

Prolija

Estudios de
cultura
virreinal

MEMORIA

Tomo II,
Núms. 1-2

Noviembre de 2006

HOMENAJE A GEORGINA SABAT DE RIVERS

Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado
Antonio Rubial García

El naufragio de la memoria o la escritura indianizada: una lectura de la identidad en los relatos de Gonzalo Guerrero y Alvar Núñez Cabeza de Vaca
Manuel Tapia Becerra

Los araucanos y el arte de la guerra
Jorge Checa

Manuel Toussaint, o De la bella cosecha
Adolfo Castañón

Noche órfica y silencio pitagórico en Sor Juana
Rocío Olivares Zorrilla

Algunos parientes de Sor Juana
Dorothy Schons

El mundo preternatural de Fray Antonio de Fuentelapeña
Fernando R. de la Flor



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Prolija

Estudios de
cultura
virreinal

MEMORIA

Tomo II,

Núms. 1-2

Noviembre de 2006

HOMENAJE A GEORGINA SABAT DE RIVERS



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Universidad del Claustro de Sor Juana

Mtra. Carmen Beatriz López-Portillo Romano
Rectora

Dra. Sandra Lorenzano
Vicerrectora de Investigación y Posgrado

Mtro. Sergio Olivera Pointelin
Vicerrector de Desarrollo Institucional

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Juan Ramón de la Fuente
Rector

Lic. Enrique del Val Blanco
Secretario General

Mtro. Daniel Barrera Pérez
Secretario Administrativo

Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Director

Dra. Tatiana Sule
Secretaria General

Mtro. Samuel Hernández López
Secretario Administrativo

Lic. Martha Cantú
Secretaria de Extensión Académica

Lic. Laura Talavera
Coordinadora del Departamento de Publicaciones

Prolija Memoria es parte del catálogo electrónico Latindex, Sistema regional de información en línea para revistas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; así mismo se encuentra catalogada en el índice CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades. UNAM) y en la Hemeroteca Latinoamericana.

Prolija Memoria es una publicación semestral de la Universidad del Claustro de Sor Juana en coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con domicilio en San Jerónimo 47, Col. centro, C.P. 06080 Tel. 51 30 33 00. ISSN 1870-0284. No. de reserva 04-2004-111508510400-102.

Prohibida la reproducción total o parcial de cualquier material publicado en este número, ya sea escrito, dibujo, fotografía, pintura o grabado, o cualquier otro que esté regulado y protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor, si no es con previa autorización por escrito de la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C. Cualquier contravención a lo señalado dará pie a ejercer la acción legal correspondiente. El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los colaboradores.

*Prolija memoria,
permite siquiera
que por un instante
sosieguen mis penas...*

Endechas que discurren fantasías tristes de un ausente
En el *Segundo Volumen* de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz
(Imprenta de Tomás López de Haro, Sevilla, 1692).

Prolija Memoria. Estudios de cultura virreinal

Directora

María Dolores Bravo Arriaga (UNAM)

Subdirectororas

María Águeda Méndez (El Colegio de México)

Sara Poot Herrera (University of California, Santa Barbara)

Editora

Sandra Lorenzano (Universidad del Claustro de Sor Juana)

Comité Editorial

Rolena Adorno (Yale University)

Ignacio Arellano (Universidad de Navarra)

Marie-Cécile Bénassy (Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle)

Concepción Company (UNAM)

Marta Gallo (University of California, Santa Barbara)

Margo Glantz (UNAM)

Aurelio González (El Colegio de México)

Susana Hernández Araico (California State Polytechnic University)

Cristina Iglesia (Universidad de Buenos Aires)

Asunción Lavrin (Arizona State University)

Enrique Martínez López (University of California, Santa Barbara)

Manuel Ramos Medina (Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX)

María José Rodilla (Universidad Autónoma Metropolitana)

José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)

Antonio Rubial García (UNAM)

Georgina Sabat de Rivers (SUNY-Stony Brook)

Germán Viveros (UNAM)

Diseño: Alejandro Magallanes, Roberto Domínguez Bravo

Corrección: Alejandro Rivas

Portada: Diseñada sobre una imagen de la primera página

de Inundación Castálida

Artículos

- Manuel Tapia Becerra* **9** El naufragio de la memoria o la escritura indianizada: una lectura de la identidad en los relatos de Gonzalo Guerrero y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca.
- Jorge Checa* **25** Los araucanos y el arte de la guerra.
- Fernando R. de la Flor* **53** El mundo preternatural de Fray Antonio de Fuentelapeña.
- Rocío Olivares Zorrilla* **91** Noche órfica y silencio pitagórico en Sor Juana.
- Antonio Rubial García* **113** Las ánimas del locutorio. Alianzas y conflictos entre las monjas y su entorno en la manipulación de lo sagrado.
- Adolfo Castañón* **129** Manuel Toussaint, o De la bella cosecha (1890-1955).

Memoria

- Dorothy Schons* **149** Algunos parientes de Sor Juana.

Reseñas

- José Rubén Romero Galván* **157** Reseña de Georges Baudot, *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*.
- Marie-Cécile Bénassy-Berling* **165** Reseña de José Antonio Rodríguez Garrido, *La "Carta Atenagórica" de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*.
- Lillian von der Walde Moheno* **171** Reseña de María José Rodilla, *Escrito en los virreinos*.

El mundo preternatural de Fray Antonio de Fuentelapeña

Fernando R. de la Flor
Universidad de Salamanca

Hay algo más en el cielo y en la tierra de lo que
sueña tu filosofía.

Shakespeare

Los ángeles (se dice) a menudo no sabrían si
andan entre vivos o entre muertos.

Rilke

En esto hay mucho que decir. Dios sabe si hay
Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o
no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya
averiguación se ha de llevar hasta el cabo.

Cervantes, *El Quijote*

En el sentir de la mayor parte de los analistas de todo tipo que se han acercado a los depósitos de la cultura barroca hispana, el conocimiento acerca del modo en que ésta estructura y categoriza su *ontología* —es decir: la pregunta por el ser—, adopta una polaridad rígida, un sistema de dos extremos, destinados un día a reabsorberse en uno: lo natural, de un lado; lo sobrenatural, de otro. Mundos¹ ciertamente estancos, pero con pasajes y travesías que los suponen en contacto, determinados, como lo están, uno (el natural) por el otro (el sobrenatural). Como auténtico símbolo de este tránsito entre

1. Para una noción de “mundo” en el Barroco, véase Benedict Beugnot, “La notion du monde au XVIIe siècle”, *Littératures Classiques*, 22 (1994), 89-102.

esferas, el pensamiento de la Contrarreforma nos ofrece —en sus claves hiper-retorizadas e impresionantes—, de un lado la naturalización de lo divino en Cristo, y, de otro, la divinización de la naturaleza humana en el caso de la Virgen María.

El mundo natural, creado desde lo sobrenatural por un misterioso designio de origen providencialista (del cual en la época no se duda), es explorado desde las categorías aristotélicas tradicionales; mientras, la descripción y alcance de lo sobrenatural es ceñido por una teología neoescolástica que lo apresa en categorías tomistas. Más allá de estos dispositivos, existe, claro está, la conciencia de que ambos mundos o universos son explorados subsidiariamente por otras formaciones de saber y disciplinas o encuadramientos epistémicos, con mayor o menor incidencia en el ámbito hispánico del pensamiento y la construcción teórica en el Barroco. Así, existe la conciencia de que el espacio natural, la *physis*, está cayendo progresivamente en poder de las ciencias de la experimentación en la cultura del empirismo, la cual ha recortado peligrosamente la autoridad dogmática de los axiomas aristotélicos, y que abiertamente está comprometida en la destitución de estos como fuente de comprensión de los fenómenos naturales. Por su parte, y como consecuencia de esta nueva ciencia de la naturaleza, un poderoso vector de instrumentaciones aplicadas o mecánicas se encarga de hacer progresar el conocimiento del mundo, contribuyendo con esto también a que se acelere la derrota de las primitivas imágenes simplificadas del mismo. En lo que al sobrenatural se refiere —al espacio propiamente metafísico—, éste se hace el objeto preferente de un conocimiento desregularizado, místico, espiritualista, sublime y delirante —y, finalmente, también mágico y demonológico— que la Iglesia, como custodia de la seca teología dogmática y positiva, va a poder reducir y finalmente sofocar de modo casi completo a lo largo del siglo XVII, en que estos fenómenos finalmente se extinguirán, aun cuando algunas de sus manifestaciones, incluyendo aquí las más aparatosas de ellas, se produzcan precisamente en el mundo de las colonias del Imperio hispánico en el siglo XVIII².

2. Para las relaciones que en el mundo de la Colonia hispana del Barroco se producen entre fenómenos místicos, teología y ciencia, véase Elías Trabulse, *Ciencia y religión en el*

Anatomía de todo lo visible y lo invisible

En este cuadro, a grandes rasgos trazado, habrá que situar la obra magna y comprometida con su tiempo de Fray Antonio de Fuentelapeña³; un tratado que, pese al aspecto abstraído, ahistórico, completamente marginal y extraordinario, “curioso” y hasta extravagante e “inquietante”⁴, que hoy puede presentar a nuestros ojos, supone, en cambio, una inserción teórica que refuerza y prolonga el espacio ontológico barroco de signo contrarreformista, y ello más allá de lo que podría haber sido el final de régimen para su propio paradigma cognitivo⁵. Fortaleciendo esa “segunda escolástica” o “aristotelismo barroco” o, más propiamente, “filosofía ibérica”⁶, que, quizá demasiado apresuradamente se da por liquidada antes de mediados del siglo XVII, el *Ente dilucidado* es, al cabo, una pieza central en la cosmovisión de la gran ofensiva católica, y un ejemplo mayor del modo en cómo operó, a todo lo largo del XVII hispano, una *ciencia cristiana*, que además tenía la voluntad de aproximarse al universo mítico, poético, creativo y artístico⁷, contenido todo en la capacidad del ingenio para descubrir las misteriosas correspondencias secretas, y que se hacía explícito en el programa desorbitante

siglo XVII, México, El Colegio de México, 1974, y para la implantación de la demonología en la misma Colonia, Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, 1994 y Antonio Rubial, “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, en *La Iglesia Católica en México. Actas del XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1997.

3. Antonio de Fuentelapeña, *El Ente dilucidado: discurso único novísimo que muestra que ay en naturaleza animales irracionales invisibles y quales sean*, Madrid, Imprenta Real, 1676.

4. Así lo califica Elena del Río Parra, *Una era de monstruos: representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*, Pamplona-Madrid-Frankfurt, 2003, p. 40.

5. Estamos, pues, en total desacuerdo con observaciones como las que puede hacer el editor de un fragmento del *Ente dilucidado*, al calificar este libro como producto “del irracionalismo más grotesco” (Joan Estruch, *Literatura fantástica y de terror española del siglo XVII*, Barcelona, Fontamara, 1982, p. 111).

