

CATHARUM

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades del IEHC | Número 21 | 2024

CATHARUM
Revista de Ciencias Sociales y
Humanidades del Instituto de Estudios
Hispanicos de Canarias

Nº21 / 2024

Edición:
Instituto de Estudios Hispánicos
de Canarias

Dirección:
Miguel Machado Bonde

Consejo de Redacción:
Nicolás Rodríguez Münzenmaier,
Manuel Hernández González, Celestino
Hernández Sánchez, Ana Luisa
González Reimers, Julio Afonso Carrillo,
Margarita Rodríguez Espinosa, Darío
Hernández Hernández y
Noelia García Oliva

Consejo Asesor:
Iris Barbuzano Delgado, Pedro Bellido
Camacho, José Cruz Torres, Jerónimo de
Francisco Navarro, Estefanía González
Pérez, M^a Cristina Pérez Villar, Luis
Gómez Santacreu,
Abel Hernández Belza y
Celestino Hernández Sánchez

**Asesores lingüísticos y
correctores de estilo:**
Margarita Rodríguez Espinosa,
Luis Gómez Santacreu y
Jesús Paradinas Fuentes

Diseño original:
Rec Retoque Estudio Creativo

Gestión editorial:
LeCanarien ediciones

Distribución: 400 ejemplares
Depósito Legal: TF 2231/2000
ISSN: 1576-5822
Precio: 5 euros

INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS DE CANARIAS
CATHARUM
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES DEL IEHC

Catharum es la Revista de Ciencias Sociales y Humanidades que anualmente edita el Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias. En ella se abordan principalmente contenidos de índole insular, regional y local, incidiendo de manera especial en aquellos que abundan en la investigación de los flujos sociales, ideológicos, artísticos, económicos, etc., que históricamente han vinculado las Islas con América, Europa y África.

La revista se considera asimismo un órgano difusor de la propia actividad del IEHC, y como tal, publica muchas de las conferencias impartidas en la sede del mismo a lo largo del año.

Sumario

- 7 Prólogo**
- 9 América y Canarias, un viaje de ida y vuelta**
Elsa López
- 17 La familia Renshaw y su cuadro de W. Morris. The Renshaw family and their W. Morris painting**
Carmen Fraga González
- 27 Cándido Chaves Estrada. Un fotógrafo en la isla de Tenerife de principios del siglo XX**
Germán Fco. Rodríguez Cabrera
- 41 Sociología del atardecer**
Pablo Estévez Hernández
- 53 F. von Goldammer. ¿Una conversión forzada al catolicismo en Canarias a finales del siglo XIX?**
Javier Lima Estévez
- 65 Esclavos entre dos mundos. Sobre la esclavitud en Tenerife y su relación con América (siglo XVIII)**
Manuel de Paz-Sánchez
- 77 El movimiento de la Tierra en la España del siglo XVI: De Jerónimo de Chaves a Juan Cedillo Díaz**
Miguel Á. Granada
- 91 Michel de Montaigne: Autorretrato de un pensador a caballo**
Sergio Toledo Prats (FUNDORO)
- 107 Maquiavelo**
Rosario Miranda
- 119 Platonismo matematizante contra aristotelismo en el siglo XVI. De *Certitudine Mathematicarum* en el siglo XVI**
José Luis Montesinos Sirera

Prólogo

Este número 21 de *Catharum* estaba destinado, en principio, a un monográfico que recogiese las conferencias impartidas en el ciclo «Pensamiento y Modernidad en el Tránsito de la Revolución Cosmológica» organizado en 2023 por Nicolás Rodríguez Münzenmaier y por José Luis Montesinos.

Trabajábamos ya en la edición de este número cuando recibimos la lamentable noticia del fallecimiento de nuestro compañero Nicolás González Lemus; no hemos podido, en consecuencia, organizarle un homenaje que se hallase a su altura, un reconocimiento como se merecería después de años de colaboración desinteresada con esta institución.

Con todo, en poco tiempo hemos recibido artículos de amigos, compañeros y discípulos que deseaban rendirle homenaje en esta revista que tanto le debe. Estimamos que la efectividad y la calidez del reconocimiento radica, en buena parte, en su inmediatez, en la proximidad al acto o el sentimiento que lo ha motivado: la pérdida de un amigo.

Publicar estos artículos lo antes posible e improvisar un homenaje a Nicolás González Lemus en la presente edición de *Catharum* es lo menos que podíamos hacer por quien fuera su principal impulsor y, además, su director desde el primer número, en el año 2000, hasta el quinto, en 2005, cuando cedió el testigo con una edición que recogía las conferencias del ciclo «Grandes hispanistas en Tenerife», organizadas con motivo del cincuentenario del IEHC.

No es éste el lugar para reseñar, aun de forma escueta, el currículum de nuestro amigo Nicolás; valga decir que su ascendencia sobre la revista alcanza incluso al título, que tal y como recoge el Prefacio del primer número, sugirió él mismo, y que «(...) hace referencia al cabo Juby, en la costa africana, llamado en la época romana promontorio de Catharum, como punto que permitía a las naves orientar sus desplazamientos a Canarias».

Igualmente, los objetivos y la filosofía de esta publicación se han mantenido inalterados desde aquel primer número: «Desde esta plataforma deseamos contribuir a la ampliación del panorama actual del Archipiélago, así como difundir eficazmente las actividades que venimos desarrollando.»

América y Canarias, un viaje de ida y vuelta¹

Elsa López

⁽¹⁾ Este artículo corresponde a la conferencia inaugural del curso 2023-2024 del Instituto de Estudios Hispánicos, pronunciada el día 11 de octubre de 2023 en el salón de plenos del Ayuntamiento del Puerto de la Cruz.

Canarias, por su situación geográfica, ha sido y es un enclave perfecto para la comunicación marítima entre distintos continentes; el camino obligado durante siglos para los navegantes camino de Las Indias. Lugar de paso, lugar de descanso para los marinos y mercaderes y lugar de obligada parada en caso de necesidad para reponer alimentos o reparar las embarcaciones tanto a la ida como a la vuelta. Esa es la razón por la que no ha existido en Occidente un espacio geográfico con las características de Canarias en lo que a tráfico cultural se refiere. La riqueza cultural de las islas se vio engrandecida con las aportaciones que viajeros, mercaderes, visitantes y los isleños que iban y venían en un tráfico incesante migratorio traían a las islas. No se puede comprender culturalmente a Canarias sin conocer lo que ese trasiego social y comercial significó para ella.

Desde el siglo XVI en adelante los lazos sociales y económicos entre América y Canarias han sido fundamentales para entender determinados aspectos de la sociedad canaria. Las relaciones de Canarias con América tienen características diferentes según el país del que se trate. No es lo mismo hablar de Venezuela que hablar del Brasil, Argentina o Cuba, por citar cuatro en los que la integración de los isleños ha sido importante. De entre todas ellas, yo quisiera destacar la relación con Cuba, algo muy especial para los canarios. Desde el siglo XVI hasta mediado el siglo XX, la corriente migratoria de canarios a Cuba ha sido importante. Este éxodo migratorio –en muchos casos de ida y vuelta– marcó la sociedad canaria de tal modo que hoy día, al estudiar aspectos de su cultura como la lengua, la música, la arquitectura o las creencias, se hace obligatorio abrir un apartado donde se especifiquen esas influencias mutuas. Puntos cubanos, modelos arquitectónicos, estéticas de color en la vivienda rural principalmente, supersticiones arraigadas en zonas rurales donde la emigración fue muy fuerte, etc., son un claro exponente de lo dicho.

Dentro del archipiélago canario, la isla de La Palma es uno de los enclaves de mayor importancia en este sentido. Junto con Amberes y Mahón era de los puertos importantes del siglo XVII. Mercaderes catalanes, flamencos y holandeses tenían en la isla parada obligatoria, lo que significaba un ir y venir continuo de culturas y mercaderías, amén de que sus bosques facilitaban la madera para la construcción y reparación de los barcos de vela que llegaban a sus costas y de allí salían hacia América. En ese trasiego de vidas y haciendas es importante resaltar la figura del indiano como una forma particular de ser y de estar allá y aquí. El indiano, como estampa de la cultura popular palmera, podemos encontrarlo en el álbum de fotos familiar. Hay una foto del abuelo con sombrero de ala ancha, revólver al cinto y montado a caballo entre plataneras y cañas de azúcar colgado

de la pared de muchas de nuestras casas. Hay otra de la abuela y sus hermanos recién llegados al muelle, momento elegido por el fotógrafo para llevarlos a su estudio y colocarlos a todos con un ramo de uvas en la mano como signo de prosperidad. Y hay otras donde aparecen recién llegados puro en mano y sonrisa de triunfo. Cuentan las crónicas de la época que siempre había un fotógrafo en el muelle esperando para recoger el momento de la llegada feliz o la marcha dolorida. En la isla hay un día de carnaval dedicado a los indianos. En él se rememora el regreso de un emigrante enriquecido. Se visten de blanco y desfilan con frutas, jaulas con loros, maletas de cartón, negras de grandes nalgas bamboleantes cargadas con cestas de frutas y bolsas de ropa, etc. El indiano camina con traje blanco, leontina de oro, guayabera blanca y sombrero pajizo.

La figura del indiano marcó cambios evidentes en la sociedad. Pérez Vidal en sus memorias cuenta que

en Santa Cruz de La Palma había un punto donde se daban un abrazo íntimo Oriente y Occidente. Frente por frente se hallaban situados el balcón de la sacristía de la Parroquia y el estanco de Panchito, a un lado de la Plaza. En Santa Cruz de La Palma ha habido siempre varias plazas: la de San Francisco, la de Santo Domingo, la del Tanquito, etc.; pero cuando se ha dicho «La Plaza» se ha tratado de aquella donde está la Parroquia del Salvador, el Ayuntamiento –dos edificios del siglo XVI– y las casas de algunas de las principales familias de la población. En los bajos de una de estas casas estaba el estanco; Panchito tenía un despacho de picadura muy pulcro, cigarrillos y puros, que elaboraba en la trastienda. En ella tenía una docena de hombres que torcían y hacían los puros; mujeres que preparaban las hojas de tabaco: las mojaban e iban separando las pequeñas para «tripa», las grandes para «capa», y otras mujeres que se dedicaban a hacer cigarrillos a mano. Muchos de esos tabaqueros habían aprendido el oficio en América y con frecuencia cantaban a media voz aires antillanos que hacían que todo aquel ambiente tuviera un aire tropical. La emigración no había sido gratuita. Había dejado carácter.

...

El estanco de Panchito era un sitio de reunión, un punto de referencia obligado...

El primer cuarto de siglo fue una época de transición. Era el final de los grandes veleros y el apogeo de los grandes transatlánticos. Por la isla de La Palma pasaban todos los meses cuatro o cinco de estos buques de carga y de pasajeros. Era el momento del gran apogeo económico de Cuba y de Venezuela; hubo años que se llamaron de la «danza de los millones». La isla de La Palma estaba empapelada de anuncios de estos vapores, unos papeles de color rojo, verde, incluso había unos violetas, que apenas se podían leer, con un grabado de barco antiguo, de aquellos en que los vapores todavía guardaban un poco la traza de los barcos de vela; de la misma manera que los automóviles asemejaban un poco a los coches de caballos. Estos papeles estaban por las esquinas, por las calles, pegados a los árboles, sobre todo a los eucaliptos de la carretera.

Veíamos llegar a Santa Cruz de La Palma un barco de Lanzarote, blanco, reluciente, de metales dorados. Llegaba a cargar cebolla para América, principalmente para Cuba; estaba varios días allí y era todo un espectáculo ver las maniobras de llegada y partida.

En los campos, en esa época no había más que ancianos, niños y mujeres. Todos los hombres con posibilidades de trabajo estaban en Cuba y las haciendas estaban atendidas por chiquillos y hombres de edad. En los campos se oían cantar puntos cubanos, guajiras; aires antillanos acompañados de acordeones; las canciones tradicionales y las guitarras apenas se oían. En Santa Cruz de La Palma esta emigración tan intensa también tenía su sello: en la puerta de muchos comercios, que entonces no tenían escaparates, había maletas barrigudas de cartón, forradas de una tela muy fuerte almidonada y sillas de lona para viajes; había carpinteros que se dedicaban exclusivamente a su fabricación. Existían una serie de pequeñas fondas y cafetines que estaban muy concurridos, como el de Pancho «El Soldado». Era éste un cafetín que estaba muy cerca del muelle y en él se atendía todo el año al personal del puerto: pescadores, obreros de carga y descarga, etc. En estos establecimientos se freían chicharros, se asaban sardinas o caballas y los campesinos podían comer allí muy barato; con cinco chicharros, pan, vino y tres o cuatro plátanos ya salían bien provistos. Los días de embarque o llegada de indianos tenían mucho movimiento. En todos los comercios había una gran animación y movimiento, ya que había que equipar a los hombres que iban para América; proveerlos de calzoncillos, camisetas, pantalones... A última hora, en vísperas del embarque, aquello era un concierto, porque algunos compraban acordeones para el viaje. Los hombres ponían la pierna sobre el mostrador de las tiendas y cafetines y tocaban. Entonces había unos acordeones alemanes muy baratos, pero muy buenos. A los chicos nos entusiasmban unos que llamábamos de «gorgojeo», a los que se les levantaba la llave y todas las notas las daban trémolas. Para comprar un acordeón teníamos que oír catorce o quince puntos cubanos.

Nadie podía imaginar que pudieran recibirse cartas que no fueran de Cuba. El día que llegaba algún barco, en el muelle había una gran concurrencia; no sólo acudían los que iban a recibir a sus parientes, sino aquellos que deseaban recibir las noticias que traían los que llegaban.

En vísperas de salida para Cuba, el muelle se iba atiborrando de mercancías, y como los barcos se quedaban fuera, había que llevarles los guacales en unos lanchones a remo. No había remolcadores y se tardaba muchísimo en hacer el embarque.

Toda la vida giraba entonces alrededor de la emigración, hasta la de los fotógrafos, porque las madres querían mandar fotografías de los chiquillos a los padres que estaban lejos. Se cuenta de una madre que fue con su niño a hacerle una fotografía. El fotógrafo le dijo:

-Bueno, pues para tal día se la tengo.

-Mire que la quiero para el vapor del 19 –insistía la madre.

Cuando llegó el día, la mujer fue a recoger la foto.

–Mire, un momentito, –le dijo el fotógrafo– dese una vuelta por ahí que la tengo secándose.

La buena mujer se dio su vuelta y cuando volvió el fotógrafo con el barullo se armó un lío y le dio la foto del primer chico que encontró. Al verla, la madre, muy contenta, exclamó:

–¡Ay, muchas gracias, ¡qué bien ha quedado que le ha puesto zapatitos y todo!

Todo este movimiento migratorio se acabó con la crisis de América y la guerra de España; además los emigrantes empezaron a utilizar los aviones y los barcos fueron desapareciendo.

(José Pérez Vidal. *Biografía*. Elsa López y Antonio Cea, Cabildo de La Palma, 1987).

La cercanía cultural y afectiva de Cuba es algo difícil de entender desde el continente europeo, pero no para un isleño, para quien resulta más cercana la cultura del Caribe que la francesa o la alemana, e incluso la peninsular. El canario tiene más en común con un cubano que con un andaluz o un extremeño. Evidentemente estoy haciendo referencia a la cultura popular. La razón es puramente económica: el fenómeno migratorio se produjo en los estratos sociales más bajos. La aristocracia y la alta burguesía canaria tenían su punto de mira puesto en Europa. Viajar o estudiar en Europa era lo más natural entre las familias pudientes canarias. El comercio de las islas con Holanda o Inglaterra, en determinadas etapas de la historia comercial de las islas, favoreció el intercambio cultural de los siglos XVIII Y XIX. Esto hace posible entender fenómenos de la literatura o el arte en Canarias dentro de las vanguardias europeas, posición claramente universalista. «El gusto de novedades, cosa muy propia de islas, y particularmente desta de Canarias» son palabras de Cairasco de Figueroa que indican, según Sánchez Robayna, cuál ha sido la constante cultural de Canarias desde hace siglos: una clara posición universalista vivida desde la insularidad. Por la misma razón, el trasiego económico y social con América trajo consigo consecuencias culturales importantes. Desde muy pronto, hubo una emigración de pobladores a Puerto Rico y Santo Domingo, que explica el parentesco existente entre la literatura tradicional de Las Antillas y Canarias. De esa relación cultural es un buen ejemplo nuestra posición literaria con respecto de Cuba. La influencia se nota en versiones de romances como el de *El Príncipe don Juan* recogida en La Palma:

«Llamaron siete doctores
los mejores de La Habana...»

Y en una versión del romance de *La muerte de don Gato*:

«Estando el señor Don Gato
en silla de oro sentado
recibió cartas de Cuba
si quería ser casado...»

Lázaro Santana, en su introducción a *Modernismo y Vanguardia en la literatura canaria* (Edirca, LPGC, 1987), cuando cita a Francisco González Díaz y al hablar de los primeros capítulos de su libro *Un canario en Cuba* (1916), dice que «el libro contiene

excelentes descripciones de carácter narrativo (procedencia de los emigrantes que viajan a Cuba, la vida a bordo del barco que lo lleva a la isla antillana, etc.); luego el libro se desvanece en una prosa de carácter moralista con descripciones paisajísticas excesivas de Cuba». Y añade: «...dictadas más acaso por la intención de agradar a los destinatarios y patrocinadores del libro que por la captación auténtica de un ambiente y paisaje que guardaban ciertas semejanzas físicas (la luz, el mar) con el canario». Elementos del paisaje cubano, elementos de la cultura del paisaje que se asimilan de forma natural como frutas, árboles, etc., pasan a convertirse en términos poéticos y como tales aparecerán en la literatura canaria. Por otra parte, no creo que sea el puro azar o mera coincidencia el que Luis León Barreto en *Las espiritistas de Telde* cuente las consecuencias de unas ceremonias rituales importadas de Cuba que arrastran a gentes ignorantes y supersticiosas al crimen y el horror; rituales de sangre que más tienen que ver con La Macumba y el Bembé que con el crimen al modo europeo tradicional; o que Anelio Rodríguez Concepción titule su primer libro de narrativa *La Habana y otros cuentos*; que Alicia Llavina titule uno suyo *Poesía Cubana de los años 80* (1994); o que Ángel Sánchez publique una novela titulada *Cuchillo Criollo*, cuyo núcleo central es una magnífica historia de ida y vuelta a Cuba; o que alguno de nosotros escribiendo una conferencia le ponga como título *Canción de Cuba para dormir a una niña palmera* o se encuentre con un poema donde las palabras y los aromas de la infancia tengan más que ver con anones, papayas y guayabas que con el albaricoque común.

En resumen: la relación de Canarias con Cuba está por encima de cualquier planteamiento ideológico. Es un problema de raíces, de sueños compartidos, de lenguaje común, de parecidas aficiones. En La Palma se viajaba a Cuba con la misma naturalidad con que desde Madrid se iba a Toledo un fin de semana. Iban y venían para saludar a un pariente, llevarles un paquete de gofio, mojo y almendras. Así de sencillo. De política se hablaba y discutía en otras esferas. Cuba, para el palmero, era y es otra historia. Su propia historia. Y la solidaridad con los cubanos es meta política para ellos. Son solidarios porque aquellos son su familia o restos de ella, y porque allí, como aquí, para enamorar o dormir a un hijo lo seguimos haciendo con las mismas canciones. La Palma, como enclave forzoso de las comunicaciones marítimas entre la metrópoli española y las antiguas colonias del Caribe, hizo que el palmero, tradicionalmente, se sintiera mucho más cercano a Cuba y Venezuela que a España, y esto, forzosamente, habría de reflejarse, de una manera o de otra, en su idiosincrasia y en la naturaleza de sus tradiciones, muchas de las cuales se generan al otro lado del Atlántico, pudiendo hablar de un intercambio de mitologías y supersticiones. Por ejemplo, en *La biografía de un cimarrón*, el protagonista, un esclavo cubano de 108 años (Esteban Montejo), le cuenta a un antropólogo (Miguel Barnet) la historia de su rebeldía en primera persona y narra, entre otras cosas sumamente interesantes, cómo en algunas colonias de esclavos cubanas existía la creencia de que en Canarias había brujas poderosas que atravesaban volando el Atlántico hasta llegar a sus cabañas. Los ejemplos de relatos mitológicos a la inversa, es decir, originados en las colonias de América y recibidos como propios en La Palma, son muy numerosos. Sobre ese tema podríamos hablar durante horas, pero baste decir que en el norte de la isla de La Palma se narra la aventura de una bruja local que voló hasta La Habana para verse con su marido que llevaba tiempo sin dar noticias. La historia la he contado y escrito en innumerables ocasiones. Es la historia normal de una mujer cuyo marido se va a Cuba y ella queda en la isla. Pasan los años y ante la ausen-

cia decide ir a verlo. Se convierte en bruja y se va volando a La Habana y pasa una noche con él. A la mañana siguiente le roba al marido un pañuelo de seda que guardaba en un cajón y regresa volando a La Palma. Al cabo de varios años él vuelve y se la encuentra con un hijo. Ella le dice que es suyo y como prueba le muestra el pañuelo que se llevó con ella.

La influencia de Cuba se hace sentir en campos muy diversos, no solo en el de la literatura. Podríamos hablar de muchos temas: del tabaco, por ejemplo. Anelio Rodríguez Concepción dice que el tabaco es como un símbolo. Empezó como una planta salvaje y los primeros que lo empezaron a sembrar, secar y curar, fueron los colonos canarios. De la cocina tradicional canaria con platos como el ñame o la yuca, los plátanos fritos acompañados de arroz y frijoles negros (en algunos sectores rurales con un índice alto de emigrados a Cuba entre los familiares dicen «frijoles», no judías). De las costumbres, los modos de hablar, la forma de vestir, las aficiones como las peleas de gallos, el gusto por la fiesta acompañada de guitarra, maracas y cajón. Cuando los canarios se reúnen en parrandas cantan zambas, cuecas, corridos y sones cubanos. Las juergas del canario acaban en música y la música preferida en algunas islas son los puntos cubanos, las relaciones, y, hoy día, el son. El ponerse a cantar puntos cubanos en una parranda forma parte de la cultura popular en las fiestas tradicionales de Tijarafe o Garafía en el norte de La Palma, por ejemplo. En este terreno, el de la música, es sorprendente la inquietud, que podríamos calificar de «cultura», por parte de algunos grupos musicales que intentan rescatar lo que la tradición popular tiene guardado. Investigadoras de la talla de Carmen Nieves Luis han estudiado la influencia de los «isleños» en Cuba. En los últimos años hay una tendencia a considerar por parte de etnomusicólogos cubanos y canarios que el punto cubano es de origen canario, ya que las zonas de mayor tradición del punto cubano en Cuba son las zonas de asentamiento de colonos isleños.

Elena Soto, profesora e investigadora cubana, refiriéndose a las advocaciones marianas en Canarias y Cuba, y más concretamente al culto de la Virgen de Candelaria, nos habla de la sincretización de este culto con el afro cubano de Oyá. Según ella, los inmigrantes canarios, pobladores agrícolas por excelencia de la isla de Cuba desde los primeros siglos coloniales, trasladaron sus costumbres y creencias al nuevo medio natural y social. Con anterioridad al establecimiento de las agrupaciones mutualistas regionales en las primeras décadas del presente siglo, los canarios necesitaron un elemento de identificación colectiva en el nuevo contexto, y el fervor religioso depositado en el culto a la Virgen de Candelaria resultó el elemento donde los «isleños» se identificaron. Al emigrar a América, los canarios lo hicieron como canarios y no como naturales de sus islas respectivas, lo que justifica la devoción generalizada por la patrona de las islas, portada ahora como patrona de marineros y emigrantes.

El aumento considerable de la población registrada en Cuba durante el siglo XVII se debió en parte a la presencia de familias enteras de canarios. La fundación de algunas ciudades, como Consolación del Norte, Wajai, Chambas o Morón, surgió unida al culto de la Virgen de Candelaria. En otras zonas del país como Cieba Mocha, San Felipe y Santiago de Bejucal, su devoción se impuso por el número mayoritario de canarios en su composición poblacional. Las fiestas, verbenas y ferias celebradas en su honor, como las de Vueltas, Ceiba Mocha o Candelaria en la provincia de Pinar del Río, eran celebraciones de gran arraigo popular que atraían

a la población de amplias zonas rurales. Se celebraban bailes en sociedades de negros y blancos, torneos a caballo, lidias de gallos y hogueras purificadoras.

La entrada masiva de inmigrantes llegada a Cuba en la segunda mitad del siglo XIX, entre ellos miles de canarios que en calidad de braceros se integraron en el desarrollo de la industria azucarera, se vieron inmersos en un ya irreversible proceso de expresión de la nacionalidad. Cuatro siglos de continuos intercambios dieron sus resultados. La emoción juega un papel fundamental en la creación de toda conciencia colectiva y los mitos por los cuales esta se manifiesta. El mito yoruba y el mito cristiano se abrazaron. La popularidad de la Santería, culto sincrético de gran difusión en Cuba, impone su preferencia por los rituales colectivos, sensuales y directos. La presencia de Oyá o Yansá Orirí se sincretiza con el culto a la Virgen de Candelaria. La Oyá cubana es la Virgen, la madre tierra fecunda, el aspecto activo del aire, dueña de la luz y el poder del conocimiento que ilumina, la que vence y reina sobre el caos. La fiesta se celebra el 2 de febrero, fecha en que la iglesia católica conmemora la ceremonia de Purificación de la Virgen con cirios encendidos. Indistintamente se le encienden velas a Oyá o La Candelaria cuando hay mal tiempo, pues ella es la dueña de los vientos huracanados y el arco iris. En torno a las festividades católicas de la Virgen de Candelaria, los canarios asentados en Cuba acostumbran desde antaño a realizar la poda de plantas y el corte de cabello en las mujeres para asegurar su crecimiento.

Todos estos rituales se asocian a otras vírgenes como la de las Nieves, patrona de La Palma, bajo cuya advocación navegaban los emigrantes hacia América y a la que ofrecían regalos a su vuelta como agradecimiento por haberles dado fortuna. La Virgen de las Nieves era la imagen que acompañaba a los palmeros en su viaje a las Américas. Los libros de fábrica del Real Santuario citan dádivas y regalos hechos por los indios agradecidos por los favores recibidos. Estas ofrendas convirtieron el santuario mariano en el templo canario de mayor volumen de platería americana. Ya en el siglo XVIII, Viera y Clavijo estimaba que la plata y las joyas de la Virgen ascendían a más de 20.000 pesos. Cantidad que se iba incrementando continuamente con las donaciones de los emigrantes isleños, que así agradecían a la Patrona, primero su buena travesía, y segundo su buena fortuna en Indias, considerada también como «otro de los prodigios de la Virgen». «Era una piadosa y común costumbre que los navíos que hacían la carrera de Indias llevaran una alcancía a nombre de nuestra Virgen, fuente importante de ingresos», escribe Jesús Pérez Morera. Este tesoro, único en el Archipiélago, está compuesto en su mayor parte por los regalos de los indios, nos recuerda Pérez Morera. Baste decir que a finales del XVII llegaron a existir en América dos apoderados del santuario de Las Nieves; uno se hallaba en Lima y el otro en La Habana.

Como si se tratara de un viaje de ida y vuelta, habría que hablar de la riada migratoria hacia América que cogió en medio a la población palmera y, en gran parte, la arrastró consigo, y que ha actuado respecto de las tradiciones de la isla no como una redención, sino como un estímulo. De ahí que permanezcan vivos los frutos de esa vinculación mágica con otras tierras y otras culturas. Cuba entre ellas. En ese largo viaje de ida y vuelta, el palmero aporta su visión del pasado, su ligazón a él y a una tierra que le hace feliz y que, sin embargo, no domina; y, al mismo tiempo, trae de vuelta toda una mitología, la cubana, que se caracteriza por la lucha hosca y desesperada que mantiene el hombre con sus carencias. El palmero no siente la agresión de la naturaleza y, por lo tanto, no necesita de recursos mito-

lógicos para combatirla, sino para «corregirla». Es una visión totalmente opuesta a la que se encuentra en esa otra isla, también suya, que es Cuba. Los mitos y creencias palmeros son la expresión de un acuerdo con la naturaleza.

El sello de los mitos carenciales cubanos, es decir, el sello de la mitología de la miseria, es la expresión poética confusa de un desacuerdo violento del hombre con su medio. Muy al contrario, para comprender el mundo de las supersticiones palmeras ha de rechazarse toda idea de radicalidad. No hay en ellas violencia social, no hay miseria moral en su ejercicio. La dulzura, la naturalidad con que las creencias y prácticas supersticiosas se desenvuelven en La Palma indican que estas son una parte, extraña e insólita, del acuerdo entre los palmeros y la tierra. La creencia mágica palmera es, eminentemente, práctica. La creencia mágica cubana es un continuo exorcismo destinado a modificar lo inmodificable. En el palmero, la superstición carece de valor compensatorio o justificativo. En el cubano, las supersticiones son de carácter profundamente religioso y en ellas expone su necesidad de poseer su propio destino. Y así, unos y otros acaban formando una extraña red de creencias, mitos y sueños que los unen y separan desde hace siglos.

La familia Renshaw y su cuadro de W. Morris

THE RENSHAW FAMILY AND THEIR W. MORRIS PAINTING

Carmen Fraga González

Resumen: En colección particular de Santa Cruz de Tenerife se halla un cuadro vinculado a la familia Renshaw. Está firmado por W. Morris y fechado en 1843, siendo su autor un pintor norteamericano, como se deduce de nuestras investigaciones.

Palabras claves: pintura norteamericana, siglo XIX, Renshaw.

Abstract: In private collection of Santa Cruz de Tenerife there is a picture linked to the Renshaw family. It is signed by W. Morris and dated 1843, being its author an American painter, as deduced from our investigations.

Key words: American painting, 19th century, Renshaw.

Durante el siglo XIX en Canarias se desarrolló un amplio mercado marítimo que obligó a preparar puertos idóneos donde pudieran recalar los barcos; todo ello estuvo en manos de una burguesía a menudo procedente de países europeos, aposentándose apellidos extranjeros como los Davidson, Ghirlanda, Hamilton, Lenzi, Renshaw... Desposaron esos comerciantes con damas isleñas y fueron enraizando en las islas, donde figuran sus nombres en actividades culturales, cual fue el caso de las exposiciones de Bellas Artes que se organizaron en los dos últimos tercios de dicha centuria tanto en Las Palmas de Gran Canaria como en Santa Cruz de Tenerife. Se han estudiado sus connotaciones económicas, políticas, sociológicas, etc., mas también las artísticas en cuanto a patrocinio e importaciones. Entre estas últimas se halla el cuadro que damos a conocer en este artículo; se conserva en la actualidad en la capital tinerfeña, pero antes colgó en un recinto del Puerto de la Cruz.

VELEROS Y BARCOS DE VAPOR

No resulta extraño que el antedicho lienzo represente un barco, esté firmado por W. Morris en 1843 y haya pertenecido a la familia Renshaw cuando residían en el entonces Puerto de La Orotava. Si analizamos las noticias vertidas en el Boletín Oficial de Canarias correspondientes a ese entorno y cronología, verificamos que el tráfico marítimo de este lugar era realmente curioso, por no utilizar otra palabra, en comparación con posteriores siglos. En los registros de entradas y salidas de Santa Cruz de Tenerife se anota el 19 de octubre de 1843 la marcha del buque La Esmeralda para el Puerto de la Orotava¹: Al año siguiente se cita a menudo el Gran Poder de Dios, patroneado por Antonio Rodríguez², mas no era el único: en

⁽¹⁾ *Boletín Oficial de la Junta Superior Auxiliar del Gobierno en la Provincia de Canarias*, 22 de octubre de 1843, p. 4.

⁽²⁾ *Boletín Oficial de Canarias (B.O.C.)*, 24 de febrero de 1844, «Entrada y salida de buques», p. 4. Idem, 24 de febrero de 1844, p. 4. Ibidem, 15, 20, 24 y 30 de marzo de 1844, p. 4.

⁽³⁾ B.O.C., 9 de marzo de 1844, «Entrada y salida de buques», p. 4.

⁽⁴⁾ Idem, 30 de marzo de 1844, "«Entrada y salida de buques»", p. 4.

⁽⁵⁾ Idem, 8 de enero de 1844, p.4.

⁽⁶⁾ GARCÍA PULIDO, Daniel (2022): «Inventario y transcripción parcial de uno de los copiadores de cartas de la compañía "Ventoso" (Puerto de la Cruz) entre los años 1827 y 1859». ClioCanarias n° 4, pp. 435-473.



Fig. 1 - J.J. Williams: *Tormenta ante la isla de Wight*. Año 1854.

⁽⁷⁾ París, 1834-1944, nueve tomos. Hay edición en castellano (1980) de su *Primera estancia en Tenerife (1820-1830)*. Traducción e introducción por Luis Diego Cuscoy. Cabildo Insular de Tenerife - Instituto de Estudios Canarios, Santa Cruz de Tenerife.

⁽⁸⁾ BAILLON, Austin (1995): *Misters: británicos en Tenerife*. Ediciones IDEA, Santa Cruz de Tenerife, p. 23.

FRAGA GONZÁLEZ, Carmen (2002): «Alfred Diston y la saga familiar». *Alfred Diston y su entorno*. Una visión de Canarias en el siglo XIX (2002). Museo de Historia de Tenerife-Cabildo de Tenerife-CajaCanarias, pp. 89-91.

RUIZ PACHECO, Mila (12 de noviembre de 2016): «El rastro del enigmático dibujante J.J. Williams», en *El Tambor*, revista digital de la isla de La Gomera. Aporta datos de una carta enviada desde París por Sabino Berthelot a dicho artista en 8 de julio de 1833.

⁽⁹⁾ *Alfred Diston y su entorno*, op. cit., 318 páginas.

⁽¹⁰⁾ Idem, pp. 120 y 147.

⁽¹¹⁾ FRAGA GONZÁLEZ, M^a del Carmen. (1996): «Sensibilidad artística de un hombre de ciencia, Sabino Bethelot». VV.AA. *Canarias y Francia*. Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife, pp. 25-35.

marzo con el mismo destino parten el bergantín San Juan de Arucas con Pablo González³ y la goleta inglesa Sofía a las órdenes del capitán Clark⁴.

Incluso a comienzos de 1844 se inserta este anuncio: «PARA LA HABANA. Saldrá del Puerto de la Orotava el veinte de Enero, el bien acreditado bergantín *Orotava*, Capitán D. José. Arosena. Admite carga y pasajeros lo despacha D. F. G. Ventoso»⁵. Sin duda la afluencia de emigrantes canarios a Cuba impulsaba este último tráfico, administrado por Francisco Gervasio Ventoso y Romero (Puerto de la Cruz, 1797-1856)⁶, luego continuado por sus hijos no solo con dicho buque, sino también con otros.

En ese ámbito de cruces marítimos los miembros de familias extranjeras establecidas aquí mantuvieron su *status* burgués y desarrollaron sus fondos pecuniarios al socaire de las transacciones mercantiles, de modo que no les era extraño surcar el Atlántico primero en veleros y luego en barcos de vapor. Algunos de ellos manifestaron dotes artísticas y las supieron plasmar en cuadros propios o en la compra de los realizados por otros pintores, no faltando ejemplos de ello. También visitantes de distintos países fueron atraídos por las condiciones climáticas y paisajísticas del valle de Taoro, escribiendo sus impresiones mediante variados relatos.

No faltan ejemplos que avalan tales premisas. El inglés J.J. Williams dibujó los paisajes de Tenerife que insertan grabados de distintos autores en la fundamental obra del francés Sabino Bethelot y el británico Philip Barker Webb sobre la *Histoire Naturelle des îles Canaries* –Historia Natural de las islas Canarias⁷-. Durante un tiempo residió en el Puerto de la Cruz y pudo plasmar su entorno natural, aunque sus datos biográficos siguen envueltos en la niebla⁸. En junio del 2000 salió a subasta un óleo suyo representando *A storm off the isle of Wight* –Una tempestad a distancia de la isla de Wight- (año 1854), donde traza veleros azotados por la tormenta frente a dicha ínsula (fig.1), pero también los había mostrado en una plácida climatología ante La Isleta en Gran Canaria y ante Santa Cruz de Tenerife.

J.J. Williams le regaló algunos dibujos y tuvo buena relación con Alfred Diston (Lowestoft, Inglaterra 1793-Puerto de la Cruz, Tenerife, 1861), quien dejó su huella mediante su obra literaria y artística, al socaire de su trayectoria mercantil, lo cual explica que en la primavera del año 2002 se montara una exposición sobre su persona y entorno, editándose un grueso volumen a él dedicado⁹. Entre las ilustraciones de la antedicha publicación se incluyeron¹⁰ de su mano la acuarela *Costa de Canarias* (37 x 60,6 cm) y la obra a tinta china-lápiz *View of Santa Cruz, Tenerife, from the bay*, ambas de colección particular en Madrid, permitiéndonos la contemplación de los veleros habituales en su época.

No siempre se destinaban al transporte de viajeros y mercancías, también se utilizaban como instrumento laboral: así lo refleja el citado Sabino Berthelot en sus dibujos¹¹ *Brigantin Canarien pêchant sur la côte d' Afrique* –Bergantín canario pescando en la costa de África- (fig. 2) y *Pêche de nuit dans la baie de Sainte Croix de Tenérfie* –Pesca nocturna en la bahía de Santa Cruz de Tenerife-, donde una hilera de barcas mantienen a los laboriosos hombres a la luz de unas antorchas encendidas en la popa respectiva.

Existen variados enfoques de su función, pero en relación con nuestro estudio citaremos por último a John Howard Edwards, nacido en Funchal a comienzos de 1830, siendo sus padres de nacionalidad británica, lo que explica su nombramiento de vicecónsul en la capital tinerfeña, donde fundó en 1878 con sus sobrinos¹² la *Hamilton and Company*. Moraba en esta ciudad con su esposa Plácida Diston, hija de Mr. Alfred Diston, y al igual que este desarrolló sus buenas dotes para las Bellas Artes¹³, como lo demuestra en 1849 en una exposición tinerfeña¹⁴.

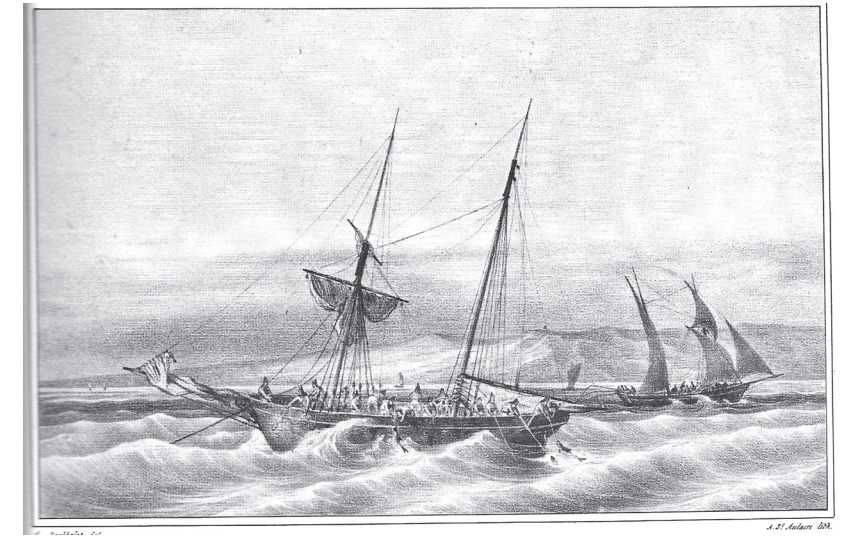


Fig. 2 - Litografía, *Bergantín canario pescando en la costa de África*. Sabin Berthelot dibujó, A. Saint Aulaire grabó.

Sus dotes se manifestaron con posterioridad en otras aguadas, pero al objeto de establecer comparaciones nos interesa destacar dos de ellas, una titulada *Velero* (16,7 x 19,8 cm.), la otra *Barco a vapor y bote* (21,5 x 33,6 cm.), ambas de colección particular en Madrid¹⁵. El velamen de la primera se recorta nítidamente en el centro de la composición, en la otra (fig. 3) está replegado, pues la esbelta chimenea echando humo se convierte en el foco central. Es como si se relatara visualmente el transcurrir de la náutica desde los lentos veleros de la Edad Moderna hasta el presuroso avance de la Contemporánea, y en este punto del relato hemos de insistir en una conexión familiar del propio autor y que manifiesta bien su herencia: nos referimos concretamente al hecho de que fue abuelo del pintor Alfredo Torres Edwards, elogiado por los historiadores canarios.

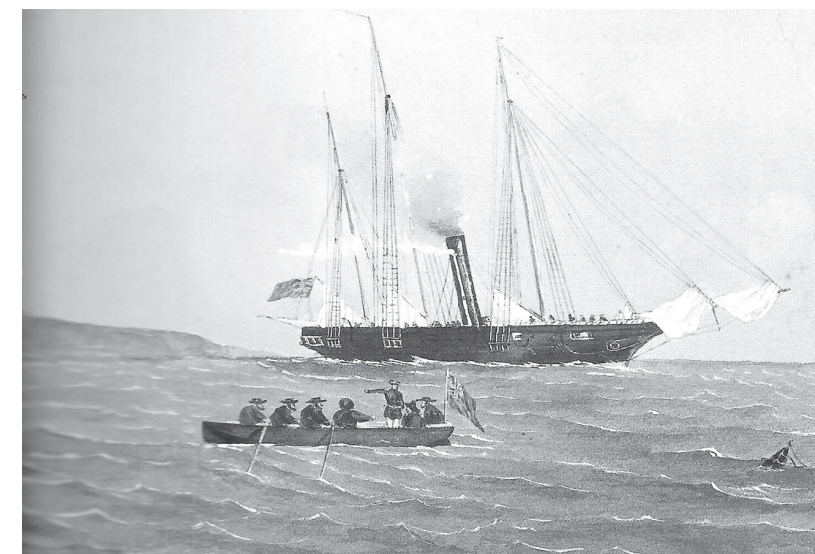


Fig. 3 - John Howard Edwards: *Barco a vapor y bote*. Colección particular, Madrid.

Coexisten las anteriores obras con los relatos de los viajeros extranjeros que visitaron estas islas, permitiéndonos conocer las a veces penosas condiciones de esos buques. Así el inglés Richard F. Burton, al desplazarse en 1861 desde Liverpool a Fernando Poo, apunta:

⁽¹²⁾ Charles Howard y Hugh Henry Hamilton eran hijos del matrimonio de su hermana Selina con Lewis Gellie Hamilton.

⁽¹³⁾ FRAGA GONZÁLEZ, C. (2002): «Alfred Diston y la saga familiar». *Alfred Diston y su entorno*, op. cit., pp. 89-91.

⁽¹⁴⁾ Catálogo de la *Exposición de la Sociedad de Bellas Artes*. Diciembre de 1849. Santa Cruz de Tenerife, Imprenta, Litografía y Librería Isleña números 23, 25 y 51, aguadas *Vista del muelle de Santa Cruz, Capricho, fragata de guerra*, y una escena de *Telémaco*, la cual era copia de un grabado.

⁽¹⁵⁾ *Alfred Diston y su entorno*, op.cit., ilustraciones pp. 268 y 270.

Cuando partimos de la isla de la Madeira soplabla una fuerte brisa, pero no era un alisio; y aunque la corriente usualmente indicaba hacia el sur, también nos daba rumbo hacia el oeste. Todavía estamos en ese brazo de la corriente del Golfo de Guinea, el cual es a Madeira lo que su congénere caribeño es a Gran Bretaña. Nuestro carbón estaba compuesto de un polvo desmenuzado y desmoldado, haciendo el avance dolorosamente lento; y dejando las cubiertas muy sucias¹⁶.

⁽¹⁶⁾ BURTON, Richard F. (edición de 2004): *Mis viajes a las Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, recopilación de textos originales suyos y de Isabel Arundell, lady Burton, traducidos del inglés, p. 87.

Más explícito es el francés Jules Leclercq en 1879, cuando estaba en el Puerto de la Cruz y anota:

Aquí fondean los veleros que, cada semana, van de Tenerife a la isla de La Palma. [...] Yo me había propuesto visitarla, pero la sola vista del velero me ha aconsejado renunciar a mi proyecto: no tienen camarotes, ni literas, ni siquiera asientos. Hay que dormir en cubierta, llevando víveres y mantas y, si el viento es contrario, se expone uno a tardar ocho días en franquear las escasas leguas que separan las dos islas.

Los canarios parecen no confiar en la invención de la navegación a vapor: las islas del archipiélago no tienen más servicio postal que los espantosos veleritos que acabo de describir¹⁷.

Conocemos las referencias de otros comerciantes y viajeros foráneos que enmarcan nuestra investigación, pero nos ceñiremos a las antedichas referencias para versar sobre un cuadro singular de origen norteamericano con la representación de un navío, aportado por una estirpe que terminó enraizando en este archipiélago.

LA FAMILIA RENSHAW

El estudio de piezas artísticas traídas a Canarias desde Hispanoamérica a lo largo de los siglos ha sido objeto de constante atención entre los historiadores isleños; también se ha estudiado y publicado la presencia de irlandeses e ingleses en el entonces Puerto de La Orotava ya durante el siglo XVIII, con las pertinentes repercusiones artísticas¹⁸. Mas ahora vamos a tratar acerca de un lienzo que traspasa las fronteras geográficas hacia el norte, a los Estados Unidos, y los límites cronológicos hacia la edad contemporánea. La presencia del cuadro que es objeto de nuestra atención en este trabajo tiene además el interés de estar firmado y fechado en 1843, lo que abre la perspectiva de su autoría.

Lo atesora un coleccionista de la capital tinerfeña¹⁹, quien nos ha indicado que formó parte de la herencia de una señora de la familia Renshaw en La Laguna durante la segunda mitad del siglo XX. La consulta de la línea genealógica de ese apellido evidencia su estrecha relación con los Estados Unidos de América y nos permite colegir con mayor certeza la trayectoria de su presencia en la isla: una vez surcado el océano Atlántico, ha pasado del Puerto de la Cruz a La Laguna y posteriormente a Santa Cruz de Tenerife. Analizando la idiosincrasia de sus anteriores propietarios queda al descubierto tal hipótesis.

El británico William Renshaw se estableció con su esposa Marta Hutchison en Norteamérica y abrió un hotel en Filadelfia, donde uno de sus clientes fue el comerciante Francisco Caballero Sarmiento, merced a que vino al Puerto de la Cruz

su hijo Benjamín Renshaw Hutchinson. Según relato del cronista decimonónico Álvarez Rixo, llegó a Tenerife

recomendado a los Sres. Barry del Puerto de la Orotava el año 1813; y tan buena fue la afición que el joven don Benjamín tomó por nuestro país que se enamoró de la señorita doña Francisca Orea y Luna, de una de las familias más distinguidas del pueblo; regresó a Filadelfia y constante al cabo de algunos años, habiendo comprado al mismo Sarmiento la casa-jardín que le quedaba en Tenerife y ya libre de la obligación de servir de capellanía vitalicia por haber fallecido el Padre Pestana, su capellán, vino don Benjamín a Tenerife, pasó a la Madera a casarse con su novia porque en Canarias no había permiso para contraer matrimonio una católica con un protestante²⁰.

Este último en nuestro archipiélago instauraría la estirpe en 1817, es decir, cuatro años después de su primer viaje²¹, al contraer matrimonio con Francisca de Paula Guillermina de Orea y Luna, hija del comerciante isleño Gonzalo de Orea y Machado de la Guerra y su esposa Francisca Luna Vargas y Médicis, natural de Lucena²², una de cuyas hijas casó con el inglés Alfred Diston. Se establecieron aquí, en el entonces Puerto de La Orotava, durante un tiempo, aunque luego marcharon a Filadelfia y posteriormente a Venezuela, donde nacerían algunos de sus ocho vástagos²³. Él falleció en diciembre de 1842 en La Guaira, cuando era cónsul de los Estados Unidos²⁴.

El nacimiento de su larga prole va marcando los sucesivos puntos de residencia familiar: Emilia fue la mayor y vio la luz en el Puerto de la Cruz en 1818, pero Benjamín Gonzalo nació dos años después en Filadelfia, Francisco de Paula en 1823 en el Puerto de la Cruz, Federico en Filadelfia durante 1826, Roberto en Bristol (Pensilvania) ya en 1833, Ana en La Guaira en 1836 y Benjamín Adolfo en Caracas a comienzos de 1843, poco después del fallecimiento de su progenitor²⁵. Tras su muerte, doña Francisca de Orea regresó a Tenerife en 1843 con sus hijos y su sirvienta Aurora. Terminarían unos domiciliándose aquí, otros en distintos lugares de Norteamérica e Inglaterra.

Rastreando la biografía de los residentes en Tenerife, se observa que la relación con América permaneció constante. Francisco de Paula Renshaw de Orea fue cónsul de los Estados Unidos en Venezuela, donde casó en 1855 con doña Saturnina de Perozo y Campos, y en cuya capital ostentó la dirección de una entidad bancaria. El matrimonio terminaría instalándose en esta isla²⁶; Francisco y señora de Renshaw son citados entre los convidados por Alberto Cologan a un té ofrecido durante la primavera de 1889 en los jardines de su morada en la villa de La Orotava²⁷. Él falleció en 1890 en el Puerto de la Cruz²⁸, siendo enterrado en el sepulcro familiar, y ella cuatro años más tarde en La Laguna. Hija suya fue doña Emilia, que enlazó en matrimonio con Fernando Torres y León Huerta. La pareja vivió en la antedicha ciudad nivariense con sus tres hijas, siendo María de la Soledad, casada con Ramón de Ossuna y Ascanio²⁹, quien heredaría la pintura sobre la que fijamos nuestra investigación artística.

Federico fue cónsul de USA en el Puerto de la Cruz, donde holgaba en buena situación social en el llamado «Sitio Luna», nombre derivado del apellido de una de

⁽²⁰⁾ ÁLVAREZ RIXO, José Agustín (2008): *Noticias biográficas de algunos isleños canarios*. Ed. Idea-Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias, Tenerife, pp. 146-147.

⁽²¹⁾ IDEM (1994): *Anales del Puerto de la Cruz de la Orotava 1701 – 1874*. Cabildo Insular de Tenerife-Ayuntamiento del Puerto de la Cruz, p. 261.

⁽²²⁾ GARCÍA PÉREZ, José Luis (2002): «Alfred Diston un viajero singular». En *Alfred Diston y su entorno*, op. cit., p. 26.

⁽²³⁾ FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco (tomo IV, 1967): *Nobiliario de Canarias*. J. Régulo editor. Revisada y ampliada la edición por una Junta de Especialistas. La Laguna, 442-5.

⁽²⁴⁾ MACHADO, José Luis (2016): *Buscadores de sueños del Océano Atlántico y la España de Ultramar*. Madrid, Createspace Independent Publ., pp. 96-97.

⁽²⁵⁾ FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F. (tomo IV, 1967): *Nobiliario de Canarias*, op. cit., p. 442.

⁽²⁶⁾ Ibidem, p. 442.

⁽²⁷⁾ *Diario de Tenerife*, Santa Cruz de Tenerife, 27 de abril de 1889, «Un té espléndido» p. 3.

⁽²⁸⁾ Periódico *La Opinión*, Santa Cruz de Tenerife, 15 de marzo de 1890, p. 3.

⁽²⁹⁾ FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F. (tomo II, 1954): *Nobiliario de Canarias*, op. cit., pp. 358-9.

⁽¹⁸⁾ CONCEPCIÓN RODRÍGUEZ, José (1995): *Patronazgo artístico en Canarias durante el siglo XVIII*. Cabildo Insular de Gran Canaria, pp. 129-153.

FRAGA GONZÁLEZ, Carmen (2001): «Patrocinio artístico de irlandeses y británicos en el Puerto de la Cruz». *Sacra Memoria. Arte religioso en el Puerto de la Cruz*. Ayuntamiento del Puerto de la Cruz-Cabildo Insular de Tenerife, pp. 20-25.

LORENZO LIMA, Juan Alejandro (2011): «Burguesía británico-irlandesa y patrocinio artístico en Canarias durante el siglo XVIII». *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, Zaragoza, nº 108, pp. 109 – 147.

⁽¹⁹⁾ J.G.M., Santa Cruz de Tenerife.



Fig. 4 - Templete en Sitio Luna, Puerto de la Cruz (Tenerife).



Fig. 5 - Hotel Aguerre, La Laguna.

⁽³⁰⁾ ÁLVAREZ RIXO, José Agustín (1994): *Anales del Puerto de la Cruz...*, op.cit., pp. 508 y 511.

⁽³¹⁾ GONZÁLEZ LEMUS, Nicolás (2022): «El Puerto de la Cruz de Olivia y John Stone», *Catharum*. Instituto de Estudios Hispánicos, Puerto de la Cruz, n° 19, p. 58.

⁽³²⁾ *Diario de Tenerife*, 6 de mayo de 1891, p. 2.

⁽³³⁾ *La Opinión*, 18 de diciembre de 1896. Recoge la noticia del *Diario de La Orotava*.

⁽³⁴⁾ No confundir a Benjamín Gonzalo, fallecido joven, con su hermano Benjamín Adolfo.

⁽³⁵⁾ HERNÁNDEZ GUTIÉRREZ, Antonio Sebastián (1990): *Cuando los hoteles eran palacios*. Gobierno de Canarias, pág. 65.

⁽³⁶⁾ *Diario de Tenerife*, 13 de diciembre de 1889, p. 3.



Fig. 6 - W. Morris 1843: Barco de velas y vapor. Colección particular, Santa Cruz de Tenerife.

sus abuelas. Allí, el 10 de noviembre de 1871, celebró con cohetes la llegada de dos hermanos suyos procedentes de Inglaterra y a finales del siguiente mes de abril dio una fiesta a la que asistieron invitados de La Orotava y de la capital tinerfeña³⁰. En 1883 recibió la visita de la escritora Olivia Stone con su marido³¹ y ocho años después acogió la presencia del obispo durante las fiestas portuenses, indicando el cronista que terminada la procesión se sirvió un espléndido almuerzo en «el sitio de Luna»³², aunque terminaría destinándolo a establecimiento hotelero de cuarenta habitaciones, caracterizado por un templete que aún perdura (fig.4). Durante un viaje a finales de 1896 murió en Barcelona casi repentinamente³³.

Al igual que su abuelo, Benjamín Adolfo³⁴ se decantó por la hostelería. En La Laguna abrió en 1885 el hotel Aguerre³⁵ (fig. 5) y en diciembre de 1889 comentaba la prensa que en breves días quedarían terminados los trabajos en la nueva fonda que el Sr. Renshaw, «dueño del magnífico *Hotel Aguerre*», procedería a abrir en Guímar³⁶, el llamado Hotel Buen Retiro.

EL CUADRO. SU ICONOGRAFÍA

Se trata de un óleo sobre lienzo (fig.6) y mide 48 x 68 centímetros. El artista ha concretado su identidad y fecha en el ángulo inferior izquierdo con rasgos de fácil lectura, al haber utilizado para ello el color rojo: «W. Morris // 1843».

La escena representa un barco de vapor con blanco velamen surcando el mar, la fuerza del viento empuja el humo que sale de la chimenea y las velas en dirección hacia la popa; también las olas de blancas crestas denotan el azote eólico. El cielo es grisáceo, de manera que ese navío parece aprestarse a llegar a resguardo de un puerto antes que descargue la lluvia.

El espectador percibe una estilización de la imagen en aras de lograr el efecto buscado por el artista: captar el movimiento de un ágil velero también propulsado por una máquina de vapor. Las dos velas delanteras adquieren la forma de alargados triángulos, pero las dos del mástil central son una rectangular y la otra, abajo, cuadrangular. Tras la chimenea se elevan otras dos similares a las antedichas. En lo alto del mástil central ondea una bandera blanca dividida en cuatro secciones por una cruz roja, es decir, la inglesa conocida como cruz de San Jorge. En la popa hay otra roja con bandera de la Unión puesta en el cantón, la *Red Ensign*, que simboliza el Imperio británico.

El artista ha detallado así la nacionalidad del barco, pero ha sabido concretar mediante el color otro elemento que lleva a rastrear la presunta compañía naviera: está pintado de azul salvo la parte inferior, al contacto con el mar, en rojo. Todo ello parece indicar que pertenece a la Cunard Line, que enlazaba el Reino Unido con Norteamérica, habiendo alcanzado el título de RMS (Royal Mail Ship) que antepone a los nombres de sus barcos.

