta qué punto la codificación fáctico-conceptual del espacio americano supuso una grave conmoción general para la conciencia cristiana en cuanto a lo histórico-temporal, y por tanto escatológico, se aprecia atendiendo a la medida en que provocó la destrucción de

¹² «La encomienda, una variante del *repartimiento* mencionado anteriormente, garantizaba a ciertos colonos los derechos vitalicios sobre el trabajo no remunerado y los tributos de un grupo de indios. A cambio, el fideicomisario o *encomendero* estaba obligado a evangelizar a sus trabajadores y cuidar de ellos a la manera cristiana. En tanto que estos derechos eran sobre el trabajo de los indios, no sobre sus tierras, la *encomienda* se distinguía de los *repartimientos* de la Reconquista» (Colás, 2012: 80). La encomienda ha sido calificada por R. de la Flor como «pilar vertebral de la economía virreinal» (2002: 305).

los fundamentos de la ordenación escatológica previa, dando así origen, en efecto, a lo moderno. A un nuevo tiempo, como quisiera Schmitt, descualificado, vacío, homogéneo, exento, en su momento nihilico final, ya nunca detenido, de la cesura escatológica que la ordenación cristiana previa imponía, pero dependiente de ésta aun en su mutación y alumbramiento. Si hasta entonces constituía una norma que «el futuro del mundo y su final estén incluidos en la historia de la Iglesia» (Koselleck, 1993: 26); si «El fin del mundo [...] *constituyó* a la Iglesia [s. mío]» (Koselleck, 1993: 26); si, en refracción estricta de ello, «El emperador era *katechon* del Anticristo» (Koselleck, 1993: 24); ahora, sin embargo, un nuevo espacio emergía, subvirtiendo las evidencias en cuanto a la concepción del tiempo. A esta restricción previa acompañaba ahora una confusión por extroversión de la distribución de esta economía salvífica. Así desde el momento colombino, cuyos motivos participaban estrictamente de una escatología política, según la divergencia ya dicha. En efecto, propósito de Colón era, en una provocación o producción del fin de los tiempos, ampliar la cristiandad «hasta los límites del mundo» (Milhou, 1983: 8). Y así, en la medida en que el programa de expansión castellana respondía al terror obsidional ante los turcos, «recuperar Jerusalén, señal visible de la unidad del mundo» (Milhou, 1983: 8). De hecho, de la unidad obtenida en el año nuclear de 1492 en territorio hispano, y aun antes de dar con la unidad propiamente hispánica, se decía: «La unidad entraña una unidad superior, teniendo esta unidad superior un cariz mesiánico» (Milhou, 1983: 8)¹³. La misma expresión *Nuevo Mundo*¹⁴ nace, en efecto, de una expresión relativa al texto del Apocalipsis. Pues allí

¹³ Incide de nuevo más adelante: «En Granada, en el mes de enero de 1492, se cumple, según el Descubridor, un misterio de unidad» (Milhou, 1983: 185). No obstante, en estos «finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, los anhelos de unidad de la cristiandad se veían compenetrados, contradictoriamente, por los mesianismos que cifraban sus esperanzas en un monarca nacional» (Milhou, 1983: 187).

¹⁴ Cf. Prospero (1999: 19).

se afirma, tras la conflagración, un limpio advenimiento: «Y vi nuevo cielo y nueva tierra» (21, 1). Así tomó prevalencia la idea de «espacio completado» (Prosperi, 2003: 198), en asociación con la de oclusión del propio curso del tiempo. Una propia filosofía cristiana de la historia exigía de la evidencia de la unidad del mundo. «La plenitud del tiempo y del espacio se relacionan la una con la otra en las interpretaciones sobre el significado providencial del descubrimiento de América» (Prosperi, 2003: 198).

No obstante, la magnitud de este *novum* era tal que en su sola presencia prevalecía sobre el propio advenimiento de los definitivos acontecimientos novísimos. El imaginario apocalíptico, por virtud de su irrealización, perdía entonces su hegemonía. Ello explica la transición de un primer discurso escatológico inmediato, construido por los propios participantes de la operación de conquista y colonización y, en su experiencia directa, relativo al fervor de la inminencia en la consumación del fin de los tiempos, hacia otras formas de ordenar discursivamente lo histórico, siempre en función de la legitimación del poder. Ello marca la diferencia entre el momento de conquista inicial y el momento propiamente barroco de aprehensión de la conciencia histórica, construido no obstante sobre las evidencias que aquél portaba. La normalización del dominio hispánico exigía entonces la producción de una nueva economía salvífica *del tiempo en el tiempo*, pues es propia con «necesidad [...] una teología del tiempo como base de todo orden imperial [s. mío]» (Villacañas, 2013: 30). De la normalización advendrá entonces la depresión. De ahí que frente a la escatología inminente adquiera preeminencia el providencialismo como discurso teológico-histórico, ahora asociado al problema de la deyección, el pecado y la culpa. No sólo en su momento original-arcaico, sino en cuanto a sus manifestaciones relativas a la propia dominación hispánica, y así también a la primera contestación real de su hegemonía, o acaso a la primera división real de su mando. Así, en función de la misma estructura aporética constitutiva de lo barroco, tal y como ha sido definido, no será hasta el reinado «de

[...] Felipe [II] cuando eclosione entre los hispanos la idea de ser los predilectos de la Providencia Divina» (Chaparro, 2012: 38). Este contraste entre depresión política y activismo discursivo ha sido calificado por Chaparro, en cuanto relación, como «misterio inexplicable» (2012: 39), a la manera como lo conceptuaron los propios actores de la época.

