

PENSAR EL BARROCO IBÉRICO TEMPRANO

THINKING EARLY IBERIAN BAROQUE

MANUEL LÁZARO PULIDO

Doctor en Filosofía (UPSA)
Licenciado en Teología Fundamental
(Pontificia Università Antonianum)
M.U. en Humanidades (Universidad de Murcia)
Licenciado en Ciencias Religiosas (Universidade Católica Portuguesa)
Catedrático de Investigación.
Universidad Internacional de La Rioja
Investigador asociado de la Universidad
Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile
Email: manuel.lazaro@unir.net
ORCID: 0000-0002-0064-5293

Recibido: 9/09/2023
Revisado: 12/09/2023
Aceptado: 20/09/2023

Resumen: El presente estudio discute de una forma abreviada, la caracterización de un ethos barroco por parte de la literatura especialmente nacida de la aproximación sociológica de inspiración marxista (Bolívar Echevarría). Proponemos presentar un barroco complejo en los espacios (europeo, americano y oriental) y en el tiempo (antes y después de la paz de Westfalia). Esta complejidad viene acrecentada por la ruptura con el proyecto del hombre de entender la relación entre el orden natural y sobrenatural en el marco del relato de la creación.

Palabras Clave: barroco peninsular, filosofía barroca, teología de la creación.

Abstract: The present study discusses, in an abbreviated form, the characterisation of a baroque ethos by literature, especially born out of the Marxist-inspired sociological approach (Bolívar Echevarría). We propose to present a complex baroque in space (European, American and Eastern) and time (before and after the Peace of Westphalia). This complexity is increased by the rupture of man's project of understanding the relationship between the natural and supernatural order within the framework of the creation story.

Keywords: Peninsular baroque, Baroque philosophy, Theology of creation.

INTRODUCCIÓN

En un texto clásico sobre el barroco y la filosofía, Eugéne Dupréel, donde identifica el valor de la verdad como el principio axiológico del quehacer filosófico barroco, señalaba al inicio de su estudio tras aspectos significativos del arte barroco iniciado en Italia hacia 1570. “El arte barroco es –señala– 1° un arte sintético o sincrético, 2° un arte que deforma, o más bien modifica, las formas naturales o las desarrolladas por los maestros del pasado, un arte de curvas, de redoblamiento o, como decimos, de estilización, pero 3° que en modo alguno se presenta como revolucionario. Sus protagonistas pretenden trabajar en el mismo campo que sus predecesores inmediatos; con optimismo y entusiasmo pretenden ir más lejos que sus predecesores, pero en las mismas direcciones”¹.

Estas palabras tienen el saber del tiempo en el que la cuestión interna sobre el desarrollo de las ideas no quedaba sepultada por la mirada sociológica. Viene a la memoria la concepción barroca de Bolívar Echeverría quien en una entrevista publicada en la revista *Norteamérica*², argumentaba que la línea europea tiene dos formas de expresarse, una de las cuales, la mediterránea (es decir la no reformada o protestante, siguiendo la línea de interpretación de Max Weber) implica una “modernización capitalista de Europa”, “una modernización impura y la línea que ella sigue es sinuosa y retardada. Ella misma –continúa– se ve obligada a diversificarse, a «desdoblarse» en distintas versiones para poder avanzar en dirección a su *télos*”. Por su parte la americana “comienza en el siglo XVII como un desprendimiento y una prolongación peculiar de la línea madre europea, para cuatro siglos más tarde llegar a ser ella la que, habiendo arrebatado a ésta la función predominante, la reciba como afluente principal de sí misma, convertida ya en una línea histórica cuya ambición modernizadora se ha vuelto un proyecto de alcance mundial”.

En este contexto presenta el barroco entendido como el cuarto *ethos*, frente al realista (o protestante) y junto al ilustrado y romántico creados ya por la modernidad. Pero el barroco no es un periodo que en el fondo enfrente la modernidad, sino que es un elemento también de desfiguración del espacio original (en este caso americano). En este punto recupero una cita, aunque sea larga:

No estoy seguro de que el término “transculturación”, que se refiere eufemísticamente a la migración de un sujeto social de una sustancia identitaria a otra, sea el adecuado para nombrar ese proceso de refundación de identidad social que tuvo lugar en el siglo XVII americano y que sigue aconteciendo desde entonces en la América de trasfondo indígena. Lo propiamente barroco, me parece, está en la

1 DUPRÉEL, E., “Le Baroque et La Philosophie”. *Revue Internationale de Philosophie* 3, n. 8, 1949, 214.

2 DÍAZ DE LA SERNA, I., VALDÉS, J. L., SIGÜENZA, J., “Una mirada crítica sobre la Modernidad. Entrevista con Bolívar Echeverría”. *Norteamérica*, 4, 2009, 207-222.

escenificación espontánea de la civilización europea que los indios vencidos, sometidos y sobreexplotados en las ciudades criollas montaron en la práctica cotidiana; escenificación que venía a sustituir el cosmos en el que habían vivido antes de su aniquilación en la conquista, y que en su “trabajo” de mimesis y suplantación se las ingeniaba para alterar a su manera la civilización puesta en escena. El mestizaje como codigofagia: dejarse devorar para, a su vez, devorar desde dentro al que devora. Asumir la derrota ante lo europeo para triunfar sobre él al encargarse de su reconstrucción. La identidad refundada por los indios ciudadanos es la que fascinará a ciertos criollos, los aindiados, que la asumirán como propia; criollos muy diferentes de aquellos otros, los hispanizantes, que mirarán hacia ella como si sólo se tratara de una aberración”³.

La pregunta que nos hacemos es ¿realmente la historiografía filosófica del siglo XXI resiste en un alto grado de convencimiento la dialéctica frankfurtiana? Dicho en este contexto ¿realmente el “barroco” de este *ethos* reduce en sí lo que implica el barroco “filosófico”? Otra pregunta que nos surge, aún reduciendo el concepto barroco al del barroco hispano ¿esta caracterización del barroco realmente resume el barroco peninsular?

Esto nos lleva a preguntarnos sobre qué implica el barroco filosófico, en primer lugar, para hacer una reflexión sobre el barroco peninsular en segundo lugar y terminar, en tercer lugar por hablar sobre el proyecto universal del primer barroco peninsular.

1. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA BARROCA

Cuando nos preguntamos sobre el barroco filosófico nos ocurre lo que normalmente acaece con cualquier pregunta sobre una época: la dificultad de su caracterización temporal y cultural. Esta cuestión se agudiza si nos preguntamos por el barroco filosófico, toda vez que el término “barroco” viene determinado especialmente por las características conceptuales nacidas de la creación artística. Ya Jean Mesnard se preguntaba en la década de los sesenta del siglo pasado sobre la existencia de una filosofía barroca. Su caracterización al respecto no nos es ajena (se deja sentir en cierta forma en Bolívar Echevarría). El historiador del pensamiento político francés, discípulo del racionalista Bréhier, entiende un barroco heredero del pensamiento del Renacimiento donde especialmente en España implicaría un “antirrenacimiento” como expresión voluntaria y deliberada –especialmente visible en Góngora, Quevedo y Gracián– en torno al tratado de Westfalia “es decir, en un momento donde la Europa continental y la mediterránea se somete voluntariamente a una profunda impregnación

3 *Ibid.*, 215.

española”⁴. Esta caracterización barroca que ha de entenderse en su época suscitó el problema de la caracterización permanente del barroco, que como toda época histórica, se va cuestionando en la medida en la que cambia la perspectiva historiográfica. A su vez, tiene la virtud de caracterizar un barroco peninsular (español), si bien, creemos, desde una perspectiva unitaria en la que no se observa bien la diferente evolución del barroco peninsular, sus diversas perspectivas, ni la tradición subyacente de los autores citados.

Más allá de lo que Mesnier pudiera afirmar, lo que queremos señalar es que aún hoy hemos de preguntarnos por la existencia de una filosofía barroca o de un barroco filosófico. Esta cuestión se aborda en el volumen 17 de la revista *Quaestio*⁵. En la introducción los editores, Costantino Esposito y Marco Lamanna⁶ señalan que con el volumen no pretenden realizar una simple investigación de una etiqueta historiográfica, sino que pretenden buscar el elemento común de la diversidad barroca. La cuestión es compleja, reconocen y reconocemos nosotros, y, por lo tanto, no puede ser reducida a una simple caracterización. Efectivamente, siguiendo a Esposito y Lamanna, en su acertada premisa introductoria, el pensamiento barroco es muy variado. No solo por la naturaleza ya señalada de la denominación en el ámbito cultural de generación artística, sino porque en el mismo pensamiento filosófico nos referimos a una base en la que participan diversas tipologías que van “de Descartes a Hobbes, del pensamiento escolástico al de Espinoza”, de modo que junto al barroco encontramos el “«clasicismo» moderno o respectivamente el tradicionalismo filosófico-teológico que en el barroco encontrara su consecuencia colateral”. En este sentido, “el barroco individualizaría cualquier cosa como un contexto histórico-político, artístico-cultural e teológico-eclesiástico de la vida del pensamiento filosófico entre el fin del siglo XVI y la mitad del siglo XVIII”⁷. Pensadores barrocos son Suárez como Leibniz, el pensador barroco por excelencia. Pero los contextos son diversos y a la vez imbricados, ocupando espacios institucionales como la Iglesia, la Reforma, la Contrarreforma, las cortes del Estado nacional y las instituciones urbanas...). Como en una especie de anticipación de constatación histórica de la teoría de la relatividad, el espacio y el tiempo se hacen una única dimensión, de modo que los espacios institucionales acompañan el tiempo histórico señalando un barroco antes y después de la paz de Westfalia.

En el *antes* hablamos del primer barroco, el de las consecuencias de la apertura renacentista de la perspectiva. Se trata de un barroco que parte de la diferenciación creatural (el *Hexaëmeron*) abierto a la esperanza recreadora del orbe,

4 MESNARD, P., “Existe-t-il une philosophie baroque ?”. *Baroque*, 1, 1965, DOI: 10.4000/baroque.138.

5 ESPOSITO, C., “Esiste una «filosofía barrocca»?; Is There Such a Thing as «Baroque Philosophy»?”. *Quaestio*, 17, 2017, 417-569.

6 ESPOSITO, C., LAMANNA, M., “Premessa”. *Quaestio*, 17, 2017, 417-426.

7 *Ibid.*, 419.

capaz de acompañar el impulso creador de Dios y reconstruir el relato de la creación desde la perspectiva de la gracia en un mundo realmente católico (universal) que organice lo imperfecto y lo confuso (lo barroco) bien en la creación de un Nuevo Mundo (en Occidente, allende el Atlántico), en el encuentro con un Novedoso Mundo (en el Oriente) y en la recreación de un Mundo Nuevo (la nueva Europa de las naciones).

En el *después* hablamos de la ruptura de la catolicidad (de la universalidad), de la imposibilidad de la profundidad de la perspectiva. Se gana en profundidad psicológica lo que se pierde en apertura recreadora. Frente a la perspectiva se recrea el pliegue espacio-temporal, es decir, la ruptura a partir de los puntos de fuga y una liberación introspectiva frente a las líneas paralelas y perpendiculares del neoclasicismo estático. Ya no cabe espacio para la recreación. Nos olvidamos de acompañar a Dios en el primer versículo del Génesis: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Gn 1,1). Nos centramos en aquello que había llamado la atención de la física milesia y del racionalismo necesitarista antes del acontecimiento genuino de la creación voluntaria, y que expresa el segundo versículo del relato geniásico: “La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo” (Gn 2,2): la tierra es barroca. Centrados en ese versículo, olvidados del primero, no acompañamos la palabra (*logos*) creadora de Dios: “Dijo Dios «Haya luz», y hubo luz” (Gn 1,3), en la confianza realista de que a toda noche le sigue la luz del día. El hombre decididamente, como sustancia racional, es ella, indubitadamente, la que quiere ser la palabra (*logos* racional) en la confianza (idealista) que llegará a la luz (*Aufklärung – lumière*), en un día nuevo sin noche. Es el momento de la razón que ordena el mundo y construye la nueva arquitectónica de los saberes: el reino del hombre (o, al menos, los estados-nación) que encarnan su *logos* en las ideas (teóricas, matemáticas y técnicas), sustituyen al reino de Dios que encarnó su *logos* en el hombre. Si el reino de Dios dotaba al hombre de *logos*, el reino del hombre enajenaba su *logos* en la idea. Si en el reino de Dios lo universal se proyectaba en el hombre; en el reino del hombre lo esencialmente universal se terminará enajenando en la idea universal. La segunda experiencia del barroco, nominalista, e inmanente, rompe con la aspiración de la experiencia del primer barroco anhelante de la existencia común y trascendente. La aspiración de la universalidad humana del primer barroco, no pasará de la concordia del segundo barroco. Pero a pesar de las diferencias, la experiencia común –por ello es barroco– es el fundamento de un pensamiento asentado en el Humanismo, donde el hombre es limitado y variado: es lo totalmente otro (el Nuevo Mundo de Occidente); es lo totalmente diferente (el Novedoso Mundo de Oriente); es lo radicalmente diferente (el Mundo Nuevo de la Europa dividida). Y este es el esfuerzo que intentará realizar en el primer barroco y defender en el segundo barroco el “barroco peninsular”.

2. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA BARROCO PENINSULAR

El barroco peninsular también conoce los dos momentos (antes y después) en los que podemos periodizar esta época, pero a diferencia de otras regiones europeas, el barroco peninsular se distingue ante sí por un diálogo con la tradición medieval leído desde las exigencias de su tiempo. Cabe decir previamente que entendemos por “barroco peninsular” al barroco español y al barroco portugués desarrollado especialmente en la primera época en la vibrante y disputada época de la Unión ibérica (1580-1640).

El barroco ibérico mantendrá el marco de referencia genésico en el que el hombre es cooperador de la obra creadora en una referencia de apertura a la segunda navegación platónica frente a la abolición del primer versículo del libro del Génesis, para transformar la cooperación humana en un protagonismo del “yo”, que inaugura el barroco moderno. Siguiendo con la imagen del relato de la creación (Gn 1-3), el barroco peninsular añade a la reflexión sobre el *Hexaëmeron* propia de la teología medieval, el marco de referencia del capítulo segundo del Génesis: un marco más teatral, más expresivo (propia del relato yahvista frente a la sobriedad del relato sacerdotal), adornando la liturgia y colocando la existencia humana personal, como expresa el versículo 7: “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”. El hombre es un ser vacationado en un mundo contingente creado omnipotentemente por Dios. Él ha creado a todos los seres singulares y ha encargado a Adán que les ponga nombre: “Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera” (Gn 2,19). Incluso el nominalismo que inaugura la vía moderna queda referenciado en el relato creador. El hombre tiene un contacto directo con la realidad singular que Dios le ha puesto, una realidad individualizada, a la que accede directamente para que pueda nombrarla (nominarla). En esta referencia, *nominar* lo captado individualmente de forma directa, sin realizar procesos complejos, es algo que Dios ha querido en su absoluta omnipotencia divina para el hombre. Nominar (aún en su más desnudo proceso) forma parte de la vocación del hombre (ha sido llamado para llamar). Pero roto el paradigma de la creación (de la relación del hombre en el orden natural con el orden sobrenatural) la diferencia se vuelve indiferencia, la diversidad caos, las personas (como *ultima solitudo*) relacionados en comunidad como expresión de la comunidad intratrinitaria, en individuos atómicos, prestos al sometimiento al Dios soberano en la tierra (el monarca absoluto que ejerce su fuerza gravitatoria sobre dichos átomos) o a la comunidad de intereses que aparece donde la masa del soberano es sustituida por la energía de la individualidad (en el Estado liberal).

En esta realidad inmanente aparece la realidad del capítulo tercero del Génesis en una crueldad sin redención propia (como había resaltado la teología reformada): “Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí” (Gn 3,10). Este “yo” desnudo es la consecuencia de la pérdida de referencia, de la separación entre lo natural y lo sobrenatural, la ruptura del contacto entre el dedo de Dios y el dedo del hombre que numinosamente Miguel Ángel plasmara en la Capilla Sixtina.

El barroco moderno rompe con el Renacimiento, en un movimiento muy alejado del barroco peninsular (especialmente el primero) que acompañado por una fe y un espíritu renacentista y humanista se siente capaz de iluminar el difícil sendero de la “segunda navegación platónica” como un Faro⁸. Este será el intento, precisamente de Sebastián Izquierdo, el último representante del esfuerzo frente a la soledad del yo racionalista cartesiano, del hombre atrapado en el orden natural. Se trata de la sabiduría que va más allá del límite del hombre. Lo que el profesor José Luis Fuertes, utilizando la imagen de la interpretación platónica en el *Fedón*, recuerda como “segunda navegación”⁹, y que en Sebastián Izquierdo se plasma en su obra *Opus Theologicum*¹⁰ como el lugar de especulación que sigue de forma necesaria a lo que se dice en el *Pharus Scientiarum*¹¹. La finalidad de la composición de este Faro será entendida por no pocos hombres de su época y posteriores como una carta de navegación que auxilia a otros marineros a navegar por el “mar de las letras” guiándoles con su luz al puerto de la verdad¹². Así el barroco peninsular intenta imponer la visión humanista y

8 A modo de ejemplo la adopción platónica de no pocos teólogos del pensamiento español. Cf. STROSETZKI, C., “De la imitación a la participación. El platonismo de los agustinos Tomás de Villanueva y fray Luis de León”. *Cauriensia* 16, 2021, 5-17.

9 El autor lo utiliza en diversas ocasiones no solo referido a la obra de Sebastián Izquierdo, sino también a otros pensadores como Francisco de Sales. Cf. FUERTES, J. L., “Entre la transfiguración y la física de las pasiones”. *Cauriensia*, 7, 2012, 212, publicado también en LÁZARO, M. FUERTES, J. L. PONCELA, Á. (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*. Cáceres: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres, 2013, 210. Cf. FUERTES, J. L. “La escolástica del Barroco: Presencia del «Cursus Conimbricensis» en el «Pharus Scientiarum» (1659) de Sebastián Izquierdo”. En PACHECO, M. C., MEIRINHOS, J. F. (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002. vol. I, Turnhout: Brepols, 2006, 159-200. Esta tesis es básica en la obra del profesor Fuertes reflejada en su obra FUERTES, J. L. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

10 IZQUIERDO, S., *Opus Theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur...* 2 vols., Romae: Typographia Varesiana, 1664.

11 Cf. FUERTES, J. L. *Filosofía y teología en la segunda mitad del siglo XVII: aproximación al pensamiento de Sebastián Izquierdo (1601-81)*. Madrid: Instituto Francisco Suarez del CSIC, 1980.

12 “El Padre Sebastian Izquierdo Rector de la Compañía de Jesus, à quien llevò después por su Confessor; Escritor Profundo, y Autor del Admirable Faro de las Ciencias, que por su Eminencia,

renacentista del acompañamiento en el proceso creador utilizando las ideas arquetípicas de Platón y posicionando el hombre hacia la contemplación de la realidad, frente al yo desnudo, sujeto no autónomo, sino autosuficiente, con una carga que le lleva a explorar la mecánica del universo en una racionalidad que encorseta la emoción de la contemplación de la obra creadora¹³.

Situados en el “antes” barroco, en el espacio de iluminación y la reconstrucción, el barroco peninsular en los territorios de ultramar, implican el orgullo de la posibilidad de la creación de un nuevo Edén, de un espacio en el que la creación del mundo implique una teología de la imagen y semejanza que rompa con la desemejanza divina (el más allá y el más acá que romperá el barroco continental reformado) reflejo de la comunidad intratrinitaria. La nueva posibilidad evangelizadora implica la creación de un imaginario potencialmente real especialmente en los franciscanos y después en los jesuitas (en una filosofía imbuida por la modalidad escotista en la que la potencia es primaria frente a la actualidad). El impulso misionero anima a los religiosos a realizar una construcción del nuevo espíritu en las tierras de Misión como la oportunidad de poder llevar a cabo una nueva evangelización apostólica liberada de peajes institucionales, y que se refleja en el ardor de la pluralidad en tiempos de reformas (espirituales, pero también intelectuales y cambios geo-políticos).