6. Últimas denominaciones para el escolasticismo hispano que han sido defendidas por Jorge Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Eunsa, 1998.

7. Véase sobre ello Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1981.

de muchos de los tratados de época, como la obra de Ardevines Isla, *Fábrica universal y admirable de la composición del mundo mayor, a donde se trata desde Dios, hasta nada, y del menor*⁸. Una *philosophia perennis* o “ciencia” aquella que se dio por objeto el reconocimiento en la naturaleza de la huella potente de Dios, esta más expresa, si cabe, en la excepción y en la anomalía que en la ley y el orden de lo natural. Para lo cual los ingenios meridionales se dirigen a dar cuenta del “*mysterium tremendum*” que alienta en lo asistemático y prodigioso, mientras las inteligencias científicas allende los Piri-neos buscan la ley, la regularidad y el orden de lo natural, haciendo verdad con ello el conocido aserto pascaliano: “vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà”.

Para ciertos analistas se trataría ahora, después de siglos de menosprecio, de reconstruir el espacio tomista y el modo en que las bases epistemológicas de este tomismo vertebran por dentro las grandes obras imaginativas hispanas del período, por descontado este *Ente dilucidado* de Antonio de Fuentelapeña⁹. “Cuanto más extravagante es un objeto, más instructivo resulta”, escribía Hipólito Tayne, y, en efecto, ajenos en este momento a los prejuicios que sólo valoran como decisivos los pasos que se puedan dar en la dirección de una conquista material del mundo y el avance del pensamiento racionalista (en nombre de los cuales, recordamos, el tratado fue desautorizado y ridiculizado)¹⁰, destacamos en este pequeño trabajo el carácter *monumental*, casi ciclópeo del *Ente dilucidado*; si bien se

8. Salvador Ardevines Isla. *Fábrica universal y admirable de la composición del mundo mayor, a donde se trata desde Dios, hasta nada, y del menor*. Madrid, Diego Flamenco, 1621. Este tratado aborda la cuestión de la invisibilidad de los duendes, y se convierte en una fuente explícitamente mencionada en *El ente dilucidado*.

9. Renacimiento, pues, del interés por la neoescolástica del Barroco (propriadamente lo que podríamos denominar “filosofía hispana”) que ha conocido un último impulso con un libro dedicado a la coetánea de Fray Antonio de Fuentelapeña. Sor Juana Inés de la Cruz: Antonio Soriano Vallés. *El “Primer Sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, México, UNAM, 2005. En general, para este tomismo del siglo XVII, véanse los *Anejos de la Revue Thomiste* (Toulouse), coordinados por J. Schmutz y la dirección web de “scholasticon”.

10. Contra esta mitificación de la razón en Occidente, véase Manuel de Diéguez, *El mito racional de Occidente. Esbozos de una espectrografía*, Valencia, Pretextos, 2002. Y ahora, también Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

trata de una hermenéutica no racionalista, sí que es, desde luego, racionalizadora y está, por lo demás, dotada de todos los instrumentos del pensamiento lógico deductivo¹¹. Tratado que se presenta, pues, como una auténtica y vasta legislación sobre el mundo fantasmal, sobre el espectro —aquí en su versión amable de *duende*¹²—, que era una antigua recurrencia del pensamiento mitopoético y una presencia siempre inquietante y desajustada en todas las grandes constelaciones culturales humanas.

La obra sale al paso, como veremos más adelante, de un crecimiento exponencial de ese mundo invisible en la percepción pública de la época, que acusa en efecto su presencia, poniendo en evidencia la anómala y novedosa existencia del mismo a través particularmente de los discursos ficcionales, de un bien abastecido folclore y repertorio de noticias más o menos fiables¹³. Un “continente”, podríamos decir, el de lo espectral —y el de las causas secretas (invisibles) de las cosas—, al que parece preciso por entonces teorizar con el objetivo de ajustar y hallar acomodo en el sistema teológico a los problemas de moral y de ortodoxia que comienza a plantear la existencia misma de lo invisible¹⁴, con el objeto de sustraerlo al espacio de la magia¹⁵. Y

11. Ello en los términos en que el antropólogo Clifford Geertz (*La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000) ha definido ciertas religiones en cuanto no racionalistas, pero sí racionalizadoras. Todo ello configura lo que en su día Eugenio Trías pudo describir en su libro homólogo como *Metodología del pensamiento mágico* (Barcelona, La Gaya Ciencia, 1970).

12. Es decir: “espíritu travieso que se aparece fugazmente”, y que, según Corominas procede de la contracción de “duen de casa”, y aparece por vez primera en documentos castellanos de 1221.

13. Un caso famoso de duendes ocurrirá 50 años después de escrito el *Tratado*, en el Madrid de la segunda década de 1700. Ha estudiado el caso Pedro Álvarez de Miranda, “Los duendes en casa de la condesa de Arcos: un episodio de la *Vida* de Torres y su difusión oral previa”, en M. Pérez López y E. Martínez, *Revisión de Torres y Villarroel*, Salamanca, Universidad, 1998, pp. 79-102.

14. Y en efecto, la existencia del prontuario de Fuentelapeña es enseguida acogida como una fuente de autoridad sobre problemas derivados de la emergencia de lo extraño y maravilloso en la textura misma de la vida civil. Así, Martín Torrecilla (*Consultas, apolo-gías, alegatos, cuestiones y varios tratados morales, y confutación de las más y más principales proposiciones del impío heresiarca Molinos*, Madrid, Mateo de Llanos, 1693) lo utiliza ya en este sentido como una máquina verdadera de discriminar el tipo de “aparición”, si preternatural o directamente demoníaca.

15. Magia de cuya situación general dio en su día cuenta Julio Caro Baroja en 1974.

es aquí, en efecto, en los importantes párrafos 592-600 del *Ente dilucidado* donde se ponen en pie un mecanismo de generación, nuevo en la ontología: el de la llamada *educción*. Los resortes de creación y de emanación de otros vivientes que son los comunes en el mundo natural se completan aquí con una operación misteriosa, la *educción*, descrita por Fuentelapeña, en términos tomistas (594), como producción de una cosa “con dependencia de sujeto en el ser, hacerse y conservarse”, es decir, sacar de una sustancia otra diferente. El duende aparece así como el resultado de la corrupción de los vapores gruesos efectuada en “semejantes desvanes, sótanos o lobregueces”. Al cabo, en la reflexión sobre el duende, lo que despliega con absoluta autoridad Fuentelapeña es un imaginario del cuerpo, una verdadera “teoría del cuerpo barroco”, que eludiendo el preguntarse por la verdad natural de este mismo cuerpo, se interna por las posibilidades fantásticas, aberrantes y paranormales que puede adoptar, y ello lo hace en consonancia con su época y su momento particularmente hispano¹⁶.

El tratado de Fuentelapeña muestra que, a la altura del decenio de 1670, la máquina del pensamiento metafísico hispano era todavía, y después de todo el proceso de su desprestigio crítico, un poderoso instrumento lógico-significativo que apoyado fuertemente en estructuras mitopoéticas y en capacidades prodigiosas del ingenio especulativo, apuntaba como objeto último a “entender” el mundo y poder prever en él novedades e irrupciones de fenómenos impensados o para los que secularmente no había explicación. Y no sólo respecto a la esfera sublunar (lo que es el mundo del acontecimiento físico), sino también que tal pensamiento podía venir a legislar todavía sobre un ser de lo metafísico, a lo que ahora añadiremos lo propio en el trabajo de Fuentelapeña; éste mantenía la pretensión misma de organizar un pensamiento de lo *natural invisible*. Vale decir: una topología del fantasma, un saber de lo espectral, un conocimiento específico de aquello que no se puede conocer porque no se puede ver: lo invisible. Allí, en ese invisible,

16. Véase Carla Mazzio & David Hillman (eds.), *The body in parts. Fantasies of corporeality in Early Modern Europe*, London, Routledge, 1997.

reside de antiguo un *pandemonium* de figuras y esferas, en fin, a la que debemos denominar con propiedad, y ateniéndonos al espíritu de los lenguajes de época, el *mundo preternatural*¹⁷; mundo donde toda clase de fenómenos para-naturales se dan cita y esfera esta que queda explícitamente consignada como el objeto de la inquisición de Antonio de Fuentelapeña.

Visto desde esta perspectiva, el *Ente dilucidado* es un postrer esfuerzo de la *episteme* contrarreformista, del racionalismo escolástico (lógico-especulativo) por controlar “los mundos” en los que el hombre ha sido (y desde los que ha sido) arrojado; un intento más de dotar de significación coherente, no solamente lo que se ve, sino también aquello que no es visible (justamente, en este caso, el espectro, el duende), definiéndolo como designio al cabo también divino, en una suerte de práctica *Anatomía de todo lo visible e invisible*¹⁸. Podríamos calificar este tratado maravilloso como un postrer esfuerzo iluminista, paradójicamente surgido de aquellas fuerzas de una *episteme* vencida que por los años 70, 80 del Seiscientos se

17. Digamos del tratado de Fuentelapeña, el que se adelanta doscientos años a la boga de las ciencias ocultas, que precisamente buscarán, ya en el siglo XIX, fundamentar y racionalizar la presencia de lo invisible. Fuentelapeña es, pues, el antecedente exacto de un Camille Flammarion que, en 1865, publica su *Des forces naturelles inconnues* (Paris, Didier, 1865) y que da paso a la emergencia de un saber sobre los fluidos, la criptozoología, el animismo, la ectoplasmia..., fenómenos todos esbozados por el capuchino zamorano. Para la ubicación del texto de Flammarion en la larga duración, véase Patrick Fuentes, “Camille Flammarion et les forces naturelles inconnues”, en Benedicte Vincen et Claude Blondel (eds.), *Des savants face à l’occulte. 1870-1940*, Paris, Éditions de la Découverte, 2002, pp. 105-123. Finalmente, la fotografía en sus comienzos ofrece un correlato instrumental para la captación de fenómenos de invisibilidad, véase Claude Chéreaux et al., *Le troisième oeil. La photographie et l’occulte*, Paris, Gallimard, 2004. La historia, naturalmente, se remonta hasta el descubrimiento jesuítico de la linterna mágica y ha sido analizada por Jeff Hecht, “The History of Projecting Phantoms, Ghosts and Apparitions”, *New Magic Lantern Journal*, 3 (1984), núm. 1, 2-6. Pero tal linterna mágica conoce en realidad dos usos, uno casi metafísico en manos de los jesuitas, otro, empero, desacredita el mundo fantasmal, pues como dice uno de los primeros tratadistas de tal instrumento: “La lanterne magique est une machine d’optique que l’on nomme Magique, sans doute à cause de ses effets prodigieux et des spectres, monstres affreux qu’elle fait voir, et que les personnes qui n’en savent pas le secret, attribuent à la magie...” (Pierre Vallemont, *La Physique Occulte*, Paris, A. Moetgens, 1693; cit. por Chéreaux et al., p. 63).