Índice de la depresión de la fuerza escatológica del dominio imperial es su refracción no sólo en la totalidad del cuerpo político, sino asimismo en cada cuerpo individual considerado precisamente como sujeto *a* lo temporal e histórico, ya finito. A la corrupción y finitud del cuerpo político atañe, en efecto, la corruptibilidad, disfunción y colapso de sus propios miembros. Éstos focalizan la atención de la inteligencia de la época. Tal defección vino dada, hoy lo sabemos, no por una supuesta crisis general, sino por una excesiva disimetría entre los fragmentos agregados de tal cuerpo político, produciéndose un desfase en estatuto y vigor entre el centro metropolitano de enunciación de la decisión política y los propios extremos de la totalidad imperial a los que ésta debía ser conducida¹⁵, cuyo destino sería en efecto la emancipación. Los discursos construidos en torno a la comprensión de la acción histórica disfuncional que tales miembros patrocinaban trabajaron entonces, acaso sin pretenderlo, «en la deslegitimación de una acción profana en la historia, desautorizando cualquier interpretación no sacralizada o sacramentalizada de la realidad del mundo» (Rodríguez de la Flor, 2002: 45). Ello manifiesta la contradicción extrema entre la pretensión legitimatoria del discurso barroco y sus propios efectos sobrevenidos en cuanto a la deslegitimación de todo poder. Yerra sin embargo Rodríguez de la Flor en este punto, en la medida en que no se deshecha toda interpretación no sacramentada de lo real, así también de lo real histórico y de la acción en la historia. Se pretende, en efecto, hasta extremos angustiosos, dicha sacramentalización, y en este sentido

¹⁵ Cf. J.H. Elliott (1998: 316 y ss).

se sigue operando por la realización de un programa salvífico a escala imperial, pero sólo se halla o se procura la constatación de la ruina de dicha pulsión de sacramento. En este sentido acierta el mismo estudioso de lo barroco cuando afirma que estos discursos, a pesar de su matriz teológica, producen ya no una fundamentación discursiva de la acción en la historia, y así una legitimación de la propia eutaxia imperial, sino que, en cuanto performación, alumbran una acción «profundamente deslegitimadora» (Rodríguez de la Flor, 2002: 50), destructiva, *sólo* negativa de la posibilidad de sacramento: de la negación hacen, en efecto, su posición. Introducen «el concepto de una contingencia y una caducidad» (Rodríguez de la Flor, 2002: 50). Pero al desengaño barroco concierne una modalidad más estricta. No, en efecto, la de la sola contingencia, contingencia posible de la salvación en el mundo. Lo barroco compone la evidencia estricta de la imposibilidad de salvación junto con la expresión desesperada del anhelo de ella. Y así denuncia la imposibilidad del sacramento, también en cuanto a sus efectos histórico-temporales. Hay así una atracción por lo que «nunca *e*» (Andrés, 1994: 44), por lo que nunca puede serlo. La historia es ruina, la acción producción de ruina. La ruina participa de «la admiración barroca de cualquier forma de apoteosis, en este caso como exaltación de la Nada» (Andrés, 1994: 49). Ello configura el perfil de una política propia, de la cual trae noticia dicha nueva producción de discurso en cuanto a la reflexión histórica a partir de la decisiva década de 1580, primer momento de crisis de la Armada invencible. De esta nihilidad propia del orden histórico-profano, esto es, de su total secesión de todo posible orden salvífico, cuya conjunción sin embargo todavía se pretende, es partícipe asimismo la sublimación del sufrimiento, precisamente en cuanto elevación de la negatividad a posición o momento tético. De ahí la imposibilidad de fundar una política sobre la negación, la cual sin embargo se eleva a política propia. El contenido de estos discursos «no es sólo moral y de enmienda, es claramente político en la medida en que afecta a los fundamentos ‘constitucionales’ de un

imperio católico» (Chaparro, 2012: 40). La negatividad o evidencia nihilica, es, en efecto, lo único a lo que la conciencia barroca hispana se atañe como posición. De ello trae noticia P. Ribadeneyra en su texto de 1589, autor gravísimo, para el cual la tribulación, sobre toda otra experiencia histórica, es la única que «alumbra» (1877: 62) a los efectos de la salvación.

La categoría de tribulación es entendida por Ribadeneyra en términos estrictamente sacramentales, y así jurídicos, en la medida en que queda integrada en una forma extraordinaria de penitencia. Tribulación hay, en su tratado, primero relativa a la nuda condición de hombre, sola condición caída, en cuanto sujeta «a las leyes y miserias de los hijos de Adán» (1877: 2). Vida terrena es ésta, «destierro nuestro» (1877: 12). Miseria y ley caminan entonces parejas. Ello denota ya, en efecto, el estatuto jurídico-retributivo a que la propia concepción católica de la culpa originaria conduce. Y así también a su condición paradójica, en cuanto toda relación jurídica ordinaria de retribución o tributo, de deuda y saldo, de carencia y pago, económica, privada, jurídico-civil, queda aquí destruida por virtud de la propia asimetría que la constituye, dada a escala del cuerpo individual respecto de la propia divinidad a que se subordina, juez y parte, en última instancia, de la decisión de la tribulación. Y, luego, a escala del cuerpo político imperial, donde todos los cuerpos han de ser universalmente (católicamente) agregados. Y ello no por virtud de ninguna acción-ofensa concreta o presente. Pues la culpa es originaria, si bien ha de sujetarse en forma constante a esta peculiar jurisdicción. En dicha instancia arcaica «lo originario no sólo fundó una vez, sino que sigue fundamentando continuamente» (Rosa de Gea, 2010: 223). Así emergen las «calamidades generales destes nuestros tiempos, con las cuales el señor nos azota y castiga» (Ribadeneyra, 1877: 12). Se acredita entonces en grado máximo la afirmación de Th. W. Adorno, según la cual «el derecho es el fenómeno arquetípico de