Resulta paradigmática la obra de la Orden de los Menores en la que adquiere un color especial la recreación del Edén, a partir de una tradición del desarrollo del tiempo trinitario en la historia, como su *lugar común*. Tiempo escatológico que poco tendrá que ver con la temporalización inmanente dentro del orden natural de la historia política con la que se ha caracterizado el tiempo histórico del barroco. Solo este optimismo podrá explicar la acción real motivada por la potencialidad asumida y que narra quien fuera el primer obispo de Santo Domingo, Alessandro Geraldino (1455-1524) cuando expresa con asombro la labor realizada en la ciudad que tiene que pastorear y que cuenta con “calles largas y rectas que ni las de Florencia pueden en algún modo compararse con ellas”¹⁴.

Pero el barroco peninsular no se agota en la recreación europea, en su resistencia al olvido del primer versículo de la creación, de la teología de la imagen, de la profunda hermandad nacida de la comunidad intratrinitaria en la que

se deja ver de Todos, lo que navegan el inmenso Mar de las Letras; y por su Luz, los conduce al Puerto de la verdad”. MARÍA, A. DE J., *D. Baltasar de Moscoso, i Sandoval, presbítero cardenal de la S.I.R. del título de Santa Cruz en Ierusalem. Arzobispo de Toledo. Primado de las Españas...* Madrid: Bernardo de Villa-Diego, 1680, n. 1899.

13 LÁZARO, M. “Iluminar las ciencias desde el arte general del saber: la nueva enciclopedia barroca de Sebastián Izquierdo”. *Quaestio*, 17, 2017, 551.

14 “Ipsae viae latae, et rectae, ut viae Flumentinae, nullo modo comparandae ius sint”. GERARDINI, A., *Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas*, Roma: Typis Guilelmi Facciotti, 1631, lib. XIII, 200. Traducción en español en GERARDINI, A., *Itinerario por las regiones subequinocciales*. Santo Domingo: Editora del Caribe, 1977, 145.

deben asentarse las nuevas naciones para que no sean individuos inmanentes, autosuficientes y, por lo tanto, ajenos a la catolicidad; ni se encierra en la esperanza escatológica que rompe con el “ya, pero todavía no” que puede darse en el nuevo escenario edénico del Nuevo Mundo; sino que se extiende al universo conocido, a todo el espacio creado a lo novedoso y totalmente otro de un mundo que sale al encuentro: Oriente, completando así la complejidad del barroco y la extensión semántica que imposibilita la reducción de este periodo a un *ethos* post-Westfalia.

3. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA DEL PRIMER BARROCO PENINSULAR: EL ENCUENTRO CON EL NOVEDOSO MUNDO

Reducir el esfuerzo del barroco peninsular, de la riqueza de la diversidad (que crea el barroco) en dos territorios no sería justo, y, además, quizás, no nos ayudaría a entender precisamente el porqué de la resistencia del barroco peninsular en la Europa post-Westfalia, primero, y en la América postcolonial después. Es necesario entender un encuentro crucial e intenso con Oriente y que tiene en Japón el exponente de la primera derrota del proyecto recreador universal. El frecuente olvido desde los estudiosos del ultramar de Occidente (del Nuevo Mundo) de este encuentro en los territorios de ultramar de Oriente es, a su vez, ejemplo de que los analistas de nuevo somos hijos de la teoría de la relatividad: en un mundo sin límites es el espectador el punto de referencia (quizás así entendemos, también, la exageración no pocas veces estúpida de reduccionismos terminológicos al hablar de “eurocentrismo”, que en este caso sería “americano-centrismo”, y así indefinidamente).

En encuentro con el novedoso mundo es el de dos mundos bien contruidos que se desconocen radicalmente. Aquí no se trata como en América de recrear el mundo desde el Edén, ni tampoco de reformar la Iglesia en la nueva era del Espíritu. Aquí lo que hay que hacer es realmente misionar y transformar al diferente, algo que toma carta barroca en la empresa jesuita que se trata de “un «programa» moderno de transformaciones a través de la acción”¹⁵ no exenta de sacrificios, grandes viajes y martirios, nacida en la interioridad, construida en la didáctica de la reflexión intelectual¹⁶ y expresada en las formas y lugares de la comunicación.

Japón es una tierra realmente de misión, un compromiso de encuentro con una cultura distinta y totalmente ajena: ante ella o nos situamos en el territorio de los contradictorio (e imposible) o en el de lo contrario (y posible). Lo primero

15 BURRIEZA, J., “Retrato del jesuita”. En Egido, T. (Ed.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons, 2004, 32.

16 Cf. CASALINI, C., *Aristóteles em Coimbra. Cursus Conimbricensis a educação no Collegium Artium*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

se descartará por ambas partes y lo segundo se jugará. Los japoneses son insulares, pero no están aislados¹⁷. El japonés ha sido un hombre que ha combinado su peculiaridad con el enriquecimiento, que no homogeneización, de sus ideas y costumbres. La acogida del japonés a las doctrinas cristianas y al pensamiento occidental son un paso más en la ruptura de los límites geográficos y en la búsqueda de nuevos horizontes con los que expresar su idiosincrasia. En verdad la dificultad del encuentro del japonés descansa especialmente en sus encuentros internos, históricos y tribales. El exterior ha sido siempre una referencia más de unión y, a veces, esta circunstancia ha provocado el recelo de los contendientes internos.