18. Como designaría, tiempo adelante, a su obra Diego de Torres Villarroel, *Anatomía de todo lo visible y lo invisible*, Salamanca, Antonio Villarroel, 1738.

debatían en una crisis terminal desbordada por la naturaleza de la deriva cartesiana impuesta precisamente a comienzos del XVII al proceso cultural occidental¹⁹. Un esfuerzo crepuscular este, ciertamente, que enseguida se vio relegado, hundiéndose en el silencio de casi tres siglos, hasta que una colección de “raros” y “curiosos” lo sacara a la luz hace ahora exactamente veintiocho años²⁰, y ello como prólogo a esta otra emergencia —más cualificada en lo crítico y filológico—, que del mismo se hace aquí. Se trata entonces de un tratado racionalizador y logicista (o, mejor *silogista*) que, al cabo, ha errado clamorosamente su objeto (no sólo invisible, sino a la postre inexistente), y que en su propio desarrollo se adentra en un espacio liminar sobre el que no se aplica ninguna ciencia experimental, no observación directa alguna. Sin embargo, en su propio desenvolvimiento, la realidad es que el texto crea un tercer estado de la especulación y el pensamiento, instalándose en la fisura que existe entre las dos concepciones del mundo refractarias una a la otra: la magia (y la religión) y la ciencia. A lo que debemos añadir también el contingente de noticias proveniente de la baja cultura popular, y que forma un *corpus* que reclama ser procesado en su índice de verdad.

En todo caso, esta pretensión que anima el tratado de venir a *dilucidar* “lo ente”, desde unas bases tomistas es, al cabo, irrelevante para lo que ha sido con posterioridad la historia misma del pensamiento gnoseológico occidental, que para nada ha tenido en cuenta este episodio desviado de su historia. Así, el esfuerzo racionalizador de Fuentelapeña ha pasado a formar parte, en el mejor de los casos, no ya de la tradición del conocimiento en cualquiera de sus campos, sino del archivo mismo de las incongruencias, errores y demasías de este mismo pensamiento, que por aquellos años vivía en el país sus peores momentos. Pero de un *archivo* al fin y al cabo se trata, y ello a pesar de que lo pueda ser de la inviabilidad, que

19. Crisis, en efecto, de los años ochenta del Seiscientos donde hace eclosión pública el racionalismo preilustrado, y que convierte la obra de Fuentelapeña en un testimonio terminal de un pensamiento periclitado.

20. Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*, ed. Javier Ruiz, Madrid, Editora Nacional, 1978.

ciertamente la producción barroca hispana del período abasteció en aquellos años, llegando a ampliarlo decisivamente. Si bien entonces no reivindicable para una tradición de conocimiento moderno y científico, este tratado se eleva en todo caso a la categoría de una invención poética, en donde la pregunta por el ser asume una condición “churrigueresca” y exaltada, convirtiéndose a la postre tal discurso extremado en una suerte de joya conceptuosa y principio generador de metaforizaciones diversas a las que es el momento tal vez de devolverles toda su potencia de brillo y fascinación, pues, de modo cierto, todo ello presenta algo de una peculiar concepción del mundo, de una ficcionalización del mismo²¹, que se opondría terca-mente todavía por largos años al conocimiento exacto y literarista de ese mismo mundo. Quiero decir que, de modo explícito, la obra de Fuentelapeña responde a una cosmovisión cerradamente peninsular, hispana, vigilada de cerca por el aparato de censura inquisitorial (al que eventualmente sirve de provisorio de argumentos y al que exorciza ya desde el propio prólogo, haciendo protesta de ortodoxia). Obra enteramente situada bajo los esquemas de conocimiento y de exposición escolásticos, que se halla por tanto enfrentada al cartesianismo y a todas las derivas del pensamiento científico moderno²². En suma, que pertenece a una “España mental”²³, que a menudo y sobre todo en el Siglo de Oro ha dado prueba abundante de estos raros partos del ingenio.

Podemos aventurar con respecto a una nueva “lectura” del *Ente*, el que nuestra propia *episteme* y régimen de conocimiento autotitulado “posmoderno”²⁴, fundado ya sobre una ciencia para-

21. Sobre este concepto Javier García Gibert, “El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián”, en M. Grande y R. Pinilla (eds.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

22. Este es el tipo de conceptualización general del problema que he ensayado en mis libros *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 y *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico*, Madrid, Cátedra, 2002.

23. Como la que define para estas cuestiones Carmelo Lisón Tolosana, *La España mental I. Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990.

24. Un enfoque “posmoderno” del *Tratado* ve en él, entre otras cosas, la víctima propiciatoria de las estrategias ilustradas que en el XVIII estaban entrenadas en condenar toda una literatura como irracional y supersticiosa, haciéndose obvio, sin embargo,

dójica como la física cuántica, regresa en cierto modo a este tipo de documentos genealógicos que, en términos calderonianos, evidencian que si bien el mundo es susceptible de convertirse en sueño, es verdad también que el sueño puede convertirse en mundo²⁵, y atestiguar por esta vía los misterios insondables del universo en cuanto creado²⁶.

Entre la metafísica y la física: la parafísica

En el seno del pensamiento escolástico hispano, el desgaste sufrido por los dos saberes teóricos y especulativos acerca de las principales polaridades rígidas (natural/sobrenatural) que habían articulado toda la estructura del pensamiento —o filosofía— barroca hispana, aconseja a Fuentelapeña el acometer una tarea por entero nueva, a la cual, sin ambages, califica como una suerte de alumbramiento (“dilucidación”) de las bases de un mundo desconocido y difícil, sino imposible de experimentar (y por lo tanto, añadimos nosotros, imposible de ser conceptualizado por la ciencia y sus instrumentos: materia, pues, exclusiva de un pensamiento como el tomista entrenado en aporías, silogismos y juegos del lenguaje, los cuales se organizan bajo la perspectiva de una *retórica preformativa* entrenada en mover las pasiones). El objetivo final es

que se trataba para el iluminismo racionalista de una operación destinada a legitimarse como discurso crítico (el *Teatro crítico* feijoniano), que desaloja de la escena pública todo cuanto se le opone, con la intención última de alzarse como conductor exclusivo de la opinión. Véanse a estos propósitos las consideraciones de Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1995.

25. Pues, en efecto, aquí se acuna y se forja la idea de la naturaleza como “teatro”, como disposición ilusoria o lugar donde lo invisible se muestra en cuanto que visible. Para afinar y precisar este concepto de *mundi theatro* elaborado por dos tradiciones distintas cuales son la reformada y nórdica y la católica meridional, véase Ann Blair, *The Theatre of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, University Press, 1997, y, en el mismo sentido, Jean-Pierre Cavallé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.

26. De esta manera la “espectrografía” se constituye en una exploración del lado de sombra y en abierto combate con la racionalidad occidental. Véase sobre ello, Diéguez, *op. cit.*; Giorgio Agamben, *La palabra y el fantasma*, Valencia, Pretextos, 2000, y para las consecuencias de ello en el plano de la estética de la posmodernidad, Pedro G. Romero, *El fantasma y el esqueleto*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 2000.

el descubrir un vacío epistémico; y, constituyéndose en una suerte de anfibia *philosophia novantiqua*, venir a cerrar desde la ortodoxia aristotélico-tomista un peligroso hiato que por entonces empezaba a ensancharse y a dejarse notar entre los dos reinos bien teorizados de la naturaleza, por un lado, y de la sobrenaturalidad por otro. Entre lo secular y lo sagrado; entre la física y la metafísica, se instala, ciertamente, el reino propio de lo duende y de lo fantasmal. Reino este de la parafísica (estaríamos tentados de decir que también de la *patafísica*), o, propiamente dicho, *mundo preternatural*. Todo ello como manifestación al cabo del gran continente de lo desconocido, lo oculto, sobre el cual la imperiosa necesidad de sacarlo a la luz se convierte en una empresa propia del pensamiento barroco que trabaja denodadamente en una teología del discernimiento de espíritus y la estratificación y jerarquía de órbitas cosmológicas y escalas de seres, como bien es visible en la potente obra de Sor Juana Inés de la Cruz. Esfera entonces de lo oculto que era, por otra parte, el objeto también de muchos de los tratados de demonología, como se pone en evidencia en Francisco Torreblanca cuya *demonología* lleva en el subtítulo la acuñación “magia de la intervención Oculta o Escondida”²⁷. En efecto, se trata del desarrollo que en el seno del paradigma escolástico de conocimiento del mundo reciben lo que se denominan las “propiedades secretas” y las “virtudes ocultas”, de cuya causa nada puede saberse, y a las cuales sólo se las conoce por sus efectos. De este modo, ciertas maravillas se ponían al abrigo de la ciencia materialista, como dictaminaba tempranamente Pedro Mexía: “Pero ay otras propiedades y virtudes en las cosas que se llaman *ocultas y maravillosas*, porque no se sabe de dónde les vengan ni entienden la causa ni razón”²⁸.

Justamente lo contrario del objetivo científico cartesiano, verbalizado por Fontenelle, y que asegura que: “Estudiar la naturaleza, no es más que descubrir por qué mecanismos disimulados a los es-

27. Francisco Torreblanca Villalpando, *Demonología o de la magia natural, demoniaca, ilícita y lícita de la intervención Oculta o Escondida y de la invocación de los demonios*, Maguncia, Theowald Schonweteri, 1623.

28. Pedro Mexía, *Silva de varia lección*, Madrid, Cátedra, 1989-1990, t. 1, p. 804.

pectadores son producidos los fenómenos que forman los escenarios mutables y variados del mundo”²⁹.

Pronto, la apertura hacia la invisibilidad, en el universo centroeuropeo, se va a llevar a cabo a través de instrumentos precisos de óptica, como entre todos resulta ser el microscopio, potente artificio que va a permitir, como escribe Huysens, describir el verdadero “nuevo mundo” y “segundo teatro de la naturaleza”, hasta entonces escondido:

En efecto, objetos materiales que hasta ahora se habían clasificado entre los átomos, porque escapan con mucho a la visión humana, se presentaban tan claramente a los ojos del observador que hasta cuando personas totalmente inexpertas miraban cosas que nunca habían visto se quejaban al principio de que no veían nada, pero luego gritaban que percibían objetos maravillosos con sus ojos³⁰.