Las pinturas con el tema de los barcos abundaron a lo largo del siglo XIX. Su protagonismo alcanza un romántico simbolismo cuando en 1838 el genial William Turner plasma con sus pinceles el arrastre del histórico navío el *Temerario* hacia el desguace. El famoso velero de Nelson llegaba a su término, los avances náuticos se estaban forjando y poco después se decantaba la marina por los motores de vapor.

En mayo de 1840 fue el SS Unicorn³⁷ el primero de vapor y velas que navegó entre Inglaterra y Norteamérica, aunque sería el RMS *Great Britannia* el que en lo sucesivo llevaría a los pasajeros que emprendieran ese viaje de ida o vuelta; zarpó de Liverpool el 4 de julio de 1840 y arribó a Halifax 12 días después, para luego marchar a Boston, adonde llegó tras 2 días y 8 horas, según se ha concretado. En ese año la Cunard Line además tenía construidos el *Acadia* y el *Caledonia*, a los que se añadirían el SS *Columbia* y el *Hibernia*, este en 1843, de modo que la travesía New York-Liverpool quedaba establecida «for all European points», es decir, para todos los puntos de Europa, cual indicaban sus anuncios publicitarios (fig. 7).

Si nos fijamos en este anuncio, mejor comprendemos la iconografía del cuadro conservado en la colección tinerfeña. Bajo algodonosas nubes el blanco velamen se despliega azotado por el viento y la chimenea central deja escapar el negro humo del vapor, que surca el rizo de las olas, todo ello en aras de la buscada velocidad para llegar a tierra firme. En el cielo campea un letrero «established 1840», indicándonos la fecha en que fue dispuesta esa línea de transporte. No es el único anuncio que citaremos, pues nos llama la atención otro (fig. 8), que refleja la ruta Liverpool, Nueva York y Boston, es decir se resalta la trayectoria a la inversa, salida de Gran Bretaña hacia Norteamérica.

EL PINTOR

Identificar a quien trazó su firma en este cuadro es algo que hemos rastreado mediante la consulta de los datos relativos a artistas así apellidados durante el siglo XIX, teniendo en cuenta la fecha de 1843 puesta en ese lienzo, porque el apellido allí trazado es frecuente en el ámbito anglosajón; en consecuencia no debe caerse en el error de asociarlo con el penoso incidente del homicidio del joven británico William Morris –nacido en 1849– en el Puerto de la Cruz durante el mes de noviembre de 1878. Ciñéndonos a la producción artística, el primer nombre que salta a la mente del historiador es el británico William Morris, gran figura del movimiento *Arts and Crafts*, pero debemos soslayarlo porque nació en 1834 y falleció en 1896, de modo que era un niño cuando se plasmó tal rúbrica. De la misma nacionalidad era William Walker Morris, cuyo nacimiento se sitúa en torno a 1832 y su óbito se fija en 1867. Así pues, estas cronologías descartan pensar en ellos como autores del cuadro que estudiamos.

Galés era William Vaughn Morris, quien vio la luz en 1821, pero se trasladó a Norteamérica y trabajó en Salt Lake City (Utah), donde fue director artístico del «Shadowland Teatre» hasta su muerte en 1878. Dado que entre el primer nombre y el apellido final consta un segundo gentilicio, no se atiende a nuestra indagación. Algo similar acontece con William H. Morris, cuya biografía transcurre durante la segunda mitad del siglo XIX en Arizona; concretamente residió entre 1852 y



Fig. 7 - Anuncio de la Cunard Line, Nueva York- Liverpool, siglo XIX.



Fig. 8 - Anuncio de la Cunard Line, Liverpool, Nueva York y Boston, siglo XIX.

⁽³⁷⁾ Construido en 1836 formó parte de la *Cunard* en 1840.

⁽³⁸⁾ DAWDY, Doris Ostrander (1974, 1981 y 1987): *Artists of the American West*. Ohio University Press, primer volumen.

DUMBIER, Roger (2000): *North American artists: the artists bluebooks..* AskART, Scottsdale. Nueva publicación, año 2005, original de University of Virginia.

⁽³⁹⁾ KNOWLTON, Helen Mary (1899): *Art-Life of William Morris Hunt*. Little, Brown. Esta obra es ya una pieza clásica en su bibliografía, y ha sido reeditada en 2018, 2021 y 2023 por Forgotten Books, Londres.

WEBSTER, Sally (1991): *William Morris Hunt*. Cambridge Monographs on American Artists, New York (Cambridge University Press), capítulo 1º.

⁽⁴⁰⁾ Arquitecto de gran prestigio en Europa y los Estados Unidos, donde levantó la construcción sobre la que se alza la renombrada estatua alegórica de la *Libertad* –por Gustav Eiffel–, a la entrada de Nueva York.

⁽⁴¹⁾ VVAA (2011): *The Grove Encyclopedia of American Art*. Editado por Joan M. Marter, Oxford University Press, New York, vol. 1º, pp. 569-570.

1853 en Fort Yuma, luego en Tucson³⁸. Al no soslayar ninguno de los dos en sus firmas la segunda inicial en mayúscula, además de las diferencias estilísticas y el hecho de morar ambos en Estados norteamericanos sin proyección marítima, no sería fiable atribuir a uno u otro la antedicha obra conservada en Tenerife.

Entre los pintores así apellidados cobró verdadero prestigio William Morris Hunt, cuyo nombre lleva la biblioteca del Museo de Bellas Artes de Boston, distinción esta que prueba la fama adquirida. Hijo de grandes hacendados, nació a finales de marzo de 1824 en Brattleboro, Vermont. Su padre fue el congresista Jonathan Hunt y su madre Jane Leavitt, de ricos progenitores establecidos en Connecticut. Su educación fue esmerada, se matriculó en la Universidad de Harvard, pero se retiró al primer año, pues su afición por las Bellas Artes era mayor que por la jurisprudencia. Entonces se le ofreció la oportunidad de marchar con su madre, ya viuda, y sus hermanos, en 1843, a Europa³⁹. Esa es precisamente la fecha del cuadro que estudiamos, lo que nos lleva a preguntarnos si no sería el barco aquí representado el medio utilizado para surcar el Atlántico.

Instalado con su hermano Richard⁴⁰ en París, amplió su aprendizaje con Thomas Couture y fue influenciado por la Escuela de Barbizon, particularmente por Jean-François Millet. Tornaría en 1855 a su patria; para expandir su arte fundó distintos centros de enseñanza: Newport, Rhode Island, su población natal Brattleboro, incluso la isla Faial en las Azores por nexos familiares, y finalmente Boston. Esta variedad geográfica se complementa con su temática: paisajes y retratos, además de grabados y esculturas. Al fallecer en 1879 dejaba tras de sí una labor que explica bien la fama adquirida en Norteamérica⁴¹, siendo su estética más conocida que su obra artística.

Cuando se analizan sus pinturas se observa que suele emplear el monograma «WMH», lo cual no coincide con la firma del óleo conservado en Tenerife, pero hemos de añadir dos circunstancias: hay obras que no presentan firma y las del citado monograma están incluidas en su etapa de plena madurez, no de juventud como esta.

En el rastreo por las realizaciones pictóricas con la firma «W. Morris» hemos hallado una serie de pequeñísimos cuadros, algunos cual verdaderas miniaturas, anunciados por casas de subastas norteamericanas. Antiques ofertó uno de 6 ¾ x 4 ¾ pulgadas, con bello marco tallado y dorado; en lengua inglesa se concreta: «Painting of Lake House sail boat and mountainous scene signed "W. Morris" (William Morris Hunt, Mass. 1824-1879) in bottom left corner». Es decir, se trata de un paisaje montañoso con un lago y un velero, así como una casa en su orilla, firmado por un artista que identifican con William Morris Hunt.

Luego pululan en venta realizaciones del mismo género, que son réplicas o meras copias, con ligeras diferencias en el número de vanos en las edificaciones, ramas de los árboles, etc. InstApraisal ha mostrado dos piezas: bajo el título *Landscape*, un óleo sobre madera, 8x10cm., perteneciente a una familia de Port Jefferson y firmado en negro; el segundo tiene la misma composición que el anterior, pero invertida y con ligeras diferencias en las edificaciones trazadas en el lado derecho; mide 8x11cm., la firma en rojo es similar a la del cuadro existente en Tenerife, aunque varían las letras r y s. Por su parte eBay anuncia otro muy pequeño, 8x10 pulgadas⁴², cuya composición es similar a la del paisaje que hemos comentado en primer término. Además EBTH oferta dos paisajes similares a los anteriores, el primero –15,5x20 pulgadas– es mayor que el segundo –8x10–.

⁽⁴²⁾ Una pulgada equivale a 2,4 centímetros.

En las letras de las firmas se observan ciertas matizaciones, por ejemplo en la forma de trazar la s, pues en unos casos esta es igual a una impresa y en la mayoría de las ocasiones parece propia de una caligrafía manual. También es conveniente cerciorarse de la consonante r, porque en algunos casos denota otra mano. Todo lo anterior induce a pensar que en ellas el protagonismo de la firma es algo versátil y sospechoso, incluso.

Ninguna de esas piezas concreta la fecha, de manera que el cuadro conservado en Tenerife es un original que difiere de esas pequeñas composiciones y nos lleva a insistir en su datación de 1843, cuando el joven William Morris Hunt emprende viaje desde los Estados Unidos a Europa. A todo ello se suma la identidad de sus antiguos propietarios, quienes mantuvieron estrechas vinculaciones con Gran Bretaña y Norteamérica merced a sus establecimientos hoteleros, de modo que pudieron adquirirlo personalmente o bien de un presunto viajero instalado en un hotel suyo. Cabe admitir distintas respuestas ante la visión de esta obra, lo cual no es óbice para insistir en su interés como pieza histórico-artística.

Cándido Chaves Estrada. Un fotógrafo en la isla de Tenerife de principios del siglo XX

Germán Fco. Rodríguez Cabrera

A la memoria de Nicolás González Lemus, un referente para conocer Canarias.

RESUMEN

El estudio de la fotografía en las islas ha tenido un gran avance a lo largo de las últimas décadas. Eso no impide que se pueda seguir profundizando sobre sus características y protagonistas, autores que han contribuido a la formación de la imagen de las islas y sus habitantes. Uno de esos fotógrafos es Cándido Chaves Estrada (Realejo Bajo, 1884-Puerto de la Cruz, 1960). Formado en la Isla y en Francia, desarrolló gran parte de su obra en La Laguna y el norte de Tenerife, teniendo Los Realejos y Puerto de la Cruz como lugares de referencia profesional y familiar.

Palabras clave: Fotografía, Cándido Chaves Estrada, retrato, Virgen del Carmen, Agustín Espinosa, Los Realejos, La Laguna, Puerto de la Cruz.

Cándido Chaves Estrada. A photographer on the island of Tenerife at the beginning of the 20th century

SUMMARY

The study of photography on the islands has made great progress over the last few decades. That does not prevent us from continuing to delve deeper into its characteristics and protagonists, authors who have contributed to the formation of the image of the islands and their inhabitants. One of those photographers is Cándido Chaves Estrada (Realejo Bajo, 1884-1960). Trained on the island and in France, he developed much of his work in La Laguna and the north of Tenerife, with Los Realejos and Puerto de la Cruz as places of professional and family reference.

Keywords: Photography, portraits, Cándido Chaves Estrada, portrait, Virgen del Carmen, Agustín Espinosa, Los Realejos, La Laguna, Puerto de la Cruz

La historia de la fotografía en Los Realejos tiene aún por definir sus orígenes, evolución y protagonistas, al menos hasta los años cincuenta del pasado siglo. El acercamiento al tema desde un punto de vista local no ha sido abordado más allá de su uso como testigo de un tiempo pasado, añoranza de un municipio y de una sociedad que se transformó rápidamente a partir de los años cincuenta. Descubrir a Cándido Chaves Estrada es acercarse a una de esas figuras olvidadas que ayuda a entender el desarrollo de la fotografía durante las primeras décadas del siglo XX en el norte de la isla. Una personalidad rica en facetas que, a lo largo de su vida, lo llevó de la pintura a la fotografía y del comercio a la enseñanza, en un tiempo tan difícil como el de la primera mitad del siglo.

Cándido Chaves se encuadra en lo que podríamos denominar la segunda generación de fotógrafos locales, tras los pioneros insulares, en la cara norte de Tenerife. Se inicia en la fotografía en un momento en que el uso de la técnica fotográfica se consolida. Será su sensibilidad artística la que lo impulsa a iniciarse en el mundo del arte. Nuestro autor contó con una primera formación local y autodidacta, que luego perfeccionó durante sus estancias en Francia. Tras la vuelta a Tenerife se establece en La Laguna y abre estudio de fotografía en la calle La Carrera, desde donde atenderá los encargos locales y los llegados desde el norte de la isla. En los años veinte decae su labor como empresario fotográfico e inicia otros negocios, dedicándose finalmente a la enseñanza, ámbito en el que consolida su trayectoria laboral. Tras su muerte en 1960, su recuerdo se pierde para la historia. La trayectoria como fotógrafo queda olvidada y solo aporta referencias sobre el artista Guillermina Casanova, en 1994, en su trabajo sobre los fotógrafos establecidos en La Laguna. En el norte de la isla, su faceta como fotógrafo también ha caído en el olvido, quedando relegado al círculo familiar. A este panorama se suma la destrucción de gran parte de las placas de cristal con sus imágenes y el desmonte de sus laboratorios.

PRIMEROS AÑOS, PRIMERAS OBRAS

A las ocho y cuarto de la mañana del 11 de abril de 1883 nació Cándido Chaves Estrada en el Realejo de Abajo, fruto del matrimonio entre Telesforo Chaves Albelo y Margarita Estrada Madan¹. Su primera luz la vio en la casa familiar de la calle de la Alhóndiga nº 11, entonces El Terrero, en San Agustín². La vivienda natal, lindante con la casa Alvelo (luego colegio San Agustín), había pertenecido a su abuelo Antonio Albelo, destacado vecino del lugar y mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen³. Cándido Chaves nace en el seno de una familia acomodada, con acceso a formación, que había prosperado durante la centuria anterior con el negocio de la seda y el desempeño de cargos gubernamentales. Las plusvalías fueron invertidas en la adquisición de tierras y aguas en el lugar, que, junto a las políticas matrimoniales seguidas, propias de su tiempo, conformaron en la sociedad de entonces lo que se ha denominado como «burguesía agraria». Esa relativa holgura económica permitió ofrecer una mejor educación a las nuevas generaciones y completarla, en ocasiones, fuera de las islas (fig. 1).

El núcleo de San Agustín y el municipio de Realejo de Abajo experimentan en la segunda mitad del ochocientos un renacer poblacional y económico tras las consecuencias de las sucesivas reformas, las desamortizaciones de los bienes eclesiásticos y el fin de los mayorazgos durante la primera mitad del siglo. A la llegada de nuevos propietarios y de nuevas actividades económicas, que reemplazan la

⁽¹⁾ Fue bautizado por el párroco de la parroquia de Nuestra Señora de la Concepción, José Picar Santos, recibiendo los nombres de pila Cándido Isidro Vicente del Carmen. Actuó como padrino Isidro Chaves Albelo, su tío. Archivo Histórico Diocesano de Tenerife (AHDT). Parroquia Nuestra Señora de la Concepción, Los Realejos, Libro nº 18, f. 106Vto.

⁽²⁾ La vivienda natal resultaba uno de los ejemplos más notables de arquitectura del Antiguo Régimen de la calle, junto al antiguo casino (también derruido). Era un edificio de dos plantas, con amplio patio central al que se abrían los corredores de la segunda planta. En la segunda mitad del siglo XX perteneció a Ana María Hernández Chaves.

⁽³⁾ Rodríguez Cabrera, Germán F.(2015): «De la casa de los Alvelo al colegio San Agustín. Un estudio de la arquitectura civil en Los Realejos». *Catharum: revista de ciencia y humanidades*, nº 14. Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias, Puerto de la Cruz, pp. 59-66. La construcción se asoció con posterioridad a la figura de su yerno, Vicente Perdomo Betancourt, gobernador militar de ambos Realejos.

mermada industria sedera, se suma el establecimiento del ayuntamiento y otros organismos oficiales en el ex-convento de monjas agustinas. Todo ello y otros avances propios del siglo (telégrafos, escuelas, salas de cine, correos, juzgado de paz...) hacen que el núcleo de San Agustín se posicione como un lugar de referencia para los antiguos municipios de Realejo Alto y Realejo Bajo. En sus calles se levantaron nuevos edificios, que, junto a los ya existentes de siglos anteriores, conformaron un núcleo donde residían familias acomodadas de ambos municipios.

Cándido Chaves debió ser un estudiante aplicado, con facilidad para los idiomas y sensibilidad para las artes. Desde finales del ochocientos era habitual residir durante un tiempo fuera de las islas, bien por formación o por los negocios de exportación. Entonces Francia se mostraba como referencia de los avances de su tiempo, desde la tecnología a la moda y las artes. Buen ejemplo de ello es la estancia de Óscar Domínguez, Álvaro Fariña y otros artistas de las vanguardias históricas insulares, que pasaron tiempo en aquel territorio, a los que se suman nombres internacionales como Pablo Picasso, Joan Miró o Diego Rivera entre tantos otros. Chaves Estrada estuvo en el país galo, al menos en dos ocasiones, antes de la Guerra Civil española. Es su inclinación hacia las artes lo que hace justificar su elección francesa frente a la tendencia familiar de concluir sus formaciones en universidades nacionales⁴. Francia y las artes plásticas conforman un referente con respecto a los avances más notables de las vanguardias artísticas hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial. De manera paralela, Francia es la cuna de la fotografía y por tanto el lugar más adecuado para ahondar en el conocimiento de los misterios de la luz. Es lógico, pues, que para nuestro autor fuera el destino adecuado para profundizar en su interés artístico (fig. 2).

Su primera estancia la ubicamos en los primeros años del siglo, entre 1903 y 1905. De ella no tenemos noticias en cuanto a su actividad en el lugar. Durante este primer viaje, perfeccionaría sus capacidades para el dibujo y la pintura. De estos primeros años se ha conservado una obra, *Vista de San Agustín*, que incluye esta dedicatoria con fecha de 25 de octubre de 1902:

*Pues te gustó la pintura,
aunque fea e incompleta,
cediendo a la chifladura
te dedico esta tarjeta.*

En el dibujo, coloreado, poco mayor que una cuartilla, se muestra el lugar desde la plaza de la Iglesia del Realejo de Abajo, una vista de las fachadas de las casas de la calle El Terrero: la casa natal, las viviendas colindantes y el lateral del convento de monjas agustinas hacia el callejón de Las Tenerías, todo ello sobre la ladera del barranco de Godínez, sembrada de plataneras. Una visión de su entorno inmedia-



Fig. 1 - Cándido Chaves Estrada. Vista de San Agustín desde Realejo Bajo, 1902. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽⁴⁾ En el seno de las familias Chaves, Espinosa, Hernández o García Estrada, vinculadas por parentesco y matrimonio, se propició la conclusión de los estudios de algunos de sus miembros en la universidad de Granada. Este es el caso del escritor Agustín Espinosa García, el farmacéutico Antonio Hernández González o el médico José García Estrada y su hermano, el farmacéutico Joaquín García Estrada.



Fig. 2 - Autorretrato: Cándido Chaves Estrada. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽⁵⁾ Sobre este desgraciado hecho Cándido Chaves publica un trabajo en el programa de las Fiestas del Carmen de 1954.



Fig. 3 - El artista, 1906. Colección particular, Los Realejos.

⁽⁶⁾ «Ecos y comentarios», *El Valle*, Puerto de la Cruz, 1 de enero de 1903.

⁽⁷⁾ A lo largo de su vida escribió algunas obras de corte jocoso. En su labor como dinamizador cultural de la sociedad realejera organizó y participó en el Teatro Cine Realejos por las Fiestas del Carmen y otras celebraciones; además, como profesor escribió y dirigió pequeñas obras de teatro para sus alumnos.

⁽⁸⁾ En su vivienda de Los Realejos se conservaban más dibujos de su mano; así lo atestigua Josefina Chaves Hernández, sobrina y ahijada del fotógrafo, que pasó largas temporadas estivales tras el establecimiento de su familia en Santa Cruz de Tenerife. Por su parte, Francisco Hernández Pérez, antiguo alumno del colegio San Agustín y de Cándido, avala la soltura y capacidad para el dibujo que mostraba nuestro autor en sus clases.

⁽⁹⁾ La crónica de *Diario del Norte* de ese año destaca la participación de los hermanos Vicente y Felipe Siverio Bueno, Miguel Pérez Felipe y Manuel Álvarez el Lagunero, y a Cándido Chaves como responsable de la pintura.

⁽¹⁰⁾ «Fiestas en el Realejo Bajo», *Diario del Norte*, Puerto de la Cruz, 21 de julio de 1908.

⁽¹¹⁾ González Guillama, Jesús Agomar y Rodríguez Cabrera, Germán F. (2006): *La música en Los Realejos. La Sociedad Filarmónica del Realejo Bajo*, Ayuntamiento de Los Realejos.

⁽¹²⁾ Tanto las fotografías de finales del siglo XIX como las de principios del siglo XX muestran el adorno de las calles con diferentes modelos de arcos. En las instantáneas que inmortalizaron la peregrinación de 1904 a la Virgen del Carmen de las parroquias del Valle de Taoro y pueblos aledaños, se aprecian diversos diseños.

to, familiar, que se transformó tras el incendio del antiguo convento y ayuntamiento del lugar en 1952⁵. Técnicamente se muestra comedido, sin la soltura que demostrará con posterioridad, pero fiel a la vista del lugar, creando un documento plástico para apreciar la atmósfera general y los colores de las fachadas.

Las crónicas periodísticas permiten situar a Cándido Chaves en la isla en enero de 1903 participando en una velada en el Realejo Bajo dirigida por Agrícola E. García, donde la música de las bandurrias y las guitarras fueron protagonistas⁶. En este acto cultural desarrolla una disciplina, el teatro, afición que mantiene, junto a otros miembros de su familia, a lo largo de su vida, llegando a componer algunas obras, como veremos más adelante⁷. Tres años después, en 1906, firma un interesante retrato al carboncillo, *El artista*, conservado en colección particular de Los Realejos. En el análisis de la obra se aprecia una importante evolución en el trazo y soltura con el que resuelve las formas respecto a la obra anterior, más contenida técnicamente. Este retrato, firmado después de su primera estancia en París, pone de manifiesto la habilidad en el manejo del carboncillo y las tizas, logrando penetrar en la psicología del personaje barbado que retrata⁸ (fig. 3).

LAS DECORACIONES FESTIVAS. EL TABLADILLO DE LAS FIESTAS DEL CARMEN

En julio de 1908 aparece nuestro personaje vinculado a la construcción del tabladiillo para las fiestas del Carmen de Los Realejos. El nuevo templete para la música, que se construye para la celebración, fue levantado por un destacado plantel de vecinos del lugar⁹. Este tabladiillo venía a sustituir a otro anterior que había sido sufragado por la confraternidad del Carmen para completar el aparato decorativo y festivo de su titular. Las fiestas evolucionaban hacia nuevas formulas festivas más propias del siglo XX, asumiendo nuevas propuestas, como los paseos y la música, nacidos con la fundación de las bandas de música. La nota de prensa que trata sobre las fiestas de ese año destaca las labores como pintor de Cándido Chaves Estrada, al que atribuyo el diseño. En la crónica de la festividad del periódico *Diario del Norte* se menciona a Cándido como un «aventajado pintor»¹⁰. Su labor se centró en dibujar y pintar unas cabezas de payasos, a modo de mascarones, para el interior del techo, y unos rostros caricaturizando a un destacado personaje del lugar en el remate del conjunto. El análisis de la obra permite relacionarla con otros quioscos levantados durante ese tiempo en plazas, ramblas y alamedas de muchas ciudades del continente y de las islas. Siguen los modos de gusto modernista y ecléctico que buscaban dar cobijo a las actuaciones musicales que amenizaban parte del tiempo de recreo de la sociedad, modelos conocidos debido a las publicaciones del momento, llegadas hasta las islas, o por la presencia de isleños en el continente. El tabladiillo, como se le conoció en el municipio, pasó a formar parte, desde su construcción a principios del siglo XX, de la iconografía de las fiestas y, pese a su destrucción en los años ochenta, fue reconstruido con posterioridad¹¹. Las fotografías de las fiestas del Carmen de esas primeras décadas del siglo XX muestran la presencia de una serie de arcadas levantadas para ornamentar las calles San Agustín y La Alhóndiga¹². Realizadas en madera, sobre dos plumas, siguen los modos estilísticos del momento, gustos eclécticos que permitían una mayor ligereza y vistosidad. Las nuevas arcadas contribuían a cambiar la estética de la fiesta, alejándose de la herencia barroca (plumas vestidas de rama de monte y hojas de palmera) hacia modos arquitectónicos más modernos, más en consonancia con una fiesta de gusto burgués, al estilo veneciano. Estas arcadas, colocadas en las vías principales del lugar, que renuevan el panorama de la decoración

efímera festiva, las relaciono igualmente con la presencia de Cándido Chaves y algunos talleres de carpintería abiertos en el municipio (fig. 4).

RETRATOS A NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN

En los años siguientes (1909-1910) documentamos nuevos trabajos de Cándido Chaves para la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, en esta ocasión como fotógrafo. Le fue encargado por su mayordomo, Juan González Jorge, realizar una tirada de retratos fotográficos de diversos tamaños de la imagen titular y del Niño Jesús, que, una vez vendidos, sufragarían parte de los gastos de los cultos¹³. En las instantáneas muestra la talla genovesa en sus andas de plata, vestida y alhajada siguiendo modos antiguos, con una toca cerrada que impedía apreciar la totalidad de la belleza del rostro mariano. Cándido Chaves la retrata ataviada con las ropas y joyas que se atesoraban en la casa familiar durante varias generaciones, pues su madre, como su abuela materna, ostentaba el cargo de camarera de la imagen¹⁴. Tal vez por ello, por ese vínculo familiar, se facilitó el encargo al joven fotógrafo. Pese a ello, Chaves en este encargo se limita a seguir el formato de representación que había establecido unos años antes Marcos Baeza Carrillo (Puerto de la Cruz, 1858-1914)¹⁵. Al siguiente año vuelve a recibir el encargo de realizar nuevas fotografías a la imagen de Nuestra Señora del Carmen. Su presencia en el norte de la isla se vuelve a documentar en agosto de 1912 al ejercer como padrino de bautismo de su sobrino Nestor Chaves García; se sabe, por el asiento del bautizo, que en esas fechas aún permanece soltero¹⁶. Nuestro autor también fotografió otras imágenes de devoción del lugar; de su mano aparece firmada otra vera efigie fotográfica, la de Nuestra Señora del Rosario de la Iglesia parroquial del Realejo Bajo, imagen que, en 1919, estrena nueva bandera, donación de Antonio Hernández y Amparo Hernández Siverio, lo que bien valdría la realización de un nuevo verdadero retrato al recuperar un elemento iconográfico perdido a lo largo del siglo XIX¹⁷ (fig. 5).

Se pierde la pista de nuestro autor durante casi tres años, desde 1915 hasta 1918, en que nada sabemos de su vida. A la vista de las referencias con las que contamos podemos plantear dos hipótesis: la primera es que pasa una primera parte de este tiempo fuera de Los Realejos, formándose como fotógrafo con profesionales ya establecidos en la isla, como J. Gutiérrez, con el que establece relación; la otra, que pasa las fechas cercanas al final de la década, después del fin de la I Guerra Mundial (1914-1918), en Francia, pues en 1920 aparece nuevamente en Tenerife. En este año lo encontramos establecido en La Laguna, donde abre estudio fotográfico en la céntrica calle Obispo Rey Redondo, nº 22. En ella se publicita como fotógrafo, sucesor de J. Gutiérrez, fotógrafo grancañario que debió de abrir estudio a principios de siglo en Tenerife¹⁸. Gutiérrez había participado en un concurso fotográfico en Santa Cruz de Tenerife en 1916, donde se valoran sus trabajos en los siguientes términos:

[...] con admirables ampliaciones y pequeños retratos que han sido de lo más celebrado y de lo que en mayor estima se tienen entre todo lo que se ha expuesto¹⁹

La presencia de su nombre en la publicidad del fotógrafo realejero me hace pensar que, además de un arrendamiento o compra de su estudio, pudo darse un periodo de trabajo conjunto con Gutiérrez, en el que Chaves Estrada adquiriría más experiencia en el mundo de la fotografía y perfeccionaría su técnica. Esta

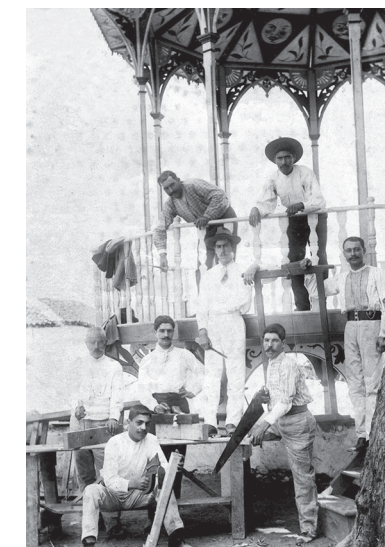


Fig. 4 - Construcción del tabladiillo, 1908. Colección particular, Los Realejos.

⁽¹³⁾ A.H.D.T.: Parroquia de Nuestra Señora de La Concepción, fondo asociado Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, legajo nº 1, cuentas de 1909-1910. En ellas se detalla el encargo de 50 retratos grandes de la Virgen a 1,25 pesetas, 50 retratos pequeños a 0,70 pesetas y 70 retratos pequeños del Niño a 0,30 pesetas, teniendo un coste total de 118,50 pesetas. Estas fueron abonadas a su hermano Alberto Chaves.

⁽¹⁴⁾ Su madre, Margarita Estrada Madan, y muchas de sus antepasadas habían asumido la responsabilidad de ser camareras y depositarias de las alhajas y tejidos de Nuestra Señora del Carmen.

⁽¹⁵⁾ Vista general de la imagen en sus andas de plata, realizada aprovechando la luz natural de las puertas del templo al que se acercaba para lograr una mayor resolución. Este modelo seguiría los fotograbados que ya encargaba la confraternidad desde mediados de siglo para su distribución y composición de escapularios para su venta y uso de los miembros de la confraternidad. La representación con las andas, si bien resulta usual en ese tiempo en otras imágenes de devoción, para la imagen de Los Realejos se muestra como un logro, ante el miedo y cuidado que se puso para que no fueran desamortizadas en la primera mitad del ochocientos.

⁽¹⁶⁾ A.H.D.T.: Parroquia de Nuestra Señora de la Concepción, libro nº 20. En 27 de agosto de 1912, ejerció de padrino de Nestor Cándido del Carmen, hijo de Telesforo Chaves Estrada y Margarita García Estrada. De Nestor niño se conserva un retrato firmado por su padrino en su primera década de vida, en colección particular de Puerto de la Cruz.

⁽¹⁷⁾ En colecciones particulares de Los Realejos y La Orotava hemos localizado varios ejemplares. Uno de ellos firmado, facilitado por José Damián Pérez.

⁽¹⁸⁾ Betancor Quintana, Gabriel (2020): *La fotografía en Gran Canaria (1840-1940)*. Ediciones Remotas, colección Memorias de la plata, pp. 44-46.

⁽¹⁹⁾ Vega de la Rosa, Carmelo: *La Isla Mirada. Tenerife y la fotografía (1839-1939)*. Centro de Fotografía Isla de Tenerife, Cabildo Insular de Tenerife, Tomo I, p. 84.



Fig. 5 - Nuestra Señora del Carmen, Los Realejos. 1909- 1910. Colección particular, Los Realejos.



Fig. 6 - Nuestra Señora del Carmen, Los Realejos. 1920- 1921. Colección particular, Los Realejos.

C. Chaves Estrada
La Laguna

Fig. 7 - Firma impresa. C.1920.

(20) A.H.D.T.: Parroquia de la Nuestra Señora de la Concepción, fondo asociado Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, legajo nº 1, cuentas de 1920-1921, recibo nº 5

(21) A.H.D.T.: Parroquia de la Nuestra Señora de la Concepción, fondo asociado Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, legajo nº 1, cuentas de 1920-1921, recibo nº 24.

(22) A.H.D.T.: Parroquia de la Nuestra Señora de la Concepción, Libros XXIV de bautismos, f. 54.

idea toma más peso al leer la oferta comercial que realiza: entre las labores que detalla enumera trabajos artísticos y para aficionados, retratos, grupos, interiores, ampliaciones y reproducciones; destaca el hecho de que resalte que se hable francés (On parle français)²⁰. En ese año, 1920, Pedro Rodríguez Siverio, responsable de la confraternidad carmelita de Los Realejos, le encarga la realización de una nueva tirada de fotografías a Chaves Estrada de la imagen de Nuestra Señora del Carmen y el Niño Jesús que porta en sus brazos. Estas tenían, para la Virgen, unas dimensiones de 18x18, de las que se realizaron 36 ejemplares, y 18x24 para el Niño, de las que se reprodujeron 12 ejemplares²¹. En ellas se muestra la imagen vestida con nuevos aires: la apertura de la toca permite apreciar el rostro de la imagen de manera más amplia, con la mayor presencia de joyas y mayor vuelo en el recogido del manto. Desde un punto de vista compositivo, toma la imagen en un ligero contrapicado, acercándose al punto de vista del devoto, que la ve en lo alto del altar, en su baldaquino de plata, y no de manera frontal como era usual para este tipo de trabajos y que Marcos Baeza Carrillo ya había practicado (fig. 6 - 7).

FRANCIA Y CARLOTA SABATRY

Ya se ha mencionado la temprana visita del joven Cándido a la Ciudad de la Luz. Conviene ahora ahondar en la trascendencia vital e intelectual que esos viajes supusieron en la vida y la obra del artista realejero. Para un joven artísticamente inquieto, la idea de salir de la isla para profundizar en el conocimiento se intuye fundamental. Las influencias de los viajeros en la zona y el constante tráfico de mercancías con Europa, epicentro mundial de la cultura, suponían un acicate poderoso. A este influjo sucumbió Cándido en búsqueda de experiencias y formación. París, cuna de la fotografía, de la escritura con la luz, inmersa en la renovación de las artes, y cuna de las vanguardias, debió suponer un aluvión de estímulos para aquel joven isleño.

Las estancias en París no solo permitían acceder a nuevos conocimientos, sino también a una sociedad bastante diferente a la nacional, vanguardista, abierta a lo nuevo, a los avances tecnológicos y artísticos, en la que las diversas ideologías convivían entre sus habitantes. Un espacio de libertad, en el más amplio sentido, que permitía abrir las mentes a otras realidades. Entiendo que las estancias de nuestro fotógrafo en el vecino país generaron un desarrollo en su persona que le facilitó otro modo de ver y enfrentar la vida. Bien por apego a la isla, a la familia, o por tratarse únicamente de estancias para la adquisición de conocimientos, Chaves Estrada vuelve a Tenerife, donde se establece.

De su estancia francesa no solo trajo conocimientos, sino que encontró el amor en París. De manera oral sabemos que en su segundo viaje afianzó su relación con Carlota Sabatry Reterre (Chalon sur Marne, 1890-Puerto de la Cruz, 1968), aficionada al arte y trabajadora en una de las casas de fotografía establecidas en la ciudad. Carlota era hija de Agustín Sabatry Michelet y María Reterre y Gobilland, naturales de Bussy le Chateally y Chalons, respectivamente. Cándido y Carlota se unieron en matrimonio en el templo católico de la Plaza de la Aletia en París²². Tras su matrimonio se trasladan a Tenerife, fijando su residencia en el entonces Realejo Bajo, en la casa natal del fotógrafo, ahora desaparecida. El 27 de marzo de 1922 nace Carlos Chaves Sabatry, que fue bautizado en el templo parroquial de Nuestra Señora de la Concepción del Realejo Bajo el 6 de abril, siendo su abuela

materna, Margarita Estrada Madan, su madrina²³. La vida del fotógrafo debió de cambiar a su vuelta a la isla; el nuevo estado civil, junto al nacimiento de su hijo, lo llevaría a iniciarse en la enseñanza para completar las rentas. En 1923 aparece como responsable, junto a Baldomero Bethencourt Francés, de un colegio de enseñanza superior en el Puerto de la Cruz, que no logró que perdurara²⁴. A lo largo de su vida impartió clases de dibujo, literatura, gramática y francés en diferentes centros de enseñanza, como el colegio portuense de segunda enseñanza fundado por el escritor Agustín Espinosa junto a algunos de sus hermanos y primos, estos sobrinos de Cándido²⁵, y el colegio San Agustín en Los Realejos.

Cuatro años más tarde aumenta la familia al nacer su hija Germana (Realejo Bajo, 1927-Puerto de la Cruz, 2001) que sí sobrevivió a sus padres. A sus dos hijos los retrata de niños disfrazados de arlequín y bretona, fotografías conservadas en colección particular del Puerto de la Cruz. En este tiempo, en el plano social, el matrimonio parece estar bastante integrado en la sociedad del valle de Taoro. En 1932 ejercen como padrinos del matrimonio García-Méndez en el Realejo Alto²⁶. En el ámbito familiar, su hijo Carlos falleció en 1939, cuando contaba con 17 años, siendo enterrado en el cementerio de San Francisco del Realejo Bajo²⁷. El joven, pese a su edad, mostraba inclinaciones por la creación artística, resultando galardonado en 1933 por la Casa Asta por unas caricaturas, que fueron publicadas en el *Diario Republicano HOY* en diciembre de ese año²⁸. Su muerte resultó un duro golpe para la familia (fig. 8).

EL ABANDONO DE LA FOTOGRAFÍA

El aumento de los miembros de la familia, con los gastos que ello supuso y, tal vez, la poca rentabilidad de la fotografía en un tiempo donde la competencia aumentaba de manera considerable habría llevado a Chaves Estrada a tomar la decisión de cerrar el estudio fotográfico en La Laguna en los años veinte. El establecimiento resulta la apuesta más decidida por la fotografía, pero tuvo un corto recorrido profesional. En 1926 encontramos a Cándido regentando otro tipo de negocio en Los Realejos. Por la obra conservada, eso no le resultó un impedimento para seguir practicando la fotografía. Tras su marcha del laboratorio lagunero, este es asumido por Eugenio Pareja y Pareja (Argelia, 1884), continuando la vinculación del local con el mundo de la imagen²⁹.

En 1926 regresa a Los Realejos, donde abre un establecimiento de materiales de construcción. Esta nueva empresa, además, ejerce como punto de venta de las casas comerciales Elder y Beautell³⁰. La casa Elder era representante de material eléctrico de la marca londinense General Electric C^olimited. Chaves Estrada, por sus conocimientos técnicos asociados a la fotografía, resultaba ser un buen agente para este tipo de materiales, en alza en esos tiempos³¹. En aquellos años, San Agustín disfrutaba de un gran auge comercial, destacando establecimientos de diferente índole: en el lugar se habían instalado la centralita de teléfonos, la clínica de José García Estrada, la escuela pública, la sede de la sociedad La Filarmonía y la Sociedad Cultural Casino Realejos. El antiguo convento se convirtió en la sede del Ayuntamiento y Juzgado del municipio de Realejo Bajo. En la revista *Hespérides* de 1926 también aparecen publicitados otros negocios de vecinos y parientes, como Manuel Espinosa Chaves, exportador de frutos y representante de la gasolina Texaco, o Manuel Albelo García, comerciante de tejidos y víveres. La actividad comercial de Cándido Chaves se ve reflejada también en las cuentas

(23) A.H.D.T.: Parroquia de la Nuestra Señora de la Concepción. Idem. En la misma partida se anota que recibió el sacramento de la Confirmación en el mismo templo el 11 de diciembre de 1926.

(24) Baldomero Bethencourt se vincula posteriormente con el mundo de la enseñanza pública en Icod de los Vinos, donde un colegio público lleva su nombre.

(25) Espinosa García, Luis y Rodríguez Espinosa, Margarita (2018): *El Colegio de Segunda Enseñanza*. Instituto de Estudios Hispánicos, Puerto de la Cruz.

(26) *Gaceta de Tenerife*, Santa Cruz de Tenerife, 1 de abril de 1932. Ejercieron de padrinos de los novios Tomás García Rodríguez y Josefa Méndez Moreno, en la Iglesia parroquial de Realejo Alto.

(27) A.H.D.T.: Parroquia de Nuestra Señora de la Concepción. Libro de entierros nº XII. Fol. 120. Agradezco el dato al cura párroco Marcos García Luis. En la actualidad la tumba no se conserva, desaparecida como tantas otras en este camposanto.

(28) *Diario Republicano HOY*. Santa Cruz de Tenerife, viernes 22 de diciembre de 1933.



Fig. 8 - Cándido Chaves y Carlos Chaves Sabatry. Antes de 1939. Colección particular, Puerto de la Cruz.

(29) Casanova Báez, Guillermina (1994): *Historia de la fotografía en La Laguna (1857-1936)*, Centro de la Cultura Popular Canaria, La Laguna, p. 89.

(30) Revista *Hespérides*, número dedicado a Los Realejos, Santa Cruz de Tenerife, 31 de octubre de 1926.

(31) Periódico *El Progreso* (publicidad), Santa Cruz de Tenerife, 18 de noviembre de 1926. Junto a Cándido Chaves se encontraban Jesús Falcón para La Rambla, Domingo Martínez de la Peña para Icod de los Vinos y Juan Otava para La Orotava.

⁽³²⁾ A.H.D.T.: Parroquia de Nuestra Señora de la Concepción, fondo asociado Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, legajo nº 1, cuentas de 1929, recibo n.º 28.

⁽³³⁾ Felipe Acosta, Isidro (coord.), (2001): *Los Realejos. Imágenes para el recuerdo*. Ayuntamiento de Los Realejos, Los Realejos, p. 11. En esa ocasión el carro aparece identificado como un arco levantado en otra vía del núcleo de San Agustín.



Fig. 9 - Atribuida a Cándido Chaves: Carro anunciador, Fiestas del Carmen de Los Realejos, 1928. Colección particular, Los Realejos.

⁽³⁴⁾ Agradezco estos datos a Margarita Rodríguez Espinosa, una de las participantes en la obra, con el papel de *Teodora*. Otros de los participantes fueron Gloria Hernández García en el papel de *Nieto*; como *Abuelo*, Antonio Machado; el papel de *Vieja 2* fue para Marisa Hernández, y Cayaya Hernández, *Vieja 1*. *Preceptor*, Luis Rodríguez, *Juanillo*, José Javier Hernández, y, como *Misionero*, Lorenzo Abreu.

⁽³⁵⁾ Sobre la octava del Carmen de Los Realejos y su procesión de los marinos he preparado un trabajo en vías de publicación en el *Anuario de la Sociedad La Cosmológica* del presente año. El dibujo realizado por Cándido Chaves se suma a las pinturas de exvoto que adornaban el antiguo templo del Carmen, realizadas por Manuel López Ruiz (Cádiz, 1869-Tenerife, 1960) a principios del siglo XX y que desaparecieron en el incendio de 1952.

de la confraternidad de Nuestra Señora del Carmen de Los Realejos, a los que, en agosto de 1929, factura diversos materiales³².

De esta década ha permanecido como anónima una fotografía publicada en 2001 de un grupo de personajes al pie de un carro anunciador de una obra teatral para las Fiestas del Carmen de 1928³³. Disparada por fuera del convento de San Agustín, lugar de ocio y recreo de la población, ahora la atribuimos a Cándido Chaves, lo que demostraría que no fue tal el abandono de su pasión por la imagen tras el cierre de su despacho fotográfico en La Laguna (fig. 9).

En la misma década, entiendo que de manera más constante y pública, comienza a impartir clases, generando otra fuente de ingresos. Sus conocimientos de francés y literatura le permiten ejercer el magisterio de manera profesional en diversos centros de enseñanza. El 25 de julio de 1923 *La Prensa* recoge en sus páginas la noticia de que Cándido Chaves y Baldomero Bethencourt Francés habían abierto matrícula para el curso 1923- 1924 en el Colegio Puerto de la Cruz, para los cursos de primera y segunda enseñanza, iniciativa que no perduró. Desde su fundación, en 1927, figura como profesor en el Colegio de Segunda Enseñanza del Puerto de la Cruz, centro en el que se jubila. Este trabajo lo simultaneaba con otras clases que impartía en el Colegio San Agustín de Los Realejos. Destacó como buen docente y gran dinamizador de la actividad cultural en los centros, donde llevó a cabo multitud de funciones teatrales. En 1957 estrenó una obra de su autoría titulada *Poesías escenificadas*, en la que participaban varios alumnos y familiares³⁴. Su apego a las actividades culturales y lúdicas lo llevó a vincularse de manera activa en la vida de los pueblos en los que residió. Así pues, a su labor como docente se le suma su actividad como dinamizador cultural, promoviendo y creando actos, recitales y veladas en Los Realejos y Puerto de la Cruz. Esta vocación le llevaría a asumir, en un periodo de penurias y limitaciones económicas como fueron los años cuarenta, durante la posguerra, la dirección de la Sociedad Cultural y de Recreo Casino Realejos entre 1945 y 1946.

En los años cincuenta Cándido Chaves se vuelve a vincular con las fiestas del Carmen de su pueblo. En los programas festivos de 1951 y 1954 figuran dos nuevas aportaciones de su labor creativa. En el programa de 1951, unos meses antes del incendio del antiguo convento, se publica un dibujo de Nuestra Señora que se aparece a unos marinos en un mar tormentoso. Siguiendo los modos de los cuadros de exvoto, Cándido plasma uno más de los milagros concedidos a los marinos del Puerto de la Cruz, que cada octava del Carmen vienen a cargar la imagen por las calles de San Agustín, desde el siglo XVIII. Una procesión centenaria que bien conocería desde niño³⁵. Acompañando a la ilustración aparece un poema dedicado a la Virgen del Carmen que dice así:

Quando entre abismos ácueos y enormes remolinos
la barquilla se agita en diabólica danza,
resplandece en la mente de los rudos marinos,
como antorcha que esparce en efluvios divinos,
una luz prodigiosa de cristiana esperanza.
Y rompiendo las olas avalanchas de bruma,
sobre el loco hervidero de montañas de espuma,
les sonrío la efigie de la madre de Dios,
la que siempre admiraron por su belleza suma,
y veneran siempre con ingenio fervor.

Tras el incendio de febrero de 1952, las fiestas no imprimen programa de los actos hasta 1954. En ese año sus páginas se cargan, además, con el calendario de los actos y celebraciones con versos a la Virgen del Carmen y al incendio del que fue rescatada su imagen. En esta ocasión Cándido Chaves publica un texto donde habla del edificio y el incendio, del que transcribimos el primer párrafo:

Allí las letras primeras, los primeros conocimientos, el primer maestro. Allí aprendimos las primeras nociones de la vida y tuvimos los primeros amigos, los primeros compañeros. Allí supimos de Administración y de Justicia y de Política. También supimos de Arte y de Ciencias y de trabajo y de dolor también. En sus salones y galerías tuvimos esparcimiento y nacieron amores. El Teatro y la Música hallaron acogida en su amplio seno. Toda la vida de relación contaba como su centro principal al ex convento.

Pese a terminar sus días en la vecina población costera, el vínculo con su pueblo natal no se cortó. De entre las propiedades familiares heredadas de su abuelo paterno, Cándido Chaves de la Guardia, destacan las fincas de La Lora y Placeres en el barranco de Godínez. La primera, ubicada en una de las laderas del barranco, cuenta con vivienda de dos alturas donde pasaban los meses de verano: fue siempre un punto de referencia para la familia, de la que se mantiene grato recuerdo³⁶.

DE SU OBRA FOTOGRÁFICA

La salida del mercado fotográfico no le impidió a Cándido Chaves mantener la actividad artística de manera privada. En sus domicilios de Los Realejos y Puerto de la Cruz contó con un laboratorio fotográfico, como confirman varios testimonios orales. De ello nada se conserva, tras la destrucción de sus dos viviendas. La gran mayoría de las fotografías de su etapa comercial están firmadas en seco o impresa la firma en los cartones en los que se pegaban las imágenes, también con una vitela, en el extremo inferior derecho. En todos los casos aparece firmado con *C. Chaves* o *C. Chaves Estrada*, añadiendo en algunas ocasiones la localización en La Laguna.

Para acercarnos al tipo de cámara que utilizaba, resulta de interés uno de sus autorretratos (c. 1918) donde Chaves se presenta apoyado en el aparato. El análisis de la imagen nos permite apreciar que se trata de una cámara de estudio analógico de gran formato³⁷. Del uso de placas de cristal para sus obras queda constancia oral de su existencia y de que se conservaron parte de ellas en la casa que habitó en el Puerto de la Cruz, hasta que fueron destruidas tras su muerte, aunque desconocemos si aún se conserva alguna (fig. 10).

Entre las obras de Cándido Chaves que analizamos, encontramos su presencia física en algunas de ellas. Hasta ahora hemos tenido acceso a siete instantáneas

⁽³⁶⁾ De sus estancias en el lugar nos han hablado sus parientes Margarita Rodríguez Espinosa y Julio Espinosa Hernández y su sobrina Josefina Chaves Hernández, información que les agradezco.



Fig. 10 - Autorretrato, c. 1918. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽³⁷⁾ Agradezco el análisis al profesor de fotografía José Luis Camejo.



Fig. 11 - Rosario. C. 1920. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽³⁸⁾ Vega de la Rosa, Carmelo (2017): *Fotografía en España (1839-2015) historia, tendencias, estéticas*. Manuales Arte Cátedra. Ediciones Cátedra, pp. 160-162.



Fig. 12 - Ana María Hernández Yanes, c.1930. Colección particular, Los Realejos.

⁽³⁹⁾ La imagen fue dada a conocer en Rodríguez Cabrera, Germán F. (2014): «Agustín Espinosa García y Los Realejos: una realidad demasiado tiempo olvidada», en *Homenaje a la profesora Constanza Negrín Delgado*, coord. Carlos Rodríguez Morales, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, p. 597.

⁽⁴⁰⁾ Conservada en colección particular del Puerto de la Cruz destaca, de igual manera, la el cartón que contiene el retrato en óvalo.

en las que aparece autorretratado el fotógrafo. En todas ellas, menos en una, se muestra apoyado en un objeto o cercano a una persona. En su autorretrato como fotógrafo, se apoya sobre la cámara, mirando al frente, orgulloso; por su aspecto debió de ser tirada durante la primera década del siglo. Con la misma satisfacción, pero con la seriedad del cabeza de familia, aparece junto a su hijo Carlos, su primogénito. En los cinco restantes se muestra en grupos familiares de diversa extensión. Destaco, por su importancia, que se autorretrata junto a su madre y hermanos, posicionándose tras su progenitora. En los otros tres siempre se ubica en uno de los extremos de la imagen. De su análisis se desprende que suele estudiar el encuadre y la postura para situarse en la imagen en el último momento, con un objeto, una silla en la mayoría de las veces, que le permite establecer el punto de referencia con seguridad y no malograr la placa. Sobre el momento del disparo, me inclino a pensar en la adaptación del aparato para poder dispararla él mismo en las más cercanas, o en la presencia de un ayudante que pulse el percutor en el instante adecuado tras la colocación de Chaves en la composición. En la mayoría de las fotografías nuestro autor aparece vestido de chaqueta y corbata, como un caballero, con las mejores formas para ser retratado. Esto era una constante en ese tiempo, pues fotografiarse significaba un acontecimiento, un acto de distinción y como tal había que estar a la altura del hecho. Al retratarse se inmortaliza la imagen que se quiere ofrecer de uno mismo.

De la obra que se conserva y conocemos sobresalen por su número los retratos, bien de busto, de cuerpo entero o de grupo. Este género, desde el inicio de la fotografía, gozaba de gran demanda social, defendido y entendido como un medio idóneo para mantener la memoria y testimonio de nuestras vidas. De igual manera sucede con los álbumes fotográficos familiares, donde se plasman los acontecimientos y el devenir de la familia. Una manifestación artística que gozaba de renovado apoyo de la crítica en las primeras décadas del siglo XX³⁸, una disciplina que dejaba constancia de un nivel de distinción y poder adquisitivo determinado.

Muchas de las imágenes conservadas siguen el modelo Rembrandt, como bien ha analizado Guillermina Casanova. Los rostros se dibujan sobre fondos negros con una iluminación lateral. Para Casanova los retratos estudiados están realizados en formatos ovalados que le recuerdan las imágenes de Carnée puestas de moda a finales del siglo XIX. Muchos de estos retratos fueron aumentados para ocupar un lugar destacado en la decoración de los salones familiares. La ampliación era una técnica novedosa que Chaves Estrada practicaba con solvencia, según publicita en su tiempo lagunero, logrando resultados de interés, como sucede con el retrato de Antonia María García Estrada (+1906), esposa de Manuel Espinosa Suarez y madre del escritor surrealista. La obra, que ahora se conserva en colección particular de Los Realejos, colgaba de las paredes de la casa Espinosa (calle García Estrada nº 8) hasta los años sesenta. En pequeño formato y similar composición de tres cuartos plasmó a un joven Agustín Espinosa García en 1918, retrato que se conserva en la colección Rodríguez Cabrera de Los Realejos. En ella aparece el escritor vestido con traje, mirando a la izquierda, en un momento en el que inicia sus estudios universitarios fuera de la isla³⁹. Similar composición destaca en el retrato de una pariente, Rosario, en el que logra retratar la personalidad de la modelo⁴⁰ (fig. 11).

En otros casos aparecen de cuerpo entero los retratados ante telones pintados, sobre vistas de paisaje o elementos arquitectónicos. En la obra de Chaves se con-

servan varios ejemplos: uno de ellos es el retrato de la pareja de recién casados, dada a conocer por Guillermina Casanova en su trabajo (p. 88), en el que ella aparece vestida de negro y velo blanco, lo que apunta a que pueda tratarse de un enlace durante el periodo de luto. En su obra destacan los retratos sobre fondos neutros, cortinas o fondos muy difuminados, como en el retrato de Ana María Hernández Yanes (+c.1930), conservado en la colección particular de Los Realejos. La retratada se muestra de pie, de tres cuartos, vestida con elegante vestido oscuro y algunos anillos en sus manos. La imagen se completa con una estrecha mesa de patas torneadas donde coloca una planta (fig. 12).

Ante un telón pintado con una vista de la costa insular, fotografía a su hermana Carmen Chaves Estrada (Santa Cruz de Tenerife, 1884-Sevilla, 1960)⁴¹. Sentada sobre un sillón de mimbres, aparece vestida de blanco con un pequeño estuche en la mano izquierda; en este caso, la firma en seco, en relieve, se sitúa en un extremo de la imagen, sobre su vaporoso traje⁴². En esta obra se acerca a la estética de los retratos que se estaban pintando en la isla en ese tiempo. La fotografía muestra un gran acercamiento a la personalidad de su hermana, y tuvo que ser disparada antes de 1923, fecha de su matrimonio⁴³. De Carmen se conservan otros retratos en colección particular de Puerto de la Cruz: en uno aparece de perfil, enmarcada en un óvalo (fig. 13), y en el otro aparece vestida de negro posando junto a un niño de poca edad al que sujeta en su regazo.

Cándido Chaves también retrata a su madre, Margarita Estrada Madan, de viuda, sobriamente vestida, con un libro en sus manos. La anciana nos mira, logrando el artista gran cercanía a la personalidad de la progenitora. Ese mismo día, por las ropas usadas por su madre, debió de realizar el retrato colectivo de ella y de parte de sus hermanos⁴⁴. En la fotografía de grupo aparecen varias de sus hermanas: Elena (1871-1957), Carmen y Margarita (1891-1946) y sus hermanos Alberto, en el centro, y Manuel (1875-1938), en el lado izquierdo⁴⁵, además del propio Cándido Chaves apoyado en la silla en la que se sienta su madre. Fue realizada con posterioridad a la muerte de su padre en 1914⁴⁶ y de su hermano Telesforo Chaves en 1915⁴⁷, lo que justificaría el atuendo oscuro de los retratados, de luto, y acercaría la realización de ambas fotografías a 1915 (fig. 14).

En los años veinte, tras estos trágicos acontecimientos, debió de retratar a su sobrino y ahijado Nestor Chaves García, nacido en 1912. Hijo de su hermano Telesforo, aparece, vestido de calzón corto, apoyado en el bastón que siempre le acompañó. La imagen aumenta su interés al mostrar su fondo retacado a mano; el niño aparece recortado sobre un fondo claro, neutro, con el que Cándido muestra su soltura en el dibujo, pintando un paisaje que arropa a Nestor. Como en otras obras, su firma aparece en el extremo inferior derecho. Cándido Chaves se autorretrató con su hijo adolescente, Carlos Chaves Sabatry, como ya hemos apuntado, de pie junto a la silla en la que se sienta el hijo. Disparada antes de la repentina muerte del primogénito en 1939, muestra un alto grado de ternura y orgullo paterno. Gracia y ternura plasmó en el retrato disparado al niño Agustín Espinosa Afonso, al que sienta en una silla de brazo y lo inmortaliza mientras ríe⁴⁸ (fig. 15).