No podemos detenernos en la historia del Japón, aunque para nuestro relato es necesario recordar, brevemente, que cuando los misioneros cristianos, primeramente los jesuitas, pisan Japón, la Isla vive en un intenso momento de cambios que envuelven el fin de la era o periodo de Muromachi (1338-1573)¹⁸ –momento en el que Francisco Javier llega a la Isla–, la era de Azuchi Momoyama (1573-1603) y el inicio del periodo o era de Edo (1603-1868). Se trata de un periodo convulso, dominado al final del primer periodo por un así llamado “periodo de las guerras” que desembocará con la unificación política de los territorios y el inicio del comienzo de la Edad Moderna nipona; con el establecimiento del shogunato en la ciudad de Edo (que hoy conocemos como Tokio) e instaurando un régimen absoluto cimentado sobre la fuerza de los samuráis. La hegemonía del periodo Edo se construye tras el colapso de la figura del unificador del Japón Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) que muere en 1598, con una semana de diferencia respecto al fallecimiento de Felipe II, después de superar el fin de una época medieval y feudal. Esta modernización se refleja en la propia mentalidad y cultura japonesa, de modo que “se genera un estilo de arte muy decorativo y recargado, a semejanza, podría decirse, del Barroco en Europa”¹⁹. Estamos en una época de fundamentación del periodo que ya no es medieval, pero sí tiene una fuerte organización feudal a través del *shogunato* que va preparando el periodo moderno japonés en torno a la figura del Shogun tras la victoria y última unificación de Tokugawa Ieyasu (1542-1616). El Shogun gobierna y unifica los señores feudales (*daimyo*) llegando a limitar el poder de la corte imperial e interviniendo en asuntos religiosos, especialmente en la

17 Un desarrollo de este apartado que estamos volcando aquí en LÁZARO, M., “Concepciones de la Ley Natural medievales en Occidente y Oriente: de la escolástica ibérica de los jesuitas al pensamiento del feudalismo japonés”. En CORSO DE ESTRADA, L. E., SOTO-BRUNA, M^a J., ZORROZA, M^a I. (Eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. Pamplona: Eunsa, 2013, 361-385.

18 En todo el estudio donde aparecen palabras de origen oriental, con diversas propuestas de transcripción y procedencia vamos a evitar la diferenciación de vocales y signos, castellanizándolos, en aras a evitar confusiones y teniendo en cuenta que nuestro fin es de una índole más filosófica que filológica y las limitaciones competenciales evidentes de la lengua de origen de quien suscribe.

19 TAKIZAWA, O., *La historia de los Jesuitas en Japón*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2010, 20.

regulación de los templos budistas y sintoístas. Sobresale un espíritu centralizado en el Shogunato de Edo y un espíritu que combina la fuerza del guerrero con la habilidad del administrador. Junto a la religión sintoísta y budista, se deja ver el espíritu de la filosofía de Confucio. Una de las importantes disposiciones o reglas del Shogunato (*Bukeshotatto*) es que además de entrenar la técnica del arco y la equitación.

El encuentro entre cristianos y occidentales con el pueblo japonés se realiza, pues, en un momento convulso interno, de organización, pero también de larga experiencia con lo externo. Ambas partes, cristianos y japoneses, tenían un bagaje de encuentros y desencuentros. Los japoneses tenían experiencia con el mundo exterior, con los extranjeros. Ya había pasado con China, del continente habían traído no solo doctrinas y filosofías, sino la propia escritura, la grafía. Y como ésta se transformó, varió la dirección de sus trazos rasgados, como rasgó, más tarde, el contorno de los ojos de los misioneros. El encuentro no fue equilibrado, como recuerda Florentino Rodao:

“Siendo el primer encuentro entre dos culturas hasta entonces desconocidas, tanto los portugueses como sus interlocutores nipones recurrieron a su bagaje cultural y a sus experiencias previas para clasificar a los recién encontrados. En el caso de los ibéricos, se sirvieron de toda la imaginación medieval sobre el mundo desconocido y de la experiencia de los pueblos conocidos en su camino a Japón. Las creencias religiosas se mezclaron con ideas de signo opuesto, unas temerosas, advirtiendo del temor a perecer entre fuerzas desconocidas y otras favorables, incitando a imaginar en positivo *lo maravilloso*, ya fuera el Paraíso Terrenal o riquezas inmensas...

La tez de piel más clara que los otros pueblos encontrados en Asia, su mayor desarrollo tecnológico o social y el sistema feudal con unas relaciones señor-vasallo asimilables a las europeas, llevaron a pensar, incluso antes de arribar a sus costas, que los japoneses eran especialmente proclives a la cristianización. En el caso nipón, llamó más la atención, aparentemente, el olor corporal nauseabundo y el desconocimiento de todo lo que se consideraba relativo a la civilización, tal como la escritura con ideogramas, la función de los emperadores con lo sobrenatural y las filosofías relacionadas con el budismo, a pesar del camino por donde llegaban. Así, les fue asignado el término «Bárbaros del Sur» (*nambanjin*) por no tener ni asimilada la superior civilización sínica ni tampoco reconocer esa superioridad: estaban en el escalón más bajo de los pueblos conocidos”²⁰.

La diferencia, sin embargo, hay que matizarla. Por un lado, los misioneros idealizan el objetivo evangelizador para justificar su misión, aunque se realizara sobre bases reales. Por otra parte, el japonés, como un heleno de la época

20 RODAO, F., “La imagen en la historia. España y Japón: de vuelco en vuelco”. En NOYA, J., *La imagen de España en Japón*, Madrid: Instituto Cervantes, ICEX, SEEI, Real Instituto Elcano, 2004, p. 13.

clásica, caracterizaba como “bárbaro” a aquel que fuera externo. El chino era tratado si cabe aún más de bárbaro, pero de él tomaron gran parte de su pensamiento. Sirva como ejemplo de esta permeabilidad la costumbre japonesa de la *Ceremonia del té*. Su liturgia es expresión de las reglas monásticas llegadas a través del Budismo en su lectura Zen, pero en el siglo XVI las formas medievales budistas son enriquecidas con las formas rituales cristianas traídas por los misioneros y, más tarde, en el periodo Tokugawa por los principios rituales del Confucianismo²¹.

En esta situación se desarrollará la vida del misionero en Japón: ambos tienen experiencias concretas del diferente, ambos tienen experiencias de asimilación, ambos gustan de la conversación, ambos tienen claro su superioridad espiritual, ambos están en transición de ideas medievales en un mundo moderno, ambos tienen distintas tradiciones en su tradición, ambos tienen prácticas diferentes y una visión universal... ambos son tan iguales y tan diferentes.

Cuando los jesuitas llegan a Japón la situación religiosa refleja la complicación de la política. Por una parte, existen tres tradiciones religiosas: sintoísmo, budismo y confucianismo. Por otra parte, existen rencillas políticas, y en ello diferencias entre las escuelas religiosas.

En cuanto a las tradiciones, podríamos decir, simplificando muchísimo, que existe una religión, llamada Shinto o sintoísmo, que es la base ancestral de la religión japonesa, una expresión del animismo y el chamanismo que implica la mediación entre este mundo y el mundo de los espíritus. Sin nombre en un principio, va tomando sus características específicas religiosas con la introducción del budismo en Japón durante el siglo VI. De esta forma, se diferencia de las otras dos presencias religiosas y de pensamiento de la isla. El nombre de “sintoísmo” es de origen chino, pues en aquel momento histórico no había escritura japonesa, y significa camino de *Kami* (-de los dioses), puesto que *Kami* se dice en chino *Shinto*. El sintoísmo poblando de espíritus las realidades de la naturaleza, diviniza la naturaleza humana y vincula la existencia a la tierra. Sin excesivos dogmas y credos, sí tiene una expresión litúrgica.