La invisibilidad, al cabo, no establece ningún corte decisivo en la naturaleza primera, que es definitivamente para el pensamiento científico del Barroco *res extensa*, sino que en realidad aquella depende sólo de la escasa capacidad del ojo para ver. Es el propio Locke el que consagra este principio deshaciendo con una observación el viejo problema metafísico de una sobrenaturaleza e, incluso, de un mundo preternatural, que queda en su aserción reducido a un único real existente, desapareciendo en esta perspectiva lo oculto y lo sublime:

Si la vista, que es el más instructivo de nuestros sentidos, fuera en un hombre cualquiera mil o cien veces más aguda de lo que es el mejor microscopio, serían visibles en ese hombre, a simple vista cosas que son varios millones de veces más pequeñas que los más pequeños objetos visibles ahora³¹.

29. Cit. por Jean-Pierre Cavaillé, *op. cit.*, p. 16.

30. Cito por Svetlana Alpers, *El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII*, Barcelona, Blume, 1983, p. 33.

31. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 144.

El momento en que Fray Juan de Fuentelapeña irrumpe con su teoría novedosa requiere de una somera explicación en lo que al estado del pensamiento ontológico se refiere. Pues, verdaderamente, 1675 no es una fecha cualesquiera. Por un lado, podemos afirmar de ese momento que en él la teología dogmática o positiva está viviendo su plena decadencia, convertida en un sistema sin exterioridad alguna, ni repercusión en el espacio social, reducida como está en el puro ámbito de su autoconsumo interno en las comunidades religiosas, especialmente jesuitas y dominicos. Las lucubraciones de la metafísica hispana en ese momento no pueden clamorosamente cubrir ni prestar significación a los intrincados avatares del Imperio sostenido por un pensamiento providencialista (cuasi mágico), que vive por su parte envuelto en una complejidad irreductible, y se sumerge en la aporía de proclamarse una república cristiana en una era subsumida enteramente por los planteamientos maquiavélicos y hobbesianos acerca de lo que es un Estado y sus funciones. Lo que se ha dado en denominar “teopolítica”, es decir, los principios metafísicos de Providencia que intervienen en el desenvolvimiento natural y cultural del mundo no pueden amparar ni legitimar por mucho más tiempo ya unos desarrollos políticos confiados en la posmodernidad a sus propios mecanismos intramundanos y teorizados suficientemente allende de las fronteras. La monarquía hispana, a la altura de finales del siglo XVII, no puede ser ya “cristiana”, sino en su mera adscripción ritualística, en el ampuloso uso del ceremonial y en el lenguaje de su acción simbólica (y añadamos en la cobertura discursiva de carácter legitimador que le brindan sus intelectuales “orgánicos”), cosas todas ellas, que se reúnen y hasta potencian en la conducción de la monarquía terminal en tiempos de Carlos II³². Es éste, en todo caso, un mecanismo atrofiado, que ya no ofrece guías de conducta para la estabilidad de una cultura que se precipitará de modo indeciso y titubeante, a partir

32. Véase el ambiente “mágico” del que se rodea este monarca en Mar Rey Bueno, *El hechizado. Medicina, alquimia y superstición en la Corte de Carlos II*, Zaragoza, Corona Borealis, 1998.

de estas mismas fechas, en un momento preilustrado, iluminista, *novator*³³. Momento cultural entonces que se caracteriza por demandas específicas relativas a una explicación sobre los fenómenos del natural, y que tenderán a separar el conocimiento de causas y efectos propiamente naturales y causales de las especulaciones del ingenio y de la mitopoética tradicional.

Esto por lo que se refiere a ese plano sobrenatural, cuyo momento de retroceso y punto de no vuelta atrás podría muy bien situarse a la altura de ese 1675 en que Fuentelapeña, consciente de esta decadencia de la “visión de mundo” en que la escatología contrarreformista incurre³⁴, decide ampliar su propio campo de acción, teorizando otras existencias y componiendo una operación de apuntalamiento ideológico, a base, lo veremos, de construir la teoría de un “tercer mundo” o reino paralelo a los dos que estaban ya en cuestión.

En lo que atañe y circunscribe a la otra polaridad, presente en el gran debate ontológico, aquella que representa la *physis*, el mundo natural y físico en su proyección como cultura humana, la realidad es que el conocimiento del mismo estaba avanzando también por encima del anquilosado sistema aristotélico, incapaz de competir con el método racional de la ciencia moderna, y transmitía, por tanto, a quienes vivían en el interior de sus valoraciones y creencias, la idea de una crisis de la verosimilitud, y una decadencia de las axiologías y de las hermenéuticas hasta ese punto y hora ciertamente triunfantes y poderosas. El mundo aparecía todavía encantado en la forma de una “física sagrada”³⁵ a los ojos de los hombres de saber hispano, y en lo que a ellos respecta no había comenzado todavía el proceso de

33. Que, en efecto, se abrirá en la década de los años ochenta. Cfr. Jesús Pérez Magallón, *Construyendo la modernidad: la cultura española en el “Tiempo de los novatores” (1675-1725)*, Madrid, CSIC, 2002.

34. Para el análisis de las especulaciones a que había llegado esta escatología, véase Ana Martínez Arancón, *Geografía de la eternidad*, Madrid, Tecnos, 1987. El afianzamiento de lo sobrenatural en el XVIII hispano es también una peculiaridad de este universo cultural, explorado ahora por Cinta Canterla, “El cielo y el infierno en el imaginario español del siglo XVIII”, *Cuadernos Dieciochistas*, 5 (2004), pp. 75-95.

35. Que ha sido explorada por Horacio Capel en un libro homónimo: *La física sagrada* (Barcelona, Del Serbal, 1985).

su materialización efectiva y de su brutal “desencanto”³⁶, aunque el sentimiento de amenaza es patente, y se deja sentir en los documentos epocales. El *Ente dilucidado* es, pues, un sortilegio más, una argucia de la especulación y un juego de lenguaje que pone ahora en circulación un sistema de pensamiento, ciertamente agotado y exhausto, pero aún con energías plenamente volcadas en lo mitopoiético y que se vuelcan entonces sobre un referente inobservable e inexperimentable (más allá de observación) que, empero, ostenta una gran presencia cultural, y al que debemos separar del resto de las categorías de vida fantástica conocidas: el duende³⁷.

Desde el mundo hispánico, prisionero de las antiguas conceptualizaciones y, en general, obstinadamente, precopernicano, la iniciativa en el conocimiento simple y desnudo del mundo se había definitivamente reprimido además por un esfuerzo punitivo encomendado a ciertos cuerpos entrenados en sujetar la sociedad a sus fidelidades y ortodoxias seculares. Cualquier balance que se pueda establecer en este campo resulta desolador. Fuera de algunas contadas personalidades, en toda la amplitud del Imperio no se había creado —de nuevo hablamos de esos años de 1670— ningún centro, instituto, o movimiento de pensamiento que promoviera el desarrollo experimental y científico de las ciencias que se ocupan de la estructura y composición de la naturaleza. Con la universidad enteramente capturada en la apretada malla aristotélica, las academias hispanas no ofrecieron ni propiciaron el giro científico que, en cambio, sí protagonizaron instituciones que fueron centrales para el desarrollo del pensamiento moderno, como la *Real Society* de Londres o los círculos cartesianos de París. Ni la física, ni la astronomía, ni la botánica o mineralogía, ni la misma medicina habría comenzado todavía por entonces, a la altura de los años en los que en España

36. Utilizo aquí categorías que ha puesto en circulación Pilar Alonso Palomar, *De un universo encantado a un universo reencantado*, Valladolid, Grammalea, 1994.

37. Una teoría inaugural del *duende* en el espacio de la cultura aurisecular se encontrará en Julio Caro Baroja, “Los duendes en la literatura clásica española”, *Algunos mitos españoles*, Madrid, Ediciones del Centro, 1974, pp. 145-181.

escribe Fuentelapeña, su desarrollo bajo los nuevos principios inexcusables y las nuevas metodologías que para ello proponía una ciencia racional teorizada 50 años atrás por Bacon y, en ese momento, ya en pleno desarrollo práctico merced a las aplicaciones de científicos epocales como Newton³⁸.

Libro de los seres imaginarios

Con una física insolvente para conocer la estructura material del mundo natural y con una teología deseosa de objetivar lo ultraterreno (y dogmática además para con cualquier desviación), las posibilidades de progresar en la estructura del conocimiento quedaban enteramente confiadas al *ingenio*³⁹ y la argucia, y no podían quedar depositadas sino en el propio lenguaje, en su capacidad de fabular o inventar, deduciéndolos, los principios de un nuevo mundo, conexo al natural (mundo natural que, entretanto, se había convertido en el único reino digno de ser explorado por las disciplinas científicas), lo que, al cabo, significa reservarse todo un amplio espacio de conocimiento y de especulación filosófica, que es justamente la tarea que emprende el capuchino. En más breves palabras, se trata de la aplicación casuística, el método escolástico, para penetrar en la realidad del mundo (y del ultramundo). Casuística, la de Fuentelapeña, que, en efecto, puede ser definida como el arte de aplicar las leyes generales de una disciplina a un hecho real o supuesto. De ahí sale toda la arquitectura narratológica que despliega el autor

38. Véase el estado general que presentan en el Imperio hispánico estos saberes en José María López Piñero. *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979.

39. Ingenio, capacidad inventiva y fantástica y capacidad de crear conceptos o relaciones analógicas entre realidades ajenas, cuyas bases para el mundo hispánico de la edad de oro han sido sentadas por Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Barcelona, Antrophos, 1993 y Mercedes Blanco, *Les rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.

del *Ente*, con el objeto de que a través de su análisis o disección quede en evidencia la propia “necesidad” de la existencia de un mundo preternatural⁴⁰.

Creemos que es en estas condiciones extremas que la obra de Fuentelapeña abre, pues, un tercer frente insospechado, mediante el cual la pretensión última es la de adelantarse en la exploración del mismo, dado que, en efecto, un cierto modo de recurrencia de fenómenos inexplicables en el espacio social podemos constatar que incrementa su presencia en esas fechas, y aun antes, constituyéndose todo este período en la era genealógica del gran y posterior momento de especulación preternatural, el cual va a tener lugar ya más tardíamente, en el seno mismo de la sociedad sacudida por el Romanticismo y sus ansias de ampliar las resonancias espiritualistas de un mundo al que se quiere en verdad sustraer de su orientación exclusivamente materialista⁴¹. Ello equivale a decir que el libro de Fuentelapeña se sitúa en los orígenes mismos y constituye acaso el fundamento más firme de lo que la cultura del siglo XVIII va a instituir como uno de sus productos más característicos: la literatura fantástica⁴², y que debemos considerar a todos los efectos abierta en 1762 con la obra de Horacio Walpole, *The Castle of Otranto*⁴³. Antes de la obra de Fuentelapeña, el archivo occidental del saber *preternatural* se encuentra relativamente poco abastecido

40. Sobre la casuística del XVII, véase Antonio Fernández Cano, “La casuística: un ensayo histórico-metodológico en busca de los fundamentos del estudio de caso”. *Arbor*, 171 (2002), núm. 675, pp. 489-511.