una racionalidad irracional» (1992: 306)¹⁶. Pues en cuanto participación de un circuito de deuda-pago, todo sacramento presenta un estatuto canónicamente jurídico-formal. Pero esta forma económico-salvífica se manifiesta irreductible al ámbito de lo privado, o corpóreo-individual, pues es estrictamente trasladada al campo de la pervivencia de la totalidad del cuerpo político imperial. Ribadeneira ha distinguido la divergencia fundamental dada entre las tribulaciones privadas, personales, una carga o un defecto, un achaque individual, relativas, en efecto, al ámbito oiconómico-doméstico, de las propias tribulaciones, tribulaciones totales, integrales, así también católicas, tribulaciones a través de las cuales «nos visita y castiga nuestro Señor con las calamidades públicas que padecemos» (1877: 5). A esta acción del Señor llama «misericordia» (1877: 5). Pero, ¿qué misericordia cabe en tan extrema relación entre culpa y castigo? Tal cualidad extrema es la propia de la tribulación. Su condición es la de lo extraordinario:

«Pero, ¿qué maravilla es que castigue el Señor las culpas con las penas y los deleites y gustos desordenados con dolores y desgustos saludables? ¿Qué maravilla es que por uno castigue á muchos el que es Señor de todos? [...] Mayor maravilla es que castigue Dios unos pecados con otros pecados, y que lo que en sí es culpa comience á ser pena y castigo de otra culpa. [...] Mayor maravilla es que una armada grande y poderosa, y que parecia invencible, aprestada para volver por la causa de Dios y su santa fe católica, y acompañada de tantas oraciones y plegarias y penitencias de sus fieles y siervos, se haya deshecho y perdido por una manera tan extraña, que no se puede negar sino que es azote y severo castigo de la mano del muy Alto» (Ribadeneira, 1877: 262-263).

¹⁶ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, p. 306. Para un desarrollo de la consideración de la racionalidad-irracionalidad jurídica retributiva propia de la economía salvífica en el marco de la acción imperial, cf. López Rodríguez (2018).

En efecto, ésta es exceso, desproporción, inconmensurabilidad entre el objeto dado y el sujeto que lo recibe, dada sin embargo a fin de saturar la falla de la propia condición caída. «Porque así como cuando un hombre mata á otro hombre y se descompone y desordena, y para concertar y componer aquel desórden la justicia lo mata á él; así con la pena, que es órden admirable de la divina justicia, ordena Dios y concierta el desorden del pecado» (Ribadeneyra, 1877: 37). El orden se reconstruye por la orden. Orden de ordenamiento, voluntad y mando. Y así purga, purificación, como el fuego que la tribulación es, dolor que en la combustión del cuerpo alumbraba. Sólo, pues, en la aniquilación se procura la dimensión supra-histórica, tan extremosamente anhelada por la conciencia barroca, que la sumisión a la coacción formal de la imposibilidad real del sacramento exige. Ruina es dignidad. Así lo enseña, como canon, la propia experiencia de Cristo.

4. Cuerpo

No sólo es la Eucaristía, *Mysterium Tremens*, como con acierto la ha calificado R. de la Flor, «metáfora absoluta», núcleo simbólico central, combado en el extremo de la «órbita máxima que describe el imaginario barroco hispano» (Rodríguez de la Flor, 2012: 137). Figura, pues, o principio, que preside una época. Es así también ejemplo máximo del estatuto propio de la racionalidad sacramental. Y así canon total de una política salvífica. Eucaristía (εὐ-χαριστία, «buena-gracia»), definida y recogida epocalmente por Covarrubias, es sabido, como «*gratiarum acto, gratitudo, bene gratum, comitas, Hieronymus interpretatur gratiositatem et gratiam, sed per antonomasiam est Sanctissimum Sacramentum in quo sub visibilibus accidentium speciebus, sacrosanctum corpus et sanguis Domini Nostri Iesu Christi continetur* [s. mío]» (2006: 860). Eucaristía, pues, como gracia o *donatio*, merced, don jamás retribuable, asimétrico en el mismo sentido en que la tribulación lo era. Pero dada en sentido soteriológico contrario, a saber, no como purificación por combustión o destrucción, por

supresión de un (des)orden errado y descompuesto, sino por nuda aceptación y aun asimilación, en última instancia física, de la salvación *en* el cuerpo. Alimento de un cuerpo en un cuerpo. Reproducción de la vida por alimento, y así producción de una vida más alta, en el «cuerpo principal y constelación de cuerpos que era la Iglesia católica» (Clavero, 1991: 168). *Εὐχαριστία*, pues, o *Sanctissimum Sacramentum*, cuya dimensión histórico-conceptual demarca la problemática política de la economía salvífica. Como es sabido, no existe el nombre genérico «sacramento» en la literatura bíblica, en ninguna de sus fracciones históricas, ni tampoco en sus sucesivas modificaciones verbo-conceptuales. Sólo hay en el texto nombres concretos de dichos actos (bautismo, comunión, etc.), hasta entonces en efecto no unificados ni conceptual ni eclesiológicamente. Ni siquiera el latino *sacramentum* es conocido por los autores del Nuevo Testamento. Su dimensión es estrictamente institucional-litúrgica, posterior. Su historia conceptual es, pues, otra, extra-textual, si bien también pre-litúrgica. Su genealogía es específicamente política. En efecto, de sus estrías cabe destacar su origen romano en exclusiva, cuyo término análogo no existe en la literatura bíblica hebrea, y mediante el cual posteriormente se referiría *mysterion*, produciendo así un vuelco conceptual de la categoría veterotestamentaria. Sacramento, en este sentido, esto es, como *sacramentum*, era en Roma el juramento de lealtad incondicional que el soldado hacía al incorporarse al ejército, asumiendo el deber íntegro, tras este vínculo de subjetivación, de sacrificarse en beneficio de la *res publica*. *Sacra, arcana, initia, sotere*, son entonces elementos de separación y discriminación respecto de otra comunidad, factores de oposición violenta, un límite y un cordón higiénico. La constitución de la comunidad religiosa, y así luego también política, siempre que disponga de dicha liturgia como canon formal, es entonces sacramental, y por tanto violenta, en la medida en que supone una *crisis*, una separación o discriminación. Hay por virtud del sacramento salvo e insalvado, condenado, apartado, excluido.