El budismo que conocieron los jesuitas se implantó no sin dificultades cuando el Emperador Yomei decidió aceptar en 587 la nueva religión, era un símbolo de progreso. Fijándose en el movimiento integrador de China entre las diferentes creencias (budismo, confucianismo y taoísmo) que se impulsó en la China de la dinastía Tang (618-907), Japón acercó las dos creencias, integrándose definitivamente en el siglo XII bajo el nombre de *Butsodo*, “la Vía del Buda”. El budismo va a representar más la búsqueda interior y la armonía con la naturaleza, una especie de pensamiento más puro en cuanto que es más conceptual o espiritual; el sintoísmo, sin embargo, representa un pensamiento más

21 DE BARY, W. TH. (Ed.), *Sources of Japanese Tradition: From earliest times through the sixteenth century*, Vol. 1, 2ª ed. New York, NY: Columbia University Press, 2001, 389-390.

práctico y realista acercándose a las preocupaciones cotidianas, socio-políticas a partir de la representación de la identidad nacional.

Cuando los Jesuitas llegan a Japón la acogida fue favorable, pues, en verdad, el pueblo japonés, como señala Ohshima Hitoshi, ni es sintoísta ni budista, sino que es sincretista, construida desde el animismo²². Por eso, en un principio, el diálogo se estableció a pesar de las reticencias de las escuelas budistas. Francisco Javier tiene el convencimiento desde el primer contacto que el pueblo japonés era un interlocutor válido, y eso era un inicio de evangelización y de posibilidad de misión, de encuentro del *logos*:

“Estando en esta ciudad de Malaca –cuenta Francisco Javier– me dieron grandes nuevas unos mercaderes portugueses, hombres de mucho crédito, de unas yslas muy grandes, de poco tiempo a esta parte descubiertas, las cuales se llaman las yslas de Japón, donde, segundo parecer dellos, se faría mucho fruto en ecrecentar nuestra sancta fee, más que en nengunas otras partes de la India, por ser ella una gente desseosa de saber en grande manera, lo que no tienen estos gentilos de la India”²³.

La cuestión es meramente ideológica, religiosa, de discusiones teológicas y doctrinales, de cosmovisiones. Cuando en el proceso de unificación japonesa, Oda Nobunaga (1534-1582), precursor de la unificación militar de Japón con su control de la región central de Kioto, ve en los cristianos una oportunidad de contrarrestar el poder de las Escuelas budistas y favorecer la expansión con los portugueses, la situación se complica. De ahí que en un inicio Toyotomi Hideyoshi se declarara favorable a los misioneros católicos, pero tomó la decisión de expulsarlos en 1587, admitiendo, a la vez, la libertad de culto de los individuos y deseando mantener el comercio con los ibéricos. Pero ya se había iniciado una hostilidad que termina con la promulgación de la expulsión de los cristianos bajo pena de muerte (1612) en la época de Tokugawa Ieyasu, y la posterior prohibición de la entrada de portugueses en el año 1639²⁴.

En este proceso aparece la tercera fuerza espiritual que dominaba el espíritu intelectual del Japón, especialmente como alternativa de dirección del espíritu y en una vertiente de sabiduría política, se trata del Neo-confucianismo, especialmente del impulsado por el filósofo chino Zhu Xi, capaz de dotar de potencia filosófica al animismo y el culto Shinto. Es, pues, el Budismo y el Neo-

22 Cf. “la verdadera religión de los japoneses no ha sido ni sinto ni budismo. Es el sincretismo a base del animismo”, citado en YAMADA, M., “Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo”. *Cauriensia*, 5, 2010, 67.

23 FRANCISCO JAVIER, *Carta do Pe. Francisco Xavier aos religiosos da Companhia em Roma, Cochim, 20 de Janeiro de 1548*, en la Biblioteca da Ajuda, *Jesuítas na Ásia*, 49-IV-4, fl. 4r, citado en BASÍLIO DE SÁ, A. (Ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Insulíndia. Vol. I 1506-1549*. Lisboa: Agência Geral de Ultramar, 1954, 544.

24 YAMADA, M., “Civilización japonesa”, o. c., 68.

confucianismo el caldo de cultivo de la mentalidad filosófica japonesa que vivieron los misioneros cristianos, unos bajo la de forma de diálogo más directa (el Budismo), otras introduciéndose más sutilmente en el pensamiento de la identidad japonesa de la reunificación, y que explotará en la era Edo²⁵.

De esta forma, tenemos que el japonés era celoso de una cultura y civilización construidos a partir del encuentro con los pueblos. Su identidad insular se realiza en la asimilación del componente extranjero. Ello da lugar a una diversidad religiosa y de pensamiento que se desarrolla a diversos niveles: consuetudinarios y costumbristas (sintoísmo), espirituales e interiores (Teología budista) y de conceptualización metafísica y moral (Neo-confucianismo), este último intentará acompañar la teología práctica del primero. Estas firmes concepciones provocan recelo, pero no el aislacionismo. Efectivamente, especialmente el sintoísmo y el budismo estaban presentes en la mentalidad japonesa desde innumerables generaciones, pero también es cierto que sus vivencias diferían, según las Escuelas, especialmente en el budismo. Pero las dificultades, de orden también intelectual no fueron obstáculo para los misioneros jesuitas y su empeño provocó un diálogo tan obstinado como fecundo, no tanto por el número de conversiones, cuanto que supuso durante cuarenta años un giro en el pensamiento y la historia japonesa²⁶.

La dificultad intelectual con la que se enfrentaron los misioneros jesuitas (pero también franciscanos y dominicos), tiene su reflejo especial en la secta Zen que supuso un reto mayor para los misioneros jesuitas desde el punto de vista intelectual. Tuvieron más problemas políticos con otros como las de *Ikko*, secta perseguida por Oda Nobunaga en tiempos en que este apoyaba a los cristianos, y *Hokke*), pero el reto era más agudo con estos. Los propios Ejercicios ignacianos tenían un cierto parecido con meditaciones del Budismo *Hinahayana* como los Cinco métodos de aquietamiento Mental, los Nueve Pensamientos sobre la Impureza o los Seis o Diez temas de la Memoria²⁷, pero nada tenían que ver con la fuga del yo y sus imaginaciones del Budismo Zen. Las simpatías personales con algunos de sus maestros no evitaron el diálogo polemista. No siempre los diálogos con los bonzos fueron elevados, como esperaba Francisco Javier se estableciera con los maestros de las grandes universidades japonesas y, muchas veces, necesitaban de sutilezas, de presentaciones que después se

25 “En proceso de reacción, se difundió la idea de una única deidad capaz de salvar al hombre o de proteger la nación japonesa. De la interacción entre el neo-confucianismo de Zhu Xi y el nuevo sintoísmo en torno de la deidad central nació un nacionalismo que preparó la ideología de la Restauración Meiji. El posterior surgimiento del sintoísmo estatal antes de y durante la Segunda Guerra Mundial sería también su futura derivación. En suma, en reacciones dialécticas, Japón recibió un impacto ideológico del cristianismo”; *Ibid.*, 70.