A la serie de retratos que hemos comentado hasta ahora debemos sumar los realizados a los hermanos Agustín y José Espinosa García. Sendas efigies intentan plasmar la personalidad de cada uno de ellos, ambos inclinados a la creación artística. Las asociamos con Chaves Estrada por las características técnicas de



Fig. 13 - Carmen Chaves Estrada, antes de 1914. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽⁴¹⁾ Registro Civil de Sevilla sección 3ª, Tomo 227, p. 353.

⁽⁴²⁾ El retrato se publica por vez primera por José Javier Hernández García en la obra *Vitis Florigera. La Virgen del Carmen y Los Realejos, emblema de fe, arte e historia* (2013), en el capítulo correspondiente a las camareras de la imagen, p. 600.

⁽⁴³⁾ Archivo Parroquia Ntra. Sra. de La Concepción de Los Realejos, Libro IX de matrimonios, f.105v. El matrimonio se celebró el 2 de diciembre de 1923, con Rafael Casanova López, exportador de frutas, natural de Santa Cruz de La Palma, donde residía. Era hijo de Félix Casanova, natural de Isla Cristina, y Adelina López Abreu, de Santa Cruz de La Palma. Como padrinos del enlace ejercieron el padre del novio y la madre de la novia. El matrimonio pasó a desarrollar su vida en Santa Cruz de La Palma. De esta unión nació un hijo que no llegó a la edad adulta. Agradezco el dato al cura párroco Jorge Concepción Feliciano.

⁽⁴⁴⁾ La imagen aparece reproducida por primera vez en *Vitis Florigera. La Virgen del Carmen y Los Realejos, emblema de fe, arte e historia* (2013), p. 601.

⁽⁴⁵⁾ Alberto Chaves Estrada y Manuel Chaves Estrada fueron alcaldes de Realejo Bajo en los años veinte y treinta del siglo XX. Este último falleció soltero en la vivienda familiar de la calle La Alhóndiga, entonces llamada de Joaquín García Estrada. Juzgado de Paz de Los Realejos. Realejo Bajo, Tomo 6, p. 65 v.

⁽⁴⁶⁾ Juzgado de Paz de Los Realejos. Realejo Bajo, Tomo 13, p. 78 y el mismo tomo en la página 93 para su hijo Telesforo Chaves.

⁽⁴⁷⁾ Del rápido desarrollo de su enfermedad, muerte y sepelio queda constancia en *Diario de Tenerife* el 11 de octubre de 1915. Su cuerpo reposa en el cementerio de San Francisco de Los Realejos.

⁽⁴⁸⁾ Este era hijo de su sobrino Manuel Espinosa Chaves y Eusebia Afonso. Destacó Manuel por su cargo como alcalde del Realejo Alto y por promover la construcción del Teatro-Cine Realejos en San Agustín, lugar donde residía.



Fig. 14 - Familia Chaves Estrada, 1915. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽⁴⁹⁾ La fotografía aparece publicada por primera vez en el catálogo de la muestra *Agustín Espinosa, a los setenta años de su muerte. 1939-2009*, p. 12.

⁽⁵⁰⁾ La correspondencia de Agustín Espinosa con María Machado Melo (1916-1924) aún permanece inédita.

⁽⁵¹⁾ La imagen fue dada a conocer en el catálogo de la muestra *Agustín Espinosa, a los setenta años de su muerte. 1939-2009*, p. 23.

⁽⁵²⁾ Rodríguez Espinosa, Margarita (2017): «La casa del mirador de la calle Venus. Agustín Espinosa en el Puerto de la Cruz», *Catharum. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº 16. Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias, pp. 5-16.



Fig. 15 - Agustín Espinosa Afonso, 1922. Colección particular, Puerto de la Cruz.

la imagen, los perfiles contrastados con el uso de la luz, el parentesco familiar, vecindad y sensibilidad artística entre el fotógrafo y los retratados. En el caso de José Espinosa García (Puerto de la Cruz, 1898-Garachico, 1948) muestra, de tres cuartos, al farmacéutico y compositor musical sobre sus habituales fondos neutros. Lo retrata en un tiempo de juventud, en las primeras décadas del siglo, plasmando una razonable cercanía propia de la sensibilidad que muestra José Espinosa en las composiciones que de su mano se conservan (fig. 16).

Para el retrato del escritor surrealista, Chaves Estrada generó una imagen icónica, a la altura de la trascendencia del personaje. Agustín Espinosa posa en una de las ventanas del edificio de la elevadora de aguas de Gordejuela. El escritor aparece sentado, de perfil, adaptándose al hueco de la ventana, teniendo como fondo la playa de Castro y la punta del Guindaste, la isla. La imagen es una magnífica metáfora del interés que pone el escritor en el estudio de las islas y sus gentes⁴⁹. A lo ya argumentado para justificar la relación entre el escritor y nuestro autor, se suma una carta de Agustín en la que habla de Cándido, su tío. Desde antes de su marcha a la península para estudiar, en fechas posteriores a 1918, Espinosa mantenía una relación con la joven realejera María Machado y Melo. Entre las cartas que componen esta inédita correspondencia se encuentra una en la que Agustín le habla de Cándido Chaves y sus sesiones fotográficas con bastante naturalidad:

¡Vaya con la ocurrencia! Pues no iba mandarte la «lettre» sin «une mot» del tío Cándido. Vendría esta noche –según me dijo la «abuela»– y hasta mañana no «fotofea» o no «fotea»...⁵⁰

De igual manera relacionamos con estos retratos los realizados a los hermanos Espinosa García y a la totalidad de la familia de Manuel Espinosa Suarez, su padre, uno en el que aparece el matrimonio con todos sus hijos en uno de los jardines de la casa Espinosa en la calle García Estrada nº 8 de Los Realejos, fechado en 1923⁵¹.

Primo hermano de los anteriores e igualmente sobrino de Cándido Chaves fue Luis Espinosa Chaves (1902-1954). Nacido en Los Realejos, licenciado en Farmacia, ejerció en boticas regentadas por familiares, también en su pueblo. Posteriormente abre establecimiento propio en el Puerto de la Cruz, a la vez que ejercía como inspector farmacéutico. Durante la Guerra Civil fue depurado y apartado del gremio⁵². De su relación con el fotógrafo ha perdurado un interesante retrato doble donde Chaves Estrada plasma sus ideas teatrales y capacidades fotográficas para realizar la imagen, una doble exposición del negativo ocultando el lado necesario. Luis Espinosa, vestido de chaqueta y corbata, aparece retratado en dos posiciones diferentes: en el lado izquierdo, sentado en un sillón de mimbre con unas hojas en sus manos, mirándose a sí mismo; en el lado derecho, de pie, de perfil, con bastón, abrigo doblado en el brazo y sombrero. La imagen lograda parece una plasmación del subconsciente del retratado, una visión de sí mismo, un juego surrealista, y debió de ser disparada en torno a 1920 (fig. 17).

Junto a los retratos individuales, destaca un conjunto de retratos de grupo, entre familiares y vecinos. El más antiguo de los que conocemos se debió disparar en los años diez. Cándido Chaves, en el extremo izquierdo, apoyado en una pierna y con ropa de trabajo, nos mira. Junto a él un grupo importante de mujeres de diversas edades. La escena se compone en el extremo de un frondoso patio de una vivienda de siglos anteriores. Junto a esta disparó otra con muchas de las

retratadas en la anterior donde ya no se autorretrató, ambas conservadas en colección particular de Los Realejos (fig. 18).

En las fiestas del Carmen de 1911, dispara una fotografía donde aparecen en un jardín, con una tela de fondo, varios miembros de las familias García Estrada, Hernández y Espinosa. Entre ellos se encuentra al escritor Agustín Espinosa, que es el único que no mira al objetivo, mostrando su perfil izquierdo⁵³. En 1918 se debe de fechar otra fotografía familiar que utiliza la misma vivienda como escenario. En esta ocasión aparecen varias ramas de las familias García Estrada, Chaves Estrada y Espinosa posando en el patio central de la vivienda levantada por Manuel Espinosa Suarez y Antonia María García Estrada unos años antes, donde aparece en uno de sus extremos Cándido Chaves⁵⁴. Nuevamente nuestro autor se muestra en el extremo izquierdo de la imagen junto a algunos de sus hermanos, seguramente preparó la composición y alguien disparó la cámara mientras él se colocaba.

Junto a las obras de pequeño tamaño se conservan varias ampliaciones de retratos familiares y de imágenes de culto, como ya documentamos, que encuadramos cronológicamente en los años veinte y que se conservan en diversas colecciones de la isla⁵⁵. Debemos recordar que Chaves Estrada, en la publicidad de su estudio en La Laguna, ofertaba la realización de estos nuevos formatos que tanto éxito tuvieron para decorar salones y estancias principales de las viviendas del momento.

Con su autoría asociamos, de igual manera, otras dos fotografías de exteriores que plasman las salidas procesionales de Nuestra Señora del Carmen, tomadas en la actual calle de La Alhóndiga, entonces El Terrero, buscando remarcar la longitud de las vías, su decoración y la gran concurrencia de gente. Las características de los trabajos – encuadres, ángulos, o las mejores horas de luz– hacen pensar que Chaves las debía tener bien controladas, pues en esa calle había nacido. Las fotografías debieron de ser disparadas en los años diez, por los atuendos de los asistentes y el modo de ornamentación festiva. En ese tiempo la devoción a la imagen del Carmen de Los Realejos experimentaba un gran auge, tras ser la protagonista de la peregrinación arciprestal de 1904 con motivo del centenario de la aprobación del Dogma de la Inmaculada Concepción (fig. 19).

Las dificultades de los años treinta, provocadas por el crack económico de 1929, agravaron la pobreza y la destrucción de tejido empresarial en una región como la canaria, donde la dependencia del exterior es notoria, lo que aumentaría la inestabilidad de las familias isleñas. A ello se suma la inseguridad política del país que lo enfrenta a una guerra a partir de 1936. Con el estallido de la Guerra Civil se diluye el rastro de Cándido Chaves Estrada como fotógrafo. Fue un tiempo en el que algunos de sus familiares fueron cuestionados y depurados por haber ocupado cargos de responsabilidad en la administración pública, por su posicionamiento político y sus actividades culturales. A todo ello se debe sumar la repentina muerte de su hijo Carlos en 1939, la de su hermano Manuel Chaves en 1938 y la de su sobrino Agustín Espinosa en el mismo año que su hijo. También debe sufrir en la distancia las consecuencias de la II Guerra Mundial y su impacto en Francia, un impacto que debió de afectarle, pues la ocupación disgregó o destruyó la realidad cultural y artística de aquel país que tan bien conocía, haciendo, posiblemente, desaparecer amistades y contactos. A ello debemos añadir la huella en el ámbito familiar, en su esposa, Carlota Sabatry, francesa, con la que había contraído matrimonio en París. Dedicado a la enseñanza y a la realización de algunas actividades culturales desde



Fig. 16 - José Espinosa García, c.1920. Colección particular, Puerto de la Cruz.

⁽⁵³⁾ La fotografía aparece publicada por primera vez en el catálogo de la muestra *Agustín Espinosa, a los setenta años de su muerte. 1939-2009*, p. 20.

⁽⁵⁴⁾ Rodríguez Cabrera, Germán F. (2014): «Agustín Espinosa García y Los Realejos: una realidad demasiado tiempo olvidada», en *Homenaje a la profesora Constanza Negrín Delgado*, coord. Carlos Rodríguez Morales, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, pp.595-618. La fotografía fue dada a conocer parcialmente por José Javier Hernández García en 1990 en su obra *Los Realejos y la imagen de Nuestra Señora del Carmen* editado por el Aula de Cultura de Tenerife del Cabildo Insular, en su anexo fotográfico.

⁽⁵⁵⁾ A las ya tratadas de Nuestra Señora del Carmen, sumo ahora la conservada en la sacristía de la ermita de San Vicente Mártir de Los Realejos, que representa al santo titular del edificio.



Fig. 17 - Luis Espinosa Chaves, c. 1920. Colección particular, Puerto de la Cruz.



Fig. 19 - Procesión Virgen del Carmen por la calle El Terrero, Los Realejos., c. 1920. Colección particular, Los Realejos.

los años treinta, en la segunda mitad del siglo, con ya más de cincuenta años, pasó a residir en el Puerto de la Cruz hasta su muerte. Durante este tiempo debió de seguir practicando la fotografía de manera puntual y privada. Su labor como fotógrafo ha permanecido prácticamente en el olvido, aunque aún es recordado por su labor como docente en Los Realejos y en el Puerto de la Cruz.

Cándido Chaves Estrada muere el 11 de agosto de 1960 en su vivienda de la calle Agustín de Betancourt, y es enterrado en el cementerio de San Carlos de la población portuense, en el panteón que levantara su pariente Agustín Espinosa Estrada.



Fig. 18 - Fotografía de grupo femenino. C.1918. Colección particular, Los Realejos.

Sociología del atardecer

Pablo Estévez Hernández

En memoria de Nicolás González Lemus, cuya obra y labor docente, de la cual me siento, en parte, heredero, suponen un legado imprescindible y una constante fuente de inspiración.

Así, cuando el sol desciende a la superficie pulida de un agua en calma, [...] el hombre encuentra especialmente, en una breve fantasmagoría, la revelación de las fuerzas opacas, de los vapores y fulguraciones cuyos oscuros conflictos percibiera en el fondo de sí mismo.

Claude Lévi-Strauss. *Tristes trópicos*

En la ladera de Tigaiga, subiendo a lo alto de una de las venas montañosas de Tenerife, puedes, en un día despejado, contemplar el sol caer por la tarde sobre La Palma. Una vez arriba se tiene una percepción diferente del cosmos, y creo no exagerar con lo que digo. Una plaza encajonada en la ladera, ya en Icod el Alto, en una zona llamada El Dornajo, hace de balcón improvisado, que según los días parece un precipicio hacia el universo. Una vez, en una noche de tormentas encadenadas que llegaban por el norte a la isla, pude notar los rayos encendiendo grandes acumulaciones de nubes. Los relámpagos parecían estar casi a mi altura, los veías como si auscultaras la atmósfera. Aunque la calle que da al Dornajo tenga luces públicas, por las noches las estrellas se dejan ver como pecas en la piel que nunca has visto. Por eso digo que el cosmos puede sentirse de una manera diferente aquí.

En el atardecer la conexión se agudiza. El espectáculo de colores en la llamada «hora mágica» te hace perder la vista distinguiendo tonalidades. Recuerdo ahora unas historias recogidas por Fernando Sabaté Bel, en las que unos campesinos del sur de la isla cuentan cómo se acomodaban en un sitio para apreciar el atardecer. Uno de ellos le dice al geógrafo:

Es que nos quedábamos cuando estábamos segando el centeno. Yo me quedaba ahí. Y venía a puestas de sol a ver paquí parriba a Las Cañadas, ahí a la montaña de Chasogo de Arriba, que nosotros le decíamos a la montaña esa. Ahí venía yo a puestas de sol pa ver ese silencio que había aquí dentro. Esa tranquilidad¹.

Sabaté comenta que este placer estético, contra lo que se presupone académicamente de productores atados a los ciclos del campo, también se da en la cultura campesina. Pero ahora no me extraña una apreciación así sobre contemplaciones del devenir diario del gran astro. No solo por placer estético, sino porque un fondo ancestral parece guardarse intacto en la relación con el sol, sobre todo al atardecer y al amanecer.

⁽¹⁾ Vicente Delgado Rodríguez, citado en: Sabaté Bel, Fernando (2011). *El país del pargo salado. Naturaleza, Cultura y Territorio en el Sur de Tenerife. (1875-1950)*. Vol. 2. Instituto de Estudios Canarios. La Laguna, p. 37.

II

¿Puedo presuponer que ahora, en nuestras sociedades destradicionalizadas, ese fondo sigue situando nuestra tendencia de ver el sol caer por las tardes? Walter Benjamin decía que el «trato antiguo» con el cosmos se daba a través del éxtasis o la embriaguez, algo que tenía que darse de manera colectiva. Sin embargo, «el peligroso error de los hombres modernos es considerar que esta experiencia es insignificante y evitable, y consignarla al individuo como exaltación en bellas noches estrelladas»². Es en vano que se reniegue de ese trato con el cosmos; la primera gran guerra le da a Benjamin un ejemplo abrumador de la potencia de la naturaleza y la vieja manera que tiene de caer sobre la cabeza de las y los pobres mortales. Como en el film *Doce monos* (Terry Gilliam, 1996), la Primera Guerra Mundial se presenta como un encuentro de biología y maliciosa artificialidad que marca el principio del destronamiento humano hacia su futuro confinado en las entrañas de Gaia, pero también la continuidad comunicativa con el cosmos que había sido denegada:

Esa experiencia se impone una y otra vez, y entonces ni los pueblos ni las generaciones pueden escapar de ella, como resultó terriblemente claro en la última guerra, que fue un intento sin precedentes de nuevo matrimonio con las potencias cósmicas. Multitudes humanas, gases, fuerzas eléctricas fueron lanzadas a un campo abierto, corrientes de alta frecuencia atravesaron el paisaje, nuevas constelaciones se elevaron en el cielo, el espacio aéreo y las profundidades marinas bramaron con hélices y por todas partes se cavaron fosas sacrificiales en la Madre Tierra. Este inmenso cortejo del cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Sin embargo, debido a que el lujurioso afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo a través de ella, la técnica traicionó al hombre y convirtió el lecho nupcial en un baño de sangre³.

Parece como si la fuerza de este poderoso fragmento de *Calle de dirección única* anteciedera a las preguntas clave de Bruno Latour sobre la crisis ecológica actual⁴, que supera cualquier conflicto bélico. Las dimensiones ecológicas ya estaban en ese reenganche forzoso con el cosmos, o con Gaia. Pero el nuevo matrimonio, o la promesa anillada en la creación de los híbridos modernos (como la guerra bacteriológica), daría pie a un charco de sangre en el «lecho nupcial». Es desde la sensación húmeda, traumática y contaminante de esa sangre desde donde deberíamos pensar el posible reencantamiento.

Pienso en el calor y el sol picón de estos días de verano de 2023, en los que estoy escribiendo estas líneas al refugio de la sombrita, al poco de pasar el solsticio. Pienso que, sin duda alguna, el cambio climático puede ser un nuevo cortejo con el cosmos. Pienso que, tristemente, también tiene por consecuencia un charco de sangre, porque el mismo afán de lucro que aprecia la crítica marxista de Benjamin coincide con la rentabilidad y la negación de un problema con muchas cabezas. En este nuevo escenario, ¿dónde queda la embriaguez colectiva? Cuando veo un grupo de turistas, en algún rincón bonito de mi isla colectivamente mirando el sol, ¿debo recordar ese trato antiguo?

⁽²⁾ Benjamin, Walter (2017). *Mediaciones*. Biblioteca Nueva, Madrid, p. 83.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 83-84.

⁽⁴⁾ Su ensayo, «Esperando a Gaia», arranca con estas preguntas: «¿Qué se supone que debemos hacer ante una crisis ecológica que no se parece a ninguna crisis bélica o económica que hayamos conocido y a cuya escala, si bien sin duda es formidable, estamos de algún modo acostumbrados porque su origen es humano, demasiado humano? ¿Qué hacer cuando se nos dice, día tras día y de maneras cada vez más estridentes, que nuestra civilización actual está condenada y que hemos alterado tanto la Tierra misma que no hay forma de que vuelva a ninguno de los diversos estados estacionarios del pasado?». Latour, Bruno (2012) «Esperando a Gaia». *Otra Parte. Revista de Letras y Artes*, nº 26, pp. 67-76.

III

Hace algunos años, mientras daba clases de sociología a un grupo de primero de grado en Turismo, quise hacer una pequeña actividad dedicada a comprender lo que el sociólogo norteamericano Charles Wright Mills llamó la «imaginación sociológica», esa capacidad de poder abstraerse de las rutinas y de nuestra cotidianidad más inmediata para ver lo normal como un fenómeno extraño y así poder comprender la multitud de dimensiones que tiene un evento en nuestra vida social. Anthony Giddens había hecho una famosa reformulación didáctica con su ejemplo del café: piensa en el café de la mañana, en el café en el trabajo, con amistades... y ahora júlate para atrás y míralo como un extraño ritual que se repite. De repente aprecias a ese grupo que imaginas en tu cabeza, palicando y sorbiendo café, como una cultura foránea. ¿Qué diablos hacen? También aprecias cosas que no comprenderías si no forzaras un poco esa imaginación: líneas de fuga salen del café y nos hablan de la economía global, de las mercancías, de campesinos explotados, de la historia de un cultivo, de su uso como droga para un empujón extra en los centros del trabajo moderno... La gente de mi clase tenía que aportar otro ejemplo diferente al de Giddens, y al hacerlo desbordaron de originalidad mis expectativas. Me hablaron de sociologías de sentarse en un banco, de caminar, del amor; sociología de los colegios, de los deportes, del consumo, de escuchar tu canción favorita, de salir a comer; sociología de mirar las estrellas... Recuerdo ahora una en particular: *sociología del amanecer*. La escribió una chica con frases concisas: «El amanecer para muchas personas alrededor de todo el mundo tiene carácter sentimental, relacionan ese primer momento del día con algo especial que los podrá acompañar a lo largo de todo su día». Y concluyó así: «Es un nuevo comienzo».

El ejemplo que eligió la alumna es curioso para mí, pues siempre he pensado que el amanecer guarda una relación especial con la sociología: si de verdad quieres saber cómo funciona una sociedad, entonces debes saber que el mejor momento del día es el amanecer, cuando todo empieza a ponerse en marcha, cuando pillas a la sociedad *in fraganti*, como si ese comenzar a vestirse de cotidianidad te dejara ver las entrañas de la sociedad por un momento. Mi amiga Guacimara Afonso me hizo saber que Hume reflexionaba sobre la vida cotidiana con el ejemplo del sol, al preguntarse: «¿Saldrá el sol mañana?» Guaci me lo explica así: «Es la costumbre del ser humano de no plantearse lo cotidiano. Aceptamos ciertas cosas por costumbre y que no somos capaces de explicar cuál es la causa, de dónde parte nuestra fe de que mañana volverá a salir». Ella lo ve desde una «forma vitalista». Desde mi calle veo encenderse la luz de la panadería bastante temprano, los coches arrancan acallando los pájaros y al rato aparecen los barrenderos despejando las aceras. Al día siguiente ocurre igual: «es un nuevo comienzo». Mi amigo el poeta José Miguel Martín escribió con peso sobre la asunción de todo esto, que arrejunta o puede juntar a la sociedad canaria con la luz de la mañana: «Nos dieron por muertas, tantas, tantas veces, que resucitar era la forma de despertar, cada mañana». Pensé luego en el atardecer: ¿es lo mismo el amanecer que el atardecer cuando la luz se parece tanto? Si cuando amanece hay un nuevo comienzo, ¿acaso no es el atardecer un fin que se repite una y otra vez?

IV

¿De qué trata ese fondo antiguo que presumo intacto de alguna manera? ¿Nos puede ayudar con estas preguntas? Sabemos que los grupos indígenas canarios

contaban los años por el sol, que tenían un calendario basado en la estrella de nuestro sistema... y que también le rendían cierto culto. Ibn Jaldún, uno de los pioneros de la sociología –aunque cuesta darle ese reconocimiento cuando el eurocentrismo taponaba tanto el conocimiento– dijo de la gente canaria precolonial que «su culto consistía en el culto al sol naciente»⁵. Con el tiempo, la constatación del sabio tunecino se reafirmó con las noticias de algunos nombres de esos/as indígenas que habitaban las islas: maxos, magos, majios (las almas de las y los muertos que eran como neblinas sobre el mar), al igual que el significativo nombre de «los hijos de Magec», siendo Magec su palabra para sol, que es una deidad: «Los objetos de adoración de aquellos antiguos isleños eran el sol, la luna y las estrellas»⁶. Ver bailar el sol es una costumbre que encuentra una concentración por San Juan y que ya Torriani había observado en los antiguos isleños: «Los bárbaros creían que también bailaba su Dios»⁷. Hay también otra costumbre popular canaria de llamar el atardecer de cierta manera, bastante significativa para lo que tratamos aquí. Sobre este dicho comenta Pablo Quintana que está «vivo todavía en nuestra criolla oralidad común, que llama al sol del atardecer *el sol de los muertos*»⁸.

Pero, ¿acaso no es obvio que hay un corte, un punto de inflexión con respecto a estas veneraciones y conocimientos ancestrales? No es que solo se haya perpetrado una gran guerra de conquista –que fue todo un cortejo entre armas, traiciones, barrancos, coronas, piedras, microbios, señores feudales y caballos–, sino que siglos de modernización ininterrumpida alejan a la población de estas islas del trato antiguo, y, por lo tanto, del éxtasis –de lo *sublime*, en palabras de Latour.

Benjamin mismo escribía poco después sobre la relación del éxtasis con el cosmos de otra manera. Siguiendo su apreciación del desenganche del sujeto moderno de la naturaleza, observará que «nada aburre más al hombre ordinario que el cosmos»⁹. Se da una relación entre «el clima y el tedio», dice. Ese aburrimiento lo traspasa Michael Taussig al seguimiento del clima y el hablar sobre el tiempo en la actualidad. En su libro *Mi museo de la cocaína* se pregunta: «Mientras se calienta el planeta y los trópicos se expanden, ¿no es posible que [...] un nuevo tipo de consciencia corporal sea creada en regiones tropicales y de temperatura elevada, una consciencia que reengancha el cuerpo al cosmos?»¹⁰. La pregunta se convierte en una suerte de prolegómeno para articular una antropología que no reniega de sus estudios clásicos; justamente de sus intentos frustrados de ostentar el poder estándar académico, momentos límite de las etnografías que hablan de experiencias con el calor, el color, la ansiedad, los dibujos, el dolor, las fantasías, las drogas y la escritura en diarios que sonsacan emociones soterradas del trabajo de campo. Y esa antropología –que inevitablemente fracasa– sirve para analizar nuestras sociedades modernas donde, como he podido comprobar alguna vez que otra, se ha dado una regla no escrita consistente en la contención de hablar del clima o «del tiempo», por miedo a caer en un diálogo muerto y aburrido por predeterminación. Ahora debería ser al revés: es crucial decir las palabras más repetidas y obvias: «¡Hace calor!» o «¿Qué tiempo hará estos días?» y agradecer la nueva lluvia. El hombre ordinario, ese tipo ideal benjaminiano (como el «hombre atlántico inteligente» del escritor canario Alonso Quesada y que debe claramente incluir a la mujer ordinaria junto a la atlántica e inteligente), *no* debe –ni puede– aburrirse hoy día con el cosmos.

¿No está dándose, a su vez, un nuevo neototemismo con la ordenación de las diferencias étnicas, sociales y de género en torno a una naturaleza imbricada

⁽⁵⁾ Citado en: Quintana, Pablo (Africo Amasik) (1985). *El árbol de la nación canaria*. Benchomo, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria, p. 33.

⁽⁶⁾ Citado en: *Ibid.*, p. 35.

⁽⁷⁾ Citado en Hupalupa (1987). *Magos, maúros, mahoreros o amasikes*. Editado por Hermógenes Afonso de la Cruz, p. 67.

⁽⁸⁾ Quintana Pablo (Africo Amasik) (1985). *El árbol de la nación canaria*. Benchomo, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria, p. 33.

⁽⁹⁾ Tomo la cita del *Libro de los Pasajes* (Walter Benjamin) de: Bartra, Roger (2004). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-Textos, Valencia, p. 129.

⁽¹⁰⁾ Taussig, Michael (2004) *My Cocaine Museum*. University of Chicago Press, p. 31.

con las consecuencias de la modernización? Esto es constatable en la técnica como control de la relación entre humanidad y naturaleza, que nos da una nueva cosmogonía: hoy nacemos de un barro machacado sobre la extinción, lo artificial y la transmutación de elementos duramente enriquecidos, que soportan ontologías que crujen entre la alteridad y nuevas analogías y animismos. Taussig, el lector embriagado de Benjamin, nota que con este reencantamiento hay una nueva valorización del sol, como astro que está, sin ser reconocido, en el inicio de las relaciones capitalistas de acumulación¹¹. Así, es una parte sustancial del cosmos que complica también lo que entendemos por consumo. Al final del día nos queda el atardecer, esa reconexión que provoca que turistas y no turistas se coloquen como sujeto colectivo de contemplación. ¿O no es así?

V

Es difícil atribuir al turismo una mirada contemplativa. Yo diría, siguiendo con Benjamin, que se trata de un inconsciente óptico propiciado por la distracción, fomentado por las copias que supuestamente deterioran el aura (pero que generan deseo turístico), por la cadena de montaje y por las multitudes urbanas. Pero también es cierto que una parte de la motivación del turismo tiene que ver con un reenganche con lo auténtico. En ese punto, parece como si el turismo, que es un fenómeno claramente moderno, estuviera orientado a la recuperación de un pasado perdido, de una esencia originaria que está detrás de la postal. Pero también sabemos que su fascinación por lo exótico, por la naturaleza virgen e incontaminada, o por los callejones más sórdidos y pobres, suele dar pie a una escenificación. Y desde luego cumple una función: se permite con ello una conexión y una ética, que posibilita el pago de una contribución moral para seguir en la existencia moderna. En eso estriban las complicaciones para una contemplación colectiva al modo del trato antiguo o ancestral, cuyo intento de imitarlo puede resultar en una *suplantación* de esa posición –lo que llamamos *apropiación* tiene todo que ver con esto–. No obstante, el clima, lo mismo que las bacterias en las estrategias biológicas de la Primera Guerra Mundial, nos arrastra al hibridismo, por mucho que el guión del turismo ponga a cada quien en una casilla: naturaleza aquí, lo humano allá; las tradiciones por ese otro lado, lo moderno acá, lo auténtico a camino de...

El sol es el principio de la economía política del deseo turístico, porque a su vez es el generador de la energía extra que hay que derrochar, el «hecho» básico del cual parte Georges Bataille para repensar la economía como marcada por el exceso y la consumación.

Partiré de un hecho elemental. El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo¹².

Su estudio comienza con William Blake: «La exuberancia es belleza». La parte maldita es lo sacrificial en una economía dada (o incluso su basura), un aspecto fundamental de ella, una parte que también es sagrada¹³, y que Bataille comien-

⁽¹¹⁾ Taussig, Michael (2020). *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. University of Chicago, p. 54.

⁽¹²⁾ Bataille, Georges (1987). *La parte maldita*. Icaria, Barcelona, p. 57.

⁽¹³⁾ Sagrado y sacrificio comparten la misma raíz latina, proviniendo del mismo sentido: *sacer*.

za a tratar con una cultura misteriosamente devota del sol y que convierte esa parte maldita en cuerpos preparados para el sacrificio. *El sol da, pero no recibe* es el *motto* de Bataille, pero es curioso que su ejemplo clave, el de la civilización azteca y sus sacrificios al sol, encuentre otra interpretación que discrepa de interpretar los sacrificios como modo de consumir un excedente y que entienda que la cosmogonía azteca está marcada por los temores al desgaste cósmico, por el conocimiento previo de las grandes catástrofes. Para el antropólogo Christian Duverger, el ejemplo azteca como prototipo de la sociedad de consumo no se sostiene porque no contempla los aspectos entrópicos más complejos del conocimiento azteca. Resumiendo bastante sus ideas: la cosmología mexicana se basa en buena medida en el sol como consumidor y depredador, que exige justamente una contrapartida, y esto puede verse enmarcado en un temor constante a un cosmos en pleno desgaste, es decir, ya fundado prematuramente en la entropía; una pérdida de energía que por lo tanto funda una sociedad basada en su control. Duverger dice: «su comportamiento económico [de los aztecas] no puede determinarse por la inexorable necesidad de despilfarrar los excedentes energéticos»¹⁴. Para este autor, la trama sacrificial implica no la apertura de una olla a presión para dejar salir el trillado excedente, como pensaba Bataille, sino el ajuste de las fuerzas energéticas con delicados equilibrios. El mejor paralelismo entre los procesos de sacrificio humano del mundo azteca, por incisión del pecho y extracción del corazón, no lo encuentra en la ostentación consumista, sino en la misma cultura náhuatl del maguey:

En México, al menos desde hace dos milenios, el maguey se utiliza principalmente por su savia, de la que se produce el pulque *octli* de los aztecas. La planta florece una sola vez en su vida; es entonces cuando hay que cortar el corazón del agave, en la base de la inflorescencia que eleva su asta hacia el cielo; durante cerca de seis meses, el maguey va a dar cotidianamente docenas de litros de un jugo azucarado o aguamiel (*mecutli*) que, por fermentación, se carga de alcohol y se convierte en pulque [...] el maguey muere después de su fabuloso ascenso de savia. ¡Y muere aun si no se le practica la incisión! Dicho de otra manera, un maguey no explotado muere [...] Por lo tanto, hay que sacrificar al maguey [...] Así procede el sacrificio humano que libera la sangre preciosa que bebe el Señor de la Tierra¹⁵.

VI

¿No es curioso que los ejemplos de Bataille sean tan rebuscados para explicar el gasto improductivo como principio de la economía política? ¿Acaso no es como si se estuviera desafiando a sí mismo como pensador? La economía azteca o la industrialización de la URSS, que también analiza, parecen ejemplos al límite, tan precarios para asentar el principio de la *dépense* como las evaluaciones pre-materialistas del ejemplo de consumación ostentosa del *potlactht*. ¿No era más sencillo conectar el principio con la cultura económica que parece asumirlo sin cortapisas? Esto es, el modelo del gasto improductivo es sencillamente la sociedad de consumo capitalista, y la versión avanzada de ese modelo es el turismo.

¿Pero no es cierto también que la economía de consumo, representada por el turismo como ejemplo *par excellence* del gasto improductivo, se ve orientada al sol como fuerza cósmica en desgaste? ¿No hay un turismo cada vez más cons-

¹⁴ Duverger, Christian (1983). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. p. 209.

¹⁵ *Ibid*, pp. 193-194.

ciente de esto, de que no hay un verdadero excedente de energía que gastar, incluso más allá del llamado turismo ético? Lo que quiero decir es que ni siquiera el modelo basado en la cultura de consumo turista sobrepasa la percepción del desgaste cósmico. En el cálculo que ofrece Oliver Morton en su libro *Comerse el sol*, si el planeta entero llegara a tener los modos de vida consumistas norteamericanos, se alcanzarían los cien terawatts, el doble de la potencia de las placas tectónicas en la tierra¹⁶. Ciertamente, la energía del sol es insuperable frente a los trece terrawatts que actualmente requerimos como especie «hiperdesarrollada», pero el solo hecho de estar potencialmente cerca de la geología y la biosfera en estas cifras no permite una percepción o una cosmología que nos facilite derrochar más y desarrollar mecanismos para la consumación; tan sólo es factible si quitamos la ética, aceptamos la catástrofe y asumimos las desigualdades. El turismo actual no se contenta con una fantasía ilimitada de recursos infinitos; y si hubo un momento en que lo hizo no era más que eso, una fantasía de plenitud. Y así, «en la actualidad, el crecimiento del turismo se basa en la preocupación por el crecimiento del turismo. ¿Cómo funciona esta recursiva obra maestra de la ingeniería socioeconómica?»¹⁷. Creo que podemos decir dos cosas. Primero: la moralidad que Dean MacCannell va a analizar para abordar la paradoja nos sitúa, tanto a turistas como a no turistas, ante la evidencia de un planeta frágil y afectado por nuestras acciones. En segundo lugar, esta moralidad forma un paralelo extraño entre las economías de gasto azteca y turista, por el cual el desgaste cósmico sombrea como una posibilidad que, en la misma línea de la crítica de Duverger, plantea una dialéctica más compleja con respecto al sacrificio. En Canarias se ha recogido que ciertos «sacerdotes» de las culturas indígenas precoloniales buscaban el sol de manera diaria, en ceremonias que incluían tambores, flautas y flores, pero también hay algo más:

Hemos recogido tradiciones que nos hacen creer que en época remota también sacrificaron víctimas humanas. Afirman que en el momento de salir el sol en cierto día del año, arrojaban un niño vivo al mar por la punta de La Rasca, disputándose las madres el honor de tal ofrenda¹⁸.

Tan solo queda preguntar qué o quién es (o sospechan que es) la gente que ha de ser inmolada en la economía capitalista del turismo actual, con la función de mantener los delicados equilibrios de energía con su sacrificio.

VII

Me parece que esa lógica del sacrificio está en el inconsciente de todo turista. Pienso aquí en algunas ficciones donde turistas se encuentran ante poblaciones locales que amenazan con destruirles. Las más de las veces, estas comunidades receptoras son todavía vistas como primitivas, o son sujetos infantiles sin ningún control adulto, ninguno de los cuales puede ocupar la movilidad y la subjetividad turista, no entrando por tanto en la dimensión sacrificial de la economía del desgaste cósmico, sino siendo los verdugos... Estas ficciones parecen plantear que si alguien tiene que morir por el desequilibrio creado, por la destrucción de ecosistemas y la pérdida de tradiciones locales, son los sujetos modernos (a veces el rol de turista se intercambia significativamente con el del antropólogo/a). Algunos ejemplos serían películas como *¿Quién puede matar a un niño?* (1976), *Holocausto caníbal* (1980), *Los chicos del maíz* (1984) o *Midsommar* (2018).

¹⁶ Véase la referencia en: Latour, Bruno (2012). «Esperando a Gaia». *Otra Parte. Revista de Letras y Artes*, nº 26, p. 68.

¹⁷ MacCannell, Dean (2012). «La moralidad y la ética en el campo subjetivo del turismo». *FLUOR*, nº 03, p. 24.

¹⁸ Juan Bethencourt Alfonso, citado en Amasik (1985) «¿Cuándo llegaron a Canarias los deslenguados?» *ROA Revista del Oeste de África*. 3-7, Agosto-Diciembre, p. 128. Para mayor contextualización de la tradición oral sobre este ritual véase: Mederos Martín, Alfredo (2011). «Sacrificios de niños y sustitutorios de ovicápridos al dios Sol šmš en el litoral atlántico norteafricano». *Brysa. Arte, cultura e archeología del Mediterráneo púnico*, pp. 79-127.

Podríamos incluir también *De repente, el último verano* (Mankiewicz, 1959), que ofrece la interpretación más complicada.

En el film, basado en la obra de teatro de Tennessee Williams, el joven Sebastian sustituye a su madre por su prima Catherine como acompañante y cebo sexual de sus viajes turísticos. En un pueblo llamado Cabeza de Lobo, el último verano, Sebastian muere en extrañas circunstancias. Tras pasar un tiempo, ya de vuelta en Nueva Orleans, su traumada y amnésica prima, a la que pretenden lobotomizar, se convierte en la pieza clave para desentrañar las causas de la muerte de Sebastian. El final del film desvela el terror común a todos los anteriormente nombrados: en un acto de violencia caníbal, Sebastian es devorado por una turba de jóvenes nativos que parecen sacrificarlo a un sol tórrido, siempre presente como «ojo de Dios». Conviene leer la descripción del film que hace mi colega José Díaz Cuyás, donde concluye: «la historia atenta de manera tan violenta contra el propio principio de verosimilitud que toda su estructura narrativa se supedita a un recurso básico: el trauma»¹⁹. Pero ¿y si el trauma obstaculiza llegar a más capas veladas sobre la verdad del suceso acontecido bajo el sol ardiente? Las confusas coordenadas geográficas del enclave en la película nos pueden dar más pistas. Díaz Cuyás dice que el lugar no puede ser otro sino España, aunque en el marco temporal en el que se desarrolla el film y la obra de teatro el país se encuentra en plena guerra civil. «La escena [final] fue, de hecho, rodada en Costa Brava y, por sorprendente que resulte, los jóvenes que participaban en aquella bacanal caníbal eran, en la ficción y en la realidad, naturales del país»²⁰. ¿Podemos entonces sostener que Williams consideraba plausibles unos comportamientos caníbales secretos en España a finales de la década del treinta, o hay algo más? La disonancia con la realidad geocultural, junto con la supeditación al trauma, quizá nos hace ver ficciones dentro de ficciones, como si fueran *matrioskas*.



Fotograma de la escena final de *De repente, el último verano*, llegando a las ruinas que parecen un templo devoto del sacrificio.

Me aventuro a especular con la idea de que el trágico final «caníbal» sigue ocultando algo más sobre la inconsciencia culpable de Sebastian y su prima. En este sentido, es por la interpelación ruidosa de un pueblo pobre y hambriento por lo que cobran conciencia de su dimensión sacrificial, de que son la parte maldita de una economía que debe compensar el balance de energías (¿no son las ruinas en lo alto de la colina donde ocurre la escena final más un santuario para el sacrificio que un escenario caníbal?), pero esa ejecución solo es una fantasía que encubre el resto de relaciones de la película: las relaciones maternas, las

⁽¹⁹⁾ Díaz Cuyás, José (2022). «Arte, consumo y transgresión caníbal». En: José Díaz Cuyás (Ed.) *Encuentros salvajes: arte, consumo y turismo caníbal*. Concreta, Valencia, p. 200.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 200.

relaciones geopolíticas, las relaciones monetarias, las relaciones turísticas... Digámoslo claro: en España hace bastante tiempo que no hay caníbales (¡y Williams claramente lo sabía!), lo que sí existe es mala conciencia, posiblemente provocando problemas cardíacos, como a Sebastian. Esta parece ser la parte que no está dispuesta a asumir Catherine, el origen de su bloqueo al no soportar el rostro de Dios: que se traduce en su proyección fantasiosa de caníbales restaurando el orden cósmico, algo que no ha pasado con el turismo, que brinda desequilibrios y ecocidios en tierras secadas por la industria. Así, los «parajes de desolación» que Sebastian ve en Galápagos²¹ se pueden poner en paralelo, sin ser exactamente los mismos, con los parajes del turismo y sus ruinas, el encuentro de nuevo con el rostro del Dios-Sol.

VIII

Taussig dice que Nietzsche usa la palabra germana *untergang* para explicar cómo Zaratustra, asimilándose con el sol, describe su descenso en el firmamento: «tal como tú, yo debo bajar». Pero Taussig nota que *untergang* también es sinónimo de perecer; y con esto se inquieta, al notar que el simple evento del atardecer cada día tiene una intimación con la muerte: todos los días tenemos que enfrentarnos con esto²². Sin embargo, el sol de los muertos ya expresa, en un mismo decir, la contradicción día/noche y muerte/vida a la que apunta Nietzsche. No hay rodeos aquí, ni ambigüedad del lenguaje en este fondo canario. Está claro que esta precisión está implícita en la psique de un pueblo denominado «los hijos de Magec»-este conocimiento profundo que difícilmente abandona al cuerpo isleño actual-. Pero una cosa que lo bloquea para acceder al trato antiguo es, sin duda para mí, la fantasía del sacrificio, la necesidad de fantasear con el sacrificio sin que llegue a consumarse, lo cual ha provocado un desorden económico singular. (¿No es esta una posible razón por la cual el mismísimo Bataille estaba obsesionado con el sacrificio humano, llegando al intento de realizar uno con su sociedad secreta *Acéphale*?). Lo que queda desordenado son las ofrendas y los sacrificios, que deben fluir de la parte maldita al territorio que debe proveer a cambio de la entrega. Pero ese cuadro no se da. La escritora canaria Andrea Abreu entendió justamente que esa confusión permite que el elemento sacrificial sea ahora el propio territorio, algo que nunca se ha dado en ninguna otra cultura, salvo la turística: «vamos a realizar del todo nuestro propio sacrificio absurdo: escachar por completo nuestro litoral, para descubrir, cuando ya no quede sino naturaleza muerta y domesticada, el misterio de nuestro dios todopoderoso, El Turismo»²³.

Cabe entonces preguntar cómo replantear el cortejo minimizando la violencia, sin que acabe en un charco de sangre, que es desde donde pisamos, con urgencia, pensando en todo esto: turismo, clima, desigualdades, ecocidios... Creo que ese reenganche, ese inconsciente corporal del que habla Taussig, es posible, pero que a veces es más inconsciente de lo que pudiera parecer. Incluso está en acciones que aparentan no estar hechas por nosotras mismas. Permítanme uno de mis ejemplos preferidos.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 208.

⁽²²⁾ Taussig, Michael (2020). *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. University of Chicago, p. 23.

⁽²³⁾ Abreu, Andrea (2021) «Nuestro dios todopoderoso, El Turismo». En: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/39523/nuestro-dios-todopoderoso-el-turismo/>.

IX

Cuenta el gran escritor canario Alonso Quesada que hay un verso suyo, de su poema máspreciado, «Oración vespéral», que parece como escrito «por otro». Sin duda es muy inquietante preguntarse por ese *des-reconocimiento*. (¿Podemos imaginarlo con algún recuerdo propio de ver algo que hicimos sin consciencia?). El poema comienza hablando del color de la tarde, diciendo que es el color «de la infancia de mi ensueño». Mejor será leerlo completo:

La tarde muere, y tiene
todo el dulce color de mi recuerdo...
Porque cuente la historia de mi vida
que muera así la tarde se ha dispuesto.
El lejano sonido de una esquila
pone en la brisa un pastoril comento
que al perderse al través del cielo malva
hace brotar la rosa de un lucero.
El niño corazón tiembla y solloza:
tiene miedo de amar; pero es un miedo
que le gusta tener cuando la vida
es infantil, como esta tarde el cielo.
El pobre corazón tiembla, y parece
que busca otro rincón dentro del pecho,
otro rincón más hondo en que ocultarse
por temor de saber un cuento nuevo...
La tarde entera tiene
el color de la infancia de mi ensueño:
hay una golondrina misteriosa
que ha detenido en el azul su vuelo...
¡Yo pongo mi ilusión sobre sus alas,
y la quietud del lírico momento
se diluye en el oro más lejano
que no acabó de hilar el sol que ha muerto!...
Mi vida toda tiene
la suavidad divina de un secreto:
¡Parece que me dicen al oído,
con todo el corazón, que estoy viviendo!

En una carta de 1914, escribe así sobre ese poema:

La «Oración vespéral» es mi mayor amor, y el mayor amor de Tomás Morales. Fueron los primeros versos serios que escribí. [...] Hay un verso... *que no acabó de hilar el sol que ha muerto*, que aunque es mío me parece de otro, y que no cambiaría por el resto del libro. Y todo fue poco a poco saliendo a medida que el sol se apagaba. ¿No es verdad que tiene la dorada lentitud de un crepúsculo canario?²⁴

En su presentación del libro *República bananera*, de Quesada, Pablo Quintana (Africo Amasik) no duda en vincular el poema («de sus primeros y mágicos poemas», dice) con la imagen del sol de los muertos popular en Canarias, diciendo

⁽²⁴⁾ Citado en: Quesada, Alonso (1985). *República bananera*. Benchomo, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas, p. 015.

que «estas palabras son el recuerdo asumido de una herencia profunda»²⁵. Tampoco deja pasar que las aves aparecen también en el prelude sobre los orígenes del pueblo canario precolonial. Cabe apuntar que la golondrina, el pájaro que nombra Quesada, también llamada aquí andoriña, es uno de los pájaros más influyentes en el cosmos del campo canario, aberruntando todo tipo de tiempos y destinos dependiendo de su vuelo y altura.

Es curioso para mí ver cómo estas ideas que estoy leyendo como nuevas en Bataille y Taussig, sobre el atardecer o el exceso que da el sol sin recibir, estuvieran ya presentes en lo que en Canarias se llama ver *bailar del sol*. Esa intimidad con la muerte la considero ahora como una contradicción necesaria entre el materialismo y el misticismo ancestral del sol, quizá tal como Benjamin veía la lectura a contrapelo de la historia, partiendo del autómatas que es guiado por el jorobado experto en ajedrez.

¿Cómo podría hacer útil esta deliberación, entre la máquina marxista y el misticismo del sol de los muertos, para una nueva antropología canaria? Tanto Quintana como Taussig parecen estar diciéndonos que fenómenos como el atardecer y el amanecer son los que debe discutir y analizar la antropología y la sociología de ahora. No es tampoco de extrañar, entonces, que Claude Lévi-Strauss, el mayor referente de la antropología estructural de mediados del siglo pasado, comprendiera que si fuera capaz de describir la puesta de sol podría hacer etnografía efectivamente²⁶. Y me parece que ese antropólogo sin escuela que es Taussig, casi sin quererlo, crea un procedimiento para lograrlo en dos pasos. Primero hay que acercarse a la percepción del atardecer como una reconexión con la naturaleza consciente de que ha sido suprimida, dejando al cuerpo libre con su expansión al campo por la vía de los colores (básicamente, esto parece ser lo que aquí llamamos ver bailar el sol). Segundo, ya este inconsciente corporal, que se adelanta al medio antes que la consciencia misma, se convierte en una herramienta antropológica clave para soportar la catástrofe y todo lo que se desmorona con el cambio climático.

X

En este punto está la complicación de una sociología todavía posible y deseable cuando el mundo entra, como una nave, en la nebulosa de la anomia; cuando todo se detiene y muere; cuando la sociedad es al mismo tiempo su pasado y la catástrofe de su futuro; cuando se encuentra en un *impasse* que replantea el sacrificio; en un momento atemporal que se abre con el inconsciente, donde algo que te posee, que te hace parecer otro u otra, te enseña a contemplar el sol, sin *terminar de hilar la muerte* de aquella gente, que puede ser nuestra gente, y su cosmología. Yo creo que ese mundo tiene, todavía, mucho que enseñarnos. El investigador Hupalupa recogió hace años el testimonio de una gomera llamada Antonia Díaz Armas, cuyas palabras resuenan con el principio de Bataille sobre el no intercambio solar, pero que descubre una dimensión sacrificial en la teoría batalliana, no ya de enviar al sol lo que sobra, la basura (algo que es imposible), sino dirigir hacia al astro el secreto, el conocimiento negativo que no puede ser articulado: «Si tienes una pena o tienes cualquier secreto, no se lo cuente Vd. a ningún amigo, ni a ninguna iglesia: cuénteselo al Sol, que el Sol no habla. El Sol es precioso, el Sol es muy bonito. ¡Yo le confieso más al Sol que a Vd.!»²⁷

Ya se conocía, posiblemente desde tiempos inmemoriales, una forma de hacer *sociología del atardecer*.

⁽²⁵⁾ Quintana, Pablo (Africo Amasik). *Introducción a Quesada, Alonso* (1985), p. 015.

⁽²⁶⁾ Lévi-Strauss, Claude (1970). *Tristes trópicos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, pp. 49-56. Véase también Taussig (2020), p. 87.



Portada de *El lino de los sueños*, de Alonso Quesada, por Néstor Martín-Fernández de la Torre, donde se aprecia el sol y una imagen evocativa del cosmos.

⁽²⁷⁾ Citado en Hupalupa (1987). *Magos, maúros, mahoreros o amasikes*. Editado por Hermógenes Afonso de la Cruz, p. 76.

F. von Goldammer. ¿Una conversión forzada al catolicismo en Canarias a finales del siglo XIX?

Javier Lima Estévez

A la memoria de Nicolás González Lemus. Amigo, maestro y referente.

1. UNA MIRADA A LA LEGISLACIÓN RELIGIOSA EN ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XIX

A través de las constituciones promulgadas a lo largo del siglo diecinueve, podemos conocer el papel de la religión y su evolución. La Constitución de 1812 establece como religión oficial la confesión católica. Por su parte, la Constitución de 1837 nos sitúa ante ciertas cuestiones destacables en torno a la confesionalidad, entre otras la de que «la religión católica es la que profesan los españoles», pero proclamando, junto con la de Cádiz, el principio de unidad de códigos y de jurisdicción¹. La Constitución de 1845 regresa «a la confesionalidad de 1812»². La Constitución de 1869 nos acerca a un panorama en el que la religión sufre toda una serie de transformaciones: de esa forma, observamos que se procede a la disolución de aquellas órdenes religiosas establecidas en nuestro país con posterioridad a 1837, una acción a la que se suma la clausura de gran parte de los monasterios y el establecimiento de la ruptura de las relaciones diplomáticas con el Vaticano³. Esa misma Constitución de 1869, en su artículo 21, expresa lo siguiente:

La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantido a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior⁴.

Se trata, por tanto, de un texto constitucional que representa la libertad de culto en el país, y en el que desaparece «el carácter sagrado del monarca, cuya persona sí continúa siendo inviolable»⁵.

⁽¹⁾ ALVARADO PLANAS, Javier; MONTES SALGUERO, Jorge J; PÉREZ MARCOS, Regina M.ª; SÁNCHEZ GONZÁLEZ, M.ª Dolores del Mar. *Manual de Historia del Derecho y de las Instituciones*, Sanz y Torres S.L. 2006, p. 776.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 777.

⁽³⁾ *Ibidem*, p. 778.

⁽⁴⁾ Constitución Democrática de la Nación Española promulgada el día 6 de junio de 1869. Título Primero. «De los españoles y sus derechos».

⁽⁵⁾ RUIZ ORTIZ, Miguel Ángel. «Religión y Estado en España: Un recorrido a través de los textos constitucionales». *Revista de Claseshistoria*, nº 270, 15 de enero de 2002, p. 4.

⁽⁶⁾ ALVARADO PLANAS, Javier; MONTES SALGUERO, Jorge J; PÉREZ MARCOS, Regina M.ª; SÁNCHEZ GONZÁLEZ, M.ª Dolores del Mar, *Op. Cit.*, p. 780.

⁽⁷⁾ CAÑIVANO SALVADOR, Miguel Ángel. *Derecho eclesiástico positivo*. Universitat de Barcelona, 2007, p. 19.

⁽⁸⁾ MONTERO, Feliciano. «Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: De la confesionalidad limitada a la separación traumática», *Secularización y laicismo en la España contemporánea (III Encuentro de Historia de la Restauración)*. Coord. Manuel Suárez Cortina, 2001, p. 282.

⁽⁹⁾ Para la redacción del presente artículo hemos acudido a los ejemplares ubicados en el Archivo Histórico Municipal del Puerto de la Cruz.

⁽¹⁰⁾ GONZÁLEZ CHÁVEZ, Carmen M; GONZÁLEZ GARCÍA, Esther y CENTENO DELGADO, Carmen Rosa. *La prensa del Valle de La Orotava (1880-1930)*. Aula de Cultura del Excmo. Ayuntamiento del Puerto de la Cruz, 1986, pp. 33-34.

⁽¹¹⁾ RODRÍGUEZ ESPINOSA, Margarita. «La casa del mirador de la calle Venus. Agustín Espinosa en el Puerto de la Cruz». *Catharum. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades nº 16*, p. 6. Instituto de Estudios Hispánicos, 2017.

⁽¹²⁾ GONZÁLEZ GARCÍA, Esther; GONZÁLEZ CHÁVEZ, Carmen Milagros. «Movimiento periodístico en el valle de Orotava a fines del siglo XIX y primeras décadas del XX». *Coloquio de Historia Canario Americana*, p. 49.



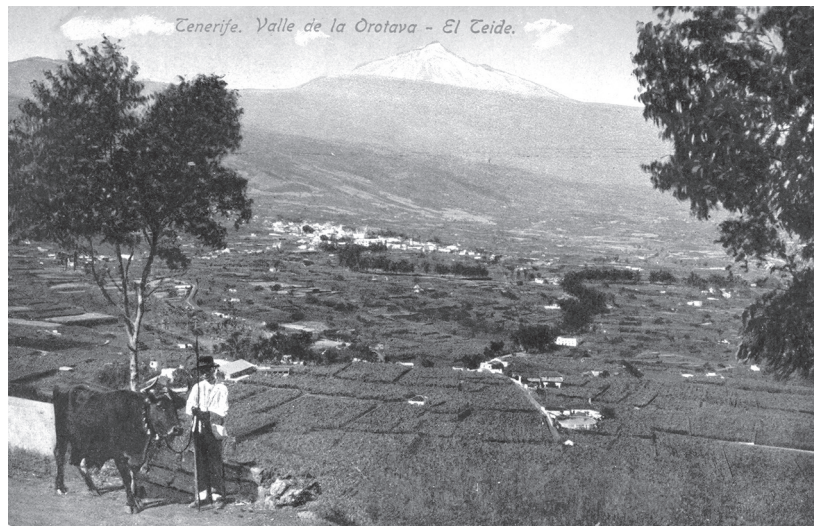
Cabecera del periódico Iriarte. Archivo Municipal del Puerto de la Cruz.