Propio de lo sagrado (*sacer*) es en este punto la suma impersonalidad, de la cual el estatuto universal, a-particular, de la figura de Cristo resulta ejemplo extremo. En efecto, sacro-sacramental en este punto es, según manifiesta la etnología, «la violencia maléfica polarizada por la víctima y metamorfoseada por la inmolación en violencia benéfica o expulsada al exterior, lo que equivale a lo mismo» (Girard, 1998: 268). De ahí el estatuto inédito de la racionalidad católica en cuanto racionalidad comunitario-sacramental y aun política, pues pretende sacramentar lo insacramentable, es decir, lo caído, aquello precisamente que produce el sacrificio. «La comunidad surge por el contrario de lo sagrado. Los que forman parte de la comunidad son, por tanto, en principio, los menos adecuados para representar la víctima propiciatoria» (Girard, 1998: 281). En efecto, «es la seriedad de la muerte lo que aquí se introduce con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad» (Weber, 2014: 1088). Pero si la Eucaristía resulta la conmemoración de un sacrificio, de una inmolación, de una asimétrica *donatio*, su forma exige «una apariencia de continuidad entre la víctima realmente inmolada y los seres humanos a los que esta víctima ha sustituido, subyacente a la ruptura absoluta» (Girard, 1998: 46). Pues dicha diferencia todavía allí pervive, en la medida en que «la deuda contraída por nosotros con Dios es *infinita*» (Duque, 2015: 86). Luego dicha asimetría ha de ser mediada para asimismo resultar salvífica. Esa mediación práxica, institucional, es la que debe racionalizar comunitariamente la desmesurada exigencia de la salvación. Pues, como dijo J. Derrida, «Dios pide en efecto que se dé sin saber, sin calcular, sin dar por descontado, sin esperar, porque se debe dar sin contar» (2006: 94). La comunidad, pues, sólo puede ser salvada porque es de hecho caída. Es esta caída la que obliga a que no pueda ser ella misma sacrificada, en la medida en que el sacrificio supone una inmediata santificación. De ahí que el sacrificio mismo haya sido definido como «mediación entre un sacrificador y una 'divinidad'» (Girard, 1998: 14). De ahí, pues, la necesidad de la liturgia eucarística, en cuanto derivado institucional-

sacramental salvífico, inscrito en la cadena de anti-tipos que van desde el tipo fundamental de la última cena a la experiencia misma de la crucifixión¹⁷, ambas dadas en cuanto experiencias comunes, impersonales, relativas al dolor y al alimento de *un* cuerpo, posibilitando así la comunicación universal (a todo cuerpo) de su estatuto. Pues el cuerpo individual en cuanto sujeto no presenta el grado máximo de particularidad o incomunicación, sino que *es* «una unidad indiferenciada y absoluta de necesidad y satisfacción, de hambre y saciedad, de placer o de dolor, de placer y de muerte; eso es el individuo [en cuanto cuerpo], o sea, no lo más diferente, sino lo más común» (Sánchez Ferlosio, 2017: 552). La racionalidad católico-sacramental es, pues, una racionalidad corpórea, y sólo en este sentido portadora de una experiencia que se pretende universal. Su propio fundamento textual acredita este estatuto. Se trata, en efecto, de una actuación de Jesús estando a la mesa con los apóstoles (Mc 14,22; Mt 26,25; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). A la caída de la tarde (Mc 14, 17; Mt 26, 20; Lc 22, 14; 1 Cor 11, 23), Jesús tomó en sus manos el pan y, bendiciéndolo, lo partió (Mc 14, 22; Mt 26, 26; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 23-24), dándolo luego, en forma

¹⁷ De la relación figural típica / anti-típica trae noticia entre nosotros, introduciendo a E. Auerbach, J.M. Cuesta Abad. «En otras palabras, la interpretación figural hace concordar y ‘recordar’ la unidad de sentido que manifiesta la economía de la salvación encadenando diversos acontecimientos históricos, convertidos unos en prefiguración de otros. En la medida en que la historicidad del relato cristiano es indisoluble del advenimiento mesiánico, su trama temporal está articulada por las figuras de lo profético y lo escatológico, es decir, por un paradigma tropológico de la temporalidad (metáforas retrospectivas) cuya unidad de sentido narrativo queda determinada en el interior de relaciones topológicas de naturaleza intertextual (conexión metonímico-alegórica entre textos del Antiguo y Nuevo Testamento)» (Cuesta Abad, 1997: 140-141). Esta misma condición figural que Cuesta Abad restringe en su exposición a la naturaleza textual de las relaciones históricas en la exégesis bíblica es también aplicable a la propia práctica institucional del sacramento, en la medida en que en efecto integra referencia a un tipo salvífico (escatológico, soteriológico) que le sirve de canon.