26 WATSUJI, T. *Nihon rinri-shisō-shi*, vol. 2, Tokyo: Iwanami-Shoten, 1963, 338, citado en GONZÁLEZ, J., *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos, 2000, 126.

27 SUZUKI, D. T., *Introducción al Budismo Zen*, Buenos Aires: Kier, 2006, 51.

profundizaban en la instrucción, una enseñanza que no solo era doctrinal sino moral por las diferencias de costumbres existentes.

Los misioneros se encontraron ante un pueblo muy avanzado en los conceptos filosóficos, en las técnicas de penetración en el misterio de la vida, con una mística muy desarrollada y una epistemología filosófica y literatura científica muy notables, sino, a veces, superiores. Como recuerda Cosme de Torres (1510-1570): “sus preguntas eran tan complicadas que el mismo Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto se hubieran visto en aprieto para resolverlas satisfactoriamente”²⁸. Un ejemplo lo vemos en la noción de ley natural, clave en la recreación genésica del mundo que pretendían los misioneros en su proyecto católico como recuperación y asimilación de la diferencia barroca. En el budismo Zen, sin embargo, no aparece como el fundamento necesario para sustanciar la naturaleza humana del sujeto, ni para objetivar el sujeto pensante. La ley natural es el elemento epistemológico común en cuanto posibilidad de acceso a lo que sea una naturaleza. El problema descansa aquí no en el enfrentamiento entre sujeto y objeto o en la dotación de entidad a los conceptos y el lenguaje. Aquí estriba en la propia escritura, en la noción ideogramática del lenguaje escrito, en la representación metafísica de la naturaleza, en el recorrido de un *logos* no dialéctico ni bivalente. Pero la distancia más significativa viene en ocasiones proporcionada por la distancia significativa que implica la doctrina de la creación y sus derivas metafísicas y conceptuales. El controvertido Fabián Fucan (o Fukansai, 1565-1621), el monje Zen que se convirtió a la fe cristiana y quien combatiera en un momento con aprensión al confucianismo, el budismo y el sintoísmo, antes de apostatar y volverse en un furibundo anticristiano como muestra en su obra *Anti-Dios*, escribe en su *Diálogo de Damas* lo que es un testimonio elocuente de la diferente forma de pensar y de lo dicho aquí:

“¿Qué es Dios? No es ni el Buda ni el Dios japonés, que es el vacío o la materia prima. Si entendiéramos que este Universo fue creado por algún creador, entenderíamos también todo sobre Dios. Todo lo que existe, todo lo que tiene forma y color, debe tener un origen, y en su origen debe haber alguien que lo hizo existir. Nada puede empezar a existir por sí mismo. Por ejemplo, una casa no puede hacerse sola, sino por obra de un albañil; de la misma manera, este universo también ha sido creado por un Creador. Penar que todo se hace por sí mismo espontáneamente, es un gran error”²⁹.

Las dificultades y las variaciones en la construcción de la ley natural no supondrán, sin embargo, las motivaciones últimas de la abrupta reacción de las autoridades frente a la presencia cristiana en Japón. Es verdad que los

28 WATSUJI, T. *Nihon rinri-shisô-shi*, .o. c. 338. Citado en GONZÁLEZ, J., *Historia de la filosofía japonesa*, o. c., 126.

29 OSHIMA, H., *El pensamiento japonés*, Buenos Aires: EUDEBA, 1988, 43.

problemas que los misioneros observan en la literatura anticristiana budista en China también llegan al Japón desde diversos frentes³⁰. Pero será más bien las circunstancias políticas, el deseo de unificación y control del poder lo que lo explicará: no es, pues, el proyecto intelectual el que arruinará el encuentro, no es el *ethos* barroco que el eliminará la posibilidad del proyecto común de la diferencia, la universalidad católica del barroco, sino la reedición oriental de la paz de Westfalia: la unificación política de la era Edo. La discusión desde la racionalidad de las leyes y su universalidad ponen en evidencia la libertad del espíritu humano frente a la convención precisa de unas costumbres que pueden ser manipuladas. Eso es lo que evidencia el cristianismo en su puesta de largo con el Otro inteligente, con el refinado y discursivo japonés. Eso es lo que refrenda la decisión del político, que quiere homogenizar al pueblo desde las costumbres, olvidando así que es el fundamento lo que tiene realmente origen de unificación universal del espíritu humano. En este caso no es el “eurocentrismo” el culpable sino el “edocentrismo”, como en otros lugares será el “criollocentrismo” Esto es lo que muestra la argumentación que señala Luís Fróis de los japoneses:

“E os Padres vierão estes annos atraz a estes reynos a ensinar outra ley para salvar os homens, mas porquanto nós outros estamos assentados nestas leys dos camis, não temos para dezejear de novo outras leys: porque mudando a gente varias opiniões e leys, hé couza perjudicial para o reyno, y por esta cauza tenho mandado que os Padres se vão de Japão, e prohibido que se não promulgasse esta ley, e que nenhuma pessoa venha daqui adiante a pregar leys novas a esta terra”³¹.

* * *

Nos preguntamos: ¿realmente podemos reducir el barroco en su generalidad, en su complejidad como afirma Bolívar Echeverría en sintonía extrapolada con lo afirmado por Walter Benjamin en su idea de *Trauerspiel* como expone en su ya “vetusta” obra *El origen del drama barroco alemán*³²? ¿Es acaso la alegoría un único espacio literario? ¿No será necesario entender la alegoría del barroco alemán como la imposibilidad del discurso de la creación y de la ruptura de la

30 Cf. CRIVELLER, G., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuit's presentation of Christ from Matteo Ricci to Guido Aleni*, Taiwan, Brescia: Ricci Instituto for Chinese Studies, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997, 375-418.

31 FRÓIS, L., “Cap. 50, Da carta que Quambaco escreveo ao Vice-Rei e do presente que lhe mandou”. En WICKI, J. (Ed.), *História de Japam. Vol. V*. Lisboa: Biblioteca Nacional Portugal, 1984, fl. 240r, 376.