41. Algo que, propiamente, constituye por otra parte una línea perdida en el despliegue de la Ilustración, y que tiene en figuras como Crebillon los cultores de este mundo preternatural habitado por hadas, duendes y silfos. Véase ahora el prólogo de Carmen Ramírez, en Crebillon, *Le Sylph*, en *Oeuvres Completes*, Paris, Classiques Garnier, 1999, t. 1. Sobre el hada y su fortuna en las letras románticas hispanas, véase R. de la Flor, “La pipa de Gustavo Adolfo Bécquer y la poética de la desmaterialización femenina”, *El Gnomon*, 1993, núm. 2, pp. 27-40.

42. Para analizar de qué manera del magma demonológico-preternatural se origina al cabo el género de la literatura fantástica, pero aplicado al caso francés: Marianne Closson, *L'imaginaire démoniaque en France. 1550-1650. Genèse de la littérature fantastique*, Ginebra, Droz, 1992.

43. Cf. Edmund Clery, *The rise of supernatural fiction 1762-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

de tratados, y apenas contaba con el registro folclórico popular y sus fantasías (eso que se ha llamado “inframitología” o “mitología menor”) para comenzar a estructurar, componer y organizar la existencia (siempre hipotética) del mismo. Sin embargo, los avances de la óptica experimental habían comenzado ya de mucho antes a insinuar la posible existencia de seres que, escapados de la escala natural, aunque invisibles, eran reales y existentes, y, por lo tanto, de algún modo, criaturas también divinas, objeto de creación y no emanaciones fantasmales inducidas por el demonio, tal y como habían sido teorizadas estas últimas por Santo Tomás (*Summa Theologica*, parte I, Q 111, Art. 3).

Es en este punto donde conviene anotar la obra de Fuentelapeña como un hito, como un *monumento* de cultura que se yergue solitario a la altura de esos avanzados años en lo que se ha venido considerando desde una perspectiva moderna el “páramo” del pensamiento hispano; monumento que tiene dos rostros, uno de los cuales mira, naturalmente, hacia el pasado, mientras con el otro avizora un cierto porvenir, que sin duda le esperaba ya a la vuelta de los siglos a ese objeto evanescente al que hemos convenido en denominar *duende*, cuya presencia desde mediados del siglo XVII, en verdad, no hará sino crecer⁴⁴, con unas peculiaridades que con- vendrá precisar.

Los alcances del gesto fundador y hermenéutico de Fuentelapeña no terminan ahí, pues su obra juega también en el terreno de la delicada cuestión de la ortodoxia. Frente a las tensiones demasiado espiritualistas y mentalistas del quietismo⁴⁵, muy activo

44. En efecto, la aparición espectral, la visibilidad de lo sobrenatural se incrementa paulatinamente a lo largo del siglo, y es teorizada tempranamente en él. Por ejemplo, a través de la obra de Pierre le Loyer, *Discours et histories des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, demons, et ames, se monstrans visibles aux hommes*, Paris, N. Buon, 1605. Más cercano todavía al texto de Fuentelapeña se encuentra el tratado de Henningus Grossius, *Magica de spectris et apparitionibus spiritum*, Lyon, Franciscus Hackium, 1656.

45. Molinos y su filosofía son los enemigos identificados del pensamiento capuchino y en general franciscanista, y contra esta disidencia se alzó en su día el provincial y amigo de Fuentelapeña, Martín de Torrecilla. Para la importancia de ese quietismo en las década finales del siglo XVII, véase Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1982.

en aquellos años, el capuchino amplía los límites de lo real con el deseo también de quitarle fuerza a los argumentos puramente teofánicos e interiorizadores que comenzaban ya a estar por entonces proscritos por el pensamiento científico-moderno, y que en el caso concreto de lo demonológico habían generando ya una suerte de espectacular “retórica de lo satánico”⁴⁶. Se trata, en cierto modo, como veremos, de restarle peso a una sobresaturada dimensión sobrenatural, para pasar sus fenómenos numinosos al lado de la naturaleza o, en este caso, más propiamente de lo preternatural. En efecto, el tratado prueba a lo largo de los parágrafos 552 al 561 que los duendes no son demonios, sino que, muy al contrario, son “vivientes y sensitivos” (§ 580). Puede decirse que al descargar de muchos de sus efectos el universo solipsista del psicologismo y del mentalismo sobrenaturalista, el mundo, lo real-real cobraba una mayor potencia de existencia. El *Ente dilucidado* se sitúa así como la obra maestra de una concepción verista del mundo, opuesta, por tanto, a las consideraciones nihilificadoras que en otros sectores del catolicismo hispano se estaban imponiendo. Para Fuentelapeña, en efecto, la vida *no* es sueño, sino que es el despliegue imponente de unas formas que atestiguan la fuerza creativa y poética de una divinidad inventora.

El *duende* no cabe duda, es criatura terricular, creación en el mundo sublunar, y no emisario ni conector de espacios de radical diferencia ontológica⁴⁷. En lo que es una aserción de matiz iluminista, el capuchino llega a decir: “En buena filosofía no se debe recurrir a milagro sin necesidad”⁴⁸. Fuentelapeña abre su exploración, pues,

46. Sobre la misma, véase Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, Chicago University Press, 2001. La presencia del diablo dentro de las representaciones de masas, convertidas en proverbiales *topoi* de la construcción teatral han sido analizadas por Luis González-Fernández, *The physical and rhetorical spectacle of the Devil in the Spanish Golden Age comedia*, London, Queen Mary and Westfield College, 1998.

47. Y aquí hay que apuntar la diferencia entre “trasgo” y “duende” que explora Covarrubias en su *Tesoro*, dado que para éste el trasgo es “el espíritu malo que toma alguna figura o humana o la de algún bruto, como es el cabrón”.

48. Antonio de Fuentelapeña, *El Ente dilucidado: discurso único novísimo que muestra que ay en naturaleza animales irracionales invisibles y quales sean*, 1496.

en un territorio poco transitado y, en cierto modo, se diría que da intencionadamente la espalda, no sólo a lo demonológico, específicamente⁴⁹, sino, incluso, a un sobresaturado espacio angelológico, que produce en esos años obras contundentes como la de Sánchez, *Las siete alas del serafín* (1679), Jesús y Rocaberti, *Tratado de los ángeles* (1683), Salduendo, *Los siete ángeles del Apocalipsis* (1695); Serrano, *Feliz memoria de los Siete príncipes de los Ángeles* (1699) o que, un poco antes, había generado cosmogonías celestes como la de Blasco Lanuza (1652)⁵⁰. Se diría que hay en Fuentelapeña una intención de escapar al ámbito formalizado de la visión de los seres ultraterrenos desarrollada por los clérigos (que piensan siempre en categorías sobrenaturales), y ello para disolverse en la línea folklórica e, incluso, entrar en el campo de la paradoxografía clásica. Lo cual finalmente no es sino imponer una última visión clerical, más amplia ahora, sobre un mundo desregularizado al que se coloniza por el poderoso instrumento de una lógica escolástica que pone orden en una materia no procesada según parámetros logicistas y dialécticos.

En todo caso, eso no es todo, pues podemos entender como un objetivo subsidiario del principal que se da Fuentelapeña: el de socavar el espacio demonológico, a base de predicar para algunos de sus fenómenos un carácter sorprendentemente benéfico, positivo y regulador dentro del mundo del hombre⁵¹. Las cargas trágicas de la cultura barroca inician aquí algo de su declinación hacia actitudes y

49. De modo que la obra de Fuentelapeña no entraría, al menos voluntariamente, en el espacio conceptual acuñado por Francois Delpech ("En torno al *Diablo cojuelo*: demonología y folklore", en M. Tausiet y J. Amelang, eds., *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 99-131) para su objeto: la infrademonología.

50. Sobre toda esta angelología y su presencia exacerbada en el mundo colonial, véase Ramón Mújica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, F.C.E., 1996.

51. De este modo, y a través de este particular tratado, podemos con todo negar o matizar para el espacio de lo invisible y mágico el título programático del capítulo de Jules Michelet, "triunfa Satanás en el siglo XVII" (*La bruja*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 249-257), e, igualmente, someter a cautela o a matiz la observación de Caro Baroja: "no cabe duda de que en el siglo XVII hubo una verdadera obsesión por la presencia física del Demonio en el mundo" (Julio Caro Baroja, *Magia y brujería*, San Sebastián, Txertoa, 1986, p. 96). También se producen intentos —como el que alienta en el *Ente*— por, diríamos, "desdemonizar" el mundo.

pensamientos más determinados por las consideraciones positivas⁵², y los influjos positivos en un mundo que caminará pronto hacia una visión rousseauiana de la naturaleza “si lograrse el desterrar del común concepto los horrores que naturalmente causan las cosas de la otra vida” (§ 450). Entretanto, en una cultura después de todo habitada por el peso ominoso del principio demoníaco, acentuado en la época de Carlos II⁵³, Fuentelapeña, en un rasgo que será típico del iluminismo por venir, funda su espectrología en un dominio algo destensado, a-dramático, grácil, incluso, y, al cabo “familiar” (espíritus “familiares”, se dice en la época) y hogareño, facilitador de una integración en el espacio y en el tiempo, en estricta comunidad de percepción con lo que muestra una obra conocida y muy leída en aquellos años, *El diablo cojuelo*⁵⁴, a la que volveremos para identificarla como texto en donde se exponen en los planos ficcionales sustanciales cambios de perspectiva ideológica y de concepción de mundo, como asimismo resulta de otras obras populares en la época, bien que estas últimas atienden a otros efectos de “lo duende” en los que ahora no entramos: *La dama duende*, de Calderón de la Barca; *El galán fantasma*, de Calderón⁵⁵. Cuajando todo ello, naturalmente, a nivel público en la gran recepción que a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII tendrán las comedias de magia⁵⁶, algunos de cuyos personajes centrales son, precisamente, los “animales invisibles” que teoriza Fuentelapeña.

En términos freudianos, Fuentelapeña no da el paso a lo *umlicht*, a la brusca desfamiliarización de las cosas o entes del mundo, que

52. Ello coincide con una “caída” del senequismo, expresamente combatido por el pensamiento preiluminista. Véase, por ejemplo, Julien Offray de la Mettrie, *Discurso sobre la felicidad*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

53. Véase, por ejemplo, M. Rey Bueno, *op. cit.*

54. Al que puede leerse en la ed. de Blanca Perriñán a Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo*, Barcelona, Crítica, 1949, y sobre cuya construcción pactada entre lo teológico y lo folklórico debe verse a Delpech, art. cit.

55. Modos de acción en el mundo que se alejan de la reglamentación tomista sobre el asunto, y que han sido revisados por Joseph de Tonquedec, “Some aspects of Satan’s activity in this world”, *Études Carmelitaines*, 27 (1998), 38-44.