regular, a los discípulos (Mc 14, 22; Mt 26, 26; Lc 22, 19). Tras ello, pronunció unas palabras que fueron, según acuerdan los evangelistas, éstas: Esto es mi cuerpo (Mc 14, 22; Mt 26, 26; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). Tomó después una copa de vino (Mc 14, 23; Mt 26, 27; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25), de nuevo la bendijo (Mc 14, 23; Mt 26, 27; ver 1 Cor 10,16) y se la dio a sus discípulos (Mc 14, 23; Mt 26, 27). Pronunció unas palabras en las que se hablaba de su propia sangre (Mc 14, 24; Mt 26, 27-28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25), *derramada por los hombres* (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20). Y habló también de una alianza (nueva) en relación con su sangre (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). No hay sin embargo coincidencia total en cuanto al mandato de repetir su propia acción (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25). Es, sin embargo, suficiente para conformar una liturgia. Y, tomando a esta como canon, una política sacramental, la cual encontró su expresión extrema en la refundación doctrinaria que supuso el Concilio de Trento, dado en efecto en un tiempo político-religioso de crisis, así también en lo que atañe a su coexistencia epocal con la propia política sacramental de la Monarquía Hispánica.

De la específica ocupación sacramental de Trento se ha dicho que funda, o promulga, desde la exposición de su hegemonía doctrinal, puesta existencialmente en crisis, «toda la semiología del barroco» (Sarduy, 1987: 16). Una semiología que intersecta asimismo con la clara dimensión performativa de la liturgia. Pues al sacramento se le hace, según expresión canónica, recogida por S. Sarduy, signo eficaz de la salvación. Signo, pues, y performance se unifican en la liturgia post-tridentina: es o emerge «la eficacia de los sacramentos por el hecho mismo de su ejecución» (Sarduy, 1987: 16). La exterioridad, la corporalidad, la a-intencionalidad en la vivencia de la salvación, contra las pretensiones propias de la reforma luterana, se inscriben entonces como formas específicas de la liturgia barroca, y del sacramento canónico de la Eucaristía en cuanto signo. El cn. 1, ses. 13, cap. 1, por ejemplo, trae así nominadas la «*verdad de la carne y sangre de Cristo* [ss. míos]» (ap.

Aldama, 1993: 82) en cuanto tales, esto es, en cuanto signos, escritura de un cuerpo, susceptibles de portar, contener y exponer verdad. ¿Cuál la verdad, pues, que de estos signos se predica, que en esta forma se manifiesta? «Si alguno negare que en el sacramento de la santísima Eucaristía se contiene verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y por lo mismo Cristo entero; sino que dijere que está en él solamente como en señal o figura, o en eficacia, sea anatema» (ap. Aldama, 1993: 82). El canon exige por tanto una comprensión estricta (*de re*, no *de dicto*), sobre la transubstanciación corpórea integral (no sólo, como se ve, en cuanto a la carne) de Cristo mismo en las especies del pan y el vino. Las interpretaciones contrarias de la liturgia son calificadas como erradas-heréticas (anatema). Pero ello no supone una oposición estricta a la dimensión figural que, en el sentido dicho, la propia producción litúrgica de sacramento comporta. En efecto, es por virtud de la estructura figural de la relación Tipo / Anti-Tipo a que la propia doctrina tridentina se acoge, en cuanto canon de la Eucaristía, que por ser allí Cristo convocado, *es* Cristo mismo quien comparece. Así pues, «dejos de negar el realismo de la presencia real, esa expresión lo supone como fundamento de la relación misma que afirma» (Aldama, 1993: 82). La transubstanciación se presenta, pues, como «*figura Christi*» (Acevedo González, 2013: 453). Su «interpretación figural [...] no anula sino complementa la interpretación realista-sacramental del mismo [acontecimiento]» (Acevedo González, 2013: 453). Ambas formas de comprensión participan de la ambivalencia propia de lo barroco.

Ambivalencia y aun contradictoriedad máxima en el caso sacramental de la Eucaristía, donde la hipóstasis del signo se supone al tiempo intervenida, trans-substanciada, en un cuerpo salvador. «La Ausencia que está inscrita en toda representación se postula como posibilidad de Presencia. Este es el gesto de cultura que la transubstanciación permite y autoriza» (Rodríguez de la Flor, 2012: 138). Esta Presencia (crística), en efecto, *toma cuerpo*. Cuerpo que ha

de ser adorado, en forma constante, dado a la publicidad en la Fiesta del Corpus, pero también en secreto, como Felipe II hacía, desde su alcoba, en el Palacio-Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Pero cuerpo de sobre-hombre que ha de ser asimismo asimilado, devorado, deglutido. Es condición suya su estatuto físico y, al tiempo, espiritual. Suya es una «virtualidad puramente simbólica, considerada en su estatuto de don negado al consumo. Es decir, en cuanto [exclusivamente] presentado en una pura dimensión *sacrificiaba*» (Rodríguez de la Flor, 2012: 152). Pero dicha dimensión virtual-espiritual presenta su racionalidad propia en la medida en que se realiza *en* un cuerpo, según las especies del pan y del vino. Cuerpo, pues, que al cabo penetra otros cuerpos. «Acabamos de decirlo: la violencia y lo sagrado. Podríamos decir igualmente: la violencia *o* lo sagrado. El juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden» (Girard, 1998: 268). Y que en su ofrecerse como alimento provoca (performa) una dimensión más alta que la que cualquier otro alimento pueda producir, sin eludir no obstante su condición físico-dietética. Cristo da de comer, se da a comer. En el juego perichorético trinitario se desdobra la doble naturaleza de Cristo (Dios-Hombre), así refractada en carne y sangre. El mismo juego de relación / alienación / asimilación que entre las tres personas de la Trinidad se produce es luego integrado en la propia experiencia del darse a comer eucarístico. Y así de todo comer y ser comido. En efecto, «la comida implica una fusión entre lo externo y lo interno, pero de tal modo que la alienación (la necesidad de lo externo) implique de regreso una asimilación» (Duque, 2015: 34), esto es: la reducción *al* cuerpo. Esta es sin embargo la falla barroca que el énfasis doctrinario en la praxis de la Eucaristía denuncia¹⁸, así también a nivel político. Comer, en cuanto acción corpórea, carnal, es apropiación de otro cuerpo. Así también pretendida respecto del propio *Corpus Christi*. Pero no hay posibilidad de ayuntamiento del espíritu con la carne. Así tampoco en su hipóstasis onto-