32 BENJAMIN, W., *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, Madrid 1990; BENJAMIN, W., *El origen del Trauerspiel alemán*. En *Obras*, libro I, vol. 1, Madrid: Abada, 2006, 217-459.

teología de la imagen que aún intenta revivir el barroco peninsular? ¿Es posible, pues, transpolar una idea espacio-temporal (de la Alemania post-Westfalia) a toda la geografía cultural desarrollada en una mayor complejidad? La irrupción de dos momentos (antes y post tratado de paz de Westfalia, anticipados en el desastre de la gesta martirial en Japón) y de tres espacios del barroco, de la asimilación de lo diferente y de la conjunción entre sujeto y objeto: Nuevo Mundo, Novedoso Mundo y Mundo Nuevo, nos hacen sospechar que el barroco es difícilmente simplificable y extrapolable, sin renunciar efectuar una mirada sobre su filosofía. La experiencia del barroco peninsular y de su proyección nos hacen ver que el drama barroco no puede entenderse solo desde la contraposición con la tragedia griega (Benjamin), sino que se entiende mejor en la evolución desde la narración genésica que sitúa la cosmovisión humana. Ni tampoco puede reducirse a la lectura de la irrupción del tiempo histórico-político dentro de la forma estética (Schmitt³³), sin entender que el proceso de creación y cuidado del texto bíblico es el de la historia salvífica y que estos términos presentes en el barroco (antes y después) son especialmente visibles en la proyección de los tres ámbitos geográfico-culturales (Nuevo Mundo, Novedoso Mundo y Mundo Nuevo). Pues lo alegórico es la última visualización estética de la tragedia del mundo como sueño que ha apagado la teología de la imagen del hombre despojándole del fundamento de su logos. La expresión estética de la alegoría trágica del barroco, paradójicamente, seguirá luchando con la expresión estética del hombre imagen de Dios en el orden artístico de la liturgia sacramental (representada en la música de Bach) y popular (la imaginería de la Semana Santa).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASÍLIO DE SÁ, A. (Ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Insulíndia. Vol. I 1506-1549*. Lisboa: Agência Geral de Ultramar, 1954.
- BENJAMIN, W., *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, Madrid 1990.
- _____, *El origen del Trauerspiel alemán*. En *Obras*, libro I, vol. 1, Madrid: Abada, 2006, 217-459
- DE BARY, W. TH. (Ed.), *Sources of Japanese Tradition: From earliest times through the sixteenth century*, Vol. 1, 2ª ed. New York, NY: Columbia University Press, 2001.
- BURRIEZA, J., “Retrato del jesuita”. En Egido, T. (Ed.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- CASALINI, C., *Aristóteles em Coimbra. Cursus Conimbricensis a educação no Collegium Artium*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- CRIVELLER, G., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuit’s presentation of Christ from Matteo Ricci to Guido Aleni*, Taiwan, Brescia: Ricci Instituto for Chinese Studies, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997, 375-418.

33 SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011.

- DÍAZ DE LA SERNA, I., VALDÉS, J. L., SIGÜENZA, J., “Una mirada crítica sobre la Modernidad. Entrevista con Bolívar Echeverría”. *Norteamérica*, 4, 2009, 207-222.
- DUPRÉEL, Eugène, “Le Baroque et La Philosophie”. *Revue Internationale de Philosophie* 3, n. 8, 1949, 214-216.
- ESPOSITO, C., “Esiste una «filosofía barroca»?; Is There Such a Thing as «Baroque Philosophy»?”. *Quaestio*, 17, 2017, 419-569.
- ESPOSITO, C., LAMANNA, M., “Premessa”. *Quaestio*, 17, 2017, 419-426.
- FRÓIS, L., “Cap. 50, Da carta que Quambaco escreveu ao Vice-Rei e do presente que lhe mandou”. En WICKI, J. (Ed.), *História de Japam. Vol. V*. Lisboa: Biblioteca Nacional Portugal, 1984.
- FUERTES, J. L., *Filosofía y teología en la segunda mitad del siglo XVII: aproximación al pensamiento de Sebastián Izquierdo (1601-81)*. Madrid: Instituto Francisco Suarez del CSIC, 1980.
- _____, “La escolástica del Barroco: Presencia del «Cursus Conimbricensis» en el «Pharus Scientiarum» (1659) de Sebastián Izquierdo”. En PACHECO, M. C., MEIRINHOS, J. F. (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellect e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*. vol. I, Turnhout: Brepols, 2006, 159-200.
- _____, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- _____, “Entre la transfiguración y la física de las pasiones”. *Cauriensia*, 7, 2012, 185-238. [También en LÁZARO, M. FUERTES, J. L. PONCELA, Á. (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*. Cáceres: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico de Cáceres, 2013, 183-236].
- GERALDINI, A., *Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas*, Roma: Typis Guilelmi Facciotti, 1631. [Trad. español: *Itinerario por las regiones subequinociales*. Santo Domingo: Editora del Caribe, 1977].
- GONZÁLEZ, J., *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos, 2000.
- IZQUIERDO, S., *Opus Theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur...* 2 vols., Romae: Typographia Varesiana, 1664.
- LÁZARO, M. “Concepciones de la Ley Natural medievales en Occidente y Oriente: de la escolástica ibérica de los jesuitas al pensamiento del feudalismo japonés”. En CORSO DE ESTRADA, L E., SOTO-BRUNA, M^a J., ZORROZA, M^a I. (Eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. Pamplona: Eunsa, 2013, 361-385.
- _____, “Iluminar las ciencias desde el arte general del saber: la nueva enciclopedia barroca de Sebastián Izquierdo”. *Quaestio*, 17, 2017, 545-569.
- MARÍA, A. DE J., *D. Baltasar de Moscoso, i Sandoval, presbítero cardenal de la S.I.R. del título de Santa Cruz en Ierusalem. Arzobispo de Toledo. Primado de las Españas...* Madrid: Bernardo de Villa-Diego, 1680.
- MESNARD, P., “Existe-t-il une philosophie baroque?”. *Baroque*, 1, 1965, DOI: 10.4000/baroque.138.

- OSHIMA, H., *El pensamiento japonés*, Buenos Aires: EUDEBA, 1988.
- RODAO, F., “La imagen en la historia. España y Japón: de vuelco en vuelco”. En NOYA, J., *La imagen de España en Japón*, Madrid: Instituto Cervantes, ICEX, SEEI, Real Instituto Elcano, 2004.
- SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011
- STROSETZKI, C., “De la imitación a la participación. El platonismo de los agustinos Tomás de Villanueva y fray Luis de León”. *Cauriensa* 16, 2021, 5-17.
- SUZUKI, D. T., *Introducción al Budismo Zen*, Buenos Aires: Kier, 2006.
- TAKIZAWA, O., *La historia de los Jesuitas en Japón*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2010.
- WATSUJI, T. *Nihon rinri-shisô-shi*, vol. 2, Tokyo: Iwanami-Shoten, 1963.
- YAMADA, M., “Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo”. *Cauriensa*, 5, 2010.