⁽¹³⁾ FELIPE GONZÁLEZ, Ramón; CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel. «Iriarte: ejemplo de relación entre republicanismo y masonería en el Puerto de la Cruz». *Coloquio de Historia Canario-Americana*, pp. 771-772.

Finalmente, la Constitución de 1876 expone «un principio de cierta tolerancia religiosa»⁶. Se trata de un documento que «aunque proclama la confesionalidad católica del Estado y la obligación de mantenimiento del culto y el clero también se manifiesta por la tolerancia, que no ciertamente libertad»⁷. Es decir, un «principio de tolerancia limitada, que permitía el ejercicio privado y discreto de la libertad religiosa, según el artículo 11 de la Constitución de 1876»⁸.

2. LA CONVERSIÓN DE UN PROTESTANTE AL CATOLICISMO EN CANARIAS

No siempre fueron voluntarias las decisiones de conversión al catolicismo. Como muestra de tal afirmación analizaremos en este artículo un caso que, a finales del siglo XIX, suscitó la atención de la prensa tinerfeña y de sus lectores, en concreto desde las páginas de *Iriarte*⁹. Se trataba de un periódico de ideología republicana con sede en la calle San Juan, número 7 del Puerto de la Cruz. *Iriarte* es fundado por Agustín Estrada y Madan¹⁰. Junto a su labor como director del periódico resulta significativo apuntar su influencia en la sociedad Círculo Iriarte, la creación de la Sociedad de Instrucción Gratuita y otros proyectos y propuestas para la difusión de la enseñanza¹¹. Es curioso señalar que Estrada Madan fue encarcelada debido a la publicación de un polémico artículo bajo el título «*Más carne*»¹².



Valle de La Orotava a finales del siglo XIX. Fotografía de Jordao da Luz Perestrello. FEDAC.

En las páginas del periódico *Iriarte* aparecían asuntos políticos de temática local y regional, así como avisos de última hora, novelas por capítulos, anuncios variados, entre otros temas, con la participación de diversos colaboradores que formaban parte de la intelectualidad del momento y que firmaban con su nombre o bajo seudónimo. Entre las características de *Iriarte* se encuentra, además, su carácter anticlerical, pues no dudó en ser altavoz de una serie de escritos sobre la supuesta conversión forzada de un súbdito alemán¹³.

Durante los últimos meses de 1897 se publican un total de seis artículos que recogen el estado de malestar generado por un bautismo «fantasma» que siembra inquietud, especialmente entre la comunidad extranjera residente en el Valle de la Orotava. A lo largo de las siguientes páginas veremos, paso a paso, las características del proceso.

3. UN TEXTO POLÉMICO Y SU EVOLUCIÓN EN LA PRENSA

En septiembre de 1897 llega a la redacción de *Iriarte* un texto redactado por Nicolás Stern, un extranjero residente en el Valle de la Orotava. Relata el caso de F. von Goldammer, un pensionista alemán gravemente enfermo que recibía asistencia desde hacía meses en el hospital de la Santísima Trinidad de La Orotava, regentado en aquellos momentos por las Hijas de la Caridad¹⁴. El establecimiento se había creado por la necesidad que se había generado en la Villa de disponer de un espacio que pudiera superar las deficiencias que manifestaba el dispensario de San Sebastián¹⁵. En el primer artículo, publicado el 5 de septiembre de 1897, se cuestiona si el enfermo acepta en sus últimos momentos de vida la conversión a la religión católica por su propia voluntad, o si, por el contrario, es «objeto de supercherías y supersticiosas excitaciones por parte de las hermanas, de algún señor Sacerdote y respetables entidades seglares de la localidad»¹⁶. El autor de la crítica no duda en manifestar que el deber del hospital no tendría que exceder del auxilio y la atención al enfermo. Anuncia, además, el peligro que ese tipo de actividades puede llegar a suponer para la continuidad de la institución, que se nutría de las aportaciones de vecinos filántropos para atender a los enfermos de forma gratuita, pues podrían suscitar su cuestionamiento entre aquellas personas que observan que, con su dinero, «se atiende más a asuntos de dogma que a la salud del cuerpo»¹⁷. Ante ello, no duda en defender en ese periódico la necesidad del cese de estas luchas, lo que «resultará indudablemente un bien para tanto desgraciado y honra para los dignos directores de este benéfico establecimiento»¹⁸. Su crítica va a continuar en sucesivos escritos. En la siguiente aportación, señala que F. von Goldammer fue convertido al catolicismo poco antes de fallecer. Nicolás Stern cree que esa acción respondía, indudablemente, al interés por que el cadáver fuera enterrado en el cementerio católico del municipio orotavense, situado a pocos metros del Hospital de la Santísima Trinidad, tal y como decidieron su director, Luis Monteverde, y Santiago Benítez de Lugo y Cologan, marqués de Celada y capellán del centro. Sin embargo, ¿por qué genera tanto revuelo su supuesta conversión? ¿Qué había ocurrido? ¿Pudo haber sido una conversión a la fuerza o, por el contrario, se trataba de la voluntad de un individuo en sus últimas horas de vida? ¿Existían suficientes indicios para considerar que pudiera ser un acto no forzado?

3.1. LOS ORÍGENES DEL PROCESO

Nicolás Stern llega a Tenerife en compañía de F. von Goldammer a finales del mes de marzo de 1897. Goldammer se encontraba gravemente enfermo, por lo que ingresa en el hospital y pasa a recibir desde el primer día una atención adecuada y cariñosa. Según anota el propio Stern, su amigo, «protestante firme y convencido, fue tantas veces como su estado de salud le permitió al servicio de la iglesia inglesa»¹⁹. Un servicio que se prestaba en el templo portuense *All Saint* desde el 14 de junio de 1891, aunque se retrasó su apertura formal por la declaración de viruela. En 1892 estaban las obras ya finalizadas y, tan solo un año después, se procede a la consagración del templo por parte del obispo de Sierra Leona, diócesis de la cual dependía, por entonces, el anglicanismo en Canarias²⁰.

La salud del enfermo se va deteriorando progresivamente y la debilidad le impide salir del hospital, por lo que deja de acudir a *All Saint*. A partir de ese momento, y a instancias de las hermanas, comienza a asistir a la capilla del hospital sin considerar que esa acción pudiera actuar en contra de sus verdaderas convicciones,

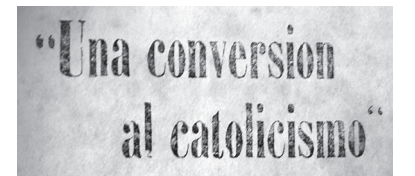
⁽¹⁴⁾ TRUJILLO RODRÍGUEZ, Alfonso. *San Francisco de La Orotava*. Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, 1973, p. 37.

⁽¹⁵⁾ LUQUE HERNÁNDEZ, Antonio. *La Orotava, corazón de Tenerife*. Excmo. Ayuntamiento de La Orotava, 1998, pp. 208-209.

⁽¹⁶⁾ STERN, N. *Semanario de Orotava, periódico ilustrado, de intereses generales y noticias*, se limita a señalar que era un asunto tratado por el periódico portuense *Iriarte*. Además, el caso, por la repercusión que llegó a generar en el contexto de la comunidad extranjera en el Valle, exigía profundizar en su explicación. Por todo ello, no entran más periódicos a analizar tal situación.

⁽¹⁷⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*. 5 de septiembre de 1897, p. 2.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*.



Título de las crónicas publicadas por Nicolás Stern. Archivo Municipal del Puerto de la Cruz.

⁽¹⁹⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 12 de diciembre de 1897, p. 2.

⁽²⁰⁾ GONZÁLEZ LEMUS, Nicolás; LIMA ESTÉVEZ, Javier. *Cementerio y templo inglés en el Puerto de la Cruz*. LeCanarian Ediciones, 2018, p. 88.



Libro publicado en 1973 por el recordado profesor universitario Alfonso Trujillo Rodríguez. Estudio histórico que trata, entre otros asuntos, el lugar que conoció la presencia y final del protagonista del artículo.



San Francisco. Los últimos momentos de vida de F. von Goldammer transcurrieron tras sus muros. Colección del autor.

repitiendo ese mismo gesto en algunas ocasiones más. Las propias religiosas dudaron siempre de que el hombre pudiera convertirse al catolicismo, por las férreas convicciones religiosas que mostraba desde antes incluso de ingresar en el recinto sanitario. Sin embargo, las religiosas llegaron a confesar al doctor su «esperanza de ver aquel señor convertido al catolicismo».

El viernes 13 de agosto, ante lo que parecía ser el final de su vida, el enfermo expone a Stern sus últimos pensamientos, confiándole reflexiones de carácter religioso y particular respecto a su existencia. Se muestra tan aliviado con esa confesión que llega a manifestarle lo siguiente: «Me has dado más consuelo y tranquilidad que cien cifras». Acude a verle por la tarde una amiga, Julia Honegger, y era también conocedor del estado del enfermo el coronel Peel Wethered. Ese mismo día dicta a su amigo una serie de cartas para enviar a familiares residentes en Alemania. Una muestra, por tanto, de cierta lucidez. Sin embargo, Stern manifiesta en su escrito que a partir de entonces su amigo fue perdiendo de forma acelerada sus capacidades mentales, repitiendo en muchas ocasiones que recordara saludar a su madre y hermanos, o silbando y realizando diversos actos sin sentido. A las doce y media Stern se marcha a comer algo y a descansar por indicación del enfermo, quien, no obstante, le suplica que regrese lo antes posible. Vuelve a las cuatro de la tarde y lo encuentra en un avanzado estado de alteración, con agudos dolores y comportándose de forma inexplicable, como cambiando la cabecera de la cama para los pies. Se quejaba de molestias en la vejiga que derivaban en un aumento del malestar general. Al parecer, durante ese corto periodo de tiempo se había bautizado al enfermo sin su consentimiento, tal y como llega a saber el autor de las crónicas cuatro días después.

A todo lo expuesto cabe añadir que no se admitían visitas al enfermo durante los últimos días, excepto las estrictamente necesarias, como resultado de su delicado estado de salud. Tan solo se permitía el acceso al cuarto a Stern y a Julia Honegger. Fue mayúscula la sorpresa de Stern al encontrar allí (tal y como describe el artículo), además de a las personas que le asistían, a Luis Monteverde en compañía de dos religiosas. El capellán también accede a la habitación, limitándose a lamentar el estado del enfermo y a observar su sufrimiento por los terribles dolores de barriga que le aquejan. Resulta sospechosa la actitud del cura al preguntarle a Stern si conocía lo que podía haber ocurrido allí. Su respuesta inmediata fue que él nada podía conocer. No repara en tal comentario porque su atención se centraba exclusivamente en cuidar al enfermo.

3.2. EL ENIGMA DE LA AUSENCIA

Nadie habla sobre lo que había ocurrido en la habitación del ciudadano alemán durante las horas de ausencia de Stern. La angustia, dudas e inquietudes aumentaban con el paso de las horas, pues nada debía realizarse sin su consentimiento. Era considerado –o al menos así tenía que haber sido– como el apoderado del enfermo. Las hermanas se dirigieron a él para preguntarle por el vestido mortuario, pero en ningún momento se hace referencia alguna al bautismo.

Stern no duda en manifestar la sospecha de que algo se traían entre manos, pero, agotado por la situación que se estaba viviendo, decide retirarse a descansar sin llegar a recelar de que en algún momento alguien pudiera acceder a la habitación de su amigo. El sábado 14, a las 18:00, abandona el hospital sin conocer lo que

había ocurrido realmente, aunque manteniendo la duda de posibles actuaciones efectuadas contra la voluntad de su amigo. El domingo 15, durante la mañana, accede de nuevo a la habitación y encuentra al enfermo en un estado lamentable, con un rostro totalmente inexpresivo: una escena dramática en la que el propio Goldammer le llega a rogar que acabaran de una vez por todas con su vida y así poner fin a su sufrimiento. Stern se niega evidentemente a realizar acción alguna de tales características y, tras observar que sobre las nueve o las diez se iba calmando, le pregunta por lo que allí había ocurrido el día anterior durante su ausencia. Goldammer le responde que el cura y otro hombre actuaron contra él atormentándole «como zorras alrededor de mí y no me querían dejar dándome tranquilidad y descanso»²¹. Llega a suplicar a Stern que escriba a los suyos para darles a conocer el sufrimiento que había experimentado durante aquellas horas en la habitación, y le ruega que se quede junto a él «para que estas zorras no vuelvan de nuevo»²². Se llega a preguntar en dos ocasiones por el médico, pero no lo quisieron enviar, aunque el propio enfermo añade que en el momento de hacer esas preguntas se encontraba en perfecta lucidez: «No, ahora no estoy loco», decía. Según Stern, el enfermo no podría darse cuenta de lo que allí había ocurrido «porque en su incomparable rectitud y su gran amor a la verdad no podía hacer un secreto de este acto»²³. Le pregunta si en su ausencia le gustaría que se quedara con él Julia Honegger y responde de forma afirmativa. La presencia de Stern en el hospital parecía incomodar y la superiora le ordena que acuda ante ella. En una primera llamada, Stern se niega ante la súplica de su amigo, que le agarra con sus manos para que no abandonara el cuarto y lo dejara solo. Sin embargo, vuelve a recibir otro recado de la superiora que no puede ignorar y acude ante ella. La religiosa no actúa con rodeos y también le pregunta si sabía lo que había ocurrido en la habitación durante la noche anterior. Stern afirma no conocer lo que allí se pudo desarrollar, por lo que escucha atentamente el relato de la superiora, quien le comenta que Goldammer se había convertido al catolicismo apostólico romano por su propia voluntad, sin que nadie lo forzara. Llamaron al capellán para que procediera al bautismo, por lo que a su muerte se podría disponer del cadáver para su entierro en el cementerio católico del lugar. Para Stern, las dudas eran evidentes, y se sentía incapaz de creer que lo sucedido se hubiera podido desarrollar por petición manifiesta del propio enfermo. Para confirmar el relato, Stern invita a la superiora a acudir con él al dormitorio para hablar con Goldammer. Rechaza ella, sin embargo, tal petición, lo que parece una prueba innegable de que su «conciencia no estaba limpia».

Desgraciadamente, el enfermo ya no se encontraba en condiciones de tomar una decisión sobre su futuro. El propio Stern le suplica que en español declare ante sor María y Antonio, un enfermero, que su voluntad era ser enterrado en el cementerio inglés. Sin embargo, perdida ya su lucidez, respondió en alemán lo siguiente: «Diga a mi madre...». No se puede dialogar más allá de esas palabras y se toma la decisión de dejarlo tranquilo.

Se avisa a Julia Honegger para que se presente en el hospital. Allí, creyendo que había sido citada por la superiora, acude primeramente ante ella, quien le repite la misma historia de la supuesta conversión que ya había escuchado Stern. Por increíble que pudiera parecer la historia, el cura le ratifica que el bautismo se había celebrado en presencia de diversos testigos, cuando –tal y como confirmó la propia J. Honegger– tan solo ella y Stern eran las personas de confianza del enfermo que tenían acceso a su habitación. Honegger, entonces, solicita ver a su amigo, recibiendo como respuesta que este no había solicitado su presencia. A

⁽²¹⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 19 de diciembre de 1897, p. 2.

⁽²²⁾ *Ibidem*.

⁽²³⁾ *Ibidem*.



All Saints. El protagonista del artículo acudió tantas veces como su estado de salud le permitió al servicio de la iglesia inglesa portuense. Colección del autor.

la vista de ello, abandona el hospital, sin conocer los motivos reales por los que la habían reclamado. A partir de entonces, Stern se ocupa de diversos asuntos relacionados con los últimos días de Goldammer, a quien solo puede visitar en dos ocasiones antes de su fallecimiento. Lo cierto es que, durante esas visitas, el enfermo ya presentaba un estado en el que era prácticamente «imposible que él pudiese manifestar la verdad de lo ocurrido».

3.3. LA CARTA

Esclarecer la verdad parecía ser un tema tabú, por el entramado cada vez más complejo de comentarios, informaciones y cruce de acusaciones. Sin embargo, Stern no se da por vencido y considera que el asunto exigía una clara respuesta a qué había ocurrido con su amigo durante su ausencia. Stern sigue en la búsqueda de la verdad, obteniendo nuevos datos a partir de documentos tan precisos como una carta escrita por el marqués de Celada a Juan Sterling, cuyo contenido sería facilitado por el coronel Wethered y de la que Stern realiza una copia literal. Reproducimos su contenido:

Sr. D. Juan Sterling

Muy estimado Sr. Mío: Acabo de leer la de la Sra. D^a. Ana. El sábado a las dos y media de la tarde me hallaba en la Capilla del Hospital en ocupaciones de mi ministerio, cuando entró en ella una Hermana diciendo a la Superiora que D. Francisco, (así le llamaban), pedía que fuese a su cuarto D. Santiago. Bajé, o mejor dicho volé a su cuarto, juntamente con las Hermanas y el buen señor, abrazado de una medalla de la Santísima Virgen, decía que quería ser su hijo y pertenecer a la religión católica. Que era muy feliz y dichoso y que así me lo encargó tres veces, lo escribiese a su madre. Al ver esto y oírle del bautismo, mandé a buscar al Director del Establecimiento, D. Luis Monteverde, Jefe de aquella casa quien presenció lo mismo y no contento con esto hice comparecer dos testigos más de fuera y gente de dentro para que todos se cerciorasen del acontecimiento y entonces a las tres y media, presentes todos y las Hermanas, le administré el bautismo «sub condiciones» por decirnos él, que creía lo había recibido de niño agua pura e invocación de la Santísima Trinidad. Excuso decir a usted que en el acto y después presentaba un aspecto edificante y una alegría que mal podría yo pintar, prorrumpiendo a menudo en jolucadoras a la Virgen y manifestando el gozo que experimentaba. Bien sabe que es así su amigo D. Nicolás que no pudo sacarle una palabra cuando dos veces, una ayer y, otra hoy, ha estado a hablarle de inconveniencias para un moribundo. Con él serio, y con las hermanas y conmigo sonriente hasta que falleció hoy a la una después de haber estado besando la imagen de la Virgen hasta un cuarto de hora o menos antes de fallecer, que fue cuando vino a perder el conocimiento. Si el D. Nicolás estaba seguro de la presión que hubiera buscando testigos que lo oyesen de su boca, como los busqué yo para que oyeran de sus labios que quería ser bautizado. Tal vez llevaría alguno y nada consiguió. Me pareció de haber obrado con rectitud y caridad cristiana y siento que se

me nombre, y a las hermanas, no por nosotros, sino por los que hablan sin conocimiento de causa.

Esto ya no tiene remedio. Mañana en San Francisco, a las diez y media, se hará el funeral por el eterno descanso del catecúmeno y yo tranquilo y dispuesto a bautizar a cuantos me digan de veras que desean ser católicos, apostólicos y romanos y considere bien dispuestos para merecer el honor de verdaderos cristianos. Siempre es de V. y de la Sra. (c.p.b.) su más atento capellán.

Q.B.S.M.
El Marqués de Celada

Para el amigo de Goldammer no quedaba duda de que en ningún momento el enfermo fue consciente del acto de conversión, al encontrarse «moribundo y sin perfecta conciencia de sus actos». El capellán cuenta en la carta que el sábado a las dos y media de la tarde se hallaba en la capilla del hospital con sus ocupaciones, junto a la superiora, cuando una de las hermanas le lleva a esta un recado de Goldammer en que solicita que se persone en su cuarto don Santiago, el capellán. La superiora le informa a Stern de que durante las horas en las que él se había ausentado, el enfermo había recibido una carta que contenía quince libras inglesas, y que él le cedió ese dinero a un tal Lorenzo, otro de los enfermos. Según la superiora, se trataba de un acto efectuado por el propio Goldammer sin estar en el uso pleno de la razón, por lo que ella misma devolvería el dinero al propio Stern, quien se pregunta después cómo creyeron al enfermo incapacitado para realizar a conciencia un regalo y, al mismo tiempo, lo juzgaron apto para recibir el bautismo. Señala, además, la curiosa circunstancia de que fuera sor Josefa, nueva en el centro, la encargada de llamar al capellán para que procediera al bautismo, cuando en realidad, durante la estancia del enfermo en el hospital, era sor María la que se había ocupado con asiduidad de cuidar a Goldammer. Los contactos entre sor Josefa y Goldammer tuvieron que haber sido escasos y su relación limitada a muy determinados momentos, cuando el sufrimiento era ya importante. El alemán se refiere siempre al capellán como marqués, por lo que era extraño que pudiera denominarlo don Santiago para solicitar su presencia en la habitación. Asimismo, el marqués llega a afirmar que, en cuanto conoce la llamada de Goldammer, «vuela» hasta el lugar con la mayor rapidez posible, encontrándolo «abrazado a una medalla de la Santísima Virgen», hecho muy extraño que Stern no termina de creer, pues nunca existió tal medalla en la habitación; apunta por ello la posibilidad de que le fuera colgada en el cuello por sor Josefa antes de la llegada del capellán o en su presencia, pero «nunca por voluntad de mi amigo enfermo»²⁴. Como el capellán insiste en que Goldammer deseaba pertenecer al catolicismo, Stern se pregunta lo siguiente:

¿Basta, Sr. Cura, para convertirse al Catolicismo, besar un pedazo de metal y decir que se quiere ser católico para conferirle el bautismo? ¿No es preciso una instrucción antes del bautismo para que el neófito, conociendo los fundamentos de la nueva religión que quiere abrazar, tenga verdadera conciencia del acto que va a realizar? ¿Resulta beneficioso al Catolicismo una conversión llevada a cabo en estado preagónico? ¿No debe hacerse una conversión con más conciencia?²⁵.

⁽²⁴⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 26 de septiembre de 1897, p. 2.

⁽²⁵⁾ *Ibidem*.

Stern denuncia el trato incorrecto que recibe el enfermo, pues, aunque no se admiten más de dos personas en la habitación debido a su frágil estado de salud, se llega a encontrar con un grupo compuesto por el director, dos testigos de fuera, gente de dentro y todas las hermanas. Y que tal hecho deriva indudablemente en un estado de excitación nada favorable del enfermo, que necesitaba el máximo de reposo ante su inminente final. Se trataba de una aglomeración que únicamente contribuía a «turbar la paz y tranquilidad de mi querido amigo».

Continúa manifestando sus dudas respecto a las dos personas que, según el cura, sirvieron de testigos. ¿Quiénes eran? ¿Realmente se encontraban en el cuarto personas externas al centro? Según la información que había obtenido de Luis Monteverde y de la superiora, en el cuarto de su amigo solamente se encontraban el criado José David, el carpintero del hospital, la superiora, las hermanas y él, sin que acudiera ningún testigo de fuera. Afirma que Goldammer jamás hubiera podido pronunciar frases en su lengua materna en torno a la Virgen, y que lo que otros interpretaron como manifestaciones favorables a la conversión, para Stern eran, en realidad, «exclamaciones de dolor y angustia producidos quizás por su piadoso proceder»²⁶. Afirma Stern que en ningún momento ha pretendido verter en sus artículos una crítica contra la religión católica; por el contrario, su finalidad ha sido «censurar actos y procedimientos que a mi juicio no encarnan en una sana moral y en principios de caridad y justicia»²⁷, agradeciendo a las hermanas la atención dispensada a su amigo en el hospital; especialmente a sor María.

3.4. NUEVAS LÍNEAS DE DEBATE

Stern no pretendía añadir nada más a lo que ya se había publicado en diversos números de *Iriarte*. Sin embargo, retoma la polémica tras la lectura de los números 5 y 6 del periódico *La Voz Icodense*. Así, muestra su sorpresa al observar que el capellán del hospital había encontrado un defensor de sus intereses que escribía bajo las siglas L.I.P. y que intenta con ello probar algo improbable mediante un ataque sin sentido. Desde esas páginas se inicia una crítica contra el periódico *Iriarte* por haber permitido la publicación de tal artículo, mostrando su malestar porque ese medio tuviera entre su personal a individuos indiferentes en materia religiosa.

L.I.P. no duda en acusar a Stern de ser un sectario sin religión y un mal amigo por no estar todo el tiempo posible acompañando al enfermo. Son acusaciones que no se sustentan en pruebas reales, pues lo cierto es que Stern se había ausentado del hospital en esa jornada apenas durante unas horas para comer y descansar, y es en ese transcurso cuando se produce aparentemente la conversión. En un gesto casi de compasión, escribe L.I.P. que el marqués de Celada no respondió a la carta publicada por Stern en *Iriarte* para no comprometer con ello la salud de Goldammer, respondiendo de esa forma a un principio de caridad cristiana. A ese comentario contesta Stern diciendo que en L.I.P. no hay nada de la caridad cristiana que atribuía al marqués, y, además, recuerda que este debería atender a sus obligaciones y dar testimonio de lo que allí sucedió en relación con la conversión²⁸.

No escatima comentarios Stern contra L.I.P. por afirmar en sus declaraciones que no tendría testigos para probar sus argumentos. Por su parte, denuncia L.I.P. la inexistencia de declarantes por parte de Stern para probar sus hechos y su autodenominación como «testigo irreprochable». Sin embargo, el amigo de Goldammer denuncia que el propio L.I.P. no fuera capaz de probar la presencia de

⁽²⁶⁾ *Ibidem*.

⁽²⁷⁾ *Ibidem*.

⁽²⁸⁾ STERN, N. «Otra vez...Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 5 de diciembre de 1897, pp-1-2.

testigos en el acto de conversión de su amigo, a pesar de los nombres aportados por Stern en una de sus crónicas. El 15 de agosto, festividad de la Asunción de la Virgen María, es el día en el que Stern se queja de la conversión que había forzado el capellán durante la jornada anterior, relatando todo lo que había sucedido con posterioridad a esos hechos, tras hablar con la superiora con relación a las declaraciones de bautismo confesadas por su amigo, noticia que comunicó tan solo una hora más tarde a Tomás Zerolo, médico del hospital. Se pregunta si es posible que el hospital haya ocultado durante un día entero información sobre el bautismo de su amigo, así como la llamada hecha a la señorita Honneger para engañarla y buscar excusas para que no visitara a Goldammer, y no duda en acusar a L.I.P. de pocos escrúpulos al considerarlo como un amigo loco y enajenado del propio Goldammer²⁹. La siguiente crónica recuerda el lamento agónico expresado por el enfermo: «¡Ahora no estoy loco!» No duda en afirmar que tales palabras podrían representar una sorpresa o ser consecuencia de los sufrimientos que había padecido durante mucho tiempo en estado de desesperación.

Stern nunca habla de locura al referirse a Goldammer, y manifiesta únicamente que durante los últimos días el estado mental de su amigo se había ido transformando, recuperando en ocasiones puntuales sus facultades intelectuales, por lo que critica que L.I.P. le atribuya comportamientos falsos. Asimismo, que sin conocer a Goldammer, escribiera sobre él escondiéndose bajo un seudónimo, posiblemente para actuar como un defensor del capellán que había efectuado la conversión, y que había averiguado «muchos detalles de personas que los oyeron de otros, y mezclaron sus criterios, terminando porque el mismo defensor del marqués no sabe ni lo que ha dicho en su escrito»³⁰. Continúa el relato afirmando que su amigo no solicita libros a las hermanas. Sin embargo, sí acepta leer algunos que le ofrecieron. L.I.P. según Stern, falta a la verdad al afirmar que la última asistencia al oficio divino fue en la capilla del hospital, cuando en realidad fue en la iglesia anglicana el día 4 de julio.

En la escena entraría además el enfermero Antonio, quien, según L.I.P., había sido pagado por el propio Stern para emitir informes con los que alterar los datos a su gusto. La afirmación es errónea, pues Antonio únicamente recibe un dinero que le debía Goldammer en pago de cinco o seis noches en las que le vela. La crónica aparece firmada en Las Palmas de Gran Canaria con fecha 27 de noviembre de 1897³¹.

4. RECAPITULACIÓN

Al realizar una síntesis final de este proceso, nos encontramos con que el alemán F. von Goldammer llega a La Orotava con un amigo, Nicolás Stern, como tantos otros ciudadanos que nos visitaban desde entonces para superar o aliviar problemas relacionados con la salud. Era protestante, ya pensionista, muy firme y convencido de sus creencias, que asistía con frecuencia a los cultos religiosos celebrados en la Iglesia anglicana *All Saint*, situada en el Parque Taoro (Puerto de la Cruz). Una crisis cardíaca, resultado de su precario estado de salud, le obliga a ingresar en el Hospital de la Caridad de La Orotava. Durante su internamiento solían visitarle residentes en el Puerto de la Cruz, como Julia Honegger, el coronel Peel Wethered y su íntimo amigo Nicolás Stern. En una ocasión, Goldammer solicita llamar a este último para que acuda al centro sanitario en el que se encontraba. Quería dictarle unas cartas para sus familiares de Alemania, ya que su precario estado le incapacitaba para escribirlas por sí mismo. Su amigo Stern lo

⁽²⁹⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 12 de diciembre de 1897, p. 2.

⁽³⁰⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 19 de diciembre de 1897, p. 2.

⁽³¹⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 19 de diciembre de 1897, p. 2.

visita y permanece toda la mañana junto a él. Al mediodía, aprovecha un momento de sosiego del enfermo y abandona el hospital para descansar e ir a comer. A su regreso, a las cuatro de la tarde, se encuentra al enfermo delirando y agonizante. No puede desde entonces intercambiar palabra alguna con él. Se presagiaba su inminente final. La superiora, el director y el capellán se dirigieron a él para comenzar con los preparativos de la inhumación del cadáver.

Sin embargo, Goldammer, poco a poco, se recupera. Al día siguiente, Stern vuelve al hospital y su amigo se queja amargamente de haber sido atormentado la jornada anterior por el sacerdote y otro hombre, que «estaban como zorras alrededor de mí y no me querían dejar dándome tranquilidad y descanso». «¡Cuánto he sufrido!... Quédate conmigo para que estas zorras no vuelvan de nuevo»³², fueron sus súplicas.

Esas confidencias preocuparon a Stern, que averigua que su amigo había sido bautizado a la fuerza por el sacerdote mientras estaba moribundo. El súbdito alemán fallece el 16 de agosto de 1897, oficiándose la misa de funeral en la iglesia de San Francisco, a las 10:30. Su cuerpo pasa a descansar en el cementerio de La Orotava. Nicolás Stern denuncia los hechos en una serie de artículos publicados en 1897 en el periódico portuense *Iriarte* bajo el título «Una conversión al catolicismo». El sacerdote y los responsables de la administración del hospital aceptaron finalmente que el enfermo había sido bautizado, pero negaron que hubiera sido un acto realizado a la fuerza.

Además, muy curiosa resulta la nota publicada por Stern afirmando que estaba vivo, tras la declaración desafortunada del periódico *La Voz Icodense* que pretendía publicar noticias sobre su muerte.

La polémica no se frena con la muerte del ciudadano alemán y el conflicto se proyecta a la prensa insular, intercambiándose diversas impresiones entre *Iriarte* y *La Voz Icodense*. Desde esta última publicación y, a raíz de la polémica que se genera con los artículos de la conversión, se tacha al periódico portuense de «ignorante y anticatólico». *Iriarte* no duda en responder a esas acusaciones y lanza la pregunta de cómo y qué actividades realizan realmente las religiosas y médicos en el hospital, recordando que su función no debía ir más allá de sanar el cuerpo.

5. CONCLUSIÓN

A grandes rasgos, el testimonio sobre la conversión de F. von Goldammer nos aproxima a la situación de un ciudadano alemán que, tras su llegada a Canarias, se encuentra con toda una serie de problemas de salud. Su ingreso y muerte en el Hospital de la Santísima Trinidad de la Villa de La Orotava marca el origen y desarrollo de una polémica, a finales del siglo XIX, sobre su posible conversión forzada al catolicismo mediante el bautismo. Una serie de hechos y circunstancias que, por parte de la institución sanitaria, serían finalmente reconocidos, aunque negando la posibilidad de que pudiera haber sido un acto a la fuerza.

⁽³²⁾ STERN, N. «Una conversión al catolicismo». *Iriarte*, 19 de septiembre de 1897, p. 1.

6. BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO PLANAS, Javier; MONTES SALGUERO, Jorge, J; PÉREZ MARCOS, Regina M.^a; SÁNCHEZ GONZÁLEZ, M.^a Dolores del Mar: *Manual de Historia del Derecho y de las Instituciones*. Sanz y Torres S.L., 2006.

CAÑIVANO SALVADOR, Miguel Ángel: *Derecho eclesiástico positivo*. Universitat de Barcelona, 2007.

FELIPE GONZÁLEZ, Ramón; CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel: «*Iriarte: un ejemplo de relación entre republicanismo y masonería en el Puerto de la Cruz*». *Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1990, pp. 765-785.

GONZÁLEZ CHÁVEZ, Carmen M; GONZÁLEZ GARCÍA, Esther y CENTENO DELGADO, Carmen Rosa: *La prensa del Valle de La Orotava (1880-1930)*. Aula de Cultura del Excmo. Ayuntamiento del Puerto de la Cruz, 1986.

GONZÁLEZ GARCÍA, Esther; GONZÁLEZ CHÁVEZ, Carmen Milagros: «Movimiento periodístico en el valle de Orotava a fines del siglo XIX y primeras décadas del XX». *Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1990, pp. 45-58.

GONZÁLEZ LEMUS, Nicolás; LIMA ESTÉVEZ, Javier: «Cementerio, templo inglés y convivencia en una ciudad portuaria: Puerto de la Cruz. Siglos XVIII-XX». *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2017.

GONZÁLEZ LEMUS, Nicolás; LIMA ESTÉVEZ, Javier: *Cementerio y templo inglés en el Puerto de la Cruz*. LeCanarien Ediciones, 2018.

LIMA ESTÉVEZ, Javier: «Los británicos en el Valle de La Orotava según Osbert Ward». *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2017.

LUQUE HERNÁNDEZ, Antonio: *La Orotava, corazón de Tenerife*. Excmo. Ayuntamiento de La Orotava, 1998.

MONTERO, Feliciano: «Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: De la confesionalidad limitada a la separación traumática». *Secularización y laicismo en la España contemporánea (III Encuentro de Historia de la Restauración)*. Coord. Manuel Suárez Cortina, 2001.

RODRÍGUEZ ESPINOSA, Margarita: «La casa del mirador de la calle Venus. Agustín Espinosa en el Puerto de la Cruz». *Catharum. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº 16 Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias, 2017, pp. 5-16.

RUIZ ORTIZ, Miguel Ángel: «Religión y Estado en España: Un recorrido a través de los textos constitucionales». *Revista de Claseshistoria*, nº 270, 15 de enero de 2002.

TRUJILLO RODRÍGUEZ, Alfonso. *San Francisco de La Orotava*. Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, 1973.

Esclavos entre dos mundos

SOBRE LA ESCLAVITUD EN TENERIFE Y SU RELACIÓN CON AMÉRICA (SIGLO XVIII)

Manuel de Paz-Sánchez

Tenerife y, de hecho, Canarias durante el siglo XVIII no puede definirse como una sociedad esclavista sino, en todo caso, como una sociedad con esclavos. En este ensayo se analiza, de acuerdo con la mayor parte de la documentación estudiada hasta el momento, una serie de casos que forman parte de un banco de datos que, en principio, parece ofrecer resultados de interés dada la envergadura de los fondos documentales disponibles. Se plantean brevemente una serie de preguntas sobre el peso y la relevancia de la esclavitud en el contexto demográfico de la época. Se trata de valorar la importancia de los criollos nacidos en el Archipiélago. Se realiza una breve incursión sobre el origen exterior de los esclavos, así como sobre el destino de los que abandonan el territorio insular, con referencia a las principales rutas y redes entre las dos orillas del Atlántico. Se comentan brevemente sus oficios principales y se exponen algunos casos singulares relacionados con la obtención de la libertad.

La población del Archipiélago entre 1688 y 1757 pasó de los 105.375 a los 157.723 habitantes en su conjunto, mientras que la de Tenerife osciló entre los 54.350 de 1728 y los 66.779 de 1757. El siguiente cuadro nos ofrece, a su vez, una breve síntesis de la evolución demográfica de la actual zona metropolitana entre 1680 y 1802:

Años	Santa Cruz	La Laguna
1680	2453	6495
1688	2491	6994
1745	7276	8947
1787	6473	7222
1802	7313	9672

Un recuento de 412 hombres y 354 mujeres durante el siglo XVIII nos ofrece una idea aproximada de la presencia de esclavos y libertos en Tenerife, principalmente en La Laguna y Santa Cruz durante la citada centuria, cifra que con las más recientes indagaciones se situaría en unos 450 hombres y 400 mujeres, aproximadamente. Hasta la fecha, sin embargo, siguen siendo insuficientes los estudios realizados, que, pese a su notable interés, requieren de nuevas investigaciones, especialmente para el caso tinerfeño. Las fuentes disponibles, con todo, no son

escasas, pues se pueden rastrear datos valiosos en el Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz de Tenerife, en el Archivo Diocesano, en la colección documental de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife y en el propio Archivo Municipal de La Laguna, solamente en el ámbito insular, ello sin contar los grandes centros nacionales como el Archivo Histórico Nacional (Madrid), o el Archivo General de Indias (Sevilla), entre otros.

Se han podido recoger, por otra parte, las edades correspondientes a unas 736 personas, que se corresponden con 401 hombres y 335 mujeres. La mayor proporción se centra en las edades denominadas útiles, o sea, las comprendidas entre los 16 y los 30 años, cuyas tres cohortes (16 a 20, 21 a 25 y 26 a 30), suman el 55 por ciento del total de los varones y el 40,2 de las mujeres. Este muestreo *avant la lettre* viene a coincidir con lo señalado, en este sentido, para la Baja Andalucía. Llama la atención, sin embargo, la abundancia de datos sobre el perfil de edad disponible en principio para Tenerife, lo que podría incidir en futuros estudios sobre la esperanza de vida de este colectivo en el Archipiélago, ya que hemos podido detectar, incluso, un par de casos de llamativa longevidad entre esclavos (73 y 80 años).

La abundancia de esclavas puede sugerir, como sucede también en la Baja Andalucía, una importante demanda de fuerza de trabajo femenina al objeto de complementar las necesidades relacionadas con el servicio doméstico. Asimismo, una sex ratio equilibrada, en el ámbito de la población servil, podría explicar que esté rigiendo la ley natural de la natalidad, con lo que la importación de esclavos es poco importante y, en consecuencia, la mayoría posee un origen doméstico, es decir, criollo.

¿Qué importancia tenían los criollos para el Archipiélago? La amplia representación de mulatos y otras distinciones del color propias de este grupo étnico, con un 46,34 por ciento para los hombres y un 46,19 para las mujeres, parece revelarnos, para el conjunto de la muestra (752 personas), una clara presencia de criollos, preferentemente nacidos en las diferentes islas del Archipiélago. Aquellas categorías definidas como negros, a su vez, oscilan entre el 48,29 para los varones y el 42,10 para las mujeres.

Ahora bien, el peso específico de los criollos pudo ser aún mayor, ya que no son extraños los que figuran caracterizados como negros, sin matización alguna del color. En la muestra se recogen, bajo el concepto específico de criollos o, en su caso, junto a la aclaración de «nacidos y criados» en casa del vendedor o vendedora, hasta 19 mujeres negras que, insistimos, figuran todas ellas adjetivadas como criollas o nacidas en Canarias. Constan, además, no menos de 15 varones negros también nacidos fuera de su tierra continental africana, especialmente en Tenerife. Se han podido identificar en la documentación varios casos relativos a ambos sexos. Así, por ejemplo, el 11 de febrero de 1737, en La Laguna, Domingo Manuel Romero y Alpízar otorgó en dote a su hermana Francisca Ana, que iba a casarse con el abogado Antonio Vizcaíno y Quesada, entre otros bienes, «una esclava de color negro criolla, nacida en mi casa, llamada Juana».

Parece lógico que, en este contexto, nos preguntemos acerca de la procedencia de los esclavos que llegan al Archipiélago y, concretamente, a Tenerife durante el siglo XVIII. Conviene aclarar al respecto que, en el estado actual de la investigación, la información disponible es bastante escasa, pues los datos se reducen

a 83 casos para los varones (incluyendo 11 casos cuyo origen no se especifica con claridad) y 40 mujeres. La mayor parte de nuestros trasterrados vienen de Senegal, Madeira, Guinea y Cabo Verde como enseguida diremos.

A la vista de estos datos destaca, en ambos sexos, la procedencia tórrida de los esclavos, pero no su concreta naturaleza agnaticia, ya que muchos de ellos son netamente africanos o, en algún que otro caso, descendientes directos de trasterrados que fueron trasladados de aquí para allá por esos mares de Dios por diversas y complejas razones del tráfico transatlántico. No debe olvidarse, además, que la trata alcanza su máximo apogeo, como es bien sabido, en el siglo XVIII.

En resumen, respecto a los varones, 37 vienen de África de manera directa, 24 de Cádiz y Madeira y 11 fueron retornados de América (es decir, el 44,5 por ciento, seguidos del 28,9 y el 13,2 respectivamente). No debe extrañarnos la escasa representación de reimportados del Nuevo Mundo, ya que América era el mercado natural de mano de obra esclava, y La Habana y Caracas, donde se dirigían tradicionalmente los comerciantes canarios en el contexto del registro de la permisión para comerciar entre Canarias e Indias, fueron siempre atractivos mercados de importación de fuerza de trabajo cautiva. Entre estos clientes ultramarinos, los esclavos no solo obtenían buenos precios, muy por encima de la media insular, sino que también han de tenerse en cuenta otros factores, como el propio valor de la moneda, que también es mayor en Canarias respecto a la Península. La documentación, por otra parte, no escatima referirse a la condición de bozales de estos esclavos llegados a Tenerife, como sucede en particular con los 11 ejemplos varones de los que no consta procedencia concreta.

Entre las mujeres, menos representadas en este caso, probablemente porque eran bien absorbidas por el mercado local del servicio doméstico, entre otras labores de índole similar como el cuidado de niños y enfermos, el porcentaje es del 55 por ciento, con relación a los casos documentados hasta el momento. Lo mismo que sucede con los varones, las cuatro féminas que constan sin procedencia concreta tienen, todas ellas, la condición de bozales. Es curioso descubrir, además, que una de estas inmigrantes forzosas africanas fue traída bozal de Boston a Santa Cruz de Tenerife en 1737 y revendida en 1741. Todavía se mencionaba, al ser transferida por segunda vez, no solo su anterior condición de bozal, sino, además, su propio nombre indígena, *Parzilla*, tal como lo transcribieron los amanuenses de la época. No es un caso único. Parzilla fue renombrada más tarde como Lucía, en cierto modo para doblar su identidad primigenia. El segundo instrumento de compraventa de esta esclava, que se rubricó en Santa Cruz de Tenerife el 3 de junio de 1741, puede resumirse así: Don Ventura Kenney, vecino del lugar de Los Silos (Tenerife), vendió a don Juan Blake, «comerciante irlandés» y vecino de Santa Cruz de Tenerife, «una mi esclava de color negro bozal que se llamaba Parzilla, la cual me trajo de Boston» (1737), «cuando la compró por mí, don Alexandro French de nación irlandés, al capitán Dumerisq, la cual negra hoy se llama Lucía», de unos 26 años, en 1800 reales corrientes.

Respecto al transporte de los que llegan al Archipiélago, en general se trata de un goteo del que son protagonistas marineros y traficantes ingleses, holandeses, franceses, portugueses, malteses y otros que traen sus presas en especial desde distintos puntos de la amplia región costera de Senegambia y Guinea Superior. No vamos a entrar por ahora en la larga casuística que, justo después de la Gue-

rra del Asiento o Guerra de la Oreja de Jenkins (1739-1748), parece conocer un repunte sustancial, seguramente por la desaparición del asiento inglés que venía funcionando desde el final de la Guerra de Sucesión Española y, sobre todo, por la disminución del suministro británico a los puertos insulares. Pero resulta necesario aclarar que, junto a los bozales en el sentido estricto del término, también vienen esclavos cristianizados desde su más tierna edad, tal como venía sucediendo desde el siglo XVI. Es el caso de la esclavita Antonia María de la Concepción, cuyo instrumento de compraventa, datado en Santa Cruz el 21 de abril de 1752, es suficientemente explícito:

Sébase como yo Manoel Teixeira, vecino de la isla de la Madera y residente en este Puerto de Santa Cruz..., otorgo que vendo... al señor don Lázaro de Abreu del Consejo de S. M..., [veedor] de la Gente de Guerra en estas Islas... a saber una esclava de color negro llamada Antonia María de la Concepción, que será de diez y ocho meses de edad, poco más o menos, [la] cual hube por compra que hice con otra esclava grande su madre a otros ne[gros] salvajes en la costa de Guinea ha tiempo de siete meses que allí fui a comerciar, en cuyo paraje, y especialmente en un [ho]spicio de Nuestro Padre San Francisco se bautizó en el Puerto de Visao [Bisáu o Bissau], que en dicha costa pertenece a la Corona de Portugal, y por precio de quinientos reales corrientes...

Pero, aparte de estas arribadas más o menos puntuales, ¿existe también participación directa de vecinos y residentes en Tenerife en operaciones de la trata de esclavos, tal como había sucedido en Canarias desde el siglo XV? La respuesta es afirmativa. Entre otros casos de índole diferente, como la captura, por ejemplo, de barcos negreros del enemigo o naves piratas y corsarias de moros y su traslado a las Islas, se han podido documentar operaciones encaminadas a la adquisición de cargazones de esclavos negros de ambos sexos en los reductos tradicionales del infame tráfico.

Un ejemplo notable es el del contrato de fletamento suscrito en Santa Cruz de Tenerife, el 19 de noviembre de 1737, entre el capitán del Espíritu Santo, el portugués José Francisco da Silva, vecino de la isla Terceira (Azores), cuyo bergantín estaba surto en el citado puerto tinerfeño, con el contratista local José de la Mota. La operación tenía por objeto viajar a la isla caboverdiana de Santiago y desde allí a Cacheleo (Cacheu), precisamente en la costa norte de Guinea (Guinea-Bisáu), para luego retornar a Cabo Verde y regresar a Tenerife o, en su caso, dirigirse a otros lugares. Da Silva, además, estaba obligado a llevar de sobrecargo al capitán maltés Antonio Miguel y de «estar a sus órdenes». Entre las cláusulas más representativas del contrato estaban, asimismo, las siguientes:

Lo primero, que no he de cargar cosa alguna en dicho bergantín sin orden de dicho fletador o su correspondiente o sobrecargo, pena de que perderé el flete por entero y solo he de poder traer de mi cuenta dos negros y mi piloto, don Thomas Gouth (o Goufh), uno y no más, por ser así condición.

Que en dicho bergantín he de hacer divisiones para alojar los negros y negras que se embarcaren de cuenta de dicho fletador...

dándoles lo necesario para guisar la comida, que se pondrá de cuenta de dicho fletador.

Ítem que es de mi cuenta los salarios y manutención de la tripulación de dicho bergantín y se me ha de dar y pagar por el flete de él, ... a razón de ciento y cincuenta pesos escudos de a ocho reales de plata cada uno por cada mes que se venciese en dicho viaje hasta que se haya fenecido, empezando a correr el primero el día ocho de este presente mes de noviembre...

El negocio tuvo sus contratiempos, pues José Francisco da Silva había muerto en el transcurso de la expedición, víctima probablemente de la malaria, y, como había suscrito un riesgo de 830 pesos sobre su bergantín, cuando el barco retornó a Santa Cruz de Tenerife en 1738, los fiadores no tardaron en requerir su parte del préstamo marítimo. Por ello, en abril de 1739, reclamaron el pago ante el comandante general, pues el buque se había hipotecado hasta la arboladura, ya que estaba «obligado con sus fletes y aprovechamiento». El cónsul de Holanda, Arnaldo Van Steinfeld y el empresario Pedro Martín ofrecieron sus buenos oficios para resolver el conflicto entre traficantes y financieros, pero, a lo largo de 1739, se sucedieron las ventas de esclavos traídos de la desafortunada expedición a Guinea.

El comerciante inglés Guillermo Campsie, el francés Marcos Antonio Sanier, que actuaba como apoderado de su compatriota el hombre de negocios Juan Bonhomme, y el capitán Antonio Miguel trataron de dar buena cuenta de la cargazón y de resarcirse con ello de las pérdidas. Marcos Antonio Sanier, en concreto, vendió a María, de unos 12 años, a Antonio Manuel, de 10, y a María Anna Manuela, de 11, al precio de 130, 100 y 140 pesos escudos. Los tres fueron adquiridos por José Lusar Ugarte y por el prebendado de la catedral canariense y vicario de La Laguna y su partido, don Tomás Fernández Romero. Los dos últimos estaban bautizados.

El propio Antonio Miguel, que había retornado a Tenerife como capitán del Espíritu Santo, vendió el 9 de mayo de 1739 al regidor de El Hierro, Mateo Fernández de Salazar, un esclavo prieto llamado Ventura, de unos 24 años, «que es uno de los que traje propios míos de la Costa de Guinea». Ese mismo día enajenó también a favor del capitán de Caballos Diego Fernández Calderín y Guzmán, que actuaba como apoderado de su colega Gregorio de Silva, vecino de La Palma, otro esclavo prieto de 19 años llamado Marcos, que «vino entre los demás que traje de la Costa de Guinea». El activo comerciante anglosajón Guillermo Campsie vendió a su vez, el 27 de mayo, a Gracia, una esclavita negra de unos ocho años, en 120 pesos escudos, y el 2 de octubre a Mateo, negro bozal de la misma edad, que había pertenecido a «los que traje entre otros de Guinea» y que fue adquirido por el teniente coronel Baltasar Félix de Llarena, juez subdelegado del comercio de Indias en Gran Canaria.

El destino ulterior de los esclavos, sobre todo de los vendidos en Tenerife, fue el espacio americano, tal como sugerimos más arriba, en particular San Cristóbal de La Habana y La Guaira-Caracas. Algunos esclavos, además, fueron conducidos a Campeche y Veracruz y unos cuantos a Cádiz. Así, por ejemplo, para un conjunto de 69 varones y 35 mujeres, la inmensa mayoría fueron trasladados a La Habana (48 hombres y 35 féminas); a bastante distancia se sitúa Venezuela, con 13 hombres y 4 mujeres, aunque las últimas fuentes localizadas apuntan a un incremento de estas magnitudes, no excesivamente significativo, pero que conviene subrayar.

Se trataba de un negocio, simplemente. Si comparamos, por ejemplo, los precios pagados por los pequeños siervos africanos y por otros esclavos de mayor edad en las Islas con los beneficios que se obtenían de su venta en el Nuevo Mundo, la diferencia es llamativa. El 10 de mayo de 1723, Pedro Harpe, otro naviero francés establecido en Santa Cruz, tuvo que abonar 235 pesos por Juan, un esclavo pardo de 22 años cuyo amo, el capitán Leonardo José Morveque de Mata, le había encomendado para su venta en Maracaibo. La situación se explica porque Pedro Harpe había regresado a Tenerife trayéndole de regreso, «por decir le ha tomado amor y cariño y haberlo menester para su uso y servicio», y de ahí su elevado precio, es decir, los 235 pesos que eran «los mismos que al susodicho le daban por dicho esclavo en dicho paraje de Maracaibo».

Por su parte, en el testamento de Luisa María de Cubas, el 29 de diciembre de 1765, se especificaba que, por la venta de Cecilia y Micaela, en La Habana, se habían obtenido «seiscientos ochenta y uno y medio pesos fuertes libres de todos costos que entraron en la casa». La transacción se había efectuado, en realidad, el 3 de octubre de 1748, cuando fueron trasladadas en el navío La Soledad, y se utilizaron las actas sacramentales para documentar su origen y pertenencia.

Determinados miembros del estamento eclesiástico, que destacaron por la posesión de esclavos en diferentes momentos del periodo estudiado, se resistieron a perder las ganancias derivadas de su inversión. El presbítero Alonso García Ximénez apoderó, el 18 de julio de 1715, a Teodoro Garcés de Salazar para que reclamara en Caracas a Amaro Rodríguez Felipe la devolución del esclavo negro Sebastián, que, según el corsario, se había dado a la fuga al llegar a Venezuela. Se autorizaba al apoderado, en caso de ser necesario, a que acudiese a los jueces de Su Majestad para conseguir el objetivo encomendado.

En Canarias los esclavos se ocupaban en diferentes tareas y oficios. Para Gran Canaria, Manuel Lobo ha subrayado su implicación sobre todo en labores domésticas, agrícolas y artesanales desde el propio siglo XVI, aparte del duro trabajo que desarrollaron en las plantaciones azucareras desde finales de la centuria anterior. Se menciona también la presencia de esclavos en determinadas ocupaciones, como la de zapateros, incluyendo exámenes de aprendizaje en relación con el oficio, la carpintería, la escultura e, incluso, sus tareas como músicos en la catedral. Esto último no debe extrañarnos, ya que, desde el siglo XVI, danzantes, tañedores de instrumentos y tocadores de trompeta son demandados para las fiestas del Corpus Christi en Tenerife y en toda Canarias. En 1713 se buscó con interés su participación en estas celebraciones y, faltando trompeteros en nuestras Islas, se planteó la posibilidad de traerlos desde Cabo Verde.

En nuestra colección documental hemos detectado la participación de esclavos en diversas ocupaciones. Así, por ejemplo, los hemos localizado dedicados a la pesca en la Costa del Sahara, como se documenta en un testamento del 21 de febrero de 1779 por el que Manuel Hernández Ramírez, tonelero que había hecho fortuna en los negocios, vecino del Puerto de la Cruz, declaraba poseer «un esclavo negro llamado José Antonio del Rosario que tengo puesto en el barco de la Costa El Victorioso, ganando su soldada que me pertenece, del que verificado mi fallecimiento puede disponer (...) Antonia mi mujer», quien por cierto, al enviudar, no tardó en otorgarle la libertad.

También figuran como tripulantes y marinos asalariados por decisión de sus dueños en navíos de la Carrera de Indias. Así sucedió, por ejemplo, con Juan José, un esclavo pardo del coronel Juan Domingo de Franchy, a quien se lo solicitó el capitán Domingo Jansen para embarcarlo como cocinero de popa, «ganando lo que es costumbre pagar al que lleva tales plazas». El 14 de junio de 1760 se autorizó el contrato y se exigió su regreso a Tenerife en el viaje de retorno. Otros son remitidos al exterior, por ejemplo, a La Habana en 1727 para trabajar por cuenta ajena.

Constan, asimismo, otras ocupaciones como las ya citadas de cocineros y criados domésticos. Y, asimismo, destacan algunos oficios como el del clarinero Juan, que fue vendido al Cabildo por Manuel de la Cámara y Brito, mozo hidalgo de la casa real portuguesa, vecino de Santa Cruz, casado con una sobrina del arzobispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu y notable traficante. Se lo transfirió al concejo, el 30 de agosto de 1737, en 125 pesos escudos, poco dinero en comparación con los 400 que cobró, el 6 de octubre de 1741, el capitán Francisco Montañés Machado por Luis, un esclavo negro de 23 años. Este último tocaba «clarín y es de buena cara y cuerpo, el mismo que me pertenece por compra que hizo, en mi nombre, don Juan Bonhomme al capitán Antonio Miguel» el 3 de septiembre de 1737.

Lógicamente, tampoco faltan oficiales de diversos oficios, como por ejemplo zapateros y canteros, junto a profesiones singulares como la de «Juan de la Soledad, gran oficial de vino y de crecida edad», esclavo «inventariado» entre los bienes del potentado santacruzero Matías Rodríguez Carta el 17 de julio de 1743.

Algunos esclavos y no pocas esclavas reciben bienes de sus antiguos amos que, una vez liberados, les permiten sobrevivir mediante el cobro de rentas y censos provenientes de pequeños fundos y de haciendas de viña y de pan sembrar o, en su caso, trabajando la tierra legada por sus benefactores. En otras ocasiones, además, consiguen la libertad con la ayuda de familiares directos que, una vez horros, se sacrifican por sus seres queridos. El 8 de agosto de 1735, José Antonio de Llarena Calderón, marqués de Torrehermosa y Acialcázar, aceptó conceder la carta de libertad a su esclava parda María Josefa de la Encarnación, de unos 28 años, ya que, en compañía de su hermana Josefa, había conseguido reunir la suma requerida de 1250 reales. Ambas gozaban del usufructo de un pedazo de viña que les había dejado Ana María de Vasconcelos, su antigua propietaria.