56. Sobre las que debe verse Joaquín Álvarez Barrientos, “Apariencia y realidad en la comedia de magia dieciochesca”, en F.J. Blasco *et al.*, *La comedia de magia y de santos*, Madrid, Júcar, 1992.

se torna por esta operación extraño y enemigo, sino que, más bien, vuelve lo extraño, natural y explicable, arrebatándole su aspecto mistagógico para recluirlo en el ámbito de los “descuidos de la naturaleza”. Persigue, en suma, alcanzar una posición antisupersticiosa, depurando al cristianismo de una visión demasiado centrada en la presencia o huella del Mal en la tierra⁵⁷. De este modo, los duendes familiares y caseros (llamados “trasgos”⁵⁸) serán, en realidad, los “trasteadores” que buscan, en último término, la salud y el bienestar de los hombres defendiendo las casas —cual divinidades lares— de las infecciones y los ataques y asaltos. Aquí se encuentra la genealogía entonces de lo que es una justificación “amable” para lo espectral y fantasmático, que es arrancado a su destino angustioso y demonológico, y que tampoco pertenece ya a un puro “phantástico cuerpo del ayre”⁵⁹, sino que encarna en una sustancia muy real, aunque no visible, de nuevo el reino preternatural. En efecto, lo duende no comparte espacio con lo súcubo o lo íncubo, eminente servidor del diablo, tampoco lo hace con el “energúmeno”, o cuerpo que encarna el mal y lo transporta haciéndose objeto de una posesión irracional y furiosa⁶⁰. Lo invisible comienza a quedar liberado así de lo absolutamente maléfico, y se presenta como un reino rescatado, o, por mejor decir, un mundo *salvado* de la posesión demoníaca que fue el gran tema epocal y la obsesión mayor de los barrocos: la de que un principio negativo invisible (el demonio) pudiera encarnar en lo visible a través de la *posesión*⁶¹.

57. Sobre la superstición véase Ferdinand Champagne. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVIII*, Buenos Aires, Universidad, 2002.

58. Término cuya primera utilización en castellano es de Nebrija, y que el *Diccionario de Autoridades* define como “demonio casero, que de ordinario inquieta las casas particularmente de noche”, pues, en efecto, “trasgo” parece provenir de “trasgreer” (“hacer travesuras”).

59. Como dice Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, Pedro de Castro, 1538, p. 114.

60. Sobre estos íncubos y súcubos, véase Frederick Koning, *Íncubos y súcubos. El diablo y el sexo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1977.

61. T. K. Oesterreich, *Possession: Demonical and Other: Among Primitive Races in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, New York, University Books, 1966; Louis Mair, “Witchcraft, spirit possession and heresy”, *Folklore*, 91 (1980), 228-238 y, últimamente,

Ello, sin duda anuncia ya un cierto *ocaso* de Satán, un crepúsculo posbarroco de su presencia estructural en la cultura⁶².

El duende, travieso habitante del aire, confirma aquí una proyección que se extenderá en el tiempo hacia delante⁶³. Tornándose teóricamente en un ser ancilar y añorado, cuyo estatuto está próximo ontológicamente al del “daimón familiar” del neoplatonismo⁶⁴, ingresa así en una constelación favorable, constituyendo en ella lo que Vico denominaba un “*universali fantastici*”. Este ente refuerza una cierta vena humorística y grotesca por la que ciertas visiones del propio diablo también comienzan a deslizarse, apuntando de este modo a una actitud de burla y risa para con todo este espacio (sobre y preternatural) que será en cierto modo la actitud propia de la Ilustración⁶⁵, prenunciado de algún modo por la observación de Torres

Edith Fiore, *La posesión*, Madrid, Edaf, 1988. En el espacio hispano abordó la cuestión Gaspar Navarro, *Tribunal de la superstición ladina*. Véase ahora la ed. de este tratado de María Jesús Zamora Calvo (Zaragoza, Larrumbe, en prensa); el tema en su conjunto ha sido revisado por Javier Aparicio Maydeu, “Notas sobre magia y herejía en el *José de las mujeres*. Calderón tienta al demonio”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 42 (1994), 587-596.

62. Véase Ferdinand Barbano (ed.), *L'Autunno del diavolo*, Milano, Bompiani, 1990. La posesión o encarnación en otros cuerpos de principios anímicos extraños sigue en la cultura hispana del “siglo pitagórico” una deriva que hace entrar este gran tema demonológico en la órbita particular del género satírico y costumbrista. Como sucede abiertamente en el texto de Antonio Enríquez, *El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña*, ed. T. de Santos, Madrid, Cátedra, 1991.

63. Y cuyas ramificaciones y derivas en el pasado, obviamente, aquí no explorámos, pero que el lector podrá encontrar en esta misma edición en José Manuel Pedrosa, *El cuento popular en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003. Para una emergencia “benéfica” de los duendes en el libro emblema de la cultura barroca española, véase Francisco Layna Ranz, “De tesoros, duendes y moriscos. A propósito del *Quijote*”, en *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla, Universidad, 2005, pp. 1125-1137.

64. La presencia de estos *daimones* crece en el espacio teológico con la construcción teórica del Ángel de la Guarda, uno de cuyos más sólidos tratados es el de Francisco Blasco Lanuza, *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra guarda y efectos del gobierno de Dios invisible*, Zaragoza, Diego Dorner, 1637.

65. Sobre risa e Ilustración véanse las consideraciones de Francisco Sánchez Blanco, *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1992. El “humorismo infernal” conoce textos significativos, a parte de los propiamente quevedescos, y tiene una larga y significativa genealogía explorada en su momento por Julio Caro Baroja, “Infierno y humorismo”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 22 (1966), 26-40 y Máxime Chevalier, “¿Diablo o pobre diablo? Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro”, en *Cuento tradicional, cultura, literatura. Siglos XVI-XIX*,

Villarroel: “Las brujas, las hechiceras, los duendes, los espiritados, y sus relaciones, historias y chistes, me arrullan, me entretienen y me sacan al semblante una burlona risa”⁶⁶. Todo ello adquiere un perfil y una autonomía propia que el tiempo irá confirmando frente a otros más inquietantes usufructuarios del don de la invisibilidad: el espectro y el fantasma⁶⁷, aunque no siempre en el libro de Fuentelapeña se distinguen estos conceptos. Pero se trata, notémoslo bien, en todo momento de asegurar su existencia, superando así la desconfianza intelectual generada en la tradición culta hacia estas formas ambiguas de existencia (cambiándole la asignación de reino). Así se supera, en el sentir de Fuentelapeña, un escepticismo que recorre la literatura española de la época y que le hace decir a “Manuel”, un personaje de la *Dama duende* de Calderón de la Barca: “No creas que hay en el mundo ni duendes ni familiares”⁶⁸.

Salamanca, Universidad, 1999, pp. 81-86. En definitiva, el duende y el fantasma se deslizan hacia un territorio burlesco, como evidencia el manuscrito de la plena Ilustración titulado “El duende de las Trinitarias Descalzas” con las bodas de Camacho”, sacado a la luz recientemente por Aurora Egido, “Aldonza en el convento y Cervantes resucitado (de los desafíos teresianos a *El duende de las Trinitarias* (1784))”, en *El Quijote en colecciones aragonesas*, Zaragoza, Universidad, 2005.

66. Diego de Torres Villarroel. *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras*, Madrid, Castalia, 1972, pp. 105-106.

67. No podemos dudar que aquí se pone en pie también una operación de un cierto desvirtuamiento de la esfera de la mágica que empieza su carrera de desprestigio científico y popular que culminará en la obra de Feijoo. Véase Julio Caro Baroja, “El P. Feijoo y la crisis de la magia y de la astrología en el siglo XVII”, en *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Alianza, 1967.

68. La existencia del duende y la proliferación de los mismos invade lo real social y llega a intervenir en los procesos de venta y alquiler de casas, como se constata en una observación costumbrista en los preliminares del *Ente*: “Los jurisperitos están fijos en esto, de donde se ha experimentado que las casas que padecen estos inconvenientes [habitados por trasgos] se desalquilan jurídicamente siempre a favor de los inquilinos (Fuentelapeña, *El Ente dilucidado...* “Aprobación”). Y, como, más tarde, queda reafirmado en el tratado: “Porque estando en concepto de que los dichos [duendes] son animales, y no diablos o cosas de la otra vida no se desacreditarán tanto las casas que los tienen, pues sin comparación causará mayor descrédito a la casa el concebir que anda en ella un demonio, o una cosa de la otra vida, que el concebir anda en ella un animalejo, que aunque invisible no hace daño (§ 598). Esta dimensión “económica” de lo duende, la ratificará, a la distancia de los años Torres y Villarroel, cuando en su *Anatomía*, y refiriéndose al episodio de los duendes de la casa de la Condesa de Arcos, oculta la localización de la casa escribiendo: “No nombro la casa por que no pierda el dueño sus alquileres” (Diego de Torres Villarroel, *Anatomía de todo lo visible y lo invisible*, pp. 203-204).

De otro lado, y en otra perspectiva, Fuentelapeña trabaja por resituar al pensamiento de su Orden en un momento en que los grandes constructores y defensores del pensamiento teológico —los dominicos y carmelitas— están a punto de ingresar en una crisis intelectual que difícilmente podrán salvar sin dismantelar el edificio todo en que basan su ciencia verbalista. Podemos decir, pues, del tratado de este capuchino que abre una vía emulativa con respecto al tratamiento que lo mágico e invisible había recibido en particular en los ambientes jesuíticos, entrenados, según se sabe, en aprovechar los descubrimientos de la ciencia experimental y práctica para incluirlos en legitimaciones discursivas que pudieran reforzar el orden teológico aristotélico-tomista, y que habían desembocado en una suerte de “metafísica aplicada”, o vía media entre la religión y la ciencia⁶⁹. Las pretensiones formalistas del tratado del *Ente dilucidado* están en la línea misma que lleva a los capuchinos de la segunda mitad del siglo XVII a entrar en competencia directa en el espacio universitario con las órdenes siempre más nutridas de sus más directos rivales, en una suerte de resurgimiento de la dialéctica escolástica⁷⁰. Corresponde pues con toda una promoción de capuchinos que, conscientes de la crisis que ataca el fundamento de la religiosidad y la ortodoxia tradicional, están intentando dar una batalla apologética por la propia Orden, como entre todos, destaca de nuevo ese Martín de Torrecilla en su *Apologema, espejo y excelencias de la seráfica religión de menores Capuchinos, purificados en el crisol de la verdad de las escorias de la contradicción*⁷¹. En su diseño

69. Richard Feldhay, “Knowledge and Salvation in Jesuit Culture”, *Science in Context*, 1987, núm. 1, pp. 195-213. En particular, sobre el jesuita Kircher y la integración ciencia religión que realiza, véase Michael Gorman, “Between the Demonic and the Miraculous: Athanasius Kircher and the Baroque Culture of Machines”, en <http://www.stanford.edu/group/shl/Eyes/machines>. De modo más general puede consultarse Joseph O'Malley (ed.), *The Jesuits: Cultures, sciences and the arts. 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, 1999.