¹⁸ Trae amplia evidencia de ello Pérez Herranz (2002).

semiológica barroca. En efecto, de la relación «*res / sacramentum*, el lado del *signo* comienza a preponderar» (Duque, 2015: 46). Es la misma depresión de la posibilidad de santificación de lo real que la conciencia católica barroca acusa, en la euforia de su pretensión contraria, nunca sin embargo satisfecha, la que luego afirmaría el joven Hegel, a saber: «Algo divino, precisamente por ser divino, no puede existir bajo la forma de comida o de bebida. [...] Hay siempre dos elementos presentes: la fe y la cosa [...]; para la fe es el espíritu el que está presente; para la vista y para el gusto es el pan y el vino. *Entre los dos no hay unificación alguna* [s. mía]» (1978: 342). La misma defeción de la pulsión sacramental, en cuanto a su refracción política, fue conocida por la totalidad imperial de la Monarquía Católica, en cuanto ésta se presentaba, en efecto, bajo la forma de un inmenso cuerpo, que habría de tomar del propio Cristo su canon operatorio, o la forma de su acción para la salvación.

Tal la dificultad de la Monarquía Católica para constituirse en Monarquía Eclesiástica. En efecto, propio de la Contrarreforma católica en cuanto a lo político es ofrecer una teoría política «confusa, contradictoria, heterónoma o, en suma, muy barroca, ya que las fronteras entre las diversas esferas de acción social aparecen bastante difuminadas» (Rivera, 2004: 567). La esfera religiosa, pues, prevalece, e informa y polariza el orden del resto de esferas de acción social. De ahí el estatuto ultra-político de la Monarquía Católica, en cuanto impuramente salvífica, estatuto nominado con acierto por Rodríguez de la Flor como «ultra-télico», «donde los efectos y las representaciones quisieran ir *más allá* de sus fines, enfrentando una escena dominada por la *destrudo*, el impulso de muerte, o, como dice el teólogo, por el ‘desprecio del mundo’» (2002: 36). Lo político, puesto al servicio de lo externo a lo político, provoca la destrucción misma de lo político en cuanto concreto-profano. Así se certifica en el discurso de J. Acosta, expuesto en la década de 1590, en que la propia expansión de la conquista americana comenzaba a decaer, ante lo cual, sin embargo, éste todavía mantenía, a propósito de la totalidad imperial como cuerpo

político: «Podemos bien creer que como se ha descubierto lo de hasta aquí, se descubrirá lo que resta, para que el Santo Evangelio sea anunciado en el universo mundo» (2008: 14). Y así también se manifiesta dicha geotextualidad corpóreo-imperial de lo divino en otros textos del momento, tales como *Monarchia Eclesiastica*¹⁹ o *Descubrimiento de los tesoros y riquezas, que Dios tiene escondidas en las Indias de su divino Cuerpo, y purísima Sangre*²⁰. La imposibilidad de la política sacramental se hace entonces, ya se ha dicho, índice de dignidad. Así lo evidencia entre otros discursos de específica matriz política el producido por D. de Saavedra Fajardo, el cual expone máximamente el cruce normativo propio de la conciencia barroca hispana. En efecto, de dicho discurso se ha dicho que provoca, certifica o testimonia el final de la Edad Media (en cuanto a la legitimidad de lo político): «Por eso hablamos de final de la edad media. Porque de ella procede la normatividad concreta que se nos ofrece, mientras que el presente no nos trae sino la noticia de su invalidez» (Villacañas, 2008a: 80). De ahí la coexistencia mixta y la doble inscripción en el texto de su *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* de la normatividad política entonces más que emergente, relativa a la divisa específicamente moderna de la perseverancia en el ser como mandato, junto con la normatividad católico-política ultra-télica, destructora en última instancia de una racionalidad política autónoma o autofundada. Es esta normatividad católico-política, imposible en términos esenciales, la que finalmente prevalece, así mentada en los diversos emblemas que estructuran la obra: «Reconozca de Dios el ceptro — *A Deo*», de la Empresa XVIII; el conjunto de las Emp. XXIV-XXVI, «Mire siempre al norte de la verdadera religión — *In hoc signo [vinces]*», etc. Todas ellas concentran su ambigüedad esencial en el cierre del texto, a saber, en su Epílogo. Pues la serie de la *Idea* culmina o concluye con un cierre sacramental total, por virtud del cual el momento específicamente político, fáctico-concreto, en

¹⁹ Pineda (1576).

²⁰ Pedrolo (1608).