No son raras, en este contexto, las otorgaciones de libertad. La documentación estudiada nos permite analizar una cifra próxima al medio centenar de varones y no menos de sesenta mujeres. Dos son los procedimientos utilizados de manera habitual. En primer lugar, mediante la correspondiente declaración ante el escribano por parte del propietario (carta de libertad o manumisión). En segundo término, por mandato testamentario sin que, en principio, se requiera ningún otro trámite, pues el testamento es fuente de derecho y legitimidad de acuerdo con la voluntad del otorgante.

Las manumisiones se producen también por otras razones: económicas (pues el dueño recibe el importe del coste generado por la adquisición del cautivo, total o parcialmente) y, en ocasiones, cuando se decide a liberarlo para ahorrarse cargas derivadas de la ancianidad y de la falta de rendimiento laboral de los esclavos. También influyen, en segundo lugar, las causas sociales (intercesión de personajes influyentes) y las de tipo afectivo-espiritual: agradecimiento por servicios prestados

en situaciones de enfermedad y de penuria, afecto generado por el roce y la falta de hijos propios, amistad, enamoramiento y, en algún que otro caso, también por miedo o por otras razones socio-culturales, propias de la mentalidad de la época.

Cabe mencionar, en este sentido, el caso de la mulata criolla María de los Santos, nacida y criada en casa del matrimonio integrado por Juan de la Luz y Jacobina Sopranis y Fiesco, vecinos ambos de La Laguna y abuelos maternos del I marqués de Bajamar, Antonio Porlier y Sopranis (1722-1813). María de los Santos era hija de otra esclava mulata «que tuvimos» llamada Inés y había sido bautizada en la parroquia de Nuestra Señora de la Concepción de La Laguna. El matrimonio se determinó, el 16 de febrero de 1708, «por causas justas que a ello nos mueven», a «librarla de la sujeción y cautiverio en que está», pero «para después de los días de la vida de nosotros dos y no antes», y con la condición de que debía comportarse «con toda honestidad, recato y recogimiento» pues de lo contrario perdería su libertad. Sin embargo, el 17 de marzo, los otorgantes decidieron revocarle la escritura de libertad por haber faltado a las razones que habían tenido para concedérsela, ya que se encontraba embarazada. Ahora bien, un par de años después, el 9 de octubre de 1710, decidieron cambiar de opinión y ambos consortes se mostraron decididos a otorgarle la libertad, pero con la condición de que marchara a Martinica y no regresara jamás a ninguna de «estas... siete Islas, porque si volviere a alguna de ellas ha de quedar por tal esclava». Le entregaban, además, «un hijo suyo llamado Joseph de edad de dos años poco más o menos», pero, se especificaba en la escritura que

con éste no se ha de entender la condición expresada para con dicha su madre porque, luego que tenga edad competente o antes ha de poder entrar y salir en estas dichas Islas, tratando y contratando como persona libre porque, desde que nació, siempre lo hemos tenido y tenemos por tal y no sujeto a servidumbre por ser así siempre nuestra determinada voluntad, y si es necesario sobre esto más declaración y *clarisia* esa hacemos en su favor con todas las cláusulas en derecho necesarias.

El esclavo mulato Miguel Abreu, según un instrumento de 1733, constituye un claro ejemplo de rebeldía contra su condición social, a la que se unía, según los responsables del expediente, su inveterado mal carácter. Estaba adscrito a una capellanía a la que había sido llamado, en aquellas fechas, José Domínguez, clérigo de menores y capellán colado, quien, junto a su hermano e inmediato sucesor, se quejaba del mal comportamiento, las amenazas y los daños producidos por Abreu, esclavo hereditario vinculado patrimonialmente a la citada capellanía. La situación se hizo tan insoportable que, incluso, recurrieron al prelado de la diócesis para que los autorizara a desvincularle de la fundación, mediante el oportuno instrumento de renuncia y libertad, con la misma condición de no retornar jamás a las Islas. El obispo Dávila y Cárdenas, mitrado de relieve entre los de Canarias, accedió a la petición de los interesados, pues Abreu, que había realizado diversos hurtos y quebrantos en casa de Andrés Carta (un presbítero que se había ocupado de la capellanía con anterioridad), había puesto

en grave cuidado a todos los de ella de que resultó haberle hecho prender y asegurar en el castillo principal de dicho puerto [de Santa Cruz] y no contento con haberse arrojado de él, a todo

despecho salió a ponerse delante de dicha casa con extraños ademanes y provocaciones intolerables, que dieron motivo a solicitarle reducirle a la misma prisión, así para contenerlo como para evitar otras mayores consecuencias y amenazas, y recelándose y temiendo los otorgantes que dicho esclavo Miguel no ejecute con ellos algún impulso de peor calidad e irreparable daño...

No pocas de estas libertades, sin embargo, se otorgaban para después de fallecido el propietario o, incluso, sus herederos inmediatos. En tales casos, los propietarios se reservaban el derecho de patronato. Así acaeció, por ejemplo, con la esclava parda María de los Remedios, según carta de libertad datada en La Laguna el 23 de enero de 1759. Doña María del Rosario, viuda del capitán don Luis de Quesada, de acuerdo con la voluntad de su difunto esposo y, asimismo, por los muchos servicios que le había prestado en la vejez, se apartaba y desistía del derecho de posesión, propiedad y señorío, pero se reservaba «tan solamente el de patronato, y que le haya de servir mientras la otorgante viviere».

Los principales actores en la compraventa de esclavos, aparte de individuos que en mayor o menor medida se dedican a comerciar con América, son los titulares de grandes fortunas (aristócratas, miembros destacados de la administración, etc.), y, en un plano más general, destacan dos grupos principales: las mujeres que no bajan del centenar de esclavos y esclavas durante esta época y los eclesiásticos que superan ampliamente el medio centenar. Y, en sentido decreciente, abogados y escribanos, médicos, artesanos y labradores enriquecidos.

Algunas mujeres, en concreto, destacaron por su labor en este ámbito. Así, por ejemplo, merece mencionarse el caso de Isabel María de Francis [Francys], viuda de don Bernardo Blanco, quien, tras el óbito de su esposo, se convirtió en una auténtica mujer de negocios en el Puerto de la Cruz durante la década de 1760. En contacto con navieros y traficantes ingleses, como el capitán Diego Hervall Penford, que mandaba la balandra Nansey, suministró a los compradores tinerfeños diversos jóvenes bozales de ambos sexos (en especial niñas), que poco antes habían sido embarcados en el Río de Gambay [Gambia] y en otros lugares de la Costa de Guinea para un incierto destino. Existen, empero, algunas otras empresarias y empresarios que no escatimaron esfuerzos a la hora de colocar esclavos en el mercado insular. No obstante, los datos disponibles no dejan de ratificar el carácter doméstico de la esclavitud tinerfeña del Siglo de las Luces y, de hecho, de los esclavos canarios en general a partir de la segunda mitad del Quinientos y hasta principios del siglo XIX.

Además, debemos realizar algunas referencias a la participación de Amaro Rodríguez Felipe, en particular, en las actividades relacionadas con la adquisición y el transporte de esclavos y esclavas a América. Lo primero que convendría aclarar es que se sitúa por debajo de otros capitanes y personajes destacados en el sector y que, en general, su familia, como, por ejemplo, su hermano José Rodríguez Felipe y, asimismo, sus sobrinos Antonio y Amaro González de Mesa, entre otros, tampoco poseyeron un especial protagonismo en este ámbito, a pesar de que participaron en actividades marítimas y mercantiles durante buena parte del siglo XVIII.

Si dividimos la vida de Amaro Rodríguez Felipe en tres segmentos, correspondientes a 1678-1700, 1701-1725 y 1726-1747, durante la primera etapa no parece

que comprase ningún esclavo ni que se hiciera cargo de apoderamiento alguno o compromiso entre compañeros en estos años primerizos. Consta, para la segunda etapa, que adquirió un hombre y tres mujeres de 15, 30 y 7 años, las dos últimas compradas a la misma persona. En 1710, como bien sabemos, se hizo cargo para venderlo en Caracas del esclavo Sebastián, quien, según se dijo, pudo escapársele y huir en pos de su libertad, situación de dudosa credibilidad, aunque no imposible.

Entre 1726 y 1747 obtuvo, al menos, dos hombres, uno de ellos por cesión y encargo de su propietario. Ya Amaro Rodríguez Felipe no viajaba a América por aquel entonces, aunque nunca dejó de comerciar con el Nuevo Mundo y con el continente europeo. Pero las cuatro mujeres o, mejor dicho, las muchachas de treinta o treinta y pocos años y la niña de diez años, salvo un par de excepciones, no parecen haber dejado mucho rastro de su partida hacia el destino americano, tal vez porque entraron a formar parte de su servicio doméstico cuando el viejo corsario había entrado ya en una edad propecta, teniendo en cuenta la esperanza de vida de esta época. Tenemos pues, en total, siete mujeres y tres hombres durante toda su vida profesional, cuatro si se incluye su liberto Cristóbal Linche, a quien dejó escrito en su testamento que fuera enterrado, si ese era su deseo, en la cripta de los Pargo en la iglesia conventual de Santo Domingo de Guzmán de la ciudad de La Laguna. Existen, además, criados y criadas, probablemente criollos y tal vez, en algún que otro caso, de origen subsahariano. El 6 de diciembre de 1726, además, en el instrumento en el que aprobaba los nombramientos de capitán y maestre a favor de su hermano José Rodríguez Felipe y de Pedro Sarmiento Valladares, respectivamente, cuando ya el viejo capitán don Cayetano de Espinosa había fallecido, y como copropietario de *El Clavel*, Amaro Pargo también señaló, en la misma escritura, que les daba su poder a los mencionados, entre otros, para que cobrasen cualquier cantidad y reclamasen cualesquiera bienes que le pudieran pertenecer al otorgante, es decir, al propio Amaro Rodríguez Felipe, y, asimismo, «para que puedan aprehender y aprehendan cuatro esclavos que tiene en dicha Habana y lexitimamente le tocan y pertenecen por justos y derechos títulos, los cuales puedan vender y vendan a la persona o personas con quienes se avinieren y concertaren por el precio o precios que por bien tuvieren (...), apartando al otorgante del dominio, derecho y señorío de dichos esclavos», cuatro esclavos que, en caso de pertenecerle y no ser propiedad de Cayetano de Espinosa, incrementarían los cautivos que poseyó el corsario lagunero al otro lado del Atlántico, pero que no deja de ser curioso que estuviesen huidos.

La posesión de esclavos y su comercio, que había desatado debates y protestas sobre su legitimidad moral desde hacía mucho tiempo, es una de las grandes contradicciones del siglo en el que nació la democracia moderna. Viera y Clavijo decía, con razón, que nuestros isleños, es decir, nuestros guanches «no tuvieron esclavos, ni jamás conocieron esta tiranía que tanto ha deshonrado a la humanidad» (*Historia*, 1772, I, II, § XII). Pero, en el *Borrador* de su obra, escribió sin mayores matices: «No tuvieron jamás esclavos, ni conocieron esta tiranía, que deshonra a la humanidad». Esa frase, escrita a principios de la década de 1760, le honra y le convertía, como en tantas otras ocasiones, en un intelectual de bien en la compleja y contradictoria época que le tocó vivir.

BIBLIOGRAFÍA

Anchieta y Alarcón, José de, *Diario*, ed. de Daniel García Pulido, 2011.

García Pulido, Daniel; Ángel Dámaso Luis León; Manuel de Paz Sánchez, *Amaro Pargo. Documentos de una vida. Reyes del mar*, 2018.

Iliffe, John, *África. Historia de un continente*, Madrid: Akal, 2013.

Izquierdo Labrado, Julio, *La esclavitud en la Baja Andalucía*, Huelva, 2004: Diputación Provincial, 2 vols.

Hernández González, Manuel V., «La otra emigración canaria a América: mulatos y negros libres y esclavos (1670-1820)», *Revista de Historia Canaria*, 2002, núm. 184, pp. 181-198.

Hernández González, Manuel V. *El Corpus Christi en Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 2013.

Lobo Cabrera, Manuel, *Grupos humanos en la sociedad canaria del siglo XVI*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular, 1979.

Lobo Cabrera, Manuel, *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI (negros, moros y moriscos)*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular, 1982.

Macías Hernández, A. M., «Fuentes y principales problemas metodológicos de la demografía histórica de Canarias», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 34, 1988, pp. 141-142.

Macías Hernández, A. M., «Comentarios provisionales a los proyectos de reforma monetaria anteriores a la Pragmática de 1776», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1991, núm. 37, pp. 499-535.

Alberto Marcos Martín, «La esclavitud en la ciudad de La Laguna durante la segunda mitad del siglo XVI a través de los registros parroquiales», *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea*, 2, 1980, pp. 5-35.

Paz Sánchez, Manuel de, *Historia de la francmasonería en Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, Premio Viera y Clavijo, 1984, cap. I. Hay reedición de 2008, Ed. Idea, en dos vols.

Paz Sánchez, Manuel de, «Islas felices. Aspectos de la esclavitud macaronésica durante el siglo XVIII», en Consuelo Naranjo Orovio (Ed.), *Esclavitud y diferencia racial en el Caribe hispano*, Madrid: Doce Calles, 2017, pp. 15-42.

Torres Santana, Elisa y Lobo Cabrera, Manuel, «La esclavitud en Gran Canaria en el primer cuarto del siglo XVIII», en F. Morales Padrón (coord.), *IV Coloquio de Historia Canario-americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular, 1982, t. II, pp. 51-57.

El movimiento de la Tierra en la España del siglo XVI: De Jerónimo de Chaves a Juan Cedillo Díaz¹

Miguel Á. Granada

En el siglo XVIII, el siglo de la Razón y de la *Encyclopédie*, un escritor francés llamado Nicolas Masson de Morvilliers (1740-1789) publicó en 1782 en la *Encyclopédie méthodique* –reelaboración ampliada y reestructurada de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert– dentro de la voz *Espagne* la pregunta «¿Qué se debe a España? Desde hace dos, cuatro, diez siglos, ¿qué ha hecho España por Europa?»⁽²⁾. La pregunta se concentraba en la aportación española a la ciencia moderna europea y la respuesta que se daba era negativa, haciendo responsable del estancamiento y decadencia científica española a la Inquisición, todavía imperante en España en ese momento. La intervención de Masson de Morvilliers suscitó indignadas réplicas en España y hasta cierto punto una continuación, con las posiciones enfrentadas de la Institución Libre de Enseñanza (Gumersindo de Azcárate, que había sido expulsado de su cátedra en la Complutense en 1875 por el gobierno de Cánovas del Castillo por negarse a obedecer el decreto que obligaba a seguir en la enseñanza los dogmas de la Iglesia, una posición actual en Italia a comienzos del siglo XVI) y Marcelino Menéndez y Pelayo, autor de la famosa obra *La Ciencia española* en réplica a Azcárate³. Además de la obra de don Marcelino, la segunda mitad del siglo XIX produjo obras reivindicativas de valor, como la de Felipe Picatoste (*Apuntes para una Biblioteca científica española del siglo XVI*, impresa en 1891) y la de Acisclo Fernández Vallín (*Cultura científica en España en el siglo XVI*, Madrid 1893). Común a todos estos empeños era un sacar a la luz la actividad y contribución científica de la España del siglo XVI, consiguiendo logros nobles en medio del empeño de magnificar a toda costa nuestra historia intelectual.

Cuando en 1973 se celebró a escala mundial el quinto centenario del nacimiento de Nicolás Copérnico, hubo en España intervenciones que subrayaron la excepcionalidad española, que concedió a la obra de Copérnico en la Universidad de Salamanca, merced a los estatutos de la Universidad promulgados en 1561 y a diferencia de la oposición encontrada en países como Alemania, la posibilidad de

⁽¹⁾ Una versión más extensa, en lengua inglesa, de este artículo se presentó en el World Copernican Congress, sección «Copernicus and Astronomy: Continuity, Reform, and Dissemination» (celebrada en Torun, Polonia, 11-16 septiembre 2023) y aparecerá con el título «The Initial Reception of Copernicus in Spain: From Jerónimo de Chaves and Jerónimo Muñoz to Diego de Mesa and Juan Cedillo Díaz» en el volumen XLVI de la serie *Studia Copernicana* (Institute for the History of Science, Polish Academy of Sciences), publicado por Brepols.

⁽²⁾ El texto de Masson ha sido reproducido por Ernesto y Enrique García Camarero, *La polémica de la ciencia española*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 47-53.

⁽³⁾ La obra de Menéndez Pelayo ha sido reeditada en dos volúmenes bajo la dirección de Víctor Navarro Brotos y Gerardo Bolado: *La ciencia española*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 2019.

⁽⁴⁾ M. Fernández Álvarez, *Copérnico y su huella en la Salamanca del Barroco*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974; Eugenio de Bustos Tovar, «La introducción de las teorías de Copérnico en la Universidad de Salamanca», *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 67 (1973), pp. 235-253.

ser enseñada «a petición de los estudiantes»⁴. Lo cierto es que, en la medida en que los *Libros de visitas* periódicas permiten obtener información sobre el contenido de la enseñanza de la astronomía a partir de 1561, no hay constatación de una exposición del *De revolutionibus*, sino de los manuales y obras clásicas: la *Sphaera*, las *Theoricae*, Tablas Alfonsinas, *Cosmographia*, a veces el *Almagesto*. Ello no excluye que, ocasionalmente, el profesor (Hernando de Aguilera entre 1561 y 1576; Jerónimo Muñoz desde 1579 hasta 1591) pudiera referirse en medida mayor o menor, con una valoración más o menos laudatoria o crítica, a la innovación copernicana. Sin embargo, tal situación no era sensiblemente diferente de la que se daba en los demás países europeos.

Mi propósito en esta presentación es mostrar la primera recepción de Copérnico en España hasta aproximadamente la condena por el Santo Oficio de la Inquisición de Roma en 1616, sin voluntad apologética y sin lamentos jeremíacos, a partir de los resultados de la investigación más reciente (donde destaca la aportación de Víctor Navarro Brotóns) y de mi propia lectura de las fuentes. Como espero mostrar, la recepción en España no fue muy distinta de la habitual en el resto de los países de la Europa Occidental y estuvo además marcada por unas constantes que, más allá de su oposición al heliocentrismo y movimiento de la Tierra, reconocían también unas grandes dificultades a la doctrina aristotélico-ptolemaica del movimiento planetario que llevaron a varios autores a proponer una alternativa dentro del geocentrismo y en un único caso incluso a adherirse al copernicanismo. Veamos, pues.

1. JERÓNIMO DE CHAVES Y DIEGO DE ZÚÑIGA

En 1545, sólo dos años después de que se imprimiera el *De revolutionibus* de Copérnico, Jerónimo de Chaves (1523-1574) publicó una traducción española de la *Sphaera* de Sacrobosco, acompañada de un buen número de *scholia* o comentarios⁵. El ejemplar Sevilla 1 del *De revolutionibus* (según el *Census* de Gingerich), actualmente en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, perteneció a Jerónimo de Chaves o a su padre⁶. Aunque desprovisto de anotaciones, el ejemplar constituye sin duda la base de la durísima crítica del heliocentrismo y del movimiento de la Tierra que Chaves añade en varios escolios a su traducción de la *Sphaera*. Aunque nunca se menciona explícitamente a Copérnico, el tono abiertamente crítico de Chaves contra el movimiento de la Tierra parece indicar cierto conocimiento directo del *De revolutionibus*. El extenso *scholium* 19 al capítulo quinto del primer libro de Sacrobosco («De la inmovilidad de la Tierra») concluye con una severa condena del pitagorismo y de «algunos bárbaros Cosmógrafos, en estos nuestros tiempos», tras los que sin duda se encuentra el astrónomo polaco:

De todo esto se desprende, y está probado, que la Tierra es inmóvil. Y la opinión de Pitágoras y sus seguidores, que afirmaban que los Cielos eran fijos, y que la Tierra era la que se movía, parece ser clara y evidentemente reprobada y aniquilada por lo que se ha dicho. [...] Y si la Tierra se movía como un corcho sobre el Agua, como algunos bárbaros Cosmógrafos, en estos nuestros tiempos han querido así sentir de ella, según los efectos que se siguen de su pertinaz y depravado entendimiento, y cualquiera de modesto juicio podrá inferir. [...] Algunos dirán que esta razón no concluye, porque dirían que no sólo se movió la Tierra, sino el globo de Tie-

rra y Agua juntamente. A esta objeción respondemos que es falso que el globo de la Tierra y el Agua se muevan juntos, porque por experiencia vemos que el agua tiene su propio movimiento distinto, que es el flujo y reflujo que hace alrededor de la Tierra en cada día natural de 24 horas⁷.

Chaves completa su refutación de la cosmología copernicana con una referencia a las Escrituras:

Y sobre todo tenemos autoridades de la Sagrada Escritura, que nos dicen y manifiestan claramente la inmovilidad de la Tierra: según la del profeta David en el Salmo 103: *Qui fundasti terram super stabilitatem suam, non inclinabitur in saeculum saeculi*; y en el Salmo 92: *Etenim firmavit orbem terrae, qui non commovebitur*, por el cual se declara claramente que la Tierra es inmóvil, y está fija y firme en el centro y medio de toda la otra maquinaria del mundo, y los cielos están en continuo movimiento, lo cual declara muy bien Salomón en el primero del Eclesiastés, declarando: *Terra in aeternum stat, oritur Sol, et occidit, et ad locum suum revertitur, ibique renascens gyrat per Meridiem, et flectitur ad Aquilonem*. De esto, podemos finalmente concluir que, es fácil de ver y evidente que la Tierra es inmóvil⁸.

La crítica de Chaves se revela así muy similar, en su tono despectivo y en sus contraargumentos, a la realizada por Philip Melanchthon, en su carta a Burkard Mithobius de octubre de 1541⁹ y en su obra *Initia doctrinae physicae* publicada en 1549¹⁰.

En la segunda mitad del siglo XVI, es bien conocido el caso de Diego de Zúñiga¹¹. En 1584 publicó un *Comentario al libro de Job*, en el que sostenía, a propósito del versículo 9:6 («Qui commovet terram de loco suo, et columnae eius concutiuntur») que era totalmente compatible con el movimiento de la Tierra. Zúñiga ha sido considerado uno de los pocos copernicanos realistas del siglo XVI. La cuestión, sin embargo, es más compleja, ya que Zúñiga sería el único copernicano realista que se retractaría y volvería a la cosmología tradicional. Y es que Zúñiga, a lo largo de todo su comentario, acepta la validez de la física aristotélica y, por tanto, reconoce que el movimiento circular no es natural para la Tierra (en contra de lo que afirma Copérnico en *De revolutionibus* I, 8 contra Aristóteles y Ptolomeo)¹², ya que «es por naturaleza pesadísima»¹³ y «no puede ser movida de su lugar por ninguna fuerza natural», como también dice sobre Job 38: 4, pasaje no expurgado¹⁴. Por esta razón, el movimiento de la Tierra no es el resultado del orden natural creado por Dios (su *potentia ordinata*), sino un milagro permanente (valga la paradoja) con el que el poder absoluto de Dios (*potentia absoluta*) fuerza la naturaleza pesada de la Tierra (su incapacidad de movimiento circular) para hacerla doblegarse a su omnipotencia:

Según esta doctrina [de Copérnico], el pasaje que nos ocupa [Job 9: 6] se explica fácilmente para mostrar el maravilloso poder y sabiduría de Dios que pone en movimiento y guía a toda la Tierra, aunque sea, por naturaleza, muy pesada. El pasaje dice: «y sacude sus columnas», para dar a entender que la Tierra, según la

⁽⁷⁾ J. de Chaves, *Tractado de la Sphaera*, cit., pp. XXXIII^r-XXXIII^r. Aunque podría pensarse que la crítica se dirige a Celio Calcagnini, que había defendido el movimiento diurno de la Tierra en su opúsculo *Quod caelum stet, Terra moveatur*, publicado en su *Opera aliquot*, Basilea 1544, pp. 388-395, no es muy probable, ya que Calcagnini no menciona a los pitagóricos a este respecto.

⁽⁸⁾ *Ibidem*, p. XXXIV^v.

⁽⁹⁾ «Quidam putant esse egregium katorthôma rem tam absurdam ornare, sicut Ille Sarmaticus Astronomus, qui movet terram et figit Solem. Profecto sapientes gubernatores deberent ingeniorum petulantiam cohercere», en *Corpus Reformatorum*, IV (1837), ep. 2391, col. II. 679.

⁽¹⁰⁾ Sobre la crítica en *Initia* véase ahora P. D. Omodeo-J. Regier, «The Wittenberg Reception of Copernicus: At the Origin of a Scholarly Tradition», en P. D. Omodeo-V. Wels, eds., *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2019, pp. 83-108.

⁽¹¹⁾ Véase V. Navarro Brotóns, «The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The case of Diego de Zúñiga», *Isis*, 86 (1995), pp. 52-78 (recogido ahora en versión castellana en Idem, *Disciplinas, saberes y prácticas: Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la Sociedad española de la Europa moderna*, PUV, Valencia, 2014, pp. 105-138).

⁽¹²⁾ *De revolutionibus orbium coelestium*, Johannes Petreius, Nuremberg 1543, p. 5v: «Verum si quispiam volvi terram opinetur, dicet utique motum esse naturalem, non violentum». Véase Navarro Brotóns, «The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain», cit., pp. 69 ss.

⁽¹³⁾ *In Job commentaria*, Toletum, 1584, p. 207.

⁽¹⁴⁾ *Ibidem*, p. 798: «tellurem nulla naturali vi posse sede sua moveri». Zúñiga coincide con Tycho Brahe, que rechazaba la posibilidad del movimiento de la Tierra por las mismas razones. Véase Brahe, *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, en Brahe, *Opera omnia*, ed. por I. L. E. Drejer, Copenhagen, vol. IV, 1922, pp. 156-157.

⁽⁵⁾ *Tractado de la Sphaera que compuso el Doctor Ioannes de Sacrobusto con muchas additiones Agora nuevamente traduzido de Latín en lengua Castellana por el Bachiller Hieronymo de Chaves, el qual añadió muchas figuras tablas, y claras demonstraciones: junctamente con unos breves Scholios, necessarios a mayor illucidation, ornato y perfection del dicho tractado*, Juan de León, Sevilla, 1545 (Edición facsímil, Sevilla-Madrid, Extramuros Edición-Editorial Complutense, 2009).

⁽⁶⁾ O. Gingerich, *An Annotated Census of Copernicus' De revolutionibus* (Nuremberg, 1543 y Basilea, 1566), Brill, Leiden-Boston-Cologne, 2002, p. 205.

^[15] *Ibidem*, p. 20; traducción nuestra.

«La Tierra [...] permanece inmóvil» del primer libro, Muñoz elogia sin embargo

^[16] *Philosophiae prima pars*, Toledo, 1597, p. 227a: «Esta estrella permaneció siempre en el mismo lugar de Casiopea, semejante a las estrellas fijas. Por eso la describen más como una estrella nueva que como un cometa, y creada por fuerzas superiores a las de la naturaleza. Y la comparan con la estrella de la que habla Mateo [2, 2], que anunció a los Magos el nacimiento de nuestro Salvador Cristo. Así, algunos creen, no sin ingenuidad, que con esta nueva estrella o portento Dios comunica algo grande a los hombres. Ahora bien, del mismo modo que de aquella estrella que brilló ante los Magos no puede obtenerse argumento alguno para la explicación de las cosas naturales, porque fue hecha sobrenaturalmente, más allá de la capacidad e inteligencia del hombre, lo mismo puede estimarse de esta estrella»; traducción nuestra.

^[17] M. González Velasco, «Fray Diego de Zúñiga (1536-c. 1598): Biografía, escritos y bibliografía», *La Ciudad de Dios*, cCxii (1999), pp. 5-57 (: 27). González se refiere concretamente a las críticas del jesuita Juan de Pineda (1557-1637) en su *Commentariorum in lob libri tredecim*, Sevilla, 1598. Sin embargo, la fecha de publicación hace difícil que Zúñiga reaccionara a la crítica de Pineda, quien a propósito de Job 9: 6 afirma, con mención explícita del comentario de Zúñiga: «Ut de hac sententia nos nihil nunc amplius dicamus, quam plane falsam esse (alii certe deliram, nugatoriam, temerariam, et in fide periculosam dicent; atque ex Orco antiquorum illorum Philosophorum a Copernico et Celio Calcagnino revocatam, potius ad ingenii specimen quoddam, quam ad Philosophiae atque astrologiae bonum et utilitatem aliquam) certe adversus illam fuse disputavimus, cum libros Aristotelis de coelo et mundo enarraremus, atque de coeli motu ageremus. Et eleganter quidem rationibus ex philosophia, et astrologia petitis illius falsitatem ostendit noster Christophorus Clavius in suis Commentariis ad cap. 1 Sphaerae. 1 Sphaerae», p. 239 (citamos por la edición de Venecia, 1619).

^[18] Para más detalles, véase Juan Cedillo Díaz, *Ydea astronómica de la fábrica del mundo y movimiento de los cuerpos celestes. Traducción de De revolutionibus I-III, de Nicolás Copernico*, ed. por Miguel Á. Granada y Félix Gómez Crespo, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2019, pp. 25-32.

^[19] Sobre la vida y obra de Muñoz, véase Víctor Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia 2019.

^[20] *Libro del nuevo cometa (Valencia, Pedro de Huete, 1573), Littera ad Bartholomaeum Reisacherum (1574), Summa del pronóstico del cometa (Valencia, Juan Navarro, 1578)*, ed. de Víctor Navarro Brotons, Valencia 1981: «Consta de lo que demuestra Ptolemeo en el primer libro de la magna construcción, que el centro de la tierra es centro del universo, y del cielo, o lugar donde estan las estrellas fijas», *ibid.*, p. 9'.

^[21] Texto latino transcrito y publicado con traducción al español: J. Muñoz, *Introducción a la Astronomía y la Geografía*, dir. por Víctor Navarro, traducción de Víctor Navarro, Arsenio Pastor y Encarna Pastor con la colaboración de Vicente Salabert, estudios preliminares de Víctor Navarro y Vicente Salabert, Valencia 2004.

^[22] Transcrito con traducción al español: J. Muñoz: *Matemáticas, Cosmología y Humanismo en la España del siglo XVI. Los Comentarios al Segundo libro de la Historia Natural de Plinio*, ed, por Víctor Navarro Brotons y Enrique Rodríguez Galdeano, Valencia 1998.

supuesta doctrina, es movida desde sus cimientos. [...] O más bien que significa la máxima reverencia que la Tierra muestra a Dios y el temor con que lo venera y obedece sus órdenes, de modo que a una señal suya tiembla y se desplaza, tal como alguien [Virgilio, *Eneida*, IX, 106] dijo de Júpiter: «a la señal de su poder supremo hace temblar el Olimpo»¹⁵.

Copérnico

El movimiento de la Tierra es, pues, un hecho *de potentia absoluta* divina, un milagro constante, pues ¿quién podría negar que el infinito poder divino pudiera hacer tal cosa? Zúñiga sabía que doce años antes, en noviembre de 1572, Dios había producido una nueva estrella en Casiopea que había sido interpretada como un presagio preñado de significado escatológico. Por ello, no debe sorprendernos demasiado que, en una obra posterior, *Philosophiae prima pars*, publicada en 1597 y en la que ofrece esta interpretación de la nova¹⁶, Zúñiga haya renunciado al movimiento (diario y anual) de la Tierra al considerar válidos los argumentos en contra expuestos por Aristóteles y Ptolomeo. Tales argumentos eran válidos para Zúñiga en 1584, por lo que la novedad radica en que ahora ha renunciado a la posibilidad del ejercicio permanente del poder absoluto divino contra el orden natural libremente establecido por Dios. No parece probable que la palinodia de Zúñiga sea una mera maniobra defensiva ante las críticas recibidas por su postura anterior y que en privado siguiera siendo copernicano¹⁷. Más bien parece tratarse, en este caso único de un copernicano realista que vuelve al geocentrismo, del abandono del movimiento de la Tierra, antes sostenido como un milagro permanente de Dios «para mostrar su maravilloso poder y sabiduría»¹⁸.

Jerónimo Muñoz

2. JERÓNIMO MUÑOZ: CRÍTICA A COPÉRNICO Y ADOPCIÓN DEL MODELO ALPETRAGIANO

Jerónimo Muñoz

Jerónimo Muñoz (ca. 1520-1591) fue el astrónomo español más importante de la segunda mitad del siglo XVI. Muñoz sólo publicó una obra importante: el *Libro del nuevo cometa* (1573), sobre la nova en Casiopea¹⁹. En esta obra no se menciona a Copérnico, y Muñoz hace profesión expresa de geocentrismo: «Consta de lo que demuestra Ptolemeo en el primer libro de la magna construction, que el centro de la tierra es centro del universo, y del cielo, o lugar donde estan las estrellas fijas»²⁰.

Copérnico

Pero Muñoz fue también autor de una considerable obra manuscrita, entre la que destacan: 1. *Astrologicarum et Geographicarum institutionum libri sex*;²¹ 2. *Commentaria Plinii libri secundi De Naturali Historia*, un comentario sobre el segundo libro de la *Historia natural* de Plinio;²² 3. una traducción latina anotada del *Comentario de Teón* al *Almagesto* de Ptolomeo, cuyo manuscrito autógrafo se encuentra en la Biblioteca Nacional de Nápoles.

Copérnico

El primero de estos textos fue escrito probablemente por Muñoz durante su periodo de docencia en Valencia, como base de sus lecciones. La autoridad fundamental en esta obra es Ptolomeo y el *Almagesto*, aunque Muñoz hace alguna mención a Copérnico y *De revolutionibus* sobre puntos técnicos (paralaje y distancia de la Luna, latitudes de los planetas, catálogo estelar). Defendiendo las hipótesis tradicionales en los capítulos 6 («La Tierra está situada en medio del mundo»), 7 («La Tierra es como un punto comparada con los cuerpos celestes») y

Copérnico

8 («La Tierra [...] permanece inmóvil») del primer libro, Muñoz elogia sin embargo a Copérnico como matemático: «Su opinión [del pitagórico Filolao], en nuestro siglo, la ha renovado en cierto modo Nicolás Copérnico, varón de ningún modo inferior a los antiguos matemáticos por su pericia en estas materias, afirmando que el Sol está en el centro del mundo y colocando a la Tierra en el cuarto cielo»²³. Sin embargo, esto no impide que Muñoz defienda la centralidad e inmovilidad de la Tierra en esos tres capítulos, repitiendo los argumentos habituales en la tradición de la *Sphaera* (libro I) y el *Almagesto* (I, 5-7).

Copérnico

El comentario de Muñoz al segundo libro de la *Historia Natural* de Plinio es más parco en sus referencias a Copérnico²⁴. Lo novedoso es, en conexión con el estoicismo de Plinio, la afirmación de que el medio celeste es el aire²⁵, que no existen esferas celestes sólidas e impenetrables y los planetas se mueven «por el aire como los pájaros»²⁶, en una clara adhesión a la cosmología cristiana de los Padres de la Iglesia frente al pagano Aristóteles. En este comentario aparece por primera vez un tema que estaba destinado a ocupar un lugar preferente en las reflexiones astronómicas y cosmológicas de Muñoz (y seguramente también a aparecer en mayor o menor medida en su magisterio): su oposición a Plinio y a la tradición geocéntrica dominante (la ptolemaica), pero también a Copérnico (impidiéndole así el paso al heliocentrismo), para establecer que –en el medio fluido del aire en el que los planetas se mueven libremente sin diversos orbes sólidos que los transporten– es inconcebible que se muevan simultáneamente en direcciones opuestas con un movimiento diario tan rápido recibido del *primum mobile* y el movimiento propio de oeste a este:

Copérnico

que un mismo móvil se mueva al mismo tiempo con movimientos opuestos es algo que la mente humana no comprende; y la duda no desaparece diciendo que uno de estos movimientos es el del planeta mismo, y que el otro tiene lugar cuando el orbe del planeta es arrastrado por el universo. [...] Persuadido por este razonamiento, me he apartado de la opinión de los antiguos y considero que los planetas no se mueven de oeste a este, sino sólo de este a oeste, sin orbes, sin polos, por su propia naturaleza, cortando el aire; pero porque son dejados atrás por los más rápidos que los adelantan, por eso parece que se mueven de oeste a este²⁷.

Copérnico

En estrecha relación con este principio cosmológico-astronómico, Muñoz postula también que en el universo del aire fluido (donde no hay polos materiales) el movimiento de los planetas no describe círculos perfectos, volviendo siempre a los mismos polos de la revolución anterior, sino *espirales*:

Copérnico

En cuanto a los movimientos de los planetas, no son perfectamente circulares, sino espirales, ya que nunca cierran un círculo alrededor de los lados del mundo, es decir, alrededor de los polos, [...] moviéndose sólo de este a oeste sin ningún polo; ya que no forman círculos, sino espirales y los polos de las espirales son variables. [...] Ya hemos tratado de estas cosas, con demostraciones firmes y no meras disquisiciones verbales, en el lugar citado, demostraciones que no conocen los que no están familiarizados con las matemáticas²⁸.

Copérnico

^[23] *Introducción a la Astronomía y la Geografía*, cit., I, 6, p. 91; texto latino en p. 253. Para una descripción de esta obra, véase Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, cit., pp. 46-70.

Copérnico

^[24] Véase la edición citada (nota 23), p. 392: «Praecedentibus demonstrationibus obtinuimus eam [la Tierra] non posse esse extra mundi medium, quare errant Philolaus pythagoreus, Nicolaus Cusanus, Nicolaus Copernicus, qui eam ut sidus quoddam per celum convertunt».

^[25] *Ibidem*, pp. 380, 394 y ss.

^[26] *Ibidem*, pp. 394 y ss. Por esos mismos años, todavía en Valencia, Muñoz escribió un breve manuscrito *Utrum sint plures orbes coelestes necne. Questio Prima*. En él excluye la existencia de esferas celestes sólidas e impenetrables y afirma que «los planetas se mueven muy rápidamente por el aire como los peces por el agua». Véase Miguel Á. Granada, «Como peces por el agua’: Jerónimo Muñoz y la eliminación de las esferas celestes. Edición y traducción del manuscrito *Questio de orbibus*», *Dynamis*, 42 (2022), pp. 257-291. Sobre el Comentario a Plinio, véase Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, cit., pp. 140-171.

^[27] *Ibidem*, pp. 566 y ss.: «nam ide mobile simul et semel motibus moveri contrariis non capit animus humanus; nec tollitur dubitatio quod unus eorum dicatur planetae proprius, alter vero fiat planetae orbe ab universo raptó. [...] His rationibus adductus, defeci ab antiquis existimans planetas non moveri ab occasu ad ortum, sed tantum ab ortu ad occasum sine orbibus, sine polis, suapte natura aerem secantes; quare vero relinquuntur a velocioribus precurrentibus, ideo videri moveri ab occasu ad ortum».

^[28] *Ibidem*, pp. 344 y ss.: «Planetarum vero lationes non sunt perfecte orbiculares sed spirales, nunquam enim circumum claudunt in mundi latera idest polos [...], tantum ab ortu ad occasum motis super nullis polis; quippequi circulus non efficiant sed spiras, quarum spirarum poli sunt diversi. [...] De his rebus firmis demonstrationibus, non autem verbosis disputationibus, egimus loco citato, quales ignorant mathematicarum imperiti».

El lugar que cita Muñoz es precisamente su tercer tratado manuscrito: la traducción anotada del Comentario de Teón al *Almagesto* de Ptolomeo, escrita cuando era profesor en la Universidad de Salamanca (1579-1591). El comentario de Theon merece nuestra atención porque contiene una crítica mucho más violenta y despectiva de Copérnico, así como una elaboración más completa del modelo de un único movimiento planetario, en oposición tanto a Ptolomeo como a Copérnico.

Aquí, a propósito del comentario de Teón sobre el capítulo I, 7 del *Almagesto* («Que la Tierra tampoco tiene movimiento de un lugar a otro»), Muñoz escribe una extensa referencia, que comienza con un reconocimiento a Copérnico como «matemático no vulgar», pero en todo caso más comedido y modesto que el abonado en el manuscrito anterior. Ahora dice:

Después de Ptolomeo y Teón, varones de increíble agudeza e ingenio, poco antes de nuestro tiempo, vivió Nicolás Copérnico, matemático no vulgar que osó no tanto renovar como exponer e ilustrar la opinión de los Pitagóricos, especialmente de Filolao, despreciando las demostraciones de Ptolomeo. Este [Copérnico] invierte todas las cosas por completo y apoyándose en consideraciones probables o retóricas más que en demostraciones, quiere persuadir que es probable que el cielo esté inmóvil y la Tierra se mueva, puesto que el continente es de una condición más noble que el contenido y el movimiento es una afección de las cosas imperfectas, por lo cual se debe conferir la inmovilidad al cielo que contiene y la movilidad a la Tierra, tomando la ocasión de los dichos de algunos que proclaman que la velocidad casi infinita del cielo manifiesta que el cuerpo del cielo es inmenso. De aquí infiere que cuanto mayor es una cosa tanto menos idónea es al movimiento, pues si se diera un cuerpo infinito no se movería en absoluto, pues el infinito no puede ser recorrido. Así pues, puesto que el cielo es inmenso o vastísimo, no podrá moverse. Por lo cual el movimiento será de la Tierra, no del cielo y no cabe objetar los fenómenos con los que se demuestra que el cielo se mueve, pues dice que los ojos nos engañan, aduciendo ese dicho poético de Virgilio: «salimos del puerto y las tierras y las ciudades retroceden» [*Eneida*, III, 72], puesto que cuando una nave se mueve con un mar en calma, todas las cosas que están fuera son vistas por los navegantes como moviéndose a imagen de ese movimiento [suyo] y por el contrario estiman que ellos están quietos junto con todas las cosas que con ellos están²⁹.

Muñoz coincide, pues, con Melanchthon en que Copérnico subvierte por completo los principios de las ciencias y el orden de las disciplinas, temor lógico de los estudiosos que Andreas Osiander trató de conjurar en su *Prefacio al Lector* al reducir los principios copernicanos a simples hipótesis de cálculo sin pretensión real de verdad física. Pero Muñoz da por sentado que, independientemente del uso técnico que pueda hacerse de ellos, los principios copernicanos son enunciados físicos con pretensión de verdad. En las líneas que hemos citado, Muñoz presenta como meramente retóricas las consideraciones que Copérnico había aducido (en *De revolutionibus*, I, 8), incluido el pasaje de Virgilio sobre la relatividad óptica del movimiento.

⁽²⁹⁾ Traducción y Comentario a Teón de Alejandría, pp. 34^a-35^a; Muñoz se refiere a las consideraciones de Copérnico contra Ptolomeo en *De revolutionibus*, I, 8, pp. 5^a- 6^a. Hemos transcrito los pasajes citados de esta obra manuscrita de Cedillo en Miguel Á. Granada, «Jerónimo Muñoz y Juan Cedillo Díaz: el Sol como 'corazón del mundo' en el debate en torno a Copérnico», *Galileana*, XX (2023), pp. 85-120; para el presente pasaje véase p. 104.

Muñoz subraya entonces su desprecio por los principios copernicanos, calificándolos de «locuras o delirios mal pergeñados», de los que resulta una «fantasía o un sueño», la representación imposible de un mundo en el que el Sol está inmóvil en el centro «como el corazón de todo el universo», mientras que la Tierra (a pesar de su carácter «oscuro y tenebroso») se ve proyectada al «cuarto cielo»:

Con estas razones osa establecer una nueva fantasía o sueño. Sin embargo, explicando su opinión, no priva al cielo completamente de movimiento, sino únicamente al Sol, al que coloca inmóvil en el centro del mundo como corazón de todo el universo, desde donde difunda por todo el orbe una cierta fuerza nutricia y vivificadora. Piensa, en cambio, que las demás estrellas se mueven, tanto las inerrantes como las errantes [los planetas], en cuyo número coloca la Tierra en el cuarto cielo, a pesar de ser un astro oscuro y tenebroso, todo lo cual es contradictorio, pues si al continente conviene la inmovilidad y al contenido la movilidad, de suerte que el Sol esté contenido en el centro del mundo, no cabe duda de que estará en movimiento y el cielo de la tierra, que contiene el propio centro, estará inmóvil. Entonces, ¿por qué debió conferirse la inmovilidad antes al Sol que a los demás astros? ¿No está gobernado y vivificado el mundo por las fuerzas de los demás astros y diversos géneros de seres vivos resultan en él? O ¿todas las demás cosas son imperfectas y de la misma condición y temperamento que la Tierra, de suerte que se igualen con ella y participen de la imperfección y ausencia de nobleza que trae consigo el movimiento? Pero expliquemos aún las locuras o delirios mal pergeñados de Copérnico y expliquemos que idea ha soñado del orden de las partes del mundo³⁰.

Para Muñoz, la elevación a los cielos de la Tierra (un cuerpo «oscuro y tenebroso») es fuente de contradicción, sin duda porque representa la subversión y el trastorno absolutos de los principios sobre los que descansa la astrología (la parte práctica de la ciencia de los astros, a la que Muñoz concede plena validez a lo largo de toda su obra, sin perjuicio de la libertad humana). En efecto, ¿cómo podría gobernarse y vivificarse el mundo (debemos entender aquí ciertamente el mundo sublunar) si la Tierra está en el cielo, los gobernados en compañía del gobernante? ¿No implicaría esto, por el contrario, que los astros que están en los cielos con la Tierra son todos imperfectos e innobles como la Tierra, es decir, que comparten su condición? Muñoz ve, en suma, que los principios copernicanos cuestionan inevitablemente la distinción sublunar/supralunar, la jerarquía cosmológica y el gobierno del mundo sublunar por los cielos. Estas implicaciones, que acabaría imponiendo la revolución copernicana o científica, no son aceptables para Muñoz y permiten inferir el «delirio, locura o sueño» de Copérnico.

Entre los errores de Copérnico, Muñoz señala que situó al Sol en el centro «como corazón de todo el universo», desde donde difunda por todo el orbe una cierta fuerza nutricia y vivificadora. Copérnico nunca describe al Sol como el corazón del mundo, aunque necesariamente lo da a entender, como inferiría Kepler desde principios de la década de 1590, reconociendo en el heliocentrismo la restauración del concepto unívoco de centro que Aristóteles (en *De caelo*, II, 13) había criticado en el pitagorismo. Muñoz excluye, por tanto, que el Sol pueda ser considerado el centro del mundo, y con ello se enfrenta a una tradición que se

⁽³⁰⁾ Traducción y Comentario a Teón de Alejandría, p. 35^a; cfr. Granada, «Jerónimo Muñoz y Juan Cedillo Díaz: el Sol como 'corazón del mundo' en el debate en torno a Copérnico», pp. 104 s.

remonta al menos a Teón de Esmirna, y que continuó a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento, tanto en filosofía natural como en astronomía, por la posición intermedia del Sol en el mundo celeste (entre los planetas superiores e inferiores) y por su gobierno del movimiento de los demás planetas³¹.

Tras una serie de argumentos contra Copérnico, generalmente basados en una interpretación errónea, Muñoz concluye con un pasaje en el que sintetiza sus concepciones cosmológicas y concluye afirmando el movimiento unidireccional de los planetas de este a oeste:

En mi opinión el cielo [el medio celeste] ha de ser colocado fijo e inmóvil, la Tierra en cambio también inmóvil, mientras que los planetas y las estrellas se mueven por el cuerpo celeste. En efecto, el aire circundante es continuo y se expande por todo el cielo hasta que agotada su tenuidad pone punto final al mundo. Y el cielo no difiere del aire en cuanto a su sustancia, sino por su tenuidad o rareza, pues cuanto más arriba se encuentra tanto es un éter más tenue, raro y transparente. Por eso el cielo está menos sometido a perturbaciones cuanto más tenue es, pero se perturba cuando se presenta una fuerza de los astros, pero no se hace denso como el aire inferior. Los incendios de los cometas lo demuestran, pues, encendido el cielo por las coincidencias o encuentros de los rayos de los planetas, se condensan en la parte del cielo en que los rayos de los planetas se encuentran, el cielo se inflama y se produce el cometa, que, como los planetas, está sometido a varios movimientos y que las paralajes demuestran que se produce en el cielo, por encima de la Luna. Ningún otro argumento es más cierto que este para demostrar que el cielo está constituido por las cualidades de lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco. [Margen: En el libro que he escrito demuestro que los cometas se generan en el cielo]³². Tanta rareza y tenuidad del cielo no permite las ficciones de los orbes de astrónomos y filósofos. Pues, ¿cómo podría persistir en una rareza tan grande la redondez tan absoluta de los orbes, cuando en este aire tan denso esos orbes ni siquiera podrían durar un instante? Por eso estimo que los orbes han sido inventados, porque los astrónomos y los filósofos no pueden dar cuenta de otra manera de los diversos movimientos que observan en los diferentes planetas. Como los planetas cortan el cielo por una fuerza natural, como los peces el mar y las aves el aire más denso, es imposible de todo punto que movimientos contrarios puedan coincidir de suerte que se muevan simultáneamente y a la vez hacia el orto con un movimiento propio y hacia occidente con el movimiento del universo, sino que solo debe atribuírseles un único movimiento, tal como nosotros estimamos al afirmar que solo se mueven desde el orto al ocaso, pero los ojos son víctimas de un engaño, cuando los [planetas] más lentos son dejados atrás por los más veloces, estimando ellos que se mueven del ocaso al orto cuando en realidad son dejados atrás por los otros y no se mueven con ese movimiento. Por eso pensamos que el planeta más veloz de todos es Saturno y la Luna la más lenta de todos, como explicaremos más detenidamente en el siguiente capítulo³³.

⁽³¹⁾ Para una presentación más completa de este motivo, véase Granada, «Jerónimo Muñoz y Juan Cedillo Díaz: el Sol como 'corazón del mundo' en el debate en torno a Copérnico», cit., pp. 94-97.

⁽³²⁾ Parece una referencia al *Libro del nuevo cometa*, en el que Muñoz demuestra que la nova de Casiopea, aparecida en noviembre de 1572 e interpretada por él como un cometa inmóvil, estaba colocada en la esfera de las fijadas, dada su total ausencia de paralaje.

⁽³³⁾ *Traducción y Comentario a Teón de Alejandría*, p. 35; cfr. Granada, «Jerónimo Muñoz y Juan Cedillo Díaz: el Sol como 'corazón del mundo' en el debate en torno a Copérnico», pp. 108 s.

Y, en efecto, en el comentario al capítulo I, 8 del *Almagesto* («Que hay dos movimientos primarios diferentes en los cielos»), Muñoz expone extensamente su concepción de este movimiento planetario único de este a oeste, la concepción de Alpetragio, que no atribuye, sin embargo, al astrónomo árabe (al que no nombra), sino a los «antiguos peripatéticos», basándose en la autoridad de Martianus Capella³⁴. Muñoz añade que este movimiento unidireccional de los planetas en los cielos aéreos no se realiza en forma de círculos perfectos y siempre idénticos, volviendo regularmente a las mismas posiciones del círculo anterior, sino en forma de «espirales» (*spirae*), ya que los polos de la revolución son variables, como había afirmado en su *Comentario a Plinio*.

Muñoz debió referirse en sus clases en la Universidad de Salamanca tanto a su crítica a Copérnico como a sus ideas cosmológicas generales y a su concepción del movimiento planetario. Así lo confirman los trabajos de dos de sus discípulos, Diego Pérez de Mesa y Juan Cedillo Díaz, que desarrollaron los temas de Muñoz con mayor o menor fidelidad y, en el caso de Cedillo, adoptando el cosmos heliocéntrico y otorgando positivamente al Sol el rango de «corazón del mundo».

3. DIEGO PÉREZ DE MESA Y SUS *COMENTARIOS DE SPHERA*

Diego Pérez de Mesa (1563-ca. 1632)³⁵ estudió artes en Salamanca entre 1577 y 1581, donde fue discípulo de Muñoz. Su obra astronómica ha permanecido manuscrita, siendo su trabajo más significativo un *Comentario de Sphera o Cosmographia*, escrito entre 1596 y 1598.

A diferencia de su maestro, Pérez de Mesa muestra un notable respeto por Copérnico, al que siempre considera un matemático capaz y notable. Aunque no acepta el movimiento de la Tierra ni el heliocentrismo, su examen está ausente de las calificaciones infamantes y despectivas de su maestro. Así, en el capítulo I, 6 («Que la tierra este quieta»), tras referirse a la relatividad óptica del movimiento («muchas veces el que va en el barco juzga de sí que está quieto y que los árboles son los que se mueven») ³⁶, Mesa declara:

gravisimos filosofos y matematicos como Aristarco Samio y Filolao pythagorico, Marciano Capela, Copernico y otros muchos le dan a la tierra movimiento circular aunque diversamente: unos poniendola en el centro del mundo, otros entre las estrellas en el 4º cielo fundandose en que es imposible que las estrellas [los planetas] puedan tener juntamente dos movimientos, uno de levante a poniente y otro de poniente a levante de la cual [hay un espacio en blanco para incluir una palabra] y conclusion trataremos mas largamente despues. Y ha sido la opinion de estos del movimiento de la tierra tan valida y autorizada que tuvieron necesidad Aristoteles en el libro 2º de celo en el capitulo 13º y Tolomeo en el 1º libro del *Almagesto* de refutarlos con mucho cuidado y no pudieron tanto que hayan hecho demonstración contra Filolao y los de la parte contraria. Y asi confiesa Teon sobre el *Almagesto* no haber demonstracion contra el movimiento circular de la Tierra pero que se deba o pueda tener por probable y por mas conforme a razon³⁷.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, p. 36^o y 115. Véase también Navarro Brotons, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, cit., pp. 124-127. Sin embargo, Muñoz menciona a Alpetragio como promotor de esta concepción en una anotación al capítulo IX, 1 del *Almagesto*.

⁽³⁵⁾ Véase I. Vicente Maroto, «Diego Pérez de Mesa», en *Diccionario Biográfico electrónico*, Real Academia de la Historia; L. Pereña, «Política o educación democrática», estudio preliminar a D. Pérez de Mesa, *Política o razón de estado*, ed. de L. Pereña y C. Baciero, Madrid, 1980, pp. XIII-XXXI.

⁽³⁶⁾ *Comentario de Sphera*, ms. en Biblioteca Nacional de Madrid (digitalizado en Biblioteca Digital Hispánica), p. 18^o. Modernizamos la grafía, respetando la ausencia de acentos.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 19^o.

Sin duda, Mesa debe su conocimiento del comentario de Teón al *Almagesto* a la enseñanza de Muñoz. Afirma que «más posible es que la tierra esté quieta que no que tenga movimiento» (p. 21^v). Añade los argumentos de Ptolomeo y Aristóteles contra el movimiento diario (p. 21^v). Sin embargo, luego reconoce (refiriéndose a *De revolutionibus*, I, 8) que Copérnico da una respuesta a esas objeciones:

Piensen Aristoteles y Tolomeo haber hecho demostracion con esas razones, pero Copernico y los que tienen la parte contraria responden a estas razones diciendo a la 1ª que a todo cuerpo simple se le debe un movimiento simple entendiendo del circular y no del recto, dicen que no conviene a ningun cuerpo si no es cuando no esta retamente en el orden de la naturaleza, esto es, en el lugar que segun orden natural se le debe, pero estando fuera de ese lugar, por el apetito de volver a el adquiere el movimiento reto para conseguirle sin dejar el circular, que es el que siempre conviene y asiste a todos los cuerpos naturales [...]. A la 2ª razon de Aristoteles y Tolomeo se responde que no solamente la tierra sino juntamente todos los elementos y mixtos se mueven uniforme <y> circularmente y asi nos acompañan sin que puedan quedarse atras y parecer que corren como el sol de levante a poniente y como un movimiento circular no contrarie a otro pueden las nubes y las aves hacer juntamente los otros movimientos que sentimos. A la 3ª razon responde Copernico riendose de Tolomeo que por qué teme mas que se arruinen y despedazen la tierra y edificios que los cielos pues es sin proporcion alguna mas rapido y veloce el movimiento mas tardo de las estrellas o cielos que el de la tierra, pues se mueve en solo un minuto de hora el sol de levante a poniente 4900 leguas españolas y en una hora 294000 leguas [...]. Al fin responde Copernico que siendo el movimiento de la tierra, elementos y mixtos natural, no puede acontecer ninguna violencia o destruicion como aconteciera si el movimiento fuera violento. Finalmente, a la ultima razon de la saeta o piedra tirada en alto responde que como se mueva tambien circularmente a la proporcion y compas del movimiento de la tierra, vuelve al mismo punto de donde fue tirada y que bien pueden estar juntos aquellos dos movimientos circular y reto pues no son contrarios³⁸.

⁽³⁸⁾ *Ibidem*, pp. 21^v-22^r.