70. Ello en todos los planos y disciplinas del saber, donde desarrollan su actividad, como ejemplifica la famosa gramática de Agustín Zamora.

71. Madrid, 1701. Véase también con este mismo tono apologético su *Regla de la Orden Tercera elucidada*, Madrid, Mateo de la Bastida, 1672. Esta actividad de los escritores para mantener el prestigio intelectual de los capuchinos cuaja en una nota de 1706

visionario, el capuchino Fuentelapeña cree haber vislumbrado un mundo, un continente —lo preternatural— inexplorado, al que se aprestará a definir y formular en categorías scotistas, y ello, sin duda, redundará en un rearme ideológico del franciscanismo, en particular de la Orden Tercera⁷².

Al tiempo, Fuentelapeña, en este caso también obediente al espíritu de la Orden en la que milita⁷³, manifiesta una aproximación al espíritu de una apertura al mundo de lo invisible que tiene una conexión con la teoría de las escalas del ser y los *sefirots* lulianos⁷⁴. En efecto, capuchinos coetáneos de Fuentelapeña, como Luis de Flandes, Marcos de Tronchón y Rafael de Torreblanca entraron en

donde se constata que “es no poco ponderable que a más de sesenta años que de esta sola Provincia de Castilla [de la que fue provincial Fuentelapeña] jamás han faltado dos o tres que estén escribiendo e imprimiendo” (*Epitome historial de la conquista espiritual del imperio Abyssinio en Etiopía la Alta por los misioneros capuchinos*, Madrid, 1706. Cit. por Teófilo Gusendos, “Antonio de Fuentelapeña, un curioso escritor capuchino del siglo XVII”, *Collectanea Franciscana*, 55, 1985, núms. 3/4, p. 61). En todo caso, la obra de Fuentelapeña, lo mismo que el resto de sus tratados, constituyen un testimonio más del intento capuchino —y, en general, franciscano— para la fundación de una escuela filosófica nutrida por la teología del “Doctor Seráfico”, San Buenaventura, algo que precisamente por aquellos mismos años del Setecientos se resumía en la publicación de tratados como el del *Cursus Philosophici ad mentem Sancti Bonaventurae Seraphici Doctoris* (Lyon, 1677), de Barbieri da Castelvetro. Sobre este importante capuchino coetáneo de Fuentelapeña, véase Andrea Maggioli y Pietro Maranesi (eds.), *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro. Un cappuccino alla scuola di San Bonaventura*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998.

72. La anécdota de que los propios capuchinos hubieran reaccionado, tratando de destruir los ejemplares del *Ente dilucidado*, bien podría resultar falsa o exagerada. La única referencia de la misma se encuentra en Palau (entrada 95.362), pero se ofrece sin mencionar fuente o evidencia de su realidad.

73. Se equivocaba, entonces, el bibliófilo Salvá, cuando sitúa a Fuentelapeña a contracorriente o en oposición a las estrategias discursivas de su propia Orden: “Parece imposible —escribe Salvá— el que un padre capuchino sea el autor de esta obra llena de los absurdos más monstruosos, de las vulgaridades más necias, y hasta de las indecencias más soeces” (Pedro Salvá y Mallén, *Catálogo de la biblioteca de Salvá*, Barcelona, Suñol, 1963, p. 85).

74. Nutriéndose evidentemente de fuentes neoplatónicas que previamente habían desarrollado al existencia de estos “daimones” (véase Dan Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, University, 1958), pero sin que en ello se lleguen a cumplir las propias cualidades de estos seres teóricos, cuya principal característica, que Fuentelapeña no utiliza, es la de que rompen las categorías ontológicas y cosmológicas, desplazándose de un modo vertical y llegando a conectar, entonces, lo alto con lo bajo.

estas selvas del lulismo, siendo explícitamente condenados (igual que lo fue Fuentelapeña) por Feijoo⁷⁵.

Mucho más lábil que otros pensadores para descubrir lo maravilloso natural, lo extemporáneo, lo que, sin duda, asombra y sorprende reclamando la atención —“Discurso único y novísimo”, podemos leer en el frontispicio de la obra⁷⁶—, Fuentelapeña se nos revela así, lejos de un agente inconsciente y marginado del campo del saber, como un hombre en el centro mismo de los procesos intelectuales que se viven en el interior de una cosmovisión en crisis terminal y dotado de una sistemática del conocimiento —el tomismo escolástico— que en su tiempo daba muestras de una total paralización, según observación de Gracián ya a mitad de siglo XVII: “Mira, los más de éstos [escolásticos] ya no hacen otro que trasladar y volver a repetir lo que ya estaba dicho. Tienen bravo cacoetes de estampar y es muy poco lo que añaden de nuevo; poco o nada inventan”⁷⁷. Rompiendo al parecer esta dinámica, podemos suponer en estos capuchinos finiseculares una especial dedicación hacia áreas brumosas o poco configuradas de la sicología social⁷⁸. Si Fuentelapeña se ocupa de lo espectral, unos años más adelante otro capuchino construye un tratado sobre sueños⁷⁹, afianzando así sobre las bases de nuevos territorios especulativos la posición doctrinal de una Orden, con todo muy singular y desde luego con gran presencia en estos finales del siglo XVII.

75. Para la crítica de Feijoo a Fuentelapeña, véase Benito Jerónimo Feijoo, “Duendes y espíritus familiares”, en *Teatro crítico Universal*, Madrid, 1729, III, Disc. 4º.

76. Algún otro capuchino incursionó también en el dominio de lo espectral y fantasmático, pero desprovisto del aparataje de la ciencia tomista, que sí tenía Fuentelapeña, y muy avanzados ya los tiempos de una nueva ilustración incurrió en el descrédito y en la burla, ello en el seno de la sociedad carlotercista hispana. Como el padre Francisco de los Arcos, en sus *Conversaciones instructivas entre el Padre fray Bertoldo, capuchino, y don Terencio, en las cuales se tratan varios y muy diversos asuntos, los cuales pueden servir de recreo y de instrucción a quantos leyeren*, Pamplona, Antonio Castillo, 1786.

77. Baltasar Gracián, *El Criticón*, ed. Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 1993, p. 721.

78. Se sitúa así en un área fronteriza y periférica donde encuentra un campo de actuación que ha sido evaluado a otros propósitos por Eduard Tiryakian (ed.), *On the margin of the visible. Sociology the esoteric and the occult*, New York, John Wiley and Sons, 1974.

79. El tratado de fray Nanclares de Roca, bajo seudónimo, se conserva en Biblioteca Pública de Zamora.

Llevado por el afán de fortificar la supuesta capacidad divina para generar mundos incomprensibles y someter al hombre a un proceso de admiración por su trabajo, que comenzaba a pensarse como uniformemente mecanizado por las leyes de la teoría física moderna, Fuentelapeña orienta su tratado en esta dirección explícita, la de: “dar a los ingenios motivos nuevos de admirar el inescrutable poder divino en el nuevo género de criaturas que, sacadas a la luz de lo oscuro de su invisibilidad, hacen brillar y campear más la Soberana mano”⁸⁰. “Soberana mano” que, al decir del predicador Vieira, actúa bajo “altos e incompreensíveis razões”, manifestando en todo momento, frente a los representantes de la razón cartesiana, “quão profundo e o abismo dos seus juízos”⁸¹, y justificando también la centralidad del prodigio en el plan divino, según un aserto que leemos en el prólogo: “En fin nada sale a la luz monstruosa, que no sea una luz de aquella altísima Providencia”⁸². Se trata pues de una ampliación del marco mismo de lo real existente. La reapertura de un archivo, en buena medida ya clausurado desde los tiempos en que Paracelso lo había ensanchado de modo espectacular⁸³, fascina al capuchino, consciente de los efectos sobre la atención pública que puede y debe tener cualquier suplemento que pueda ser añadido al *corpus* de lo que existe⁸⁴, y de los méritos específicos que en la España del XVII arrastra el culto de la “novedad ingeniosa”. Los animales fabulosos, objeto de registro sobre todo en el Renacimiento, experimentan un crecimiento exponencial al percibir un Fuentelapeña que lo más admirable de lo físico es, propiamente pensado, el alcan-

80. Fuentelapeña, *El Ente dilucidado...*, “Prólogo”

81. *Sermão de San Antonio aos peixes*. Cit. por Carlos Jorge. “A razão da natureza e a natureza da razão”, *Diana* (Évora), 2001, núms. 1/2, p. 108.

82. Fuentelapeña, “Prólogo”.

83. Paracelso, *Libro de las ninfas*. Barcelona, Edaf, 1991. La *editio princeps* es de 1566 y su subtítulo *Et de caeteris spiritibus*.

84. Empero, el gusto por la polémica y la confrontación crítica ya se había instalado en estas fechas tempranas en el seno de la sociedad intelectual hispana en camino de su momento *novator*. Fuentelapeña recibe en breve una explícita desautorización de sus teorías de manos de un extravagante autor como es Andrés Dávila y Heredia en *Responde D. Andrés Dávila Y Heredia al libro del Ente dilucidado* (Valencia, Villagrassa, 1678). Noticias sobre este polemista contra Fuentelapeña en López Piñero, *op. cit.*, p. 395.

zar la invisibilidad la calidad “duendina”, por excelencia que hace a este ente el más singular y extraño entre los seres. De reducción en reducción, en el *Ente* se aboga no tanto por una física de lo nimio, de lo microscópico, sino más bien una poética de lo diminuto y una estética de la desmaterialización del mundo, de ahí también los numerosos pasajes del *Ente* dedicados a los prodigios naturales de lo pequeño, recordando los tratados clásicos sobre las moscas, los ácaros, el atomismo y, finalmente, los cuerpos transparentes sin fisfenos lumínicos y que se revelan como “animales que no inmutan la potencia visiva” (sección II). Animales estos, según Fuentelapeña, no totalmente invisibles sino “invisibles *secundum quid*”: es decir, invisibles sólo para el hombre.