última instancia moderno, que informaba contradictoriamente el texto, es del todo deslegitimado, develado como nada. Dicho Epílogo, en cuanto momento oclusivo, constituye «una violenta desautorización y desconstrucción de lo que antecede» (Rodríguez de la Flor, 2002: 51). Carente de todo título, sólo preside el texto que lo conforma un emblema nominado: *LUDIBRIA MORTIS*²¹. Ultrajes, despojos, restos de la muerte que son elevados a índices de salvación, así también respecto del estatuto de yecto de la totalidad imperial en cuanto cuerpo político. Salvación pretendida, nunca sin embargo alcanzada, o cuya evidencia jamás comparece.

5. Conclusión

Se hace así explícito, en cuanto a la estructura propia de la Monarquía Católica, agregativa de jurisdicciones contrarias y heterogéneas en *un* cuerpo político imperial total, cómo la racionalidad corpóreo-sacramental que informa su estatuto presenta, en su propio ejercicio o acción histórica, la exposición de la contradicción esencial sobre la que se funda. No, en efecto, relativa en exclusiva a la peculiaridad de la Monarquía Católica

²¹ Los versos de cierre, acogidos bajo dicho título, dicen: «Este mortal despojo (¡oh caminante!), / triste horror de la muerte, en quien la araña / hilos anuda y la inocencia engaña, / que a romper lo sutil no fue bastante, / coronado se vio, se vio triunfante / con los trofeos de una y otra hazaña. / Favor su risa fue, terror su saña, / atento el orbe a su real semblante. / Donde antes la soberbia, dando leyes / a la paz y a la guerra, presidía / se prenden hoy los viles animales. / ¿Qué os arrogáis, ¡oh príncipes, ¡oh reyes!, / si en los ultrajes de la muerte fría / comunes sois con los demás mortales?» (Saavedra Fajardo, 2016: 968). Una expresión del mismo principio en cuanto a la corrupción de lo real, también versificada, dice: «¡Oh, miserable suerte de mortales! / Ayer cuna de luz, hoy tumba oscura, / ayer fiestas, hoy llantos desiguales, / ayer suave flor, hoy tierra dura, / ayer bodas, hoy pompas funerales, / ayer trono real, hoy sepultura, / ayer reina del todo respetada, / hoy tierra, hoy polvo, hoy humo, hoy sombra, hoy nada», (ap. Villacañas, 2008b: 65).

como instituto político (de acción *en* el mundo), constituido, sin embargo, siquiera pulsionalmente, en forma eclesiológica. Dicha contradictoriedad, de cuyo efectivo arraigo histórico emerge lo moderno, expone en su curso político propio la imposibilidad de «someter lo real al régimen de lo invisible» (Rodríguez de la Flor, 2012: 137). Dicha imposibilidad no atañe a un defecto contingente de la administración hispana, o a un error estratégico. Tampoco a un principio político aleatorio. Es en última instancia dependiente de la propia estructura del sacramento, aquí violentada hasta el extremo en cuanto prevalece (*la imposibilidad de*) *su dimensión mundana como sacra*. Pues propio de la racionalidad sacramental es que «La salvación resulta entonces en virtud de las gracias que dispensa continuamente una comunidad institucional, con carácter de instituto» (Weber, 2014: 642). Pero la experiencia de la Monarquía Católica expone las consecuencias sacras de la defección política (de su carácter de instituto). Su defección política es índice de su misma caída religiosa, en cuanto se construye «en medio de una batalla mundial por el triunfo de la catolicidad» (Villacañas, 2017: 310). Esta caída, sin embargo, es comprendida según categorías sacro-providenciales. Pero éstas ya no son capaces de santificar lo real. Al contrario, indican su estatuto en cuanto caído, concreto, deyecto, no-salvo, profano, irreductible o indisponible, en última instancia no apropiable por parte del conjunto de categorías normativas sacramentales. Se desata, en efecto, por violencia extrema de asimetría, lo que la institución del sacramento quisiera haber definitivamente atado, a saber: lo real y lo espiritual, lo salvífico y lo histórico, lo santo y lo profano. La categoría de *lo natural* que entonces comienza a emerger en la construcción conceptual de los incipientes discursos iusracionalistas denota la destrucción de la operatividad histórica del concepto de lo natural propio de la conciencia católica normativa, anclado en grado máximo en la construcción tomista. Hay así *en* el seno del catolicismo una disrupción normativa, que escinde ya definitivamente la anterior asociación de Naturaleza / Gracia. En efecto, propio de la

conciencia barroca hispana es el reconocimiento de lo real como in-fecto (no susceptible de perfección). Como lo finalmente nunca sacramentable. Pero dicho reconocimiento es producido desde la pulsión de sacramento. «La naturaleza en la que se imprime la imagen del transcurso histórico es la naturaleza caída» (Benjamin, 1990: 173). Se disuelve así el catolicismo por virtud de su propio curso histórico, en cuyo devenir emerge su núcleo. Conoció así el catolicismo el origen nihilico que le era propio. Es, pues, en última instancia, la imposibilidad real del sacramento la que obliga a la fundación de una política propia, no sacra. La Monarquía Católica no conoció esta operación. Y sin embargo hizo explícita su necesidad. Por eso su ruina es también una ruina barroca.

Referencias bibliográficas

- Acevedo González, Horacio (2013): *El teatro de Calderón, la antropología de René Girard y el triunfo de la Eucaristía*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Acosta, José de (2008): *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, CSIC.
- Adorno, Theodor W. (1992): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Aldama, José de (1993): *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, Valencia, EDICEP.
- Andrés, Ramón (1994): «Introducción», *Tiempo y caída. Temas de la poesía barroca española*, Barcelona, Quaderns Crema, vol. 1, pp. 15-106.
- Arnau-García, Ramón (1994): *Tratado general de los sacramentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Benjamin, Walter (1990): *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (1955): «Las estructuras ‘metafinitas’», *Revista de Filosofía del Instituto «Luis Vives»* XIV, 53-54, pp. 223-291.
- Bueno, Gustavo (1989): «La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América», *El Basilisco* 1, pp. 3-32.