Pérez de Mesa es, cuando menos, respetuoso con los argumentos de Copérnico a favor del movimiento de la Tierra, y parece como si dejara la discusión sin decidir. Sólo será en el primer capítulo del libro segundo («El horizonte») donde afirmará que la movilidad de la Tierra fuera del centro es incompatible con el hecho de que siempre veamos que el horizonte corta la esfera del mundo en dos partes iguales³⁹. Mesa, pues, no acepta la huida hacia adelante de Copérnico para salvar el movimiento (anual) de la Tierra haciendo irrelevante el radio de la órbita terrestre en comparación con la altura del firmamento.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, p. 45^r.

Pérez de Mesa es, en todo caso, un fiel discípulo de Muñoz y hace suyos los principios de la cosmología y la astronomía de éste, que sin duda su maestro había expresado en sus lecciones. Así, descalifica con frecuencia a Aristóteles y a los peripatéticos, a los que califica de «filósofos vulgares»; atiende y elogia a Platón

y a los platónicos, a los que pone en consonancia con la tradición de los Padres, con la Escritura y con la sabiduría hebrea, en un planteamiento que recuerda la «filosofía mosaica», de la que ya se hizo eco Muñoz en su comentario a Plinio. Siguiendo a Muñoz, Mesa elimina también la esfera de fuego (aduciendo el argumento de la ausencia de refracción)⁴⁰ y las esferas celestes sólidas e impenetrables, afirmando que el medio celeste es aire, más puro y enrarecido que el aire sublunar. A través de él los astros se mueven «como peces en el agua o aves en el aire estandose queda la sustancia del cielo»⁴¹.

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*, pp. 6^v, 11^v.

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*, p. 3^r.

Mesa se extiende sobre la dificultad de concebir el doble movimiento planetario y de explicar el movimiento diario (*motus raptus*) como un movimiento no violento compatible con el movimiento propio⁴². Por eso concluye, siguiendo la enseñanza de Muñoz, que el movimiento de los astros (estrellas fijas y planetas) es unidireccional, de este a oeste, con un retraso progresivo a medida que descendemos hacia la Tierra central, de modo que Saturno es el planeta más rápido o que experimenta menor retraso y la Luna el más lento. Sin embargo, a diferencia de Muñoz, Mesa atribuye esta concepción a Alpetragio y al averroísta boloñés Alessandro Achillini (1463-1512):

La sentencia que mas parece tener la verdad es la de Alpetragio y Achilino los quales dijeron que por ser imposibles los dos movimientos rpto y proprio siendo realmente distintos, no debiamos entender mas de un movimiento simple de todos los cuerpos celestiales de levante a poniente [...]. Como este volver a la parte contraria no sea mas que una retardacion de su movimiento y asi con solo uno se salvan las apariencias de los dos y como es sentencia de los filosofos y teologos no se haya de admitir muchedumbre de causas pudiendose eso salvar por menor numero dellas, somos compelidos a recibir y admitir un solo movimiento y no dos pues con solo uno se salvan las apariencias que vemos⁴³.

También de acuerdo con su maestro, Mesa concibe que este movimiento no se realiza a través de círculos perfectos, sino en forma de «espiras»:

fue necesario que su movimiento no fuera circular, sino por espiras por que por estas ultra de rodear el mundo de levante a occidente se avezinan las estrellas [los planetas] hacia los polos y aunque Tolomeo diga que eso se podía hacer con dos movimientos hemos de admitir solo uno por las espiras porque naturaleza no sabe ni puede ser superflua [...] y así no es maravilla que en sus retardaciones no se queden por circunferencias de verdaderos círculos sino hacia los lados por espiras siendo las estrellas mas altas mas veloces y las mas bajas mas tardas, como decian Alpetragio y Aquilino cuya sentencia dejadas todas las otras abrazamos como mas física y mas bien fundada en perspectiva sin los inconvenientes de las otras opiniones⁴⁴.

⁽⁴²⁾ *Ibidem*, capítulo I, 8 («Que el movimiento de los cuerpos celestes sea único»), pp. 23^r 26^r.

⁽⁴³⁾ *Ibidem*, pp. 26^r y 27^r. Mesa, como antes Muñoz, se opone al intento de Clavius de excluir que las dos mociones puedan ser propiamente contrarias, en oposición explícita a Alpetragio y Achillini. Véase C. Clavius, *In Sphaeram Ioanni de Sacro Bosco Commentarius*, Roma 1585, pp. 47-55. Véase también E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1300-1687*, Cambridge 1994, pp. 497 s. y 563-566, donde los autores españoles no son mencionados.

⁽⁴⁴⁾ *Ibidem*, p. 28^r.

El rechazo del movimiento de la Tierra impide a Muñoz y a Pérez de Mesa adoptar la solución al problema del doble movimiento en direcciones opuestas que aportó Copérnico y que los copernicanos, siguiendo a Copérnico y a Reticus,

señalan siempre como uno de los rasgos que expresan más claramente la mayor racionalidad y sencillez del sistema heliocéntrico. Este es precisamente el camino adoptado por otro discípulo de Muñoz: Juan Cedillo Díaz.

4. JUAN CEDILLO DÍAZ Y SU *YDEA ASTRONÓMICA*

Juan Cedillo Díaz (h. 1565-1625) estudió en la Universidad de Salamanca, donde escuchó las clases de matemáticas y astronomía de Muñoz. La obra de Cedillo ha permanecido en manuscritos, conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid. Entre ellos se encuentra la *Ydea astronómica de la fábrica del mundo y movimien-to de los cuerpos celestes*, obra cuya fecha de composición se desconoce y que seguramente se extiende a lo largo de muchos años, probablemente entre 1611 y 1625. La *Ydea astronómica* es en realidad una traducción (un tanto libre) al castellano de los tres primeros libros del *De revolutionibus* de Copérnico, con omisión de la dedicatoria al Papa Pablo III y de la *praefatiuncula de Osiander al lector*⁴⁵. La realidad de la traducción también quedó enmascarada por la atribución de autoría que Cedillo se hizo a sí mismo y por la frecuente mención de Copérnico como autor distinto del que escribió la obra. Lo importante, sin embargo, es que en esta traducción, realizada antes y después de la condena del movimiento de la Tierra y de la suspensión de *De revolutionibus* en 1616, el heliocentrismo y el movimiento de la Tierra fueron asumidos constantemente como hechos reales o verdades físicas⁴⁶. Cedillo se había convertido en un copernicano.

En la traducción, Cedillo traduce la alabanza al Sol en *De revolutionibus*, I, 10 en los siguientes términos:

Y el Sol tiene el medio del universo como *coraçon* o lampara del mundo y luz que le alumbra y hermosea todo⁴⁷, de donde como en un asiento real gobierna los demas astros, fertiliza y abunda la tierra, que con el anuo movimiento que tiene y el parentesco y vezindad de la luna nos da tan provechosissimos partos. Assi parece que está la fabrica del mundo y compostura⁴⁸.

Lo significativo para nosotros no es lo que Cedillo ha omitido en su traducción, sino lo que ha añadido: la designación del Sol como «corazón del mundo». Es muy probable que Cedillo haya tomado esta representación del Sol de las lecciones de Muñoz en Salamanca. Es muy probable que Muñoz, además de criticar a Copérnico en sus lecciones y presentar sus propias concepciones, hiciera mención despectiva de la osadía de Copérnico de situar al Sol en el centro del mundo «como corazón de todo el universo»⁴⁹. Sin duda, Muñoz veía en ello la atribución al Sol de una función que no le correspondía, pues era muy posible que pensara, junto con Aristóteles y según su concepción alpetragiana del movimiento planetario, que el corazón del mundo residía en el *primum mobile*.

Una vez convertido al copernicanismo, Cedillo fue capaz de recordar la desautorización oral de su maestro y transformar la mención del Sol como «corazón de todo el universo» en una descripción plenamente adecuada y digna de la función cósmica del Sol, tanto más cuanto que adoptando los principios copernicanos era posible resolver, con una admirable economía conceptual, la dificultad del

⁽⁴⁵⁾ Que se trata de una traducción fue descubierto y demostrado en Mariano Esteban Piñero y Félix Gómez Crespo, «La primera versión castellana de *De revolutionibus orbium coelestium*: Juan Cedillo Díaz (1620-1625)», *Asclepius*, XLIII (1991), pp. 131-162.

⁽⁴⁶⁾ Véase al respecto la *Introducción a Ydea astronómica*, cit., pp. 121-157. Para un comentario anterior sobre estos aspectos en la *Ydea astronómica*, véase Nicolas Copernic, *De Revolutionibus orbium coelestium / Des révolutions des orbes célestes*, edición de M.-P. Lerner, A.-P. Segonds et J.-P. Verdet, 3 vols., Les Belles Lettres, París, 2015, vol. I (*Introducción*), pp. 655-663.

⁽⁴⁷⁾ Cedillo reduce a estas tres palabras la loa del Sol en *De revolutionibus*, p. 9v. 4-9: «Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quàm unde totum simul possit illuminare? Siquidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trimegistus visibilem Deum, Sophoclis Electra intuentem omnia». Puede sorprender que Cedillo haya eliminado estas líneas, probablemente las más famosas de toda la obra de Copérnico. Lo cierto, sin embargo, es que Cedillo procede en consonancia con su actitud de prescindir de los elementos eruditos, históricos y patentemente humanistas de Copérnico.

⁽⁴⁸⁾ *Ydea astronómica*, cit., p. 210. Para una primera discusión de la relación entre Muñoz y Cedillo, véase Granada, «Jerónimo Muñoz y Juan Cedillo Díaz: el Sol como 'corazón del mundo' en el debate en torno a Copérnico, cit.

⁽⁴⁹⁾ Véase la nota 32.

doble movimiento planetario sin caer en el *cul de sac* de Alpetragio o, como decía su maestro, de «los antiguos peripatéticos», concepción que seguiría seduciendo todavía a filósofos como Telesio⁵⁰, Campanella⁵¹ y Bacon⁵² y a astrónomos a lo largo del siglo XVII, en particular entre la orden jesuita⁵³ y en el Colegio Romano.

⁽⁵⁰⁾ Bernardino Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*, Nápoles 1586, libro I, cap. IX, p. 15. Véase también M.-P. Lerner, «La física celeste de Telesio: problemas de interpretación», en *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, presentación de M. Á. Granada, Madrid 2013, pp. 69-115 (: 94-95).

⁽⁵¹⁾ Tommaso Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*, ed. de L. De Franco, Nápoles 1992, pp. 425-427.

⁽⁵²⁾ Sobre Francis Bacon remitimos a los opúsculos, inconclusos e inéditos en vida, *Descriptio globi intellectualis* y *Thema coeli*. Véase la edición crítica con traducción al inglés y un excelente comentario en *The Oxford Francis Bacon, vol. VI: Philosophical Studies c. 1611-c. 1619*, edición de Graham Rees, Oxford 1996, pp. 95-169 (*Descriptio*) y pp. 171-193 (*Thema coeli*); hay traducción española de ambos opúsculos: Francis Bacon, *Teoría del cielo*, estudio preliminar, traducción y notas de A. elena y M. J. Pascual, Madrid 1989. Véase en particular *Thema coeli*, pp. 190 s.: «Videndum vero quid negent, et quid affirmant [los principios de Bacon]: Negant terram rotare. Negant esse in coelestibus duos motus ab oriente in occidentem, alterum [ab occidente in orientem]; atque affirmant anteversionem et relictionem. Negant obliquum circulum et diversam politatem eius; et affirmant Spiras» (traducción española, pp. 108 s.). Cfr. también p. 182 (traducción española, pp. 97-99). Sobre estas concepciones de Bacon véase M. Á. Granada, «La concepción de la naturaleza en Giordano Bruno y Francis Bacon», en M. González García y A. Sánchez (coords.), *Renacimiento y modernidad*, Madrid 2017, pp. 373-405 (: 383-389).

⁽⁵³⁾ Por ejemplo, el movimiento en espiral por Giuseppe Biancani en su *Sphaera mundi seu Cosmographia*, Bolonia 1620, p. 129: «Est enim haec syderum giratio non simplex motus circularis, quo per eundem semper gyrum recurrant, sed est motus, ut opinantur mixtus, non perfecte circularis, sed spiralis [...]. Id enim manifeste apparet in luminaribus, sole, videlicet ac luna, ac reliquis Planetis; ii enim conspiciuntur ab uno ad alterum tropicum, ultro citroque continuo per continuas spiras remeare». En España, en la segunda mitad del siglo XVII, el matemático jesuita José de Zaragoza en su obra *Esphera en comun Celeste y Terraquea*, Madrid 1675, sobre la cual remitimos a nuestro ya citado (*supra*, nota 1) «The Initial Reception of Copernicus in Spain: From Jerónimo de Chaves and Jerónimo Muñoz to Diego de Mesa and Juan Cedillo Díaz».

Michel de Montaigne: Autorretrato de un pensador a caballo

Sergio Toledo Prats

DEL CABALLO A LOS *ENSAYOS*

Si los dioses le hubieran concedido a Montaigne el don de la inmortalidad habría cumplido hoy, 28 de febrero de 2024, 491 años¹. Para celebrar este aniversario les voy a presentar algunos aspectos de la obra de este importante personaje de la cultura europea que sigue siendo leído y estudiado con admiración por su sabiduría práctica y su estilo literario desenvuelto.

Todavía joven, a mitad de la treintena, sufrió una grave caída del caballo tras ser embestido por un robusto servidor suyo que de manera imprudente en su carrera desenfrenada chocó contra su montura; perdió la conciencia, sus compañeros no consiguieron que la recobrara y lo llevaron en brazos hacia su casa. Lo creyeron muerto durante dos horas. Cerca ya de su destino, recobró apenas el sentido; tenía la vista turbia, era incapaz de hablar y vomitaba sangre de manera intermitente. Al llegar a su casa no la reconoció, aunque sí a su mujer. Durante días no pudo recordar nada del accidente y sufrió dolores largo tiempo. Esta contundente experiencia de la finitud de la vida lo llevó a volcarse en sí mismo y a retirarse de su trabajo como magistrado para dedicarse al estudio y a la escritura.

Hasta entonces la filosofía se escribía mayoritariamente, desde los tiempos de Aristóteles, en forma de tratado académico, con excepción de algunas formas más literarias, como la emulación de los diálogos de Platón. Montaigne inventó el ensayo como género literario, en forma de texto especulativo con grandes dosis de subjetividad que presenta argumentos en favor o en contra de un tema con afán didáctico. Lo usa con gran libertad respecto a sus contenidos, pues en su obra caben una multitud de temas: abundan los que versan sobre asuntos morales relacionados con las virtudes y los defectos humanos; también acerca de las pasiones y sentimientos, así como sobre enseñanzas para la buena vida extraídas de obras de la Antigüedad griega y romana; menos son los relacionados con la política, la educación o la religión. También fue muy laxo respecto a su extensión; de los 107 ensayos, el menor tiene una página y el mayor más de doscientas; los del primer tomo son más breves, los del tercero son más largos.

Los *Ensayos* inauguran la filosofía moderna de la subjetividad, cuyo centro de gravedad no reside en la Naturaleza, como en el pensamiento griego y romano, ni tampoco en Dios, como había ocurrido en el cristianismo medieval, sino en el

⁽¹⁾ Fecha de la conferencia del mismo título impartida en el Instituto de Estudios Hispánicos, Puerto de la Cruz, dentro del ciclo «Pensamiento y Modernidad en el tránsito de la Revolución Cosmológica».

⁽²⁾ *De propria vita*, la autobiografía de Girolamo Cardano escrita a mediados del siglo XVI, no se publicó hasta mediados del XVII. Lo mismo ocurrió con la *Vita*, autobiografía de Benvenuto Cellini, que no fue publicada hasta la primera mitad del siglo XVIII. En todo caso, son obras de tono y propósito muy distinto.

⁽³⁾ Este era el nombre en lengua occitana; en francés, Saint-Michel de Montaigne.

⁽⁴⁾ Por esta rama era primo segundo del jurista, humanista, filólogo y políglota Martín Antonio del Río y López de Villanueva, miembro de una de las familias españolas más poderosas de Flandes.



Catafalco de Montaigne, Universidad de Burdeos.

individuo humano, en el yo. De ahí que el autor nos hable tanto de sí mismo, de su carácter, temperamento, ideas, creencias, hábitos y gustos. Desde las *Confesiones* de Agustín de Hipona, escritas hacia el año 400, no se había publicado en Europa ninguna obra autobiográfica de importancia². ¿Por qué se atreve Montaigne a tal novedad? Porque a su juicio –y es una de sus creencias más firmes y definitorias– «cada hombre contiene la forma entera de la condición humana».

EN FAMILIA

Nuestro filósofo nace el 28 de febrero de 1533 en Sent Micheu de Montanha³, una aldea situada a unos cincuenta kilómetros al este de Burdeos. Por el lado paterno pertenece a la familia de los Eyquem, comerciantes de bacalao enriquecidos que pertenecen a la baja nobleza rural. Por el lado materno, pertenece a la familia de los López de Villanueva, judíos conversos aragoneses, exiliados en Francia, comerciantes de pintura al pastel⁴. Era el mayor de los tres hermanos y tres hermanas que llegaron a adultos. Se casa con Françoise de la Chasaigne en 1565, con quien tendrá seis hijas, de las que solo una le sobrevivirá.

En 1571 abandona su trabajo como magistrado en el Parlamento de Burdeos para dedicarse al estudio del mundo y reflejar sus cavilaciones en los *Ensayos*; desde entonces pasará gran parte del tiempo en su torre circular y privada, que tenía una capilla en la planta baja, en la segunda su dormitorio y en la tercera su biblioteca, heredada en parte de su amigo Étienne de la Boétie, donde había hecho inscribir en las vigas del techo diversas sentencias de autores clásicos en latín y griego a las que se siente muy afín. En ella se encierra a leer a los autores clásicos para conocerse mejor a sí mismo y a los demás; este empeño introspectivo lo llevó incluso a encomendarle a un sirviente durante un tiempo que lo despertara a horas prefijadas para averiguar qué estaba soñando.

Su primera ocupación fue editar una serie de manuscritos del difunto La Boétie, obra en la que incluye su propio relato sobre la muerte de su amigo, en forma de carta a su padre, Pierre de Montaigne. Su intención era incluir también el célebre *Tratado de la servidumbre voluntaria*, breve obra de juventud en que su La Boétie criticaba solapadamente la política de su época analizando el tema de la legitimidad del poder y la desobediencia civil frente a la tiranía. Montaigne vio frustrado su propósito porque los hugonotes habían hecho ediciones clandestinas del panfleto, usándolas como ataque a la monarquía y, como católico de convicción, no quería exponerse a ser tomado por un miembro encubierto del bando contrario.

Su primera ocupación fue editar una serie de manuscritos del difunto La Boétie, obra en la que incluye su propio relato sobre la muerte de su amigo, en forma de carta a su padre, Pierre de Montaigne. Su intención era incluir también el célebre *Tratado de la servidumbre voluntaria*, breve obra de juventud en que su La Boétie criticaba solapadamente la política de su época analizando el tema de la legitimidad del poder y la desobediencia civil frente a la tiranía. Montaigne vio frustrado su propósito porque los hugonotes habían hecho ediciones clandestinas del panfleto, usándolas como ataque a la monarquía y, como católico de convicción, no quería exponerse a ser tomado por un miembro encubierto del bando contrario.

En 1572 comienza a escribir los *Ensayos*, que publicará en dos tomos en 1580. El primero consta de 57 ensayos, en su mayoría breves, y en ellos tiene mucho peso su conocimiento de la historia griega y romana⁵; el vigésimonoveno contiene 29 sonetos de La Boétie. En el segundo hay 37 ensayos, incluyendo la *Apología de Raimundo Sabunde*⁶, y en ellos la individualidad de Montaigne se ha convertido ya en

⁽⁵⁾ Sus héroes políticos fueron Alejandro Magno y Julio César; en filosofía estima sobre todo al Sócrates platónico, Aristóteles, Cicerón y Séneca; en poesía, a Horacio, Virgilio y Ovidio; en Historia, a Tucídides y Plutarco.

⁽⁶⁾ Este importante ensayo es el más extenso, con cerca de 230 páginas. Raimundo Sabunde (en catalán Ramon Sibiuda) fue profesor de Medicina en Toulouse, filósofo y teólogo. Había nacido en Barcelona hacia 1385 y murió en Toulouse en 1436. Escribió el *Libro de las criaturas o de la Naturaleza*, publicado en 1436 y reeditado en 1485. A petición de su padre, que apreciaba mucho la obra, Montaigne la tradujo del latín y la publicó bajo el título *Teología natural* en 1569. El libro había sido puesto en el *Índice de libros prohibidos* unos años antes, en 1564. El propósito del autor era liberar a la filosofía de la tutela de la teología, por lo que ataca la doctrina de la doble verdad: la revelada y la racional.

el tema dominante. En 1588 publica el tercer tomo, con trece ensayos de mediana extensión, completando así una obra que ocupa unas 1400 páginas. De principio a fin escribe con un lenguaje natural, cercano a la oralidad y alejado de la retórica jurídica que practicó durante sus años de trabajo en los tribunales, tratando siempre de ir directamente al meollo del asunto bien pertrechado de argumentos, aunque a veces, en los temas más difíciles o dudosos, se recree en las divagaciones.

Mientras vivió, no dio un ensayo por terminado; sus nuevas experiencias quedaban fielmente retratadas añadiendo textos que iban engrosando los originales; al comparar la segunda edición de los dos primeros tomos con la primera, se observa que hay más trabajo de adición que de corrección. Las páginas de los ejemplares personales de sus *Ensayos* están llenas de anotaciones en los márgenes, lo que incita a pensar que solamente la falta de espacio detenía su labor de ampliación de los textos mediante el añadido de ejemplos, casos e informaciones complementarias. La obra que comenzó siendo un propósito y un desafío que se imponía a sí mismo al entrar en la madurez, se había convertido al final de su vida en un retrato de cuerpo entero.

AUTORRETRATO

En el ensayo decimoséptimo del segundo tomo Montaigne presenta su autorretrato, advirtiendo que pretende describirse sin presunción, pero también sin temor ni vergüenza. Dice que es hombre de poca memoria, aunque bastante sensato gracias a su inteligencia, y que su gran imaginación le hace sufrir por los males de los demás. Es de complexión fuerte y reconoce que le molesta ser de baja estatura. Ha gozado de buena salud hasta los 45 años⁷ y nunca ha soportado las enfermedades. Declara poseer un carácter jovial, activo y alegre, entreverado con fases de melancolía que lo vuelven pasivo y triste.

Tiene un talante conservador y su norma personal dicta que en caso de duda lo mejor es atenerse a la tradición. Le disgustan las novedades y es poco amigo de correr riesgos. Considera que es tradicional en sus hábitos, pero moderno en su pensamiento, y que es más libertino en sus fantasías que en sus placeres reales. Es hombre firme y resuelto a la hora de actuar, franco y sincero a la hora de hablar y se siente orgulloso de ser un hombre de palabra que cumple sus promesas.

Afirma que lo que más le importa en la vida es preservar su libertad, pues está habituado a hacer lo que le da la gana; por ese motivo es enemigo de tener obligaciones y de meterse en negocios. Admite su poca constancia y su falta de ambición, pero se jacta de no ser ni adulator ni hipócrita. Es muy dubitativo a la hora de pensar, porque siempre encuentra razones a favor y en contra. Reconoce que es perezoso y le encanta dormir y meditar en soledad. Se declara poco rencoroso y moderado en la venganza. Es una persona sensible, respetuosa y enemigo de la crueldad con los animales y las plantas.

De joven gastaba su dinero con alegría, luego se volvió ahorrador y finalmente aprendió a equilibrar los gastos con los ingresos. Confiesa que no le gusta deber favores para no sentirse en deuda. Pocas cosas le importan mucho y una es montar a caballo, porque es un buen jinete, capaz de cabalgar hasta diez horas seguidas. Disfruta sobre todo con tres tipos de actividad: el trato social, porque le encanta conversar y polemizar; todavía más le gusta el trato con las mujeres,

⁽⁷⁾ Edad a la que ha sufrido los primeros cólicos nefríticos debido a los cálculos renales, enfermedad que dice haber heredado de su padre y que lo acompañará de manera crónica hasta su muerte.

aunque lo que más le place es el trato con los libros, pues sentía una gran atracción por conocer las costumbres de otros pueblos del pasado y del presente. Es un hombre que le otorga más valor a lo que ha hecho de sí mismo que a lo que él es según su naturaleza propia. Su ideal es vivir en la tranquilidad familiar, según reglas razonables, disfrutando de los placeres con mesura y dedicado a lo que su carácter le solicita.

Hasta aquí he resumido su autorretrato explícito, que como lectores modernos debemos tomar con todas las precauciones acerca de su grado de verdad, aun reconociendo la verosimilitud y coherencia que se desprende de su relato. Montaigne, buen lector de Platón, adopta en su obra una perspectiva que pronto ocupará un lugar de honor en la literatura y la filosofía del Barroco: la vida es teatro y todo actor lleva la máscara de un personaje; es un tema que encontramos en Cervantes y Shakespeare, en Descartes y Gracián, en Calderón y Corneille.

Así pues, nuestro filósofo es consciente de la distancia que hay entre la idea que uno tiene de sí mismo y las ideas que de uno se hacen los demás, pero también de la diferencia entre la máscara que exponemos en el foro y la que imaginamos ante el espejo de nuestra conciencia. Montaigne escribe para conocerse a sí mismo y, sin embargo, como escéptico prudente, abriga sus dudas acerca de lo que descubre sobre sí mismo, se mantiene en guardia frente al autoengaño; de ahí que su divisa personal adopte una forma interrogativa: ¿Qué sé yo? En adelante expondré el autorretrato de una parte de sus ideas, la más vinculada a la sabiduría práctica y a la filosofía moral, tal como las desarrolla en los *Ensayos*.

EL PELIGRO DE LA RELIGIÓN

Montaigne vivió desde los 29 años en medio de las guerras de religión que asolaron Francia desde 1562, siendo regente del reino Catalina de Médicis, hasta 1598, reinando Enrique IV. Se cree que combatió en las primeras, aunque no hay constancia de ello y él no lo menciona en los *Ensayos*. En su opinión, la Reforma protestante había sumido a Europa en una situación de permanente desastre al haber provocado una enorme alteración de las costumbres. De ahí que deteste a quienes se creen con derecho a cambiar la religión tradicional, tanto a predicadores, como era el caso de Martín Lutero y Juan Calvino, como a políticos extremistas, caso del duque de Guisa y el príncipe de Condé. Tiene claro que la Reforma sobrevive no por motivos doctrinales, sino por los intereses políticos de los príncipes centroeuropeos y de la monarquía inglesa en librarse de la autoridad del papado y del Imperio católico de la casa de Austria.

No da muestras en los *Ensayos* de albergar un interés intelectual por los problemas teológicos en sí mismos, más allá de las repercusiones políticas que tenían. Si tradujo y publicó el libro de Raimundo Sabunde fue por complacer una petición de su padre, que profesaba una declarada admiración por el filósofo catalán. Quizás esto explica que, curiosamente, aunque ya desde el título presenta su ensayo como una defensa de las tesis de Sabunde, dedica más espacio a criticarlas abiertamente que a sostenerlas, pues a su natural escepticismo le debían parecer demasiado dogmáticas e insuficientemente argumentadas.

Para Montaigne, la gran virtud del cristianismo es que concede la salvación a cambio de la obediencia a las leyes, lo que representa un gran premio asequible a

los humanos por tan poco precio. En el conflicto que enfrenta a la Iglesia católica con las reformadas, sostiene que aquella no puede ceder en temas doctrinales, porque la religión es un sistema coherente, ordenado y cerrado, de modo que si se eliminara o modificara una parte acabaría desmoronándose por entero. A pesar de su desinterés por la teología, la prudencia le aconsejó manifestar su posición contra la Reforma; sin embargo, a nivel práctico, siempre defendió en aquellos tiempos turbulentos la tolerancia religiosa, necesaria para la convivencia política, pues le parecía absurdo tratar de imponer una religión por la fuerza a pueblos que no la compartían.

Contra la libre interpretación de la Biblia por los fieles, promovida por las Iglesias protestantes, su argumentación se basa en la dificultad de interpretar la palabra divina: si los propios teólogos se enzarzan en polémicas, ¿qué se puede esperar de las lecturas que hagan los simples fieles? Contra la doctrina reformada sobre la predestinación, que aduce que todo ser humano tiene fijado su destino por Dios desde el momento de ser concebido, Montaigne argumenta que las acciones humanas no son impuestas por el Creador, lo que garantiza que los hombres son libres y responsables de sus actos.

POLÍTICO EN TIEMPOS DIFÍCILES

Tras el retiro de Montaigne, los reyes de Francia Enrique III y Enrique IV le encomendaron algunas misiones diplomáticas como mediador entre los católicos y los calvinistas franceses, conocidos como hugonotes, que llevó a cabo entre 1575 y 1588. En 1581 fue elegido alcalde de Burdeos, un cargo que ya había ocupado su padre treinta años antes; no fue por voluntad propia, pero nada pudo hacer frente a la orden del monarca, que era inapelable. Desempeñó su labor con éxito, pues fue reelegido para un segundo mandato de dos años, tal vez porque hizo caso al consejo que se dio a sí mismo: no apurarse tanto como su padre en el ejercicio de sus funciones públicas.

Esta fue toda su actividad política, una ocupación que no le gustaba, porque había leído a Maquiavelo y sabía que por razones de Estado las autoridades estaban dispuestas a mentir, traicionar y asesinar. Saltarse todos los principios éticos cuando resultara oportuno para conservar o ejercer el poder no encajaba en absoluto con su carácter; además, sentía desdén por la gloria y la fama. Sospecho que aceptó realizar las misiones diplomáticas por lealtad a la patria en su hora peor y por su sentido de la amistad hacia quienes se las encargaron, más que por voluntad propia o por los beneficios personales que pudiera sacar de ellas.

Montaigne se queja de que en esos tiempos de guerra civil se ha extendido por doquier un libertinaje que desprecia las leyes y no las respeta, la corrupción se ha generalizado y el desorden social ha crecido, lo que en conjunto ha generado una situación peor que el estado de injusticia anterior. En su actitud hacia la política veo una prefiguración del liberalismo que se abrirá camino en la segunda mitad del siglo siguiente gracias a pensadores como Baruch Spinoza y John Locke. Concibe al político como alguien que debe servir a lo público y ser útil a la mayoría, porque eso es lo más honroso en el ejercicio de su cargo. Como buen liberal, defiende la libertad de conciencia en una época de dogmatismo fanático y polarización absoluta entre católicos y protestantes. En general, le parece que hay en su época un exceso de legislación que constriñe la libertad de los individuos. Su

oposición a las guerras de conquista le lleva a considerar absurda la pretensión de imponer las leyes propias de los conquistadores a los pueblos conquistados.

DOLORES RESISTIBLES Y PLACERES MODERADOS

Cuando Montaigne comienza los *Ensayos* aún goza de buena salud, todavía no ha sufrido los primeros ataques del mal de la piedra, como se llamaba entonces a los padecimientos derivados de los cálculos renales, cuyas huellas amargas no aparecen hasta las últimas páginas del tomo segundo. Para él, que sigue la tradición de la medicina hipocrática griega, la salud estriba en la armonía del cuerpo y la mente; aunque la salud sea un estado natural, es consciente de que mantenerla exige sacrificios, por ejemplo, huir de todos los excesos.

También la enfermedad es un estado natural que forma parte del ciclo de la vida, y hay que resignarse a ella y confiar en que tal como vino se irá, cuando nos haya hecho pagar el precio de los actos nocivos que nos han perjudicado. Aconseja prescindir de médicos y boticarios en la medida de lo posible; considera que el autodiagnóstico mediante el estudio del placer corporal es un indicador más fiable que los consejos médicos. Siente desconfianza hacia los fármacos, que le parecen más un asunto de magia que de ciencia.

Frente al dolor Montaigne aconseja cultivar la paciencia y conservar la mente clara, para no empeorar la situación tomando malas decisiones influidos por el temor; siempre es mejor hacerle frente que acobardarse. Explica que el miedo al dolor proviene del miedo a la muerte, porque se siente aquel como un indicio y prelude de esta. Respecto a los males del alma, recomienda como mejor terapia distraer la mente del que los sufre para hacerle cambiar de perspectiva, apartando su conciencia del penoso estado en que se encuentra.

Con relación al placer, su principal enseñanza es prevenirnos contra el fanatismo moralista que huye de los placeres a costa de la vida, sacrificando ante el altar de la moral la busca de la felicidad y la alegría. Parece ser que de joven fue bastante mujeriego o al menos así lo recordaba en su avanzada madurez. Tras casarse a los 32 años, moderó sus apetitos sexuales, aunque no tanto sus impulsos seductores, y en diversas ocasiones manifiesta en los *Ensayos* una clara nostalgia del vigor sexual de su juventud. Más de una vez también se queja de lo poco razonable que le parece el puritanismo de su época, que impide hablar abiertamente de sexo, siendo como es una actividad natural.

Montaigne se explaya lamentando la autonomía del pene, lo que en su tiempo fue considerado extravagante, además de inusual; le fastidia bastante no poder controlar a voluntad un órgano de tamaño importancia. Es cierto, nos dice, que no es el único que actúa por su cuenta, a despecho de las intenciones de la mente, pero considera que es el que más importa a los hombres. Según su experiencia, el goce erótico tiene mucho de imaginación, que cumple una función positiva a la hora de enardecerse, pero muy negativa en aquellas situaciones en las que el temor a no estar a la altura deseada provoca impotencia. En cuanto a los deberes eróticos con la esposa, recomienda ejercerlos con prudencia y sin excesos, porque la asiduidad incontrolada perjudica el disfrute, ya que lo vuelve rutinario. Y puesto que la embriaguez es perjudicial para el erotismo, nos aconseja que es mejor dejarla para la vejez.

PASIONES EN CUERPO Y ALMA

Montaigne había estudiado el dictamen sobre las pasiones de las distintas escuelas filosóficas de la Antigüedad. Los socráticos aspiraban a dominarlas, los epicúreos se conformaban con moderarlas, los estoicos exigían combatirlas hasta lograr extirparlas. Para él, las pasiones son una parte fundamental de la condición humana, de manera que pretender anularlas significa destruir la vida. Son la expresión del cuerpo en la acción y en el pensamiento; tienen tanta potencia que si prestamos atención a los demás podemos reconocerlas en la gestualidad de sus cuerpos.

Para vivir con bienestar es fundamental que el cuerpo y la mente no se perjudiquen mutuamente, que no estorben entre sí la satisfacción de sus particulares apetitos, desatando una lucha interior. Acepta, como los filósofos antiguos, la regla de no dejar que las pasiones dominen la voluntad, pero a la vez nos exhorta a reconocer la autoridad de los deseos del cuerpo, doctrina esta última que se aparta de la tradición antisensualista de la filosofía cristiana medieval y se halla más acorde con la Modernidad naciente. Nos advierte que vivir las pasiones con moderación es más difícil que condenarse a la abstinencia, porque la tentación está más presente en la persona moderada que en quien se ha autoimpuesto una prohibición total.

Montaigne es consciente del poder limitado de la razón para gobernar los apetitos del cuerpo. Nos dice que su juicio no es capaz de reformar sus apetitos, pero a continuación señala que tampoco sus deseos corporales pueden cambiar el juicio moral que su mente formula sobre ellos. Su estrategia recomienda tratar con mesura las pasiones gozosas para no verse desbordado por ellas y rendirles la voluntad, mientras que frente a las pasiones dañinas hay que mantenerse en guardia y resistirse en todo momento para no verse debilitado progresivamente.

Una de las pasiones más perjudiciales es el miedo, porque paraliza nuestra capacidad de reacción o bien provoca una huida instintiva; en ocasiones, incluso nos fuerza a demostrar de modo temerario un valor que no tenemos y con harta frecuencia nos hace caer en estados de angustia y pánico. En cualquier situación asustarse nubla la mente, lo que aumenta el peligro de tomar peores decisiones en momentos críticos en que se necesita echar mano de la mayor claridad de espíritu.

Otra de las pasiones fundamentales es el deseo, que Montaigne califica de insaciable, porque su experiencia le enseña que nunca dejamos de desear. Más aún, el hecho de que se nos imponga cualquier prohibición tiene el efecto indeseado de que incrementa la intensidad del deseo y el impulso de transgredirla. Reaccionamos así no solo porque se nos niega algo que queremos, sino también porque albergamos la sospecha de que tras la prohibición hay un placer que se nos oculta.

Respecto a la ambición, que define como querer hacer grandes cosas para ser admirado, nos dice que es más poderosa que el amor, porque nos promete la admiración de muchos, mientras que el amor nos ofrece la de una sola persona. En su opinión, la fuerza de la avaricia, una pasión malsana, proviene del instinto de supervivencia, que nos conmina a buscar la seguridad, que en este caso conduce a acumular bienes para sentirse a salvo ante contingencias futuras.

Señala que la envidia, en cuanto deseo de tener lo que otros poseen, no se experimenta solo porque carecemos de los bienes que envidiamos, sino también porque queremos aquello que su posesión le da al otro, sea felicidad, poder, riqueza o prestigio. Acerca de la agresividad nos dice que es preferible expresarla hacia fuera, lo que no quiere decir necesariamente hacia otros. Advierte que es peor fingir moderación y reconcomerse por dentro en silencio, porque no conviene acumular sentimientos que no se pueden digerir. Siguiendo la enseñanza de Platón, sugiere no castigar a nadie cuando nos domina la cólera, porque en esos momentos se ven los fallos y las culpas ajenas mayores de lo que son, ya que se pierde el sentido de la medida, así que si se pretende ser justo es preferible demorar la sanción a imponer.

Montaigne es un hombre de moral caballeresca y fuerte sentido del honor, lo cual le lleva a juzgar que la venganza y la crueldad nacen de la cobardía. Ha podido comprobar en persona que el tiempo de la guerra y el de la justicia son dos tiempos diferentes, incompatibles, excluyentes entre sí. En la batalla prima el instinto de supervivencia, en los tribunales la voluntad de castigo, que es la heredera del instinto de venganza. Como jurista emite su sentencia con precisión: El ruido de las armas no deja oír la voz de las leyes.

Montaigne tuvo diversos enamoramientos, más eróticos en su juventud, más intelectuales en su madurez. Su concepción de la pasión amorosa atañe simultáneamente al cuerpo y al alma: es atracción física y afinidad mental. Requiere la unión de la admirable Venus, en cuanto belleza corporal –la atracción estética– y en cuanto belleza espiritual –la afinidad mental–, con el punzante Cupido, la atracción erótica. Sabe que la naturaleza del amor suele ser violenta y le basta para argumentarlo la abundancia e intensidad de los celos. Por ello considera que es un gran riesgo entregarse a esa pasión furiosa e imprudente que los franceses llaman *amour fou*, amor loco.

Nos advierte, supongo que por experiencia, que no es buen negocio fingir amor para obtener favores sexuales por las complicaciones que acarrea, que suelen producir perjuicios más duraderos que los beneficios que se buscaban. Reconoce la facilidad del amor masculino para el perjurio, haciendo todo tipo de promesas galantes a sabiendas de que quedarán incumplidas. Respecto a los hombres que acosan indistintamente a cualesquiera mujeres, se pregunta si lo hacen impulsados por su carácter temerario o más bien es una consecuencia del desprecio que sienten por ellas. En esos momentos la literatura española está respondiendo a ese interrogante con el personaje teatral de Don Juan, que se difundirá luego por toda Europa.

Dos lecciones básicas transmite Montaigne sobre la amistad. La primera es que se reconoce su verdad y condición cuando se siente que importa más la entrega al otro que la atracción del otro por ti. La segunda, que la amistad por admiración es más valiosa que la que surge por atracción erótica, por provecho propio o por necesidad. En su juventud tuvo un amigo por excelencia: Étienne de la Boétie. Habían estudiado en el mismo colegio, pero solo se conocieron en persona cuando coincidieron trabajando como magistrados en el Parlamento de Burdeos; tenían por entonces 25 y 28 años, respectivamente.

La Boétie había escrito un breve tratado político titulado *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, también conocido como *Contra el Uno*, que ha sido conside-

rado un precursor de la desobediencia civil. Es un texto que Montaigne admiraba por su genio libertario en el que se cuestiona la legitimidad del poder y se explica cómo este subsiste gracias al miedo de los súbditos, a su hábito de sumisión y al hecho de que se vale de la religión, la moral y la superstición para cumplir ese objetivo. Sabemos la opinión que La Boétie tenía sobre su amigo por un poema que le dedicó, en el que lo considera un joven brillante y prometedor, pero cuya dispersión mental, unida a su atracción por el sexo femenino y a su escasa disposición para aceptar cualquier tipo de consejos, ponían en peligro el desarrollo de sus dotes.

Ambos eran hombres cultos y amantes de la libertad, de modo que al encontrarse surgió la amistad a primera vista. Montaigne explica esa atracción como la unión de dos espíritus basada en su afinidad de inteligencia y de voluntad. Nos cuenta que la suya fue una amistad exclusiva, cuya excelencia no se podía compartir. Duró poco más de cuatro años, hasta la temprana muerte de La Boétie, probablemente de tisis o de peste. Montaigne lo acompañó en su agonía y lo echó de menos toda su vida. En una anotación al margen del ensayo sobre la amistad, en su ejemplar personal de los *Ensayos*, se pregunta: ¿Por qué le quería? Y la respuesta es célebre: «Porque era él, porque era yo»⁸.

En los últimos años de su vida fue muy amigo de Marie de Gournay, quien primero fue admiradora de su obra, luego amiga y tras la muerte de Montaigne fue su editora y prologuista. Se conocieron durante su estancia en París en 1588 con motivo de una negociación diplomática con el rey Enrique III que le había encargado Enrique, rey de Navarra y futuro Enrique IV. Los jefes de la Liga, que sospechaban que la misión de Montaigne consistía en lograr una alianza entre ambos reyes, lo que chocaba frontalmente con los intereses del bando ultracatólico, ordenaron encarcelarlo en La Bastilla y tuvo que intervenir la reina madre Margarita de Médicis para liberarlo.

Se vio obligado a pasar un tiempo en París vigilando la edición de sus *Ensayos*, y con ocasión de sufrir uno de los cólicos que afectaban a su salud, la señorita de Gournay, que tenía 22 años, lo invitó a recuperarse de los achaques en su hacienda familiar, donde pasó varias semanas. Su afinidad intelectual les llevó a entablar una amistad que convenció al filósofo para tomarla simbólicamente como ahijada. Después del retorno de Montaigne a su hogar no volvieron a verse, pero mantuvieron correspondencia hasta la muerte del filósofo tres años más tarde. Ella se encargó de la tercera edición de los *Ensayos*, incluyendo todas las correcciones manuscritas que él había realizado sobre su ejemplar de la segunda edición, que le hizo llegar a tal efecto su viuda⁹.



Últimos momentos de Montaigne, óleo sobre lienzo de Joseph-Nicolas Robert-Fleury (1853), Museo de Arte y Arqueología de Périgord.

⁽⁸⁾ «Parce que cestoit luy, parce que cestoit moy». Ejemplar de la edición de 1588, tomo 1º, 28, editado por A. L'Angelier en París.

⁽⁹⁾ Dos años después de la muerte de Montaigne, Marie de Gournay (1565-1645) visitó a su viuda Françoise de la Chassaigne y permaneció con ella quince meses, dedicada a conocer mejor la vida, la obra, el entorno y la biblioteca del filósofo, que ella heredaría. En años posteriores escribió diversos textos literarios, tratados filosóficos de espíritu feminista y realizó traducciones de autores clásicos.

VICIOS NATURALES, VIRTUDES APRENDIDAS Y VICEVERSA

Montaigne es por encima de todo un filósofo moral; como tal considera que la principal tarea del hombre es dirigir su conducta. Para ello aconseja regirse, en primer lugar, por las leyes de la naturaleza, es decir, aprender cómo funciona el mundo para aplicar esos conocimientos a la vida propia. En segundo lugar, recomienda guiarse por las morales pragmáticas y apartarse de las morales idealistas, es decir, centrarse más en las doctrinas que nos explican cómo es la vida que en aquellas que nos prescriben cómo debería ser.

Los actos deben juzgarse por las intenciones con que fueron realizados, o sea, por la buena o mala voluntad de sus autores. No podemos juzgarlos por sus resultados ni por sus consecuencias posteriores, al menos en la medida en que sean imprevisibles o estén más allá del alcance del sujeto. Plantea que el alma necesita permanecer activa, proponerse continuamente metas concretas. Pretender vivir en la ociosidad permanente es una falsa ilusión, una dispersión baldía y quimérica, un desperdicio de las potencialidades propias. De ahí que sostenga que tiene más valor lo que uno consigue hacer de sí mismo que aquello que ya es por naturaleza.

Montaigne nos advierte contra la tendencia natural a buscar las causas de nuestros males fuera de nosotros, en vez de investigar nuestras tendencias naturales. Considera que la mayoría de los males del carácter proceden de no haber corregido los vicios durante la infancia. Excusamos por comodidad los vicios que debemos a nuestra propia naturaleza, puesto que erradicarlos requeriría un esfuerzo constante; en cambio, los vicios que hemos aprendido suelen producir arrepentimiento, que se siente como una corrosión interior de la que uno necesita librarse. Si le pudiésemos preguntar cuáles son los defectos de su personalidad que más deplora, me parece muy probable que entre ellos enumerase la inconstancia, la pereza y el exceso de dudas.

Entre los defectos más abundantes en los humanos Montaigne resalta la presunción y la vanidad; no es de extrañar que los ensayos que les dedica se cuenten entre los más extensos de su obra. Convertirse en una persona presuntuosa es una consecuencia del amor excesivo por sí mismo y ocasiona dos tipos de problemas. Uno, estimarse en demasía y pretender más de lo que se puede lograr, con la consiguiente frustración por no alcanzar los objetivos propuestos. El otro, subestimar a los demás, ser incapaz de disimularlo y ganarse su desafecto.

Uno de los rasgos más acusados del carácter de nuestro filósofo, como él mismo confiesa, es que odia la mentira, porque es una traición a la verdad, un engaño deliberado. Pero la odia todavía más cuando procede de un amigo, porque la considera una deslealtad a la confianza que debe presidir toda amistad; para él, la traición es una de las peores formas de indignidad. Con ironía aconseja: «No te metas a mentiroso si no tienes buena memoria», porque la verdad tiene una sola cara, pero la mentira tiene mil y es muy difícil recordar con precisión las falsas versiones de los hechos que el mentiroso va prodigando por doquier. Detesta a los políticos que usan el lenguaje de manera torticera para, por un lado, falsear la realidad y embaucar al interlocutor presentándola edulcorada o tenebrosa, según convenga; por otro, para enmascarar sus intenciones, lo que no es un ejemplo, sino todo lo contrario, de la honestidad deseable y exigible en un servidor público.

A la hora de analizar y juzgar una conducta Montaigne establece una gran diferencia entre actuar según la conciencia moral propia, que uno va adquiriendo en función de la experiencia vital, o actuar obedeciendo a una moral religiosa, que es una tradición inculcada; la primera tiene para él un valor muy superior a la segunda. Señala la importancia de la conciencia moral como fuente de autocastigo por el sentimiento de culpa, fenómeno que refrendará más de tres siglos después Sigmund Freud al convertir el superego en una instancia de la personalidad, que desempeña esa función autopunitiva.

Si también le preguntásemos a nuestro filósofo cuáles son sus virtudes, creo que podríamos confiar razonablemente en que se contaran entre ellas su espíritu de libertad, el sentido de la amistad, la sinceridad, la moderación, la tolerancia y la despreocupación. En contra de la mayor parte de la tradición filosófica cristiana, Montaigne rechaza la concepción de la virtud como un camino ascético de sufrimiento. En su opinión, el ejercicio de la virtud debe producir voluptuosidad; cuando uno actúa con la intención de perfeccionar una virtud tiene que sentir la satisfacción de hallarse en el buen camino; cuando eso no ocurre es síntoma de que se mantiene un rumbo equivocado, lo que podríamos traducir a términos actuales diciendo que la virtud no es ni puede ser masoquista.

Como buen conocedor de la filosofía griega, Montaigne repite una lección de Aristóteles: se posee una virtud cuando es habitual, no cuando es ocasional. Para ser fiel a la etimología del término virtud, la *virtus* romana, que deriva de *vir*, virilidad, hay que ejercer la virtud como fuerza, no como debilidad. Sirva como ejemplo el ser piadoso sin compasión, o sea, ayudar al otro sin padecer con él, sin dejarse debilitar por la pena que nos causa; más bien al contrario, experimentando la alegría de poder socorrerlo, que nace de la empatía.

EL AJETREO DE LA VIDA COTIDIANA

Siguiendo a Heráclito, nuestro filósofo destaca que vivir es mudanza; hay que aceptar que todo cambia y, por tanto, hay que saber aprovechar la experiencia de vivir, que es una forma de conocimiento inacabable que aumenta día a día gracias a las novedades que nos vemos obligados a explicarnos. Nunca vivimos solo en el presente, siempre estamos a la vez más allá, porque vivimos con la experiencia y los recuerdos del pasado y asimismo nos alimentamos de deseos para el futuro, de esperanza en el porvenir. Pero nos advierte que hay que tener cuidado de no desperdiciar el presente por los temores que nos suscita el futuro, que con frecuencia se presenta nublado de amenazas.

Montaigne nos recuerda que en muchas ocasiones la razón y el azar se tropiezan yendo cada uno a contramarcha del otro; así pues, hay que intentar conseguir un equilibrio entre la firmeza y constancia de nuestras decisiones, que nos viene dada por la confianza en el resultado de nuestras deliberaciones racionales, y el sentido de la oportunidad, que nos permite aprovechar en favor propio los lances inesperados con que nos sorprende la fortuna.

Un objetivo permanente de toda persona ha de ser construirse una vida ajustada a su propia naturaleza. Sin embargo, hay que saber conciliar ese propósito con la necesidad de respetar las costumbres para evitar problemas con los demás; ahora bien, no hay que confundir la tradición con la razón, lo que da al individuo

un margen de libertad para ir más allá de los hábitos sociales. Aquí es instructivo recordar cuál fue la acusación formulada por enemigos de Sócrates ante los tribunales de Atenas que derivó en su doble juicio, condena al exilio y posterior suicidio: alentar a los jóvenes atenienses a dirigir su conducta según la razón, no según la tradición.

Hay que ocuparse de las cosas, nos dice Montaigne, pero preocuparse lo menos posible por nuestras imaginaciones sobre ellas, que suelen llevar implícitas una cuota de temor. Debemos reconocer que las costumbres y las cosas tienen su peso específico, como paso previo necesario para que el alma aprenda a darle su medida a cada una. Sabe que valorar las cosas es una tarea difícil, pero ineludible, que requiere experiencia, atención y razonamiento; nos previene de que hay que llevarla a cabo sin amilanarse ante los posibles errores, porque estos son un medio muy efectivo de aprendizaje.

A las personas conviene apreciarlas a la luz de lo que son, sin dejarse deslumbrar por el brillo de lo que poseen. Y respecto a las cosas, nos advierte que suele ser más beneficioso valorar lo que se conserva que lamentarse por lo que se pierde. Montaigne considera que el trato social es un medio imprescindible en la educación de la persona; para un liberal como él, es un imperativo vital no dejarse dominar ni querer dominar a otros, ya que lo considera una exigencia útil y necesaria para cada persona en sus relaciones sociales.

En tiempos de Montaigne, los matrimonios se concertaban por conveniencia económica o política, lo que expresa diciendo que no se casa uno por sí mismo, por su propio deseo, sino por la necesidad de fundar una familia y tener hijos, evento que no solo implicaba a los cónyuges, sino a las familias de ambos. Por lo que sabemos de su vida doméstica y por lo que deja entrever en su obra, parece que se atuvo a la habitual separación, propia de la época, entre el amor conyugal y el amor romántico, entre la vida doméstica y la vida social.

Considera que los criterios para juzgar la bondad de un matrimonio son la duración, la dulzura y el provecho; respecto al primero constata que los matrimonios por mera atracción erótica son los primeros en romperse, porque no suele ser un vínculo duradero a largo plazo. El segundo remite a poder llevar una vida alegre y serena, sin contratiempos permanentes ni altibajos emocionales. Con el tercero se refiere al beneficio económico, social y psicológico que cada cónyuge puede alcanzar durante su convivencia matrimonial.

Opina que en un buen matrimonio, la amistad es más importante aún que el amor, aunque reconoce que es difícil de lograr debido a la desigualdad de inteligencia entre ambos sexos y a las mil complicaciones que aparecen en la vida cotidiana, que aunque puedan ser juzgadas como leves cada una de ellas por separado, si se las toma en conjunto se nos presentan como demasiado pesadas porque los sentimientos como continuos e irremediables.

Afirma con rotundidad que no se equivocan en absoluto las mujeres al rechazar las normas de la vida matrimonial, puesto que las han elaborado los hombres y se las han impuesto sin contar para nada con ellas. No ha de extrañarnos, por tanto, su estimación de que a las mujeres les falta constancia en el cumplimiento de los deberes del matrimonio; de ahí que lance una velada acusación de hipocresía



Michel de Montaigne, obra del escultor italiano Domenico Maggesi (1834), en la Esplanade des Quinconces, Burdeos.

contra aquellas que dan la impresión de querer más a sus maridos cuando están muertos que cuando estaban vivos.

De la lectura de los *Ensayos* parece claro que la personalidad de Montaigne no cuadraba mucho con el matrimonio, pues le gustaban poco las obligaciones, incluso las que él mismo se imponía. El hecho de que prefiriera pasar sus días encerrado con los libros en su torre antes que entretenido con su esposa en actividades domésticas o sociales, nos inclina a creer que le resultaba más fácil manejarse con las historias de los antiguos que implicarse en los deberes conyugales. Sin embargo, su empatía con el sufrimiento de las mujeres sometidas por las convenciones sociales a una situación de inferioridad, así como su sensibilidad hacia los seres vivos y su escaso espíritu belicoso, son factores que han llevado a algunos críticos a afirmar que escribía pensando más bien en el público femenino que en el masculino.

Nuestro filósofo, que ha recorrido muchas leguas desde su juventud por los caminos de Francia, se siente un hombre cosmopolita en el espacio y también en el tiempo gracias a sus lecturas. Elogia los beneficios del viajar, sobre todo el hecho de poder conocer la diversidad de los seres naturales y la variedad de las costumbres de los pueblos. En 1562, movido por su curiosidad intelectual, acudió a Ruan para conocer a unos tupinambás del Brasil que unos navegantes franceses habían traído para presentárselos al rey Carlos IX, en aquel entonces un niño de doce años.

En cierto momento de su estancia un cortesano les preguntó a los indígenas qué les había extrañado más de lo que habían visto en Francia y ellos nombraron tres cosas. La primera, que no comprendían por qué los robustos y bien armados hombres de la guardia real obedecían a un niño, en vez de elegir como jefe al mejor de ellos; la segunda, que tampoco comprendían por qué los muchos pobres no mataban a los pocos ricos para terminar con esa desigualdad tan injusta. De la tercera dice Montaigne que lamenta mucho haberla olvidado, pero sospecho que habiendo tenido tantos años después para corregir ese pasajero fallo de memoria se trataba más bien de algo que no podía ponerse por escrito, bien porque hubiera supuesto un peligro político para él, bien porque ofendiera los sentimientos religiosos o bien porque chocara con el pudor de la época.

En el ensayo donde cuenta esa historia, titulado «De los caníbales», Montaigne hace gala de una mirada antropológica que se aparta del eurocentrismo, afirmando que cada pueblo cataloga como bárbaro y salvaje todo aquello que no pertenece a sus costumbres y considera su propia cultura como modelo de la razón y la verdad. En cambio, él declara su admiración por esos indígenas que llevan en su país una vida regida por las leyes de la naturaleza y poco corrompida por los artificios sociales. Esa comunidad más natural, que disfruta de una vida más libre, le parece superior a la ciudad ideal imaginada por Platón en su *República* y en sus *Leyes*, llena de normas impuestas por los legisladores; incluso parece comentar con cierta envidia la poligamia que premiaba a los guerreros tupinambás con más esposas en proporción a su valentía. Percibimos en Montaigne, atento al encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo, ese espíritu abierto al valor de los otros que adoptará con el tiempo en la cultura europea la forma del mito del buen salvaje, que incluye asimismo una nostalgia del mito platónico de la Edad de Oro.

Montaigne prefiere los viajes aleatorios, cuyo itinerario depende del albur de las circunstancias y así fue el que realizó durante diecisiete meses, desde el verano

de 1580 hasta noviembre de 1581, al frente de una cuadrilla de amigos, familiares y sirvientes. Desde París, donde había presentado al rey un ejemplar de la primera edición de sus *Ensayos*, emprendió viaje hacia Suiza, cruzando los Vosgos camino de Basilea. Entraron en Alemania por el lago Constanza y se dirigieron a Augsburgo y Munich. Cruzaron Austria pasando por Innsbruck y entraron en Italia por el paso alpino del Brennero. Visitaron Venecia y bajaron por Bolonia y Florencia hasta Roma, donde permaneció cinco meses. Allí presentó los *Ensayos* ante las autoridades eclesiásticas para contar con su aprobación, cosa que logró sin mayor contratiempo que recibir unas objeciones de poca monta, a las que de vuelta en Francia no hizo ningún caso.

Uno de los objetivos del viaje era mejorar su salud combatiendo los cálculos renales mediante el tratamiento de aguas termales en los afamados balnearios del recorrido, cosa que hizo primero en Baden y luego en diversos lugares de Italia. Estando en uno de ellos, los baños de La Villa, recibió la noticia de que había sido elegido alcalde de Burdeos y se reclamaba su presencia. Demoró todo lo que pudo el viaje de regreso, hasta que recibió una orden terminante del rey para que volviera a Burdeos. Aun así, peregrinó al célebre santuario de la Virgen de Loreto, al sur de Ancona, y desde allí emprendió con la debida parsimonia el camino de vuelta a casa, vía Florencia, Milán, Turín y Lyon.

EDUCACIÓN SINGULAR Y ESCEPTICISMO GENERAL

El pequeño Michel vivió en casa de su nodriza campesina los primeros dos años, una costumbre habitual de las familias pudientes para librarse de las molestias de cuidar a los niños pequeños durante la fase de lactancia. De retorno a casa, su padre realizó con él un atrevido experimento pedagógico: le buscó como preceptor un médico alemán y ordenó a su esposa y sirvientes que solo le hablaran al niño en latín, situación que se mantuvo hasta que cumplidos los seis años empezó a aprender francés y griego. Algún estudioso de Montaigne, con el que coincido, ha querido ver ahí el origen de su individualismo y de su característico desapego emocional respecto al mundo.

Entre 1540 y 1546 estudió Humanidades en Burdeos, en el Collège de Guyenne, de reciente creación, dirigido por el prestigioso humanista y pedagogo portugués André de Gouveia, que había sido rector de la Universidad de París. Entre 1548 y 1554 estudió Derecho en Toulouse o París o en ambas, pues se dispone de muy poca información sobre esos años de su vida. Comenzó a trabajar como magistrado en el tribunal fiscal de Périgueux y tres años después pasó como consejero jurídico al Parlamento de Burdeos, donde permaneció hasta su retiro en 1571. Entonces se dedicó a preparar una edición de manuscritos de La Boétie y rescató 29 sonetos de su amigo que incluyó a modo de homenaje en el primer tomo de los *Ensayos*.

Para Montaigne, la educación principal debe consistir en enseñar las buenas costumbres y el arte de vivir. En lo que respecta a la instrucción, señala que desarrollar la capacidad de razonamiento del estudiante debe tener prioridad sobre la enseñanza de cualquier ciencia concreta; lo que significa que da prioridad al instrumento, el arte de razonar, sobre sus aplicaciones prácticas. Considera que la educación no puede ser la misma para todos los alumnos, hay que escuchar a cada uno y conocer sus gustos. Los estudiantes no pueden limitarse a repetir las ideas de los maestros, sino que han de apropiárselas y usarlas en sus razo-

namientos. Rechaza el uso disciplinario de los castigos corporales y someter a los alumnos a la vergüenza pública ante sus compañeros porque le parece un método contraproducente.

Hace notar que todo el mundo está contento con lo que sabe, sencillamente porque desconoce la magnitud de lo que ignora y, en consecuencia, no le da importancia. Para nuestro filósofo, vale mucho más la razón que uno elabora y desarrolla por sí mismo, basándose en su particular experiencia vital, que la razón aprendida de la religión o de las leyes. Hasta entonces, la filosofía se había practicado habitualmente en forma de saber sistemático, pero Montaigne hace todo lo contrario, prefiere filosofar al azar de las circunstancias. Según su criterio, nunca se llega a conocer el fondo de los fenómenos, solo conseguimos averiguar algunos aspectos, debido a la gran diversidad de causas que concurren en ellos y de las consecuencias que se derivan. Dicho en sus palabras, por mucho que pensemos y estudiemos solo logramos alcanzar una docta ignorancia, debido a lo cual, y dada la cercanía de la verdad y la falsedad, aconseja mantener un sano escepticismo respecto a la certeza de lo que creemos saber.

LA BUENA MUERTE

Durante su juventud Montaigne aceptó la idea que Platón pone en boca de Sócrates en su diálogo *Fedón* acerca de que ejercitarse en la filosofía sirve como preparación para la muerte y ayuda a perderle el miedo; cuando se cayó del caballo dejó de creer en esa reflexión. Comprendió que no se puede ensayar la muerte, porque puede sorprenderte en cualquier momento y de mil maneras. Llegó a la conclusión de que se muere como se vive y que, por tanto, no hace falta mucha preparación.

Nos cuenta que, aparte de la caída del caballo, se encontró varias veces en peligro de muerte. La primera fue cuando una partida de hugonotes, vecinos de la zona y a quienes conocía, se apoderaron de su casa mediante una artimaña, haciéndose pasar por jinetes perseguidos para que les abrieran las puertas de la hacienda. Montaigne atribuye a su buena fama, amabilidad y franqueza con ellos haber podido librar a su gente de males mayores.

La segunda ocurrió durante una epidemia de peste en su comarca; se vio obligado a huir con su familia y sirvientes, cruzando tierras desoladas, con las labores agrícolas abandonadas y surcadas de sepulturas recientes. Pasaron seis meses solicitando refugio, saltando de casa en casa de amigos, que los recibían con el temor de que los contagiaran y que los despedían tan pronto alguno de ellos mostraba signos de cualquier enfermedad. La tercera sucedió mientras encabezaba una misión diplomática; sus miembros se vieron rodeados en un bosque por una tropa de soldados convertidos en asaltantes de caminos, que les robaron su dinero y equipajes. Fueron liberados sin violencia tras acordar el monto del rescate gracias a las dotes negociadoras de Montaigne, que se basaban, como buen mediador político, en estar abierto a la verdad de todas las partes implicadas.

Montaigne recomienda imaginar de vez en cuando la muerte propia para perderle el miedo; opina que se vive con mucha tranquilidad cuando se logra despreciarla. Ese ejercicio tiene gran valor educativo, porque quien aprende a morir aprende a no someterse a nadie ni a nada. Afirma, como buen cristiano, estar en

contra del suicidio, pero nos recuerda que los antiguos lo admitían para librarse de males insufribles, por trastornos mentales o para evitar algo peor. Piensa que es una muerte feliz la que ocurre de improviso y declara que le gustaría morir lejos de casa y a caballo. Para nuestro filósofo la utilidad del vivir no reside en su duración, sino en su uso; por eso nos advierte que no dejemos que nuestras vidas se conviertan en una sucesión mecánica de tareas y ocupaciones. Alto y claro nos enseña Montaigne: Tómate el tiempo de vivir, gozar del momento es la mejor manera de estar en el mundo.

Maquiavelo

Rosario Miranda

Los vándalos saquearon Roma en el año 455 conducidos por su rey y caudillo Genserico; buscaban botín y se apoderaron de todo lo que encontraron de valor, pero no llevaron a cabo destrucciones inútiles ni carnicerías; Roma quedó empobrecida pero intacta, con lo cual, que la palabra vandalismo haya derivado en sinónimo de destrozó insensato es una imprecisión histórica y una injusticia filológica. Lo mismo puede decirse de que Diógenes –el hombre que Alejandro habría querido ser de no haber sido Alejandro– bautice un síndrome que es una tergiversación palurda del principio de que uno es más libre mientras menos posesiones tiene. Una injusticia es también que del marqués de Sade, uno de los pensadores más lúcidos de la Ilustración europea, haya quedado, solamente y para casi todos, el concepto de sadismo y el adjetivo «sádico», que designan el placer que se obtiene de infligir dolor a otros; respecto al pensamiento de Sade, el sadismo es verdad, pero no es toda la verdad; se trata, por tanto, de una flagrante metonimia. En este orden de cosas ocupa un lugar destacado el adjetivo «maquiavélico», usado comúnmente para designar acciones o personas moralmente perversas, carentes de reparos o escrúpulos a la hora de utilizar la crueldad, la hipocresía, la mentira, el engaño, el fraude o el crimen para lograr lo que quiera que se propongan. Si esta deriva semántica de la doctrina política de Nicolás Maquiavelo es fruto del desconocimiento de la verdad como en el caso de los vándalos o de Diógenes; si es fruto de generalizar una parte de la verdad como en el caso de Sade, o es un añadido a la verdad respecto al pensamiento de Maquiavelo, es decir, si está justificada o no semejante reputación del maquiavelismo, es cuestión que puede dirimirse abordando de primera mano, no a través de habladurías, el pensamiento del renacentista florentino que, entre 1469 y 1527, fue contemporáneo y vecino de Sandro Botticelli, Marsilio Ficino, Miguel Ángel Buonarroti, Girolamo Savonarola o Lorenzo el Magnífico.

Florenia era entonces una de las ciudades-estado de Italia, como Nápoles, Venecia, Milán o Roma, en un momento en que el Estado nacional acababa de nacer y estaba en proceso de consolidación en Francia y sobre todo en la España unificada por los Reyes Católicos. Los Estados nacionales, que eran lo políticamente moderno, trataban de aglutinar el cuerpo social en torno al soberano, tenían una administración centralizada y, sobre todo, ponían las bases para un ejército nacional permanente en contraposición a ejércitos provisionales, compuestos por levadas reclutadas para las campañas y mercenarios contratados. Francia y España tenían pretensiones de hegemonía en Europa, eran potencias con apetito de expansión ante las que los pequeños Estados italianos veían peligrar su autonomía. En este contexto político de crisis, el objetivo de Maquiavelo era que Italia se regenerara y modernizara, que se constituyera como un Estado unificado y

fuerte, que se insertara en la política global europea, de modo que los pequeños Estados que la integraban dejaran de ser presa codiciada por las potencias extranjeras. Ese era su norte, su propósito, un propósito a conseguir urgentemente: los españoles ya gobernaban Nápoles y el ejército francés rondaba Florencia. El ideal de Maquiavelo era que Italia se constituyera como un Estado nacional y que ese Estado fuera una república con centro en Florencia, pero, desde el objetivo urgente de salvar Italia de los extranjeros, más imprescindible que la república era la unificación, por lo que consideraba a Fernando de Aragón un modelo a imitar y, habiendo ocupado cargos en el gobierno de Florencia cuando era una república, trató de seguir ocupándolos cuando la ciudad volvió a estar gobernada por los Medici. En los libros de Maquiavelo, escritos cuando estaba apartado de la política activa, se percibe la angustia de quien ve desmoronarse un mundo, conoce el remedio a esa situación pero carece de poder para ponerlo en práctica, con lo cual comunica ese conocimiento, lo ofrece y lega a quienes sí tienen ese poder o pueden tenerlo: Lorenzo el Magnífico, a quien está dedicado *El príncipe*, y las generaciones venideras, destinatarias de su principal obra, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

Florencia tuvo un régimen republicano desde principios del siglo XII hasta que Cosme de Medici dio un golpe de Estado en el primer tercio del XV, en 1434; entonces la familia Medici controló la ciudad, no sin oposición, hasta que las tropas francesas llegaron a las puertas de la ciudad cuando gobernaba Pedro de Medici, que hizo con el rey francés un trato de no invasión muy costoso y desfavorable para Florencia; ello desató una insurrección ciudadana y Pedro de Medici huyó. Quien pactó entonces con el rey francés y lo disuadió de ocupar Florencia fue una delegación ciudadana encabezada por Girolamo Savonarola, fraile dominico que venía profetizando la toma de la ciudad por los bárbaros a causa de la tiranía y la corrupción, abogaba por la regeneración moral y por una política fundada en el gobierno de la ley. Así se restauró en Florencia la república, que Savonarola presidió cuatro años, hasta que la curia romana puso fin a sus invectivas sobre la corrupción de la Iglesia ahorcándolo y quemándolo en la plaza de la Señoría. A Savonarola le sucedió Paolo Antonio Soderini y, en ese gobierno, a Maquiavelo, de 29 años, le fue asignado un alto cargo relativo a los asuntos exteriores de la república, a la diplomacia y a la guerra, cargo en cuyo desempeño conoció los entresijos de la política italiana e internacional y los problemas de una organización militar eficaz. Ejerció sus funciones hasta que la república fue derrocada nuevamente por los Medici dieciocho años después, y en el ocio forzoso que le sobrevino empezó a escribir *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, actividad en la que intercaló la escritura de *El príncipe*, opúsculo que dedicó y regaló a Lorenzo de Medici, señor de Florencia; lo hizo –el libro y la dedicatoria– por promoción personal, para alcanzar su favor en un intento por volver al ejercicio de la política, y también, como antes señalamos, por la urgencia que sentía de que se resolviera la crisis que padecía Italia, con república o sin ella. Logró una ocupación política menor, ser cronista de la ciudad, escribió las *Historias florentinas*, y esta vinculación a los Medici le cerró el acceso a la política cuando la república volvió a restaurarse en 1527; ese mismo año murió.

Al escribir –según dice explícitamente en el preámbulo de las dos obras citadas–, Maquiavelo pretendía enseñar a los príncipes italianos y a los jóvenes lo que ha-

bía aprendido a lo largo de su experiencia política en el gobierno de Florencia y en sus misiones diplomáticas en el extranjero, y también lo que había aprendido cavilando sobre la historia, el pasado consignado en los libros; quería transmitir –dice– el conocimiento adquirido mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las cosas antiguas. De las cosas antiguas aprendió a través de los escritores de la Antigüedad cuyas obras estaban en la biblioteca que había reunido su padre; leyó a Aristóteles, a Cicerón y a otros filósofos griegos y romanos, a historiadores como Tucídides, Plutarco o Tácito, y leyó, sobre todo, *La historia de Roma desde su fundación*, de Tito Livio, que relata las empresas políticas y militares que permitieron a Roma, una pequeña ciudad, convertirse en una república libre y poderosa que duró cinco siglos.

Maquiavelo, por lo tanto, nutría su sabiduría política de su propia actividad en el gobierno y de la actividad política de otros en el pasado, convencido de que el conocimiento político, como el conocimiento de la naturaleza, se obtiene a partir de la experiencia; rompió así con la forma tradicional de conocer la realidad y contribuyó a consolidar lo que con el tiempo se llamaría método experimental o método científico. Él dio en el estudio de las cosas humanas esa vuelta de tuerca que por la misma época estaba dando Copérnico en astronomía: para hablar del universo el camino o método no es tener ideas preconcebidas sobre el cosmos y ajustar a ellas lo que se observa; el camino es observar el cielo y después explicar lo observado; no han de ajustarse los hechos a la teoría, sino la teoría a los hechos. Hasta Maquiavelo las ideas políticas estaban desvinculadas de la práctica, de las acciones efectivas de los hombres: en el mundo cristiano el fundamento del poder político era Dios y la racionalidad del derecho se basaba en la ley divina; en la Antigüedad pensadores como Aristóteles o Cicerón hablaban de los buenos gobernantes en términos de que habían de ser prudentes, justos, moderados, clementes, generosos, leales. Observando en los libros la práctica política de los antiguos y observando en vivo la de sus contemporáneos, Maquiavelo sostiene que si un gobernante sigue esos criterios en toda circunstancia perderá el poder y será objeto de escarnio, como enseñan numerosos casos a lo largo de la historia y el episodio reciente de Soderini, que trató con clemencia y benevolencia a los partidarios de los Medici, enemigos de la república, no tomó las medidas duras que la gravedad de la situación requería, siendo este buenismo la causa principal de que volviera a Florencia la autocracia. Un gobernante que quiera ser siempre bueno en medio de muchos que no lo son inevitablemente perderá el Estado; para conservar el Estado es necesario aprender a poder ser no-bueno, adquirir la capacidad de ser no-bueno y utilizar esa habilidad en caso de necesidad; el príncipe –el gobernante en general– ha de ser capaz de no alejarse del bien pudiendo hacerlo, y de saber entrar en el mal si es necesario. Maquiavelo no enseña que el fin justifica los medios, frase o sentencia que nunca escribió; en caso de haberla escrito, habría añadido que no todos los fines valen; no enseña que para el gobernante es lícito hacer lo que está prohibido para los demás y que puede ser por axioma amoral y déspota; enseña que quien se propone liberar a un pueblo, fundar un Estado, rescatar una república corrupta o ponerse al frente de Italia para liberarla del dominio extranjero tiene que internarse en el mal si es necesario, no debe temer que se le considere cruel, sino saber llevar a cabo lo necesario para la obra.

Maquiavelo es consciente de que este modo de considerar la esfera política, desde la práctica real de los hombres, supone una ruptura radical con una larga tradición de pensamiento, pero –dice– los que han escrito sobre las cualidades

que ha de poseer un gobernante han imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido, inexistentes en la realidad. Dice en *El príncipe* que al alejarse de lo que muchos han escrito antes que él en materia política no pretende destacar y presumir, sino dar consejos basados en la realidad, no en la imaginación. Según Cicerón –dice–, «nada que sea cruel puede ser jamás útil»; Maquiavelo replica que para desmentir eso no hay que pensar más que en las guerras, y que se trata de distinguir entre crueldades: hay unas mal utilizadas y otras bien utilizadas. No se trata de saber cómo debe ser el poder, sino de saber cómo es, como en astronomía no se trata de especular acerca de cómo han de moverse los astros sino de investigar cómo se mueven de hecho. Maquiavelo aporta al pensamiento sobre las cosas humanas un campo que hasta él estaba ausente de la reflexión: el estudio de la realidad del poder; Platón o Aristóteles hablaron de la ciudad-polis, de los ciudadanos, de los regímenes políticos, de la constitución de las ciudades o de la ciudad ideal, pero no hicieron una disección de cómo gobernaron Pisistrato, Pericles o Ciro el Grande, de la estrambótica carrera de Alcibiades o de las causas empíricas por las que funcionó la democracia en los periodos en que gozó de salud, y menos aún hicieron eso los filósofos escolásticos, sin menoscabo de la finura lógica de sus disquisiciones metafísicas. Para Maquiavelo la política, como la estrategia militar, está en el plano de la física, no de la teología ni de la metafísica, y no está en el plano de la moral; no es que la inmoralidad esté permitida en el ámbito político, sino que el ámbito de la política es ajeno a apreciaciones de tipo moral, no caben en él consideraciones de tipo moral, como no caben ese tipo de consideraciones en el ámbito de las matemáticas o de la fabricación de cuchillos, que pueden usarse para labrar la madera o para matar al vecino. La política es una técnica, y la teoría política no es un decálogo de virtudes sino la reflexión racional y objetiva acerca de cómo se obtiene el poder político y cómo se conserva; lo relevante en esa teoría no es la justificación del poder político, sino el conocimiento de los mecanismos efectivos por los que ese poder se logra y se mantiene. Maquiavelo, que conoce el medio político por los libros de historia, como funcionario de la república de Florencia y como embajador en el extranjero, dice que gobernar al margen de cualquier pretensión moral es la forma en que se comportan quienes actúan en la vida política, es lo que todo el mundo hace pero nadie dice, y que para gobernar bien lo mejor que puede hacerse es llamar a las cosas por su nombre y saber cómo funcionan; su tarea es construir una ciencia política, un saber que se atenga a la forma en que somos, un conocimiento que observe y describa, no que divague e idealice, que se ciña a lo que es en lugar de elucubrar sobre lo que debe ser, un proceder epistemológico que nace en su época y cosecha grandes éxitos y avances en astronomía como dijimos, en medicina con Vesalio o Miguel Servet y en otras disciplinas que entonces empezaron a ser ciencias.

En la ciencia política es esencial el concepto de virtud: un buen gobierno requiere virtud. Pero la virtud no consiste en la adecuación de la acción a unos principios morales, sino en la *areté* de los griegos y la *vir* de los romanos: energía, vigor, salud, ímpetu, arrojo, dinamismo, no poder ciego sino potencia de actuar, capacidad de actuar, de llevar a cabo proyectos y de tratar con las mudanzas del azar, al que la época se refiere como «fortuna». Hay que contar siempre con la fortuna y sus cambios, con esa variable, a la hora de tratar los asuntos humanos. Es preciso secundar la fortuna, adaptarse, actuar a tenor de las circunstancias nuevas, tener ductilidad, agilidad en el reconocimiento de la realidad, en lugar de empecinarse en lo que se quería tal como se quería. Mudar con la fortuna,

apoyarla, no oponerse a ella, acoplarse con el curso de las cosas, no embestirlo; tal proceder pertenece a la esencia del saber político, ser dúctiles y versátiles en los vaivenes del azar.

Estos componentes del pensamiento de Maquiavelo, mal cifrados por la posteridad como *el fin justifica los medios* y *hacer de la necesidad virtud* –algo que tampoco dijo, es una máxima de la moral estoica–, son lo único que suele conocerse de este pensador con el que una generación tras otra se siente obligada a encararse; pero el grueso del maquiavelismo está integrado por otras muchas ideas, algunas de las cuales se exponen a continuación.

La política es la acción de los hombres en relación con el Estado, siendo el Estado un artificio que los hombres han creado, producto de la evolución humana y surgido por azar, como el fuego. El Estado es un instrumento, no una entidad que existe por encima del hombre y le sobrevuela; el hombre es responsable del acontecer de los Estados, el protagonista de los sucesos políticos y el sujeto de la historia; por eso para hablar del Estado es preciso conocer a los hombres. Los hombres siempre se comportan igual, actúan igual, responden a los mismos estímulos y reaccionan en circunstancias similares de forma parecida, de ahí que la historia sea una fuente de conocimiento político tan valiosa como la experiencia directa: la naturaleza humana siempre es la misma. Somos un dechado de virtudes, por las que tendemos a actuar bien, y un dechado de vicios, por los que tendemos a actuar mal. Como la naturaleza humana es la que es y no la que querríamos que fuera, y como el buen hacer no suscita problemas, es nuestra propensión a actuar mal lo que no debemos perder nunca de vista a la hora de disponer las cosas públicas; también hay que tener en cuenta que en las cosas políticas, como en el resto de los asuntos humanos, no se puede quitar un inconveniente sin que surja otro, algo totalmente ventajoso no existe y es estéril buscarlo.

La causa de que actuemos mal son las bajas pasiones, principalmente la avidez, el ansia de tener más, la propensión o inclinación a desear más de lo que se tiene o de lo que se puede conseguir; en todas las sociedades unos quieren lo que no tienen o quieren más de lo que tienen, otros temen perder lo que tienen, y ambos grupos están enfrentados; entre esas dos corrientes o humores sociales –en terminología de la época– hay siempre confrontación. Por eso, la tarea principal de la política es canalizar la avidez y componer los grupos sociales, casarlos en un equilibrio que produzca paz, es decir, producir cohesión social. Y tan importante como esta tarea es que la cohesión social dure, porque las cosas humanas, todas, están siempre en movimiento: primero ascienden, después decaen y, de no renovarse, se corrompen; todo lo que dura, dura porque ponemos empeño en que lo haga, y nuestro poder para ello procede del conocimiento: todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores y así ha sido siempre; por lo tanto, quien examine diligentemente las cosas pasadas puede prever las futuras y aplicar remedios. Sin ese conocimiento los mismos desórdenes se siguen siempre en todas las épocas, y la fortuna con sus mudanzas y reveses se impondrá siempre sobre la vida en común de calidad que los hombres son capaces de llevar a efecto. La lacra política por excelencia es la corrupción, entendiéndolo por ello no la acción moralmente corrupta de gobernantes que roban o engañan o se aprovechan de su cargo para su interés particular o para favorecer a sus fami-

liares y amigos, algo que para Maquiavelo es una lacra, sino la corrupción en el sentido de decadencia de todo lo que empieza; la corrupción a la que Maquiavelo se refiere es algo más físico, más metafísico si se quiere: la corrupción de un orden eficaz, de un estado de cosas que funciona bien, la degradación de lo bueno que somos capaces de alcanzar; corrupción es degeneración, no como categoría moral sino como fuerza de la naturaleza, una especie de erosión, de entropía, de tendencia al desorden en todo, incluidos en ese todo los Estados, regímenes u ordenamientos políticos que nos son beneficiosos.

Todos los órdenes políticos o formas de gobierno son justos si se establecen contra la tiranía y se referencian en el interés general, eso es lo que produce cohesión social. Desde ese marco funcionan bien monarquías, aristocracias y democracias; si no se atienden a esos principios, esos regímenes funcionan mal y se convierten en sus negativos: tiranía, oligarquía, desorden popular. En el momento en que se instituye o funda, cualquier orden político tiene sentido y prestigio y funciona bien; después se olvida el motivo por el que se fundó –contra la tiranía y por el interés general–, se pierde de vista el sentido y el objetivo que tenía ese régimen cuando se fundó y se degrada, se pervierte. Cuando la generación de hombres que funda un orden político se extingue, la memoria del origen de ese orden se pierde, la gente nueva no recuerda qué vino a resolver ese orden, para qué se instituyó, qué situación permitió superar, situación que gracias a ese orden las nuevas generaciones no padecen; entonces los gobernantes, elegidos al principio por su potencia y capacidad, hacen del gobierno una función hereditaria –de linaje, de clase, de facciones, de partido–, pierden la conciencia de que gobernar consiste en afanarse para producir una comunidad cohesionada, y convierten la política en ocasión de ocupar un cargo y mantenerse en él para darse a la suntuosidad y a la avaricia.

Este ciclo de generación y corrupción de los regímenes políticos no es sin embargo insoslayable. El buen funcionamiento del Estado puede durar, la salud del Estado puede preservarse, puede mantenerse, y puede hacerlo a través de la memoria: para lograr que un orden justo dure se precisa recordar el origen de las instituciones, la finalidad para la que fueron creadas y el sentido que en un principio tenían. La benignidad duradera en las cosas públicas viene de la memoria, de que no se adormezca el sentido que tenían las instituciones en su origen. Sólo manteniendo presente ese sentido, reactivándolo, el buen ordenamiento de las cosas públicas que somos capaces de alcanzar podrá además durar. La memoria de la que habla Maquiavelo no consiste en conmemorar acontecimientos históricos, ni en erigir parques temáticos a las tragedias, convertir campos de concentración en atracción turística ni ofrecer homenajes, indemnizaciones y privilegios a las víctimas de lo que sea, que son las formas en que actualmente se entiende y se ritualiza oficialmente la memoria. La memoria políticamente pertinente no es hacer aniversarios, martirologios o museos de horrores; es la que consiste en recordar por qué y para qué se fundó un régimen político que consideramos valioso, a fin de darle energía y sentido otra vez, a fin de darle virtud. No se trata de conmemorar sino de reiniciar, de hacer política con conciencia de qué significa gobernar y en quién reside la soberanía. Cuanto más fuertes sean los músculos de esa memoria, más protegida estará nuestra salud política. Renovar las instituciones es retrotraerlas a sus orígenes, cuando tenían buena reputación y capacidad de crecimiento; si no se reconducen a sus orígenes, fuente de su salud y sentido, los ordenamientos mueren necesariamente. A este propósito sirve renovar el gobierno cada cierto tiempo y, sobre todo, que los hombres que viven juntos se examinen a sí mismos a menudo, que piensen, que sean conscientes de

que el buen vivir de que disfrutan se apoya en la cohesión social y lo perderían de no cuidar esa cohesión, de no nutrirla. Así, mediante el ejercicio de pensar y mediante la memoria, se conserva la buena fortuna de los ordenamientos políticos. En este no dejar que el sentido de las instituciones se adormezca consiste la prudencia; la prudencia no remite a una virtud cardinal del gobernante sino a la vitalidad del sistema, a la duración del buen orden, a la fortaleza de la salud política.

Además de la memoria así entendida, otro factor o disposición útil para conservar la salud política es mantener en la austeridad a los ciudadanos particulares y ricas las arcas públicas, destinadas a lo común. La austeridad no impide el acceso a ningún cargo u honor sino al revés, conduce a elegir gobernantes en función de su capacidad; además, el límite a la riqueza es lo que permite que cualquiera pueda gobernar, porque, de lo contrario, los muy ricos pueden comprarse partidarios, introducen su interés privado en los ordenamientos públicos y en el seno del Estado crece una casta arrogante y dispendiosa que arruina la vida civil. La riqueza particular arruina las ciudades porque se infiltra en la política y produce el desentendimiento de que el objetivo de gobernar es la cohesión social. Los ciudadanos que ocupen cargos que enriquecen el erario público con su quehacer deben permanecer en la austeridad y volver a ser ciudadanos particulares frugales y discretos una vez cumplidas sus funciones públicas; quien entiende y usa el gobierno para vivir como rico se verá obligado a mantenerse en la política por motivos equivocados o a robar de cuantas formas pueda. Maquiavelo aconseja, pues, poner límite a la riqueza, no sólo a la pobreza, al igual que hizo en la Antigüedad Aristóteles, para quien, por encima de cierto nivel, la riqueza es corrosiva y una sociedad buena se compone sobre todo de clase media.

Otra medida de salud política es eliminar la impunidad, eliminar toda esperanza de actuar mal con impunidad. Una república bien ordenada no cancela los deméritos de los ciudadanos gracias a sus méritos pasados; si alguien obra mal, se le castiga aunque antes haya obrado bien, sin que sus buenas obras pasadas sirvan de atenuante. Cuando se observa rigurosamente esta regla una ciudad vive libre por mucho tiempo; en caso contrario se arruinará pronto la vida civil.

Otra condición, factor o variable que propicia la buena fortuna del Estado es tener conciencia del papel que cumplen las religiones en la vida pública, de sus efectos en la vida civil. La religión es un instrumento para el orden social, juega un importante papel en la vida pública en tanto activa o desactiva determinadas capacidades humanas. Las religiones concurren en la formación de los ciudadanos y tienen efectos en múltiples facetas de la vida pública, desde el uso político de la superstición a partir de fenómenos naturales como eclipses, hambrunas o epidemias, pasando por augurios extraídos a conveniencia de los gobernantes del análisis de las entrañas de las aves –lo que ha derivado en nuestras estadísticas–, hasta el recurso a la presunta omnisciencia y vigilancia de dioses o de Dios para apuntalar el cumplimiento de las leyes civiles. Respecto al catolicismo, Maquiavelo dice que desde el punto de vista político es una religión nefasta: ha impedido la unidad italiana, la Iglesia romana es una fuente inagotable de malos ejemplos, corrompe cualquier organización que toca, no fomenta el amor a la patria, no induce al civismo, a la fortaleza ni a la libertad sino a la humildad, la debilidad, la cobardía y el desinterés por la colectividad. No es de extrañar que los hombres fueran más amantes de la libertad y más fuertes en la Antigüedad, dadas las características de la religión que imperaba. Nuestra religión –dice– muestra la

verdad y dice que el camino verdadero conduce más allá de este mundo, y eso hace estimar poco o nada los honores mundanos; los antiguos estimaban dichos honores y los tenían por el supremo bien, con lo cual eran más arrojados en sus actos, tenían más sangre en las venas. La religión antigua beatificaba a hombres llenos de gloria mundana, como capitanes de ejércitos y jefes de repúblicas; nuestra religión, en cambio, glorifica más a los hombres contemplativos que a los activos y, sobre todo, pone el mayor bien en la humildad, la humillación incluso, y en el desprecio de las cosas humanas; cuando nuestra religión nos pide que tengamos fortaleza, lo que quiere decir es que seamos capaces de soportar, no de hacer; un acto de fuerza es aguantar, no crear. Este modo de vivir ha debilitado al mundo convirtiéndolo en presa de hombres malvados, los cuales pueden manejarlo con plena seguridad viendo que la mayoría de sus congéneres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones en lugar de resistirse. Tanto poder han tenido estas referencias cristianas en la educación que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían, sin olvidar el papel que jugó en ello el imperio romano.

Una república bien gobernada ha de amar la paz y saber hacer la guerra. La guerra es inmensa e inmundada crueldad que se desata principalmente sobre los no combatientes y los inermes, no cabe ensalzarla; pero la guerra sirve para fundar una república y para conservarla, es preciso tener una reputación tal que se sea temido por los vecinos. Es importante elogiar las virtudes militares –coraje, fuerza, disciplina–, porque la peor de las guerras es la de los bandos mercenarios, que viven de la guerra sin leyes, sin disciplina y sin honor. Es preciso contar con tropas propias, no servirse de tropas auxiliares; el ejército no puede ser bueno si no está ejercitado, y eso sólo se garantiza si está integrado por los propios ciudadanos. No siempre se está en guerra y es preciso ejercitarse también en tiempos de paz, algo imposible, por costoso, si el ejército estuviera formado por militares que no fueran los propios ciudadanos. Los soldados mercenarios son inútiles: se puede ver cuánta diferencia hay entre un ejército que combate por su propia gloria y otro mal dispuesto que combate por la ambición ajena. El amor y el valor no pueden nacer en otros; por ello es necesario, si se quiere mantener un Estado –república o reino– formar un ejército con los propios ciudadanos.

El régimen político más estable y libre –libertad de un Estado respecto de otros y libertad de los ciudadanos dentro de un Estado– es la república, donde los cargos públicos se eligen entre gran número de ciudadanos capaces; la república es un ordenamiento que mira por el bien común y pone los medios para lograrlo más allá de los prejuicios e intereses particulares. Como lo que hace grandes a las ciudades no es el bien particular sino el bien común, la república es el régimen político más civilizado; las repúblicas mal ordenadas o corruptas son en realidad oligarquías o tiranías disfrazadas. Además, en el fondo es falso el enfrentamiento entre interés particular e interés general, en tanto la libertad de que se goza en una república estimula la riqueza en la agricultura, el comercio y las artes, multiplica los esfuerzos de cada cual por adquirir bienes y ser industrial; por efecto de la libertad tanto el bien público como el privado crecen.

Una república ha de ser ordenada por una sola persona; ha de ser uno aquel de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Un organizador

competente vela por el bien común sin pensar en sí mismo y debe ingeniárselas para ser el único que ostente la autoridad; después, una vez organizada la república, dejará el gobierno no a uno sino a muchos, como hicieron Solón, Clístenes, Licurgo y otros fundadores de Estados que redactaron leyes adecuadas al interés general. La exclusión de la mayoría de la población del ejercicio del poder, propia de los regímenes no republicanos, se basa en la desconfianza –cuando no horror– hacia la multitud, desacreditada tradicionalmente como vulgo, chusma o canalla. Pero ese desprestigio de la multitud es un prejuicio según Maquiavelo: todos los escritores acusan a la multitud y todos los historiadores afirman que nada es más vano e inconstante que ella, pero de los defectos que se achacan a la multitud se puede acusar a todos los hombres en particular y sobre todo a príncipes y gobernantes, que de no estar sometidos a las leyes cometen los mismos errores que la multitud desenfrenada. La naturaleza de la multitud es similar a la de cada hombre, y en una multitud regulada por leyes encontramos más bondad que la que vemos en cada hombre por separado. En algunos emperadores romanos y en otros tiranos y príncipes encontramos más inconstancia y mutabilidad de comportamiento que la que nunca se ha visto en una multitud. Contra la común opinión de que los pueblos, cuando son soberanos, son variables e ingratos, Maquiavelo afirma que no se encuentran en los pueblos estos defectos en mayor medida que en los príncipes individuales. Un pueblo que gobierna y que está bien organizado es estable, prudente y agradecido, tanto o más que un príncipe sabio y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes es más ingrato, mudable e imprudente que un pueblo. Observamos que las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, como ilustra la grandeza que llegó a Atenas durante sus cien años de democracia y la que alcanzó Roma después de liberarse de sus reyes. Por otra parte, la crueldad de la multitud se ejerce contra aquellos de los que se teme que se apoderen del bien común, mientras que la de un príncipe se dirige contra el que teme que le arrebate su propio bien. Las opiniones contrarias al pueblo abundan porque cualquiera puede criticar al pueblo libremente, sin miedo a represalias, incluso si es el pueblo quien gobierna; de los príncipes, en cambio, se habla siempre con temor y miramientos.

La cohesión social en la república no depende de la igualdad entre los ciudadanos entendida como anulación de la diferencia entre los dos grupos o humores sociales, los Grandes y el pueblo. Eliminar esa diferencia es más bien contraproducente; se trata de que los dos grupos tengan poder político, de que el poder político esté repartido entre los dos, de que gobiernen a la par, como ocurrió en la república romana; la ciudadanía única, indiferenciada, sin demarcación entre aristocracia y pueblo que propiciaron las leyes de Solón y Clístenes en Atenas fue la causa, según Maquiavelo, de que aquella democracia durara tan sólo cien años, interrumpidos además por dos golpes de Estado oligárquicos. Lo mejor para un Estado en la teoría política de Maquiavelo es un gobierno mixto como el de la república romana, que incluía el gobierno de uno a través de la figura del cónsul o institución del consulado, el gobierno de algunos a través de la del senado, y el gobierno de todos a través de los tribunos de la plebe. En la estructura del ordenamiento republicano de Roma estaban estos tres órdenes y un cuarto, la dictadura, ya que dicha república admitía y aconsejaba la intervención de un dictador provisional para abordar grandes peligros y situaciones imprevistas que requirieran gestión urgente, sin el ritmo dilatado y burocrático de la vida política normal; en esas situaciones la república romana otorgaba a un solo hombre poder absoluto, poder para tomar decisiones sin consultar a nadie y para poner dichas

decisiones en práctica sin apelación posible, no para tocar la estructura del Estado: el dictador podía despojar a alguien del consulado o expulsar a senadores del senado, pero no anular la orden senatorial ni hacer nuevas leyes. No fue el grado de dictador lo que hizo sierva a Roma –a la república le hizo bien casi siempre la institución de la dictadura–, sino arrebatarse la autoridad a los ciudadanos durante un tiempo muy largo y fuera de periodos de crisis, como ocurrió por ejemplo con Julio César. El problema de Roma con César no consistió en que fuera dictador, sino en que pretendiera serlo a perpetuidad; es cierto que la república estaba podrida, que ni el senado ni los tribunos de la plebe tenían por referencia el interés general; unos y otros utilizaban a los ciudadanos para alcanzar el gobierno, utilizaban el gobierno para enriquecerse y la lucha por el poder producía guerra civil, y es cierto que esta situación exigía objetivamente un dictador; pero César erró proclamándose dictador vitalicio y queriendo además ser rey; lo hizo con la intención de dejar a su muerte un sucesor y así impedir que se reiniciara la guerra civil, pero con ello convocó al fantasma que los romanos repudiaban con más virulencia, la monarquía, que identificaban secularmente con la tiranía desde que expulsaron a los reyes Tarquinos y fundaron la república; aborrecer la monarquía era un valor ciudadano esencial en la república romana que se inculcaba desde la infancia en la educación de los niños; de ahí que Shakespeare hiciera decir a Bruto tras asesinar a César: *no es que ame menos a César, es que amo más a Roma*.

Por la relevancia y justificación que, al igual que Roma, Maquiavelo otorga a la dictadura provisional, el proceder del príncipe, especialmente del príncipe nuevo, no es una alternativa a la república sino que la integra; el gobierno de un solo hombre es imprescindible para fundar una república y también en momentos de crisis extrema. Desde esta consideración no hay contradicción entre *El príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; las ideas de *El príncipe* están contenidas en el proceder republicano del que tratan los *Discursos*, de forma que *El príncipe* puede verse como una especie de separata de los conceptos relativos a la autoridad de un solo hombre que se encuentran en los *Discursos*, autoridad justificada y necesaria en momentos como los que vivía Italia, desunida, débil y acosada por invasores extranjeros, en peligro de que los ciudadanos florentinos, milaneses, venecianos o napolitanos perdieran su autonomía y se convirtieran en súbditos de un rey ajeno. En pro de la independencia y libertad de los italianos Maquiavelo apremiaba a los príncipes que tenía cerca –los Medici de Florencia y de Roma– a que hicieran lo posible para que eso no ocurriera, trató de enseñarles cómo se conduce un príncipe nuevo, no el que hereda el poder, no el que lo toma por la fuerza, sino el que lo emplea para sanear y fortalecer un Estado. Por la blandura de Soderini Florencia había perdido la república y había caído bajo los Medici, pero peor que el gobierno de los Medici era que Italia se convirtiera en sierva o súbdita de un reino extranjero.

El príncipe no llegó a manos de los Medici ni sabemos si, de haber llegado, éstos lo habrían leído. Algunos ejemplares se distribuyeron recién escrito, en 1513, pero la versión impresa se publicó en 1532, cinco años después de su muerte, y en 1531 se publicaron los *Discursos*. En vida de Maquiavelo se editaron *El arte de la guerra*, *Historias de Florencia* y las comedias de enredo –la más célebre es *La mandrágora*– que escribía para paliar la tristeza que le producía estar apartado de la actividad política, comedias que se representaron con éxito en Florencia, Roma y Venecia.

Mientras vivió, poca o ninguna fama obtuvo Maquiavelo de sus obras capitales, sólo sus allegados leyeron su pensamiento político. Luego esas obras se imprimieron en prensas vaticanas, la Iglesia no puso objeción a sus libros hasta que la Reforma –iniciada en vida de Maquiavelo– se convirtió en un peligro; entonces empezó el proceso de demonización de su nombre, el nombre de un hombre que hizo a las virtudes cristianas responsables de las desgracias de Italia y criticó la corrupción de la Iglesia en términos sensatos y no históricos como había hecho Savonarola. En 1559 fue quemado en efígie por los jesuitas en calidad de «maestro del mal», el papa Sixto IV incluyó sus obras en el Índice de los Libros Prohibidos y Maquiavelo se convirtió en la encarnación del ateísmo y de la perversidad. Después, al repudio de su concepción de la religión se sumó la incomodidad que se siente hacia quien nombra lo que todo el mundo hace, pero no se dice; el veto a Maquiavelo fue y es el *jniño cállate!* que se espeta al impertinente que tiene la insolencia de no silenciar lo que se recubre de hipocresía. Maquiavelo no descubrió nada que no se hubiera hecho siempre en el medio político, pero lo nombró, lo fundamentó y lo enseñó; enfocó ese aspecto espinoso de la política y de la condición humana en un momento de auge de obras filosóficas, como las de Tomás Moro o Campanella, que dibujaban a un hombre capaz de organizarse en sociedades utópicas. Su forma fría, no religiosa y no edulcorada de presentar el gobierno del Estado causó escándalo hasta la Ilustración, que dejó de repudiar el ateísmo y colocó el principio de tolerancia y de neutralidad en materia confesional sobre la pugna de religiones. El nombre de Maquiavelo empezó entonces a situarse bajo otro signo, se dignificó: Spinoza, que maneja también los conceptos de república y de multitud, dedicó a Maquiavelo la primera parte de su *Tratado político*; Rousseau reconoció los *Discursos* como el esqueleto del maquiavelismo e interpretó *El príncipe* como una máscara literaria que esconde una defensa de la libertad; Herder y Fichte esgrimieron el pensamiento político de Maquiavelo para apoyar la aspiración a la unificación nacional de Alemania y de Italia; Hegel vio a Maquiavelo como un héroe en lucha por salvar a su pueblo de la decadencia y destacó su lucidez y la finura de su entendimiento. Aparte de estos reconocimientos, fue *El príncipe* lo que se asoció y se sigue asociando a Maquiavelo hasta la actualidad. Casi nadie sabe que su obra más elaborada y potente es *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y que esa obra trata de la república; los defensores de este régimen político citan como guías intelectuales a Kant, Locke, Rousseau o Montesquieu, no a Maquiavelo, que conserva la pátina de autor malvado, más que maldito. Por otra parte, muchas de las críticas demoledoras que Feuerbach y Nietzsche hacen al cristianismo en el siglo XIX están presentes en Maquiavelo, y también lo está la consideración –pertinente hoy– del Estado como un instrumento de ciudadanos que son sujetos de la política, no súbditos de un poder trascendente ni Hijos del Padre-Estado convencidos de que lo merecen todo sin aportar nada.

De resto, puede decirse que maquiavélicos en el sentido popular, es decir, en el sentido raquítico, desinformado y barato del término, son la mayoría de los políticos de ambos sexos. La diferencia entre los que son tildados de maquiavélicos y los que no es que estos últimos son menos astutos, menos intrépidos, menos ágiles, menos inteligentes, menos carismáticos, tienen menos ímpetu, no más nobleza.

Platonismo matematizante contra aristotelismo en el siglo XVI

DE CERTITUDINE MATHEMATICARUM EN EL SIGLO XVI

José Luis Montesinos Sirera

INTRODUCCIÓN

La visión cristiana del mundo hacia el año de 1500 se había inspirado significativamente en los dos pilares de la filosofía griega: el platonismo y el aristotelismo. Pensadores, cristianos o no, y comentaristas de las obras de Platón y de Aristóteles habían propuesto y defendido sus particulares puntos de vista y fueron muchos los que trataron de compatibilizar en lo posible ambas maneras de entender el mundo, unas veces platonizando a Aristóteles o viceversa. Claro está, también existían interpretaciones unilaterales que negaban validez a la mayor parte de los contenidos de la otra cosmovisión.

El estudio del desarrollo y tensión entre platonismo y aristotelismo en el Occidente cristiano en la Edad Media tardía es un tema amplio y complejo.

Si caracterizamos neoplatonismos y aristotelismos de manera esquemática, respectivamente, por:

- Misticismo religioso, culto y tratamiento irracional de los infinitos, creencia pitagórica en la estructura matemática del universo, afición a unas matemáticas numerológicas y de significados esotéricos.
- Razón y sentido común, deslinde de lo religioso y lo científico, tratamiento racional y restrictivo de los infinitos, subordinación de las matemáticas a la filosofía y a la teología.

Entonces un tema clave en la pugna entre las dos cosmovisiones es la estimación del valor de las matemáticas en el organigrama del saber.

Teología, matemáticas y física eran, según Aristóteles (*Metafísica* Libro 13, VII), tres tipos de ciencias teóricas, y de ellas la teología era la superior porque «tiene

por objeto el ser más elevado de todos los seres», el ser inmóvil, eterno y separado (que existe por sí mismo). La física trataría de los seres que poseen en sí mismos su principio de movimiento, y las matemáticas tratarían de los seres inmutables, pero no separados.

Según Aristóteles, los entes matemáticos, esto es, los números de la aritmética, las figuras de la geometría, los objetos de la astronomía y de la óptica, de la armonía musical y de la mecánica, presentan una ambigüedad estructural, en cuanto dotados de caracteres de la realidad suprasensible y, al tiempo, de caracteres comunes a la realidad sensible.

Asimismo, en el Libro XIII de la *Metafísica*, Aristóteles arremete contra los llamados «pitagóricos», critica el sistema de Platón y concluye que los números no forman las sustancias de los seres y que el objeto principal de esta ciencia es lo bello al tratar de la simetría y del orden. En definitiva, la matemática era una ciencia menor y desde luego no apta para el estudio de la Naturaleza.

Y si la revolución científica galileo-newtoniana que sustituye a la física y cosmología aristotélicas se asienta, como es notorio, en una matematización de la Naturaleza, en la que la antigua geometría y las noveles álgebra y cálculo infinitesimal se aplican con renovado éxito a los problemas de la física, entonces la controversia que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVI, en Italia, sobre la certeza de la matemática, primero en la Universidad de Padova y posteriormente en el seno de la Compañía de Jesús, cobra una importancia relevante.

Hacia 1550, el saber europeo occidental se veía sacudido por el escepticismo y la incertidumbre. En 1530, Agripa de Nestelheim había publicado su libro *De incertitudine et vanitate scientiarum*, en donde se pasaba revista a todas las artes y ciencias. Todas no serían, según Agripa, más que un conjunto de errores: la gramática, la retórica y la dialéctica solo sirven para engañar mejor, la observación es incierta porque nuestros sentidos son engañosos. Las matemáticas no son más que opiniones. La ciencia de los números es vana y supersticiosa, así como las ciencias adivinatorias, la cábala y las ciencias ocultas. La alquimia es una impostura. La jurisprudencia es una consagración de la fuerza. Hay una teología verdadera, pero, desde Santo Tomás, la Sorbona ha fabricado una escolástica que no es más que pura sofística y juegos de palabras. No quedaba más refugio que la fe en la palabra de Dios manifestada en la Sagrada Escritura.

Pero ni siquiera eso desde que Lutero y Calvino predicaron la posibilidad de interpretar libremente la Biblia, relativizando así también el mensaje divino. Por si fuera poco, en 1543, Copérnico publicaba su *De Revolutionibus orbium caelestium*, en el que se pone en duda hasta el reposo de la tierra misma que pisaban.

Era un duro golpe para la cosmología aristotélica y cristiana en vigor. ¿Cómo salir de este atolladero? ¿Cómo recobrar la certeza?

Pero ¿cuál era la situación de las matemáticas a comienzos del siglo XVI?

En el año de 1492, Pedro Sánchez Ciruelo, de 24 años, natural de Daroca, en Aragón, licenciado por la Universidad de Salamanca, llega a París para estudiar Teología en la Sorbona, por entonces el sitio más reputado en el estudio de esta

disciplina, que era en esos momentos, hay que subrayarlo, la cumbre del saber.

Sánchez Ciruelo había estudiado en Salamanca las «artes matemáticas» o cuadrivio matemático, formado por la Aritmética, la Geometría, la Perspectiva y la Música. Y todas ellas constituían la cátedra de Matemáticas que recibía el nombre genérico de Astrología.

En el prólogo, autobiográfico, de su *Apotelesmata Astrologiae Christianae* (Alcalá, 1521) dirá que

en París, en aquel tiempo, aunque fuese frecuentadísimo el estudio de las disciplinas oratorias y de ambas filosofías y de la Teología, sin embargo, mi profesión de artes matemáticas (de las cuales casi todos los parisienses eran desconocedores entonces) me hizo muy grato ante ellos y aceptadísimo, como si la tierra, sedienta, hubiera recibido la oportuna lluvia del cielo.

Y que gracias a la clemencia de Dios

...enseñando una Facultad y aprendiendo otra, de aquella recibiera el alimento del cuerpo y de ésta el del alma, con la cual pudieran vivir y sustentarse ambas partes del hombre.

Así pues, los españoles, en 1492, no solo desembarcaban en América y en el Vaticano con la ascensión al pontificado de Rodrigo Borja, Alejandro VI, el Papa Borgia, sino que también lo hacían en la Sorbona y nada menos, diríamos hoy, que para explicar matemáticas. Y es que alrededor del año de 1500, un numeroso grupo de españoles enseñaba matemáticas en París: Gaspar Lax, Miguel Francés, Juan Martínez Silíceo, Álvaro Tomás. ¡Todos ellos han ido a estudiar teología y al mismo tiempo impartían docencia en matemáticas!

Analícemos con cuidado este, en principio, sorprendente hecho. ¿De qué matemáticas se trata? ¿Cuál es la situación de las matemáticas en Europa a comienzos del siglo XVI?

En 1495 Ciruelo publica en París su *Tractatus Arithmetice qui dicitur Algoritmos*. El *Tractatus Arithmetice* es un tratado algorítmico de los números enteros y de las fracciones de números enteros. Contemplado desde una perspectiva actual, pero ciertamente ahistórica, el libro puede parecer tiernamente elemental: cualquier niño aplicado de nuestras escuelas dominaría sus contenidos. Sin embargo, a comienzos del siglo XVI, la numeración decimal y las cuatro reglas numéricas eran una novedad, digamos, universitaria. Pero hagamos un poco de historia:

A comienzos del siglo XIII los mercaderes italianos de Pisa, Génova y Venecia en contacto con las tierras del norte de África, descubrieron el sistema de numeración arábigo-hindú. Leonardo de Pisa, Fibonacci, había crecido en una colonia italiana dedicada al comercio en lo que hoy es Argelia. Estudió el nuevo sistema numérico y se convenció de las ventajas de este sobre el caduco sistema de numeración romana usado hasta entonces. Escribió, en 1202, sus impresiones en el *Liber Abaci*, que es una introducción al nuevo sistema numérico y a sus algoritmos, seguido de ciertas aplicaciones de la aritmética a los cálculos comerciales.

Poco a poco el nuevo sistema se fue imponiendo; los signos arábigos fueron sustituyendo a los números romanos, y los cálculos con lápiz y papel al ábaco. Hacia 1400 las florecientes ciudades marítimas del norte de Italia establecieron el libro de contabilidad a doble entrada, a veces referido como *scrittura alla veneziana*: a Venecia acudían de todos los países europeos a aprender el nuevo arte de la contabilidad. No es por casualidad que el primer libro de matemáticas impreso, antes incluso que los *Elementos* de Euclides, fuese una *Aritmética* comercial, de autor anónimo, publicada en Treviso en 1478. Así pues, fueron las necesidades del comercio de un incipiente capitalismo las que crearon un núcleo importante de matemática aplicada a comienzos del Renacimiento.

Conviene distinguir entre matemática aplicada, esto es, el conjunto de saberes aritméticos y geométricos que se usaban en la agrimensura, la construcción, las prácticas comerciales, etc., que Platón había designado por Logística, y la matemática teórica o pura, construcción hipotético-deductiva cuyo modelo por excelencia eran los *Elementos* de Euclides.

LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN OCCIDENTE

La recepción de Aristóteles en los siglos XII y XIII produce un cambio importante en el pensamiento medieval europeo. En Europa y hasta el siglo XII sólo se conocía prácticamente a Aristóteles como maestro de lógica, y los textos a estudiar eran los difíciles libros que constituían el *Organon* (*Analíticos primeros*, *Analíticos segundos*, etc).

Grandes estudiosos y comentaristas de Aristóteles fueron:

Avicena (981-1037), astrónomo persa, que interpreta a Aristóteles en sentido neo-platónico.

Averroes (1126-1198), cordobés, que se interesa por el Aristóteles naturalista (será el comentarador decisivo para Tomás de Aquino).

Avicibrón (1020-1070), judío español, de Málaga, neoplatónico y místico, que tratará de compatibilizar a los dos grandes pensadores griegos.

Maimónides (1135-1204), también cordobés, aúna el pensamiento aristotélico con la fe bíblico-judía. Con su *Guía de Perplejos* pretendió ayudar a quien poseyendo un espíritu religioso al par que *versado en filosofía y ciencia verdadera* se encontrara, sin embargo, lleno de dudas, desorientado, perplejo. Este gran pensador sefardí, judío español, construye una verdadera *suma* teológico-filosófica del judaísmo y expone críticamente las principales teorías aristotélicas en polémica con los teólogos islámicos, y al tiempo dará una preciosa información sobre la astronomía en la Edad Media.

Para Averroes, que era musulmán, filósofo y médico, siendo el conocimiento de Dios el origen del mundo, está claro que este, lo mismo que su hacedor, no puede tener principio ni fin. Es nuestra mente la que concibe el principio y el fin del mundo, al considerar la realidad bajo la categoría subjetiva del tiempo. Averroes trata el problema de la distinción entre tiempo verdadero (tiempo-duración) y tiempo abstracto (tiempo-medida) en su breve tratado *Solución al problema: creación o eternidad del mundo*. El tiempo verdadero no se compone de momentos tempora-

les separados por un principio y un fin. Debe ser considerado, más bien, como una circunferencia en la que todo punto es al mismo tiempo principio y fin de un arco. El tiempo abstracto es el tiempo abstraído de la realidad del mundo, que se le aplica como medida, y es representado como línea recta (ya sea ésta finita o infinita).

Averroes sostuvo la existencia de una sola alma, supraindividual y universal, de la que la inteligencia sería una simple y provisional manifestación. Es decir, el ser humano no posee un alma propia, sino que participa hasta que muere del alma colectiva. Contrariamente a las enseñanzas del cristianismo y del islam, no existe, desde el punto de vista del individuo, ninguna esperanza de eternidad; el alma individual estaría destinada a morir con el cuerpo.

Así pues, es la Península Ibérica el trampolín desde donde se impulsa a Aristóteles a París, Oxford, Padova, desde donde tienen lugar las traducciones al latín de los escritos griegos y árabes de los comentaristas de la obra del estagirita. De los innumerables comentaristas de Aristóteles a lo largo de la Historia, dos son especialmente destacables en lo que se refiere a un «aristotelismo laico»: Alejandro de Afrodisia (siglo III d.C.) y Averroes.