- Chaparro, Sandra (2012): Providentia. *El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Clavero, Bartolomé (1991): *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, Giuffrè Editore.
- Colás, Alejandro (2012): *Imperio*, Madrid, Alianza.
- Cuesta Abad, José Manuel (1997): *Las Formas del Sentido: Estudios de Poética y Hermenéutica*, Cantoblanco, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de (2006): *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert / Real Academia Española / Centro para la Edición de Clásicos Españoles.
- Deleuze, Gilles (1988): *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques (2006): *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós.
- Duque, Félix (2015): *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid, Abada.
- Elliott, John Huxtable (1998): *La España Imperial 1469-1716*, Barcelona, Vicens Vives.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (2002): *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (2012). *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*, Madrid, Akal.
- Fuchs, Barbara (2004): *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Girard, René (1998): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005): *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México, Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, Martin (2010): «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, pp. 63-90.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1978): *Escritos de juventud*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.

- Herrera Guillén, Rafael (2015): «Utopía y poder imperial en Europa y América», en M. González García & R. Herrera Guillén (coords.), *Utopía y poder en Europa y América*, Madrid, Tecnos.
- Koselleck, Reinhart (1993): «Futuro pasado del comienzo de la Modernidad», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, pp. 21-40.
- López Rodríguez, César (2018): «Filosofía, Historia, Imperio, en la obra de R. Sánchez Ferlosio», en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 21, 2, pp. 405-418.
- Martínez Marzoa, Felipe (2005): «Space and Nomos», *South Atlantic Quarterly* 102, 2, pp. 307-311.
- Martínez Marzoa, Felipe (2012): *La soledad y el círculo*, Madrid, Abada.
- Milhou, Alain (1983): *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo Colón.
- Pedrolo, Miguel (1608): *Descubrimiento de los tesoros y riquezas, que Dios tiene escondidas en las Indias de su divino Cuerpo, y purísima Sangre*, Zaragoza, Honofre Anglada.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2002): «La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián», disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/respublica/hispana/documento35.pdf>.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2016): *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*, Madrid, Verbum.
- Pineda, Juan de (1576): *La Monarchia Eclesiástica*, Zaragoza, Gabriel Dixar.
- Prosperi, Adriano (1999): *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Prosperi, Adriano (2003): «América y Apocalipsis», *Revista Teología y Vida* XLIV, pp. 196-208.
- Ribadeneyra, Pedro de (1877): *Tratado de la tribulación*, Madrid, Imprenta y Fundación de M. Tello.
- Rivera, Antonio (2004): «Espíritu y poder en el Barroco español», en *Barroco*, P. Aullón de Haro (ed.), Verbum, Madrid, 567-596.

- Rosa de Gea, Belén (2010): *Res Publica y poder. Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Saavedra Fajardo, Diego de (2016): *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, reproducido en *Revista Lemir* 20, pp. 519-968.
- Sánchez Ferlosio, Rafael (2017): «La señal de Caín», en *Ensayos 4. Qwertyyuiop*, Barcelona, Debate, pp. 527-553.
- Sarduy, Severo (1987): *Ensayos generales sobre el Barroco*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Schökel, Luis Alonso (1997): *Biblia de Peregrino. Nuevo Testamento. Edición de Estudio*, vol. III, Bilbao/Estella, Ega-Mensajero/Verbo Divino.
- Schmitt, Carl (1941): «El concepto de Imperio en el Derecho Internacionab», *Revista de Estudios Políticos* 1, pp. 83-101.
- Schmitt, Carl (1951a): «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia», en *Arbor* 62, pp. 109-128.
- Schmitt, Carl (1951b): «La unidad del mundo», en *Anales de la Universidad de Murcia* IX, pp. 343-355.
- Schmitt, Carl (1953): «Nehmen, Teilen, Weiden, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial-und Wirstchaftornung von ‘nomos’ her richting zu stellen», *Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung* 1, 3, Bad Godesberg, pp. 18-27.
- Schmitt, Carl (1979): *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, Carl (1991): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2011): *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt, Carl (2015): *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.
- Villacañas, José Luis (2008a): «El final de la Edad Media», en *Res Publica. Revista Historia de las Ideas Políticas* 19, pp. 75-103.

- Villacañas, José Luis (2008b): «Estudio» a D. Saavedra Fajardo, *Rariora et minora*, Murcia, Tres Fronteras Ediciones, pp. 11-65.
- Villacañas, José Luis (2008c): *Qué imperio. Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara.
- Villacañas, José Luis (2010): «La cuestión del espíritu: Weber y Arendt», en *Congreso Internacional La filosofía de Ágnes Heller y su relación con Hannah Arendt*, Universidad de Murcia, disponible en: <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/schedConf/prese>.
- Villacañas, José Luis (2013): «Tiempo e imperio: el Caso Moctezuma», *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, 4, pp. 30-51.
- Villacañas, José Luis (2015). «La filosofía moderna en España: sociología, ideología y programa de investigación», en León Olivé, Osvaldo Guariglia y Reyes Mate (eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 33/1*, Madrid, Trotta-CSIC, pp. 469-510.
- Villacañas, José Luis (2017): «Imperio», en J.L. Villacañas & A. Moreiras (eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 302-327.
- Voegelin, Eric (1962): «World-Empire and the Unity of Mankind», *International Affairs. Royal Institute of International Affairs* 38, 2, pp. 170-188.
- Weber, Max (2014): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.