A mediados del siglo XIII se conoce ya en Occidente todo el «corpus aristotélico». La Universidad de París se convierte en el centro intelectual de Occidente, con su famosa Facultad de Teología. Pero esta recepción no se produce sin controversias:

- En 1210, un sínodo provincial decreta la prohibición de enseñar la filosofía de Aristóteles acerca de la Naturaleza.
- En 1215 esta prohibición fue incorporada a los estatutos de la Universidad.
- En 1231 Gregorio IX reitera nuevamente la prohibición de los escritos aristotélicos (pero «hasta que sean corregidos»).
- En 1255 son incluidos todos los escritos de Aristóteles en el programa de estudio de la Facultad de Artes
- De 1267 a 1277 tiene lugar en la Universidad de París una enconada disputa sobre la *eternidad del mundo* expresada en el corpus teórico aristotélico que termina con el edicto del obispo Tempier, que decretó la prohibición de la enseñanza de ciertos asertos aristotélicos, entre los que estaba el *quod mundus est eternus*.
- En 1366 se dispone por decreto pontificio que el estudio de Aristóteles sea preceptivo para la obtención de la licenciatura en Artes.

En el siglo XIII y en relación con las doctrinas aristotélicas se pueden distinguir tres corrientes:

- a) La del rechazo o «agustinista» (Buenaventura (1221-1274), y los franciscanos, que prefieren seguir la tradición agustiniana).
- b) La de la aceptación crítica o «aristotelismo latino» (Alberto Magno (1200-1280), Tomás de Aquino (1225-1274), los dominicos).
- c) La de pasiva subordinación o «averroísmo latino» (Sigerio de Brabante, que muere envenenado en Orvieto (1282) cuando es huésped del Papa).

Uno de los grandes temas de discusión en relación al aristotelismo en el siglo XIII es el de la *eternidad del mundo*. Presupuesto fundamental de la cosmología aristotélica era la eternidad del mundo, algo que chocaba frontalmente con el «creacionismo» cristiano. Muchos fueron los temas colaterales que se vieron envueltos en la discusión:

- Las relaciones fe-razón, y el papel de la filosofía en la cristiandad.
- Las técnicas de la apologética y los criterios de demostrabilidad.
- Dios, la Trinidad y los atributos divinos.
- La idea de creación y la definición de criatura.
- El ser, la nada y el tiempo.
- Los conceptos de movimiento, tiempo, espacio y materia.
- Los conceptos de posibilidad y necesidad.
- La naturaleza de los cuerpos celestes.
- La cuestión de los «universales» y de la eternidad de la verdad.
- El problema de la unidad del intelecto.
- La función del hombre en el mundo y las concepciones de la historia.

Y el otro gran tema es el del infinito:

Desde la mitad del siglo XIII y a lo largo del siglo XIV el tema del infinito es largamente debatido y ello por dos motivos teológicos, el de la eternidad del mundo y el de la inmortalidad del alma. Si el mundo no tiene comienzo, la esfera celeste habría dado un número infinito de rotaciones, y si no hubo un primer hombre, entonces el número de «almas» en este momento sería «actualmente» infinito, pero eso era imposible, estaba «prohibido» por el Maestro.

Donde el aristotelismo empieza a hacer aguas es en la física del movimiento. Sin embargo, Tomás de Aquino, un poco antes de morir, en su comentario al *De Caelo* se adhería, como antes lo había hecho el propio Averroes, a la manera aristotélica de explicar el movimiento de un proyectil. Manera que Guillermo de Ockam (1300-1349) critica y ridiculiza: el aire no es el agente que, impulsando, permite al proyectil seguir su movimiento, según mantenía la teoría aristotélica.

Posteriormente, la «escuela parisina» de Oresme, Buridan y Alberto de Sajonia desarrollarán la teoría del *impetus* de la que se inspirarían Domingo de Soto, Benedetti y Galileo.

En el siglo XVI, hay dos grandes grupos de corrientes aristotélicas: alejandrinas y averroístas, bien representados en la Universidad de Padova.

Los aristotélicos de Padova eran naturalistas y laicos. Estaban de acuerdo en que en el mundo existía un orden inmutable y necesario y en que Dios no intervenía en las cosas del mundo. Apelaban a la *doble verdad*, mediante la cual pretendían separar las cosas de la razón y las de la fe. Se caracterizaban por un rechazo, en filosofía, de todo sueño místico-religioso, tan común en las corrientes platónicas del momento (Ficino, Pico della Mirandola). Pero admitían, sin embargo, las influencias de los astros en las acciones humanas, y tendrán que apañárselas un poco más adelante para aceptar cómo era posible que un entendimiento ligado a los sentidos pueda conocer no ya esa unidad mística del infinito divino, sino la

misma unidad y el orden del cosmos, tal como la ciencia moderna lo entenderá a partir de modelos matemáticos.

Los aristotélicos padovanos no entenderán la naturaleza del pensamiento matemático y de hecho no entenderán la ciencia moderna. En la segunda mitad del siglo XVI tiene lugar, centrado en la Universidad de Padova, un vibrante debate sobre la naturaleza y estructura de las matemáticas, en el que la certidumbre de estas es analizada en orden a decidir si las matemáticas poseen el grado de ciencia en el más alto sentido aristotélico.

Pietro Pomponazzi (1462-1524) es un alejandrino padovano, autor de una *De immortalitate animae*, en la que concluye que no se puede demostrar la inmortalidad del alma por medios racionales. La diferencia con sus colegas averroístas residía en que para estos sí existía un alma colectiva inmortal, alma colectiva de la humanidad que tenía acceso al entendimiento de los universales o ideas abstractas.

Alessandro Piccolomini (1508-1579), de la ilustre familia sienesa, fue un humanista y un divulgador de la ciencia. Miembro de la *Accademia degli Inflammati*, aunque no es matemático, publica en Padova su *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum* en el que se afirma que las matemáticas no cumplían con los requisitos aristotélicos que una disciplina debía reunir para constituir una ciencia, al no disponer de una conveniente justificación causal de sus resultados. Las demostraciones matemáticas no serían, según Piccolomini, del tipo de las que Aristóteles designó con el nombre de *demonstratio potissima* y que representan el más alto grado de certeza, aquellas demostraciones en las que se conocen con claridad y al mismo tiempo el verificarse de un hecho y de su causa o razón.

Y esto, a pesar de las opiniones de Averroes, Tomás de Aquino, y otros que habrían malinterpretado las palabras de Aristóteles (en su *Metafísica*): «No en todas las cosas debemos esperar encontrar la certeza matemática».

Y según Piccolomini, desde luego no en las cosas de la Naturaleza:

Los principios de la Naturaleza y de las cosas naturales se conocen a partir de los efectos percibidos por los sentidos a través de una larga experiencia [...] Los entes matemáticos («res mathematicae»), sin embargo, al ser producidos por abstracción, se ofrecen completamente a nuestro sentido, y le presentan del modo más claro no sólo sus propiedades, sino también sus objetos y la forma de ellos, ya que todas estas cosas son cantidades. Y la cantidad es de entre las cosas percibidas por los sentidos la más clara.

(«Quantitas est omnium sensatorum sensitissimum») [...]. Las cosas naturales, aunque revelan a nuestros sentidos sus operaciones, tienen inmersas y veladas en el profundo y oscuro seno de la naturaleza las diferencias últimas, esto es, las formas y las sustancias de las cuales derivan en manera muy oculta las propiedades y las acciones de las cosas [...] La cantidad, siendo una propiedad común perceptible por los sentidos («sensible»), no está confinada a una materia específica, y por tanto no esconde nada de misterioso sino que se nos muestra claramente en su totalidad [...]. Por tanto, siguiendo lo

dicho por Aristóteles y por sus antiguos comentadores se llega a la conclusión de que no sin razón se dice que las ciencias matemáticas son ciertas: pero lo son no en virtud de sus demostraciones sino a causa de su objeto. Esto es lo que también afirma netamente Proclo en sus comentarios a los Elementos de Euclides.

Este comentario de Piccolomini suscitó mucha polémica y entre los que se opusieron a él se encontraba **Francesco Barozzi** (1537-1604), quien, en una serie de lecciones impartidas en la Universidad de Padova en 1559, trató de confutar las argumentaciones de Piccolomini y en especial ponía en duda aquella interpretación de Proclo, según la cual la certeza de las matemáticas no residiría en sus demostraciones sino en su objeto. Barozzi había traducido del griego en 1560 el comentario de Proclo al libro I de Euclides, y ello a pesar de que ya existía una traducción hecha en 1533 pero que estaba llena de errores. Como su colega Maurolico en Messina, Barozzi protestaba de las traducciones que de los libros de matemáticas se hacían por parte de gente que no sabía las suficientes matemáticas. Esta traducción sería alabada posteriormente por el jesuita Clavius, con el que Barozzi mantuvo una correspondencia, no siempre amable.

Esta polémica tuvo un importante reflejo en la Compañía de Jesús, la nueva orden religiosa, creada expresamente para combatir el protestantismo y que estaba creando e impulsando una poderosa red de colegios en todo el mundo. Las directrices intelectuales, en la piramidal estructura de la Compañía, eran las de seguir en todo momento las doctrinas oficiales escolástico-aristotélicas de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, la polémica Aristóteles-Platón era inevitable y esta se traspasó al delicado tema del contenido de los *currículos* educativos.

En el *Collegio Romano*, la máxima institución educativa de la orden, donde se formaban los futuros enseñantes de la Compañía, los aspirantes estudiaban la Filosofía a lo largo de tres años. En el primer año estudiaban la Lógica, en el segundo la Filosofía natural o Física y en el tercero la Metafísica. Las Matemáticas figuraban como una parte de la materia del segundo año, y si no se podía terminar en ese segundo año se continuaba en el tercero. Hay que señalar que un mismo profesor impartía las tres materias acompañando a los alumnos a lo largo de los tres años. En la década de los sesenta, los profesores son españoles en general, los más famosos, Toledo y Pereira, que escribieron libros de comentarios sobre la obra de Aristóteles y en particular sobre la Física.

Pero toca ahora hablar de dos defensores de las matemáticas y antiaristotélicos. El primero de ellos es **Pierre de la Ramée** (1515-1572), o Petrus Ramus, el filósofo francés de comienzos del siglo XVI que se caracterizó por su antiaristotelismo, designado posteriormente como Ramismo. De una inteligencia superior, entra muy joven en el Colegio de Navarra en París, donde tiene que hacer de servidor de algunos de sus compañeros, dada su extrema pobreza. Con 21 años se doctora en la Sorbona con una tesis ferozmente antiaristotélica, protestando contra el excesivo escolasticismo de las universidades, en las que Aristóteles era el modelo único y la base de toda investigación filosófica. En 1543 publica sus *Animadversiones in Dialectican Aristotelis*, que fueron condenadas por la Facultad de Teología de la Sorbona. En esta obra, Ramus destaca la elegancia del sistema copernicano frente al torpe sistema cosmológico de Aristóteles. Sus numerosos enemigos de la universidad hacen que el rey Francisco I prohíba sus obras.

Ramus recurre a su protector, el futuro cardenal de Lorraine, antiguo alumno suyo y a quien dedica su traducción de los *Elementos* de Euclides, obligada incursión en las matemáticas para huir de los «peligros» de la filosofía. Charles de Lorraine, que acababa de salir del Colegio, es presentado a Francisco I por su tío, el entonces cardenal de Lorraine. En 1545, y como consecuencia de la mortandad causada por una peste, Ramus es llamado para asumir la dirección del Colegio de Presles. En 1547 muere el rey y le sucede Enrique II. Carlos de Lorraine es nombrado cardenal de Guisa e inmediatamente obtiene del rey que levante la prohibición de explicar filosofía a su protegido Ramus. En 1551, y a pesar de las maquinaciones del rector Charpentier, diez años más joven que Ramus, es nombrado por Henry II, profesor del Colegio Real. Pero, posteriormente, Ramus comete el error, en aquellos momentos terrible error, de hacerse calvinista, y pierde el apoyo de su protector, el cardenal de Lorraine. Pierre de la Ramée será una más de las numerosísimas víctimas de la represión católica que siguió a la noche de San Bartolomé en 1572.

Y ahora hablemos de **Gian Battista Benedetti** (1530-1590), patricio veneciano, físico, matemático y filósofo del duque de Saboya desde 1567 hasta 1590, y en muchos sentidos un claro precursor de Galileo.

En su primer libro, *Resolutio Omnium Euclidis Problematum* (1553), propone uno de los logros en física más importante del Renacimiento: el hecho de que dos cuerpos de distinto peso, pero de la misma sustancia, empleen el mismo tiempo en llegar al suelo, en contradicción con la aristotélica creencia de que el tiempo de caída era proporcional al peso del cuerpo e inversamente proporcional a la densidad del medio. Para ello Benedetti hace uso de una demostración inspirada en el Principio de Arquímedes. Dos años después publica un libro con el significativo título *Demonstratio proportionum motuum localium contra aristotelem et omnes philosophos*.

Desde 1559 hasta 1567 es el matemático del duque Octavio Farnese en la corte de Parma. Las influencias de la «escuela parisina» (Buridan, Alberto de Sajonia...) en la física del movimiento italiano de la primera mitad del siglo XVI es notoria. La teoría del *impetus* ha preparado el terreno para los desarrollos futuros que culminarán en Galileo.

Benedetti, desde muy joven, capta las deficiencias de la física de Aristóteles y pronto llega a la conclusión de que este no ha comprendido el papel que las matemáticas pueden jugar en la ciencia física, como sí hizo el gran Arquímedes. Ello sería la causa de graves errores en la concepción física de las cosas: el movimiento de un proyectil, la «ley» aristotélica de caída de los cuerpos, la no existencia del vacío. Es tiempo de retornar a Euclides, Arquímedes y Apolonio.

En *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber* (1585) reúne una miscelánea de artículos, cartas y otros escritos.

Tal es, ciertamente, la amplitud de saber y la autoridad de Aristóteles que es difícil y peligroso escribir algo que lo contradiga; y esto lo digo, especialmente porque la sabiduría de este hombre me ha parecido siempre admirable. Sin embargo, movido por el deseo de verdad, por el amor de la cual, si él viviese, también es-

taría inflamado, [...] yo no dudo en decir, por el interés común, en qué cosas el fundamento inquebrantable de la filosofía matemática me fuerza a separarme de él.

Para Alexandre Koyré en su artículo «Benedetti, crítico de Aristóteles», Benedetti achacaría el fundamento último de los errores de Aristóteles en física a su antiinfinitismo y, claro está, a su antimatematismo.

Benedetti construye una física-matemática al estilo de Arquímedes, y sus escritos ejercieron gran influencia en los profesores del *Collegio Romano*, y, a través de los «apuntes» usados en los cursos de esta institución, su influencia habría llegado a Galileo.

Y ahora toca hablar de un español importante:

Domingo de Soto (1494-1560), que era dominico y estaba asignado al convento de San Esteban en Salamanca. Espíritu recto, ecuánime, equilibrado, intervino en los asuntos más variados de orden científico, religioso, político y económico. En 1545 publicó *Comentarios y cuestiones a la Física de Aristóteles*. El francés Pierre Duhem, famoso historiador de la Ciencia de la primera mitad del siglo XX, le atribuye haber formulado la ley de caída de los graves sesenta años antes que Galileo. Y es que en este libro de Soto aparece por primera vez en un texto impreso la aplicación de la expresión *uniformemente diforme* a la caída de los graves:

El movimiento uniformemente diforme en cuanto al tiempo es aquel de tal modo diforme que, si se divide según el tiempo (es decir, según lo anterior y lo posterior), el movimiento del punto medio de cualquier parte supera al del extremo más lento en la misma proporción en que es superado por el más intenso. Esta especie de movimiento es propia de las cosas que se mueven naturalmente y de los proyectiles.

El mérito de Galileo consistió en expresarlo en fórmulas matemáticas, siguiendo el modelo euclídeo-arquimediano, axiomático-deductivo, en el que, a partir de unos axiomas inspirados en la realidad del fenómeno natural a estudiar, se consiguen los teoremas, las leyes de la Naturaleza expresadas en formulación matemática por medio de proporciones entre magnitudes geométricas. Pues bien, esos ochenta años de los que habla Duhem son los que separan el hecho de que el binomio teología-matemáticas se invierta en el orden de importancia y las matemáticas pasen a ser el instrumento indispensable en el desarrollo de la filosofía natural, ya convertida en ciencia moderna. Y ello es así, como trataré de hacerles ver más adelante, inducido por la propia teología. Con esta inversión de papeles, la matemática ocupará el lugar en el que reside la verdad absoluta, hasta entonces feudo de la teología.

Poco después de la publicación de su libro, Soto es enviado al Concilio de Trento, donde participará hasta el año de 1547 como teólogo del emperador. A su vuelta, Carlos V le convierte en su confesor y, claro está, en su consejero. Poco a poco, el clima de tolerancia y los intentos imperiales de irenismo se sustituyen por la intransigencia, las persecuciones, y el deseo de acabar, incluso físicamente, con los que piensan de otro modo.

La intransigencia religiosa de Carlos V no es una manifestación de purismo religioso: es una decidida voluntad política de contener la crispación político-religiosa que está teniendo lugar en Europa como resultado de la confrontación entre la Reforma protestante y la Contrarreforma en marcha. Como si previera los sangrientos sucesos que asolarían Europa en el futuro: en Francia, donde hugonotes calvinistas y católicos se combatirán ferozmente y tendrá lugar la matanza de hugonotes en la noche de San Bartolomé (1572) y el asesinato de dos reyes a manos de fanáticos religiosos, Enrique III (1589) y Enrique IV (1610); la guerra de los Treinta Años (1618-1648) en la Europa central y la guerra civil inglesa (1642-1649), y en todas ellas el *factor religioso* jugando un papel fundamental. La pluralidad religiosa –detrás de la cual se abanderaban, ciertamente, intereses de dominio político–, con credos antagónicos y excluyentes, enrarecía el tejido social hasta que brotaba la violencia. Carlos V pretenderá convertirse en el *Leviatán* que cien años después ideará Thomas Hobbes, monstruo todopoderoso, alegoría del Estado fuerte, que, ciñendo en una mano la espada del poder y de la justicia y en la otra el báculo del poder religioso, impondrá la paz y el orden en un Imperio unificado política y religiosamente.

Ya en 1540 se había creado la Compañía de Jesús con el objeto de «mantener católicos a los países en los que la Reforma no venció y en reconquistar para el papado aquellos países en los que aquella sí triunfó, y para ello se reconoce como su misión especial la de predicar e instruir a la juventud», como dice la bula papal de Paulo III. Y la crean fundamentalmente españoles, al frente de los cuales está el navarro Ignacio de Loyola.

En 1545 comienza el Concilio de Trento –que durará con interrupciones hasta 1563–, destinado al rearme moral e intelectual de la Iglesia romana y frenar así el imparable avance de la Reforma protestante. En él participan, entre otros, los jesuitas españoles Laínez y Salmerón y, como ya hemos dicho, el dominico Domingo de Soto, enviado como teólogo del emperador. Una de las principales conclusiones del Concilio –desarrollada especialmente por los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII– es la necesidad de establecer un conocimiento racional de Dios y de la Naturaleza para luchar contra dos amenazas intelectuales que se cernían sobre el mundo católico.

Una de ellas era el neoplatonismo, la magia y el conocimiento hermético, especialmente cultivados en Italia: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, cuyo objeto era conseguir una verdadera reforma religiosa y educativa a través del conocimiento y cultivo de las armonías ocultas existentes entre el mundo creado y el alma humana, mediante las cuales acercar el hombre a Dios. La otra amenaza era el escepticismo, cuyos principales valedores a lo largo del siglo XVI fueron Cornelio Agripa de Nettesheim, el hispano Francisco Sánchez y los franceses Michel de Montaigne y Pierre Charron, que negaban la posibilidad de conocimiento humano cierto, científico o teológico.

Se apela entonces a la racionalidad, a la razón, para afirmar la posibilidad de un conocimiento verdadero –obviamente, tendrá que ser *único y excluyente*– que supere el estéril escepticismo y el pluralismo que confunde. La razón matematizante y platónica cobra entonces un protagonismo unificador que vamos a personalizar en las figuras de **Francesco Maurolico** (1494-1575), sacerdote siciliano y uno de los más grandes geómetras del siglo XVI, y **Cristóforus Clavius** (1538-1611), jesuita

alemán, matemático autodidacta y reputado astrónomo, decidido impulsor de la enseñanza de las matemáticas en los colegios de la orden y formador de los futuros jesuitas en el Colegio Romano, casa matriz de la Compañía en Roma.

En 1521, con ventisiete años, Maurolico toma las órdenes religiosas y escribe su primera obra matemática. El binomio religión-matemáticas: la religión –Maurolico es un ferviente católico– y la matemática serán sus guías en la búsqueda de la *certidumbre* y del *rigor*. Maurolico empleará toda su vida en impulsar un renacimiento de la matemática, esto es, de la matemática griega, olvidada o mal restituida en deficientes traducciones y añadidos carentes de rigor. En ese movimiento cultural que es el Renacimiento, y que tuvo lugar en Italia a partir del siglo XV, la matemática había quedado relegada, y los tímidos intentos realizados en la recuperación de los textos griegos habían sido hechos por traductores que no dominaban las matemáticas y que minusvaloraban justamente lo que tenía de original aquella particular forma de hacer matemáticas, el rigor.

Maurolico entra en estrecha relación con los jesuitas a través del virrey de Sicilia, Juan de Vega, amigo personal de Ignacio de Loyola y exembajador de Carlos V en el Vaticano. A instancias de Vega se crea en 1548, en Messina, el primer colegio jesuita con alumnos externos. El colegio es confiado a Jerónimo Nadal, nacido en 1501 en Palma de Mallorca, cercano al grupo fundador de Ignacio y Juan de Polanco, a quienes había conocido en París, a donde había ido a aprender teología y donde también había enseñado matemáticas. Será rector del colegio de Messina de 1548 a 1552 y como tal publicará el primer programa escolar de matemáticas impreso, dentro de un programa general sobre la organización del conocimiento

El profesor leerá, fuera del programa ordinario, las matemáticas en el momento en que el Rector considere más adecuado. Primeramente, algunos libros de Euclides, hasta que los estudiantes se acostumbren a las demostraciones. Después la Aritmética de Oroncio Finé y su esfera. El astrolabio de Stoeffler y las Teóricas de Peurbach.

Georg Peurbach (1423-1461) y su alumno Johannes Müller, conocido por Regiomontanus, fueron astrónomos y profesores de Matemáticas en la Universidad de Viena en el siglo XV y destacadas figuras de las matemáticas del momento.

Maurolico, en Messina, trabaja incansablemente en el estudio, traducción y comentarios de las obras de los grandes de la matemática griega: Euclides, Arquímedes y Apolonio. De este último restaura y traduce *Las Cónicas*, cuyo manuscrito se encuentra hoy en la Biblioteca del Escorial. Entabla amistad con Baltasar Torres (1518-1561), nacido en Medina del Campo, amigo y médico particular del virrey Vega, y lo convence de la importancia de las matemáticas en el entramado del saber al tiempo que ejerce una gran influencia intelectual sobre él. Torres dedica gran parte de su tiempo al estudio de las matemáticas y en 1553, cuando tiene 35 años, entra en la Compañía de Jesús y es enviado a Roma para hacerse cargo de la cátedra de matemáticas, recién creada en el Colegio Romano. Muere prematuramente en 1561 y quien le sustituye es el gran matemático jesuita Cristoforus Clavius.

Pero hablemos, de otro importante aristotélico y jesuita español:

Benito Pereira (1535-1610), jesuita valenciano y profesor de filosofía del Colegio Romano, escribió el libro *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, en 1562, para una mejor comprensión de los VIII libros de la Física de Aristóteles. En él, Pereira retoma la tesis de Piccolomini, expurgada de su neoplatonismo, y aristotélicamente vuelve a mantener que las disciplinas matemáticas no son propiamente ciencias:

...opinión a la cual me llevan tanto otros argumentos como principalmente este solo: saber es conocer la cosa por medio de la causa en virtud de la cual la cosa es, y ciencia es el resultado de la demostración; por su parte la demostración (me refiero a la clase de demostración más perfecta) debe constar de estos (aspectos) que son per se (esenciales) y propios de eso que se demuestra; en cambio, los aspectos que son accidentales y comunes quedan excluidos de las demostraciones perfectas. Pero el matemático ni tiene en cuenta la esencia de la cantidad ni se ocupa de sus afeciones en la medida en que surgen de tal esencia, ni las explica por las causas propias en virtud de las cuales son inherentes a la cantidad, ni elabora sus demostraciones a partir de predicados propios y «per se», sino a partir de los comunes y accidentales: luego la doctrina matemática no es propiamente ciencia.

Para Aristóteles, el objeto de la física es el de entender los procesos de cambio natural. Y para ello se debe preguntar por los varios tipos de *aitia*, o causas, pero que no son causas en el sentido de que dan una completa explicación del suceso. Es solamente con la unión de todas ellas como se consigue una completa explicación del proceso: las causas, formal y material o condiciones internas del cambio y las eficiente y final o condiciones externas. A menudo, las causas formal eficiente y final coinciden.

En el caso de entidades que no cambien, como en el de los objetos matemáticos, la explicación tiene lugar solo por la causa formal y no tiene sentido buscar las otras tres.

Pero, continuaba Pereira:

Los seres matemáticos, en la medida en que pertenecen a las matemáticas y se tratan en su doctrina, no tienen ninguna clase de causa (si hablamos de causas propiamente dichas). Pues que carecen de causa final y eficiente lo dice Aristóteles en la Metafísica (III.2 {996^a26} y 3{998^a30}), y que están muy alejadas de la materia lo dice en esta misma (VI.1 {1026^a9} y en la Física (II.2 18 {194^a33}). Y una vez quitada la materia también habrá que quitar la forma, siendo ambas para lo mismo.

Pero que en las disciplinas matemáticas no se trata propiamente ningún tipo de causa puede confirmarse por una razón [...] La razón puede ser ésta: los seres matemáticos han sido abstraídos del movimiento, así que también de toda clase de causas. El antecedente es claro; el consecuente se ve porque todas las causas están de alguna manera relacionadas con el movimiento, como se declara abierta-

mente en la definición de cualquiera de ellas: su materia es aquello de que una cosa está hecha; su eficiente donde radica el primer principio del movimiento; su fin, aquello por lo que algo se hace, o el término o extremo del movimiento natural no impedido; y su forma es en realidad lo mismo que el fin y no puede subsistir sin la materia.

Si uno recapacita y considera con diligencia las demostraciones matemáticas que se contienen en los Elementos de Euclides, entenderá sin dificultad que les ocurre lo que hemos dicho, y voy a poner un ejemplo entre muchos de una u otra cosa: demuestra el Geómetra (en l. 32) que el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos rectos porque el ángulo externo que se forma prolongando un lado de aquel triángulo es igual a los dos ángulos interiores opuestos. ¿Quién no ve que este medio no es la causa de la propiedad que se demuestra; siendo así que el existir el triángulo y el tener sus tres ángulos iguales a dos rectos es naturalmente anterior a que se prolongue su lado y se forme con él un ángulo igual a los dos internos? Ese medio, además, es completamente accidental respecto a dicha propiedad, pues tanto si el lado se prolonga como si no, o incluso si fingimos que lo prolongamos y no es posible la formación del ángulo, el triángulo tendrá esa propiedad.

Y así pues, concluye Pereira: «*Mea opinio est, mathematicas disciplinas non esse proprie scientias*».

Es una discusión teórica, una polémica en la que por el momento las fuerzas aristotélicas parecen llevar la de ganar: entre 1560 y 1570, el jesuita Pereira impone su criterio en el Colegio. Pero la «causa» matemática paralelamente va ganando terreno en la práctica, en el avance de una cierta físico-matemática que tendría como modelo a Arquímedes, como es el caso de Gian Battista Benedetti, y en el del uso de la matemática para formar, platónicamente, mentes bien organizadas, mentes para futuros dirigentes y gobernantes, esto es, las matemáticas como disciplina básica en la enseñanza, y cuyo impulsor más significativo es sin duda Cristoforus Clavius.

A comienzos de 1580, conviene recordar, las matemáticas constituyen una disciplina inferior en los *currículos* educativos, no comparable a la filosofía o a la teología. Es una materia que no pasa examen, lo que contribuye a desvalorizarla delante de los alumnos. Clavius critica a sus colegas de Filosofía por no saber suficientes matemáticas, y lo que es peor, por no saber hacerlas atractivas. En un documento de 1586 sobre el «Modo en que se podrán promover las disciplinas matemáticas en las escuelas de la Compañía» se lamenta de aquellos que enseñaban que

las ciencias matemáticas no son ciencias ni tienen demostraciones y son meras abstracciones del ser y de lo bueno... ya que la experiencia nos dice que esto es un gran impedimento para los alumnos y de ningún servicio para ellos; especialmente porque estos profesores podrían enseñar perfectamente sin poner a estas ciencias en ridículo (algo que sé no sólo de oídas)

Para Clavius, «el profesor de matemáticas debe ser un maestro de una cultura y de una autoridad fuera de lo común». El decenio de 1580 es importantísimo para

la constitución de la *Ratio Studiorum*, esto es, el plan de estudios que deberá seguirse en los colegios de la orden. Este proceso de elaboración de un programa de estudios, en un momento de profunda crisis del aristotelismo, contribuye a que este periodo sea una fase esencial en la recomposición de los campos del saber. De aquí sale la reflexión sobre el status y papel de las matemáticas en su doble relación con la teología y la «filosofía natural».

No sin dificultades, Clavius realza el papel de las matemáticas en la educación, en contra de la opinión de otros destacados jesuitas que, siguiendo las directrices aristotélico-escolásticas, veían las matemáticas como un tema periférico, abstracto y bello, pero alejado de la realidad y de la utilidad. Clavius es decididamente platónico y considera las matemáticas como una disciplina formadora de mentes bien estructuradas. En su *Opera mathematica* publicada en 1611, un año antes de su muerte, hizo una apasionada defensa de las matemáticas y, en particular, de los *Elementos* de Euclides, apelando a la firmeza y *unanimidad* de las opiniones de los matemáticos, en contraste con los filósofos y practicantes de otras ciencias, *en las que había multitud de puntos de vista diferentes y, en definitiva, donde habitaba la incertidumbre*.

Los teoremas de Euclides y de los otros matemáticos, ahora como en el pasado, despliegan en las escuelas su pureza verdadera, su certidumbre real y sus firmes y sólidas demostraciones [...]. Y de tal manera las disciplinas matemáticas estiman y desean la verdad, que rechazan no sólo lo que es falso, sino incluso lo que es simplemente probable [...]. Así, no hay duda de que se debe conceder a la matemáticas la primacía entre las ciencias.

En 1594, el jesuita sienés Vincenzo Figliucci (1566-1622), alumno de Clavius y profesor de matemáticas del Colegio Napolitano, escribió tres *Praefationes in laudem mathematicarum scientiarum*, en las que se refleja un interesante debate epistemológico centrado en la matemática y en sus relaciones con el resto de la filosofía natural que en esos momentos tenía lugar en el seno de la orden. Figliucci, con clara influencia platónica y reuniendo ideas de Nicolás de Cusa, Pierre de la Ramée y del propio Clavius, elaboró un documento con voluntad de decidir cuál debiera ser la posición exacta de la matemática en el sistema del saber. Esta tenía en sí cualidades que eran emanación directa del cumplimiento de un proyecto divino. La comprensión de la matemática, de hecho, acercaba al hombre al conocimiento divino permitiéndole descubrir los principios de la naturaleza y remontarse a la causa de los fenómenos. La mente del geómetra era semejante a la divina, y si bien era cierto que Dios con un solo acto cognitivo podía distinguir todo cuanto sucedía o podía ser comprendido por la mente creada, como si estuviera allí presente para contemplarlo, también era cierto que el geómetra, investigando, por su parte, *simulacra* de las cosas mismas, igualmente los asumía sin peligro de error ni de engaño.

Para Figliucci, el modelo a seguir era el método axiomático-deductivo, propio de la geometría euclídea, y no la silogística de la lógica medieval. El método matemático tenía en sí un valor intrínseco que permitía restituir el estudio de la naturaleza a la dimensión científica, *de otro modo destinada a las interpretaciones sobrenaturales del ocultismo y la magia*.

En la tercera *Praefatio* Figliucci se centra en la función de la matemática en la práctica, y Arquímedes es el protagonista de todo el preludio. Hombre de ciencia e ingeniero

al mismo tiempo, en él se realizaba la síntesis más perfecta entre la matemática pura y aplicada. Ciencia racional, abstracta, pero al mismo tiempo pragmática, capaz por ello, como ninguna otra, de producir realizaciones prácticas útiles a la vida humana.

A pesar de que en el documento de la *Ratio Studiorum* oficial de los jesuitas finalmente consiguen los aristotélicos que las matemáticas no sean importantes en los *currículos*, en muchos colegios de jesuitas las matemáticas fueron explicadas por seguidores de Clavius, como es el caso del colegio parisino en el que estudió René Descartes, a comienzos del siglo XVII, siglo en el que, con Galileo, Descartes y Newton, se consigue la matematización de la Naturaleza, desvalorizándose el aristotelismo que había regido el saber del mundo occidental hasta entonces. Y esta matematización de la Naturaleza tuvo que ver con el Dios cristiano y sus poderes infinitos. Privilegiar al ser humano sobre los otros seres vivos era poner la Naturaleza al servicio del hombre, criatura predilecta del Todopoderoso, que se encarna en un ser humano. ¿Jesucristo había leído los *Elementos* de Euclides? Seguramente no, pero ya san Agustín se rebeló contra el aristotelismo que prohibía el Infinito Actual. Y ese neoplatonismo de san Agustín, ¿de dónde le venía? Alejandro de Afrodisia, un poco anterior a él, era un aristotélico que negaba la inmortalidad del alma, uno de los dogmas cristianos más importantes. El otro dogma, la creación del mundo cristiana, chocaba también con la cosmología aristotélica, en la que el universo no tenía un comienzo. Así pues, Agustín de Hipona era cristianamente antiaristotélico y consiguientemente platónico.

Y en esto que llegó Copérnico, cuyo libro ya circulaba hacia 1525. Aunque es en 1543 cuando se publica oficialmente y en él ¡la Tierra ya no era el centro del universo! ¡Y giraba alrededor del Sol! Con lo lindo y confortable que era el cosmos aristotélico, con nosotros en el centro y todo girando alrededor nuestro. Y luego llegan Galileo y Giordano Bruno, Galileo, que es un decidido promatemático. Bruno no, pero sí era infinitista, de infinitos mundos. La Iglesia Católica no puede resistir tantas variaciones en el sistema del mundo expresado en las Sagradas Escrituras. Asesina a Bruno, condena a Galileo y mete en el Índice el libro *De Revolutionibus*. Es el comienzo de la ciencia moderna, galileana, cartesiana, newtoniana, que, sin embargo, tienen al Dios cristiano como hipótesis central de todo el entramado y que posibilitará el cálculo infinitesimal, base de todo el desarrollo científico a partir de 1680. Aristóteles hasta 1650 manda aún en algunas Universidades, pero después es relegado como antigualla y el provechoso mundo de los números y de las matemáticas se convierte en una nueva religiosidad, base de la tecnología que producirá inventos y adelantos extraordinarios a la vez que causará un deterioro en el medio ambiente natural. Curiosamente en el siglo XX, siglo de la decadencia occidental, vuelve a tener vigencia Aristóteles, al que se considera como la mejor cabeza filosófica que ha existido. Sin embargo, la matemática de los algoritmos, base de la inteligencia artificial, reina en el mundo y amenaza alarmantemente a la humanidad.

DESCARTES Y LA MATEMATIZACIÓN DE LA NATURALEZA

Desconfiad de los hechizos y de los diabólicos atractivos de la geometría.

Fenelón (1651-1715)

En el año de 1610, René Descartes tenía 14 años y estudiaba en el colegio de La Flèche, de los jesuitas. Justamente, ese mismo año, un jesuita frustrado asesinaba

al rey de Francia Henry IV poniendo las bases de una cruenta guerra de religión que pronto se desarrollaría en Europa. En este mismo año de 1610, Galileo, con la ayuda de un elemental telescopio, descubría cosas inauditas en los cielos que le iban a confirmar sus creencias copernicanas: montañas en la Luna, satélites en Júpiter, fases crecientes y decrecientes en Venus, como si de la Luna se tratara. Creyó saber entonces con aquellas experiencias de los sentidos algo que ya sabía con la especulación de las matemáticas, que la teoría copernicana, el heliocentrismo, no era solo uno más de los modelos que «salvaban las apariencias» celestes, sino que era la explicación real, física, del mundo, esto es, del hoy llamado sistema solar.

En aquellas noches de exaltación, supo también Galileo que pasaría el resto de su vida tratando de convencer y demostrar que nos movemos, que a pesar del sentido común y de las creencias tradicionales, el planeta Tierra se mueve, gira, y avanza a gran velocidad. Esto era en aquellos momentos, conviene recordarlo, verdaderamente inusitado. Galileo da a conocer los sorprendentes descubrimientos, y lo hace en su lengua toscana y no en el latín de la Academia. La cosmología aristotélico-ptolemaica se resquebraja definitivamente y la Luna y los planetas tenían características comunes a nuestra Tierra. Desde que Galileo dirigiera su telescopio a la Luna era solo cuestión de tiempo encontrar una explicación de los movimientos planetarios distinta de la aristotélico-ptolemaica, y ello requería una explicación en términos de física terrestre una vez comprobada la idéntica naturaleza entre los planetas y la Tierra.

Cuando en ese mismo año, el jovencísimo y enfermizo René Descartes, «*René le Poitevin*», en su habitación del colegio de la Flèche, ya en la mañana avanzada, en su lecho tibio y confortable, dibujaba triángulos y quedaba maravillado por la impecable sucesión de razonamientos que conducían a la demostración de sus propiedades como aquella de «las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto, el ortocentro», y lo que le maravillaba sobre todo era que aquella propiedad fuese válida para los *infinitos triángulos* que considerarse pudiesen. *Certidumbre e Infinitud*, frente a lo *Finito e Incierto* que le rodeaba.

Bien es verdad que era necesaria una «idea feliz», que no siempre se encontraba, para la demostración de aquellos teoremas de la geometría. Eran necesarias la intuición y una profunda visión espacial. Más adelante, él mismo, con la invención de la geometría analítica, en la que se algebriza la geometría asociando a cada punto del plano una pareja de números, conseguiría «democratizar» la geometría, no haciendo ya necesaria la idea feliz. Ahora bastaba el cálculo, seguramente largo y trabajoso, y el método. (Cincuenta años más tarde Isaac Newton, que cuando muy joven apreciaba y utilizaba esa eficacia calculadora de la geometría analítica, ya en su madurez se quejaría de que aquel «calculote» le había privado de gozar de la belleza geométrica pura).

Ciertamente, esa geometría euclídea necesitaba de unos principios axiomáticos que fuesen evidentes y apropiados, y Descartes admiraba la sabia elección de ellos que hiciera Euclides (poco sospechaba que muchos años después se establecerían otras geometrías, no euclídeas, tan «ciertas» como aquella, cambiando los axiomas, aunque diesen resultados alejados de nuestro «sentido común»).

¿Y si esa certeza de la geometría se pudiese conseguir también para la física, para las ciencias de la naturaleza? Habría que conseguir análogamente unos principios, unos axiomas, que fuesen evidentes y adecuados a la realidad. Las cadenas

de razonamientos se llevarían a cabo con un método que garantizara en todo momento la certeza de las conclusiones. En su *Discurso del Metodo* dirá:

Las largas cadenas de razones todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen también las unas de las otras de esta manera, y solo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan remota que no se pueda llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir.

(Ortega y Gasset dirá de este párrafo: «Qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes...»)

Pero esos principios para la física los debía proporcionar la metafísica.

Alrededor de 1630 escribiría un *Tratado de Metafísica* que daría lugar a *El Mundo*. Y ya en los años 40 del siglo XVII escribiría *Las Meditaciones* como prolegómenos a sus *Principia Philosophiae*. En 1629, Descartes tiene 33 años y escribe, osadamente, a su amigo el padre Mersenne: «He decidido explicar todos los fenómenos de la Naturaleza, es decir, toda la Física».

(¡Y ahora sí que le harán falta Dios y ayuda!)

Descartes, impresionado positivamente por la belleza y certidumbre de las demostraciones geométricas y de los teoremas de Euclides y de Arquímedes, impresionado negativamente por «las cien interpretaciones» que de una misma cosa podían hacerse y se hacían en aquel mundo renacentista que le tocó vivir ya en sus postrimerías, da un NO al relativismo y un SÍ a la racionalidad y a «la interpretación única» como ciertamente daba la matemática.

¿Pero será posible aplicar la matemática a la física, en contra del dictamen aristotélico? ¿Estaría escrito el libro de la Naturaleza en lenguaje matemático como osadamente había anunciado Galileo en 1623?

En realidad, ya cien años antes Agrippa de Nestesheim (1486-1535) había dicho que la matemática era completamente necesaria... a la magia :

Las Ciencias de la Matemática son tan necesarias para la Magia, y tienen tanta relación con ella, que aquellos que se enfrascan en una sin conocer la otra no hacen nada válido, pierden su tiempo y nunca alcanzan su objetivo; pues todo lo que hay y se hace en las cosas de aquí abajo, por virtudes naturales, es conducido o gobernado con número, peso, medida, movimiento y luz.

Agrippa era un mago, personaje renacentista que ya pretendía entender las cosas de la Naturaleza a través de la intuición y de la reflexión, partiendo de la premisa de que el universo estaba ordenado, que existía un orden en la Naturaleza, instaurado ciertamente por el Dios cristiano, creador todopoderoso.

Conviene precisar, llegados a este punto, cuál era la situación de las matemáticas alrededor del año de 1500 y con la ayuda de la perspectiva histórica entender el tema que nos ocupa. Las matemáticas tal y como se entenderían ciento cincuenta años después eran entonces unas perfectas desconocidas. Una prueba de ello sería la situación de la matemática en la Universidad de París en esos momentos, como hemos explicado antes, y conviene también distinguir entre matemática aplicada, esto es, el conjunto de saberes aritméticos y geómetría que se usaban en la agrimensura, la construcción, las prácticas comerciales, etc., que Platón había designado como Logística, y la matemática teórica o pura, construcción axiomático-deductiva cuyo modelo por excelencia eran los *Elementos* de Euclides. Luca Pacioli, en 1494, en Venecia, publicaba *La Summa de Aritmética, Geometría, Proportioni et Proporzionalità*, una enciclopedia matemática mera recopilación del saber anterior, que en lo que respecta al álgebra no va más allá de la ecuación de segundo grado. Habrá que esperar a 1545 para que Cardano consiga, en su *Ars Magna*, la fórmula de la ecuación de tercer grado, y es en la segunda mitad del siglo XVI cuando se desarrolla el *álgebra della cosa italiana*, tiempo también en que el francés Vieta desarrolla su *álgebra speciosa*, rudimentaria álgebra aún, que pone las bases para que Descartes y Fermat, ya en la primera mitad del siglo XVII, desarrollen el álgebra tal y como la estudian hoy los chicos en el bachillerato de ciencias. Galileo, que, no olvidemos, fue profesor de matemáticas, hasta 1610 no nombra en sus obras ni una sola vez la palabra álgebra, ni por supuesto hace uso de simbología algebraica alguna, y esto es así incluso en las obras que publica poco antes de su muerte en 1642. Así pues, a comienzos del siglo XVI, el arte de los números era cosa de tenderos... y de magos. Pero cien años más tarde Galileo, azote de esoterismos, proclamaba, en *Il Saggiatore*, la geometrización de la filosofía natural:

La filosofía está escrita en ese inmenso libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el Universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto.

¿Qué ha sucedido en esos cien años que permita este sorprendente cambio en la función de las matemáticas? De esoterismo mágico a ciencia moderna: ¿será esta última, a fin de cuentas, otro tipo de esoterismo –uno excluyente, eso sí–, como indica claramente la famosa frase del pensador toscano?

Ya veinte años antes, Johannes Kepler, el gran astrónomo, según él mismo y como tal, «Sacerdote Matemático de la Obra Divina», había declarado que «la Geometría era coeterna al espíritu de Dios». Kepler había querido ser teólogo, pero resultó ser un astrónomo de una precisa habilidad cuantificadora (... ¡y esto era una novedad!). Es difícil, para la mentalidad de hoy, hacerse una idea de la dualidad en la personalidad kepleriana: de una parte, una exquisita y certera cuantificación de las medidas astronómicas que aceptaba, y de otra, su fantástica topología planetaria de los sólidos regulares; de una parte, las famosas «leyes» que conseguiría, y que servirían a Newton para montar su Cosmología, y de otra, sus escritos en que se atribuye a Dios una voluntad cuantificadora en la creación a instancias de aquella geometría que era coeterna a su persona misma. Él, Kepler, no era más que un humilde servidor de ese «dios matemático». (Véase al respecto Jean Luc Marion, *La Teologie Blanche de Descartes*, donde se habla

largamente de esta faceta de Kepler y de su influencia en Descartes).

Volviendo a Descartes, hay que señalar que había leído las *Confesiones* de san Agustín, que le influyó notablemente (aunque nunca aceptara influencias de nadie), y se dijo que algún día él escribiría las suyas (*El Discurso del Método*). Consciente de su finitud y de las limitaciones de los seres humanos ante la inmensidad de lo desconocido, que se iba revelando cada vez más con los telescopios más y más mejorados, la idea de que «algo» o «alguien» debería conocer y controlar esa inmensidad se le hacía presente al joven Descartes. Agustín de Hipona, en el siglo IV, había escogido al Dios cristiano, conocedor infinito de esa infinitud, mal que le pesara a Aristóteles, que aborrecía el infinito actual.

Para Descartes, el Dios cristiano será también el firme basamento de toda su «visión del mundo», de su Cosmogonía. La otra pieza clave de su pensamiento será la razón, la «razón matematizante», que a la larga se revelará incompatible con la idea del Dios creador. Razón y fe que chocan, pero Descartes había abierto una poderosísima vía de explicación del mundo con su Método.

Pero ¿cuáles son las reglas de ese maravilloso Método?

La primera consiste en no admitir cosa alguna como verdadera, si no se la había conocido evidentemente como tal; es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

La segunda exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

La tercera requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos.

Según el cuarto y último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

Descartes no publicará su *Método* hasta después de haberlo probado con éxito en materias como *la óptica*, *la meteorología* y *la geometría*. En la primera nos da una teoría de la refracción de la luz y un estudio de aquellos instrumentos que transformaban en esos momentos el conocimiento del universo, el telescopio y el microscopio; en los *Meteoros*, Descartes hace un estudio de los fenómenos atmosféricos: de las nubes, la lluvia, el granizo, el arco iris, explicados de la manera más simple y natural, pero al mismo tiempo más alejada de la ortodoxia del momento. Mediante el movimiento de la materia que llena el espacio y mediante la refracción de la luz en las gotas de lluvia. Y Dios es la pieza fundamental en el entramado cartesiano que le asegura la certeza. Pero ¿era Descartes un verdadero creyente? ¿Por qué las críticas posteriores de Pascal y de Newton a Descartes, acusándolo de fomentar el ateísmo y el extremo materialismo?

El Dios de Descartes puede todo, crea todo, es libre, pero al mismo tiempo es racional y no puede crear la contradicción. (Me atrevo a decir que es el propio

Descartes con poderes infinitos). Entre «yo» y «Dios» hay una distancia infinita y sin Dios no hay certezas. El Dios de Descartes era como un amigote todopoderoso, un socio necesario en una empresa que le divierte, aristocráticamente: la de explicar el mundo. Descartes no está obsesionado, como Galileo, por escalar en la sociedad y ser reconocido, aunque sí quiere ser considerado como el nuevo Aristóteles de la cristiandad. Es vanidoso, pero consigo mismo. Su Dios es un Dios intelectual, racional, con poderes infinitos, más allá de los racionales. No es un Dios amoroso pero es cómplice. Espejo en el que la extraordinaria imaginación cartesiana se reconoce.

La osadía de Descartes, en su consciente finitud, estaba avalada, garantizada, por ese ser infinito: eterno, todopoderoso y omnisapiente, Dios, el creador del mundo. Un Dios que geometriza y así, su *Método* está basado en la *razón matematizante*, que se va a erigir en *razón excluyente* de cualquier otra forma de acercamiento a los problemas de la física. La estructura matemática protege de estériles discusiones. Discutir es estéril, dirá Descartes; no importa que el otro gran sabio, Aristóteles, previniera sobre los encantos de las matemáticas, que eran bellas y eran lógicas, pero que no podían, frías abstracciones, determinar las cosas de la vida, de la Naturaleza.

De esta manera, René Descartes predica la buena nueva a toda la Europa culta: con las matemáticas, y Dios para garantizarlas, y el método adecuado, se consigue el justo y merecido dominio de la Naturaleza por parte del hombre. Y desde entonces, una sinfonía de geometría y de infinitos avalará la visión mecanicista del universo durante los siguientes doscientos años: el jesuita Cavalieri y el cura Gassendi; el mínimo Mersenne y el jansenista Pascal; Malebranche el oratoriano, y el beatífico Boyle; Newton el sociniano y Leibniz, autor de la Teodicea; y el obispo Berkeley, y también Hobbes y Spinoza, que pretendieron geometrizar la política y la ética. E incluso Voltaire, el deísta, que predicará también el newtonianismo en Europa. Descartes fue el autor de una cosmología que junto a la Reforma protestante conformará el Occidente cristiano y dominará el mundo en los siguientes 300 años: capitalismo y ciencia moderna, hijos ambos del Dios cristiano.

Descartes, en su obsesión por lo universal, por la totalidad, consigue la «geometría analítica», esto es, la algebrización de la geometría, con la que, asociando dos números a todo punto del plano, consigue resolver todos los problemas de la geometría, sin necesidad de la «idea feliz» de carácter geométrico. Así pues, ha conseguido *mecanizar* la geometría y por analogía propone un «universo mecánico», regido por las matemáticas, ciertamente con la benevolencia de Dios.

(Mucho tiempo después, ya en nuestros días, el filósofo francés Alain Badiou, simpatizante político de Mao Tse Tung, impresionado también por la belleza de la geometría del triángulo, que desde la infancia pobló sus sueños, encuentra en ella la posibilidad de soportar esa angustiante muerte de Dios nitzscheana: *Dios ha muerto, pero nos queda la Geometría*. Y entonces pretendió basar su filosofía en una ontología que reposaba en la teoría de conjuntos bourbakista.)

Pero Descartes, ya cerca del final de su vida, comprende las razones de Aristóteles: la Naturaleza no es matematizable, al menos completamente, y los números y la cuantificación son útiles pero con ellos no se llega al ser de las cosas. Los números no pueden con el misterio de la existencia. Descartes, a medida que

envejece, va comprendiendo que la física es mucho más difícil de explicar que un teorema geométrico. En 1648, dos años antes de su muerte, escribe a una admiradora lo siguiente:

Me pregunta si mantengo que lo que he escrito acerca de la refracción es una demostración (matemática), creo que sí en tanto sea posible dar una demostración en esta materia...Y al menos en tanto que, alguna otra cuestión de mecánica o de óptica o de astronomía, o bien de cualquier otra cuestión que no sea puramente geométrica haya sido demostrada en algún momento. Exigirme demostraciones geométricas en una materia que depende de la Física es desear que realice cosas imposibles. Y si solo se desea dar el nombre de demostraciones a las pruebas de los geómetras, entonces es preciso afirmar que Arquímedes nunca demostró nada en Mecánica, ni Vitelión en la Óptica, ni Ptolomeo en Astronomía; esto sin embargo, no se llega a afirmar.

En ese mismo año de 1648 Descartes se hace retratar, pintar, sosteniendo un libro abierto entre las manos, en el que se lee *MUNDUS EST FABULA*. Descartes ha comprendido finalmente que al mundo *no se lo desvela*, al mundo *se lo novel*. Sí, y él escribe la novela del cosmos y finalmente admitirá, a lo aristotélico, que la matemática es una bella construcción humana, que, además, es útil para un sinnúmero de cosas, pero que no es cierto que la Naturaleza esté escrita en lenguaje matemático y que eso es una proyección antropomórfica. Sin embargo, su mensaje ha calado ¡y de qué manera!

Con esas semillas matematizantes, Spinoza escribe su *Ética, more geométrico*. Newton y Leibniz construyen el cálculo infinitesimal, poderosísimo instrumento para una física que será matemática, como pretendía Descartes, y se produce un espejismo: el newtonianismo, con sus leyes del movimiento y su convincente explicación del orden del mundo (ciertamente, de un mundo cercano a nosotros) hace exclamar a algún iluso que ya está casi toda la tarea hecha, que ya está casi todo explicado. En realidad, el siglo XX, con su «nueva Física» nos mostrará que «casi nada» está explicado. Pero para entonces, el «Dios ha muerto» nietzscheano recorre las trincheras de la más espantosa de las guerras que termina con la Europa-dominadora-del-mundo. Lo había sido gracias a esa tecnología que la ciencia moderna y newtoniana había producido.

Las matemáticas, mitificadas, siguen siendo muy importantes hoy, pero ya se sabe de su impotencia ante los reales problemas de la existencia, aunque esa ciencia matematizada haya reemplazado a la religión como depositaria de las esperanzas de salvación de la humanidad.

CIENCIA = LA GRAN RELIGIÓN DE LA MODERNIDAD

La sociedad europea, los intelectuales, antropólogos, sociólogos, historiadores y filósofos de la ciencia, van desmontando poco a poco el entramado conceptual en el que la moderna sociedad europeo-americana (y mundial) ha basado su *Weltanschauung* y su voluntad de dominio. Espacio absoluto, matematización de la Naturaleza, el tiempo que fluye, el Dios creador, el espacio como contenedor sin contenido, la Naturaleza como contenedora sin contenido, plena sin embargo

de valles y ríos, de piedras e insectos. Como decía Pessoa, *nao existe la natureza*, y un montón más de pensadores como Nietzsche y tantos otros nos han engañado. Y se han engañado a sí mismos en la angustiada búsqueda de seguridades. Desde más o menos 1970 (¿1968?) hemos descubierto la infamia del siglo XX y de la modernidad, a pesar de los avances técnicos y del estado del bienestar, pero todo está basado en cimientos falsos.

¿Podría haber sido otra la historia? ¿A dónde nos llevará todo esto? ¿A Matrix? ¿A la desaparición de esa humanidad que creyó en los números y en la potencia redentora de las matemáticas? La tecnociencia, el pretendido sustituto de la divinidad, «descubre, pero al mismo tiempo encubre», según dijo Edmund Husserl en 1933. Heidegger, el gran pensador del siglo XX afirmaba en 1956: *Sólo un Dios puede salvarnos*.

CATHARUM

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES DEL IEHC

En este número han intervenido:

Elsa López

Escritora.

Carmen Fraga

Catedrática de Historia del Arte.

Germán Rodríguez Cabrera

Licenciado en Historia del Arte. Miembro del Instituto de Estudios Canarios.

Pablo Estévez

Antropólogo. Centro de Estudios Universitarios Iriarte.

Javier Lima Estévez

Profesor de Geografía e Historia.

Manuel de Paz Sánchez

Catedrático de Historia de América, profesor emérito.

Miguel A. Granada

Profesor emérito de la Universidad de Barcelona.

Sergio Toledo Prats

Profesor de Filosofía y exdirector de FUNDORO.

Rosario Miranda

Profesora de Filosofía jubilada, FUNDORO.

José Luis Montesinos Sirera

Profesor de Matemáticas jubilado, FUNDORO

Derechos de autor:

Salvo que se indique lo contrario, esta obra se halla bajo licencia de Reconocimiento - No Comercial - SinObraDerivada 3.0 (by-ncnd) España Creative Commons.



Usted puede copiar la obra y distribuirla públicamente siempre abjo las siguientes condiciones:

No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas alterando o transformando el citado original para generar obras.

Deberá reconocerr los créditos de la obra de la manera especiicada por el autor o el licenciador.

Al reutilizar la obra debe dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por la lay no se ven afectados por lo anterior.

Términos de la licencia disponibles en:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Texto completo de la misma (en inglés):

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode>

Cupón de suscripción:

Deseo suscribirme a CATHARUM por un año y resivir la revista en mi domicilio por 5 euros la unidad, incluidos los de envío. (Rellenar con letra mayúscula y enviar a: INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS DE CANARIAS. C/Quintana, 18. 38400 Puerto de la Cruz. Santa Cruz de Tenerife. España.)

Nombre:

Domicilio:

Población: C.P.:

Provincia:

Teléfono/Fax:

Email:

Profesión:

Forma de pago: Cheque, adjunto a este boletín, nominativo a: Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias.

Contrarrembolso.