Que el resultado más aparente de su esfuerzo mayor —aquél que acomete con *El ente dilucidado*— no haya podido al cabo inscribirse como una referencia de esa cultura universal, responde menos a la entidad de la misma obra, que al hecho cierto de que fue enteramente arrastrada por la decadencia general y la derrota universal de una hermenéutica incapaz de acompasarse a las exigencias de un progreso fundado en la estructura de la realidad material, y no ya en las entelequias y bizarrías de los lenguajes conceptuosos y enteramente simbólicos⁸⁵. A éstos, sin embargo, confía Fuentelapeña toda la capacidad inquisitiva de su máquina hermenéutica, construida en todo momento como un *monumento* al lenguaje, al pensamiento teórico de carácter especulativo y, por tanto, apoyado tan sólo de los instrumentos de los símiles (procedentes del pensamiento analógico⁸⁶), y las “conjeturas y congruencias”⁸⁷. Las “cualidades ocultas” de las que se ocupa el capuchino no son,

85. Para estudiar los excesos de los lenguajes conceptistas que incrementan su apuesta a fines del siglo XVII, véase mi estudio dedicado al fenómeno y planteado a través de la obra de hagiografía simbólica de Pueyo y Abadía, un agustino que sitúa también su producción intelectual en el último tercio del siglo XVII: R. de la Flor, *La península metafísica...*

86. Y, por tanto, referido al mundo premoderno y a una *episteme* arcaica, según el conocido análisis practicado por Michele Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, que se abre precisamente con una reflexión sobre *El Quijote*.

87. Antonio de Fuentelapeña, “Prólogo”.

al cabo, tan misteriosas como éste creía, sino que, como descubrirán los filósofos de la Revolución Científica, corresponden a fuerzas cuantitativas de la materia y su disposición en el espacio. Fuerzas, en todo caso, que la obra newtoniana sobre los principios matemáticos de la filosofía natural, publicada un decenio después del *Ente dilucidado*, someterán a su única explicación dependiente de las leyes del número, el peso y la medida⁸⁸.

Órbita, pues, enteramente española la que traza el tratado de una particular paradoxografía de Fuentelapeña; “*questión hispánica*” más bien, vinculada, entonces, a la insobornable identidad de un paradigma hispano de pensamiento intervenido totalmente por la metafísica y la dialéctica de la Escuela, el cual, a fines del XVII, conoce ya su incuestionable derrota, arrastrando con ella a todo un Imperio que se había construido bajo sus parámetros⁸⁹. Es aquí donde debemos inscribir la auténtica genealogía del pensamiento del capuchino, que querrá emular con su tratado sobre el *ente* una obra monumental que había pautado el desarrollo todo de la cuestión mágica y la intervención demoníaca, desde que su autor, Martín del Río, la había dado a conocer en la apertura misma del período barroco, en 1599: la *Disquisitionum Magicarum*⁹⁰. El modelo axiomático tomista de Martín del Río es adoptado 70 años después, en otro ciclo del pensamiento occidental, pero dentro de la misma órbita inmóvil o sistemática de conocimiento fosilizado de la *Escuela* por Fuentelapeña, que se da para sí el mismo objetivo que había tenido el jesuita Del Río, cuando expresaba que con tal tratado suyo quería probar existencias inverificables “en contra de aquellos filósofos por demás carnales, que nada creen sino lo que ven”⁹¹. Si la pregunta de Del Río era ¿cómo puede el demonio

88. Véase Kenneth Hutchison, “What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?”, *Isis*, 73 (1982), 233-253.

89. Han vuelto recientemente a la cuestión Fernando Pérez Herranz y José Miguel Santacreu Solar, “La cuestión de España a las puertas del siglo XXI”, *Anales de Historia Contemporánea*, 16 (2000), 173-197.

90. Martín del Río, *Disquisitionum Magicarum* [1599]. Hay traducción parcial en edición de J. Moya: *La magia demoniaca*, Madrid, Hiperión, 1991.

91. *La magia demoniaca*, p. 441.

hacerse visible, si es incorpóreo?, la esencial en Fuentelapeña será cómo dar un estatuto natural a lo invisible sacándolo así del oscuro dominio demonológico donde la tradición lo había recluido. Pero más allá de Del Río, la filiación del *Ente* es más clara todavía con la de un paradoxógrafo hispano de gran éxito a mediados del siglo XVII: Fray Pedro Alva y Astorga, que en 1651 publica su magna *Prodigium naturae*⁹². Texto donde, desde luego, al igual que en la obra de Fuentelapeña, habita la intención de referir el “portento” a una órbita de la Gracia divina.

Extravagantes vasallos

La seguridad y creencia puesta por Fuentelapeña en la existencia de un reino paralelo, más inexplorado, como el capuchino asegura, que el conocido por Colón mismo, determina una pulsión de conocimiento y de registro minucioso de los archivos de la cultura escrita, y, cuando éstos fallan, de las manifestaciones folclóricas o transmitidas por informaciones y documentos, reconstruidos en su existencia por el ejercicio mental de suponerlos existentes, desplazando toda la arquitectura teológica que había servido con anterioridad para formar la idea de un sobrenatural, ahora puesta en servicio de la idea de los seres invisibles, los “extravagantes vasallos” creados también por aquel dios, infatigable en la producción del asombro y de la maravilla. El *datum* científico, la prueba, cede aquí a favor de estructuras persuasivas mitopoéticas, en historias recibidas cuyo examen de veracidad no se realiza, resultando carentes entonces de *evidentia*, muestra sólo de lo posible especulativo, “*opinione probabili*”, como se le denomina en el *Ente* a este razonamiento por hipótesis. Guiado por la intención de provocar el muy barroco *assombro*, el capuchino descubre el mundo preternatural, en cuanto reservorio infinito de argumentos en pro de un misterioso proceder divino.

92. Pedro Alva y Astorga, *Naturae prodigium. Gratiae portentum*, Madrid, Julián de Paredes, 1651.

Para aproximar conceptualmente su objeto —la invisibilidad de una parte importante de lo existente, y la evidencia paralela de que lo anómalo sobreabunda en el reino material—, Fuentelapeña tiene que fortificar la idea barroca de excepción y ampararse bajo el concepto de suspensión y puesta en paréntesis de todas las reglas por las que se conduce el mundo, tal y como lo experimentan de común los seres humanos. Aquí la paradoxografía tradicional le provee de una información preciosa sobre un mundo otro, constituido en la perspectiva desviada de una primera naturaleza serena y sometida a leyes. Resulta también evidente que tiene que dotar a su intuición de una maquinaria discursiva y logicista suficientemente entrenada, y para la cual la referencia metafísica sea central, pues, al cabo, se trata también de enfrentarse a los juegos de demostración cartesianos de fenómenos asombrosos, que se estaba poniendo en boga en toda Europa, y que actúan también sacando lo invisible a la luz pública, esta vez con la intención de “naturalizar” lo existente sin recurrir a una explicación de tipo sobrenatural o religiosa⁹³. O, por decirlo de otro modo, la exhibición científica hace recaer el asombro en la naturaleza indagadora del ser humano, mientras la preternaturalidad teológica muestra los “milagros divinos y el secreto y audacia de sus operaciones mistagógicas. Ello conecta con un género que se mantendrá en boga en la España de los siglos XVI y XVII. Me refiero a los prodigios contenidos en las relaciones de sucesos, que proveen a aquellos de un marco legitimador y de un viso de verdad y realidad, y de los que Fuentelapeña hará generoso uso⁹⁴.

Las leyes de la naturaleza que los “filósofos exteriores” e incrédulos estaban descubriendo allende los Pirineos, no tienen importancia (es más, su *suspensión* es todavía más maravillosa), porque el mundo

93. Cf. Peter Galison, “Descartes’ Comparisons: From the Invisible to the Visible”, *Isis*, 75 (1984), 311-326. Es esta una dimensión de la ciencia barroca materialista que, pese a todo, se nutre también de valoraciones herméticas y mágicas, como ha demostrado Herbert Knecht, “Le fonctionnement de la science baroque: le rationel et le merveilleux”, *Baroque*, 12 (1987), 53-70.

94. Véase Augustin Redondo, “Los prodigios en las relaciones de sucesos de los siglos XVI y XVII”, en *Les relations du “sucesos” en Espagne (1500-1750)*, Paris, La Sorbonne, 1996, pp. 287-303.

vive, sobre todo, dirá el capuchino, de la excepcionalidad; vale decir de la capacidad divina por ese continuo burlar o amplificar aquello que el hombre cree asentado definitivamente y válido en toda época y lugar. El tratado de Fuentelapeña desarrolla pues esta teoría de una naturaleza profundamente anómala y relativista e insólita que no se respeta a sí misma, que se deforma y enmascara haciendo imposible descubrir el diseño verdadero que la forma. Cuestión esta que, debemos pensar, imantó el trabajo especulativo de muchos naturalistas no experimentales, como Rivilla Bonet que produce, en 1695, sus *Desvíos de la naturaleza*⁹⁵. Naturaleza entonces que, velándose tan desconcertadamente, temple aún más el ánimo escéptico de los pirronistas cristianos, de aquellos que apuestan por una incognoscibilidad final del Todo⁹⁶. La verdad, razonable y material, a cuya búsqueda y encuentro Nicolás Malebranche dedica, precisamente en 1674, su obra *Recherche de la verité*, simplemente no existe para el capuchino o es mucho menor su luz que las propias sombras que rodean la Creación, agrandando su misterio de día en día. Aquí una *poética* de lo natural se pone en pie pues, dotada de una *inventio* ilimitada, la *physis* (y la mano que la dirige) se comporta conceptuosamente, mientras realiza tropos y esfuerzos de su ingenio que cuajan finalmente en “primores”, primores de la naturaleza. Como entre todos se sitúan también (y estos son centrales) las de las fuerzas ocultas que determinan los movimientos, y que confluyen en este punto con las conceptualizaciones de todo tipo, desde las científico-experimentales hasta las experimentales-metafísicas de Kircher sobre el magnetismo, y que son acogidas en el *Ente*. Invisibilidad, magnetismo, se convierten también en símbolos y emanaciones misteriosas de una potencia divina, “efectos del gobierno de Dios invisible” (Blasco Lanuza) y efectos de un *Deus absconditus*, que cifra sus designios en las criaturas más extraordinarias.

95. José Rivilla y Bonet, *Desvíos de la naturaleza. O tratado de el origen de los monstruos*, Lima, Imprenta Real, 1695.

96. Véase sobre este tema del escepticismo hispano, R. de la Flor, “Prólogo” a *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico*.

Entonces, vemos que lo que aquí hace emergencia es en realidad la figura mayor del *secreto*. Mientras también, en este orden, el tratado de Fuentelapeña conecta con uno de los géneros que de modo subterráneo alimentan la estructura de conocimiento hispana: los *libros de secretos de la naturaleza*⁹⁷. Libros que habían conocido su mejor momento en la segunda mitad del siglo XVI, pero que, en efecto, se siguen publicando hasta al menos la segunda mitad del XVII, y que encuentran en el *Ente dilucidado* su postrer eco, su documento epigonal, ello antes de que se produzca la sentencia conclusiva que Feijoo lanzara contra los mismos: “Entre todos los libros de títulos mentirosos, sobresalen aquellos que se llaman libros de secretos de la naturaleza”⁹⁸.

Secretos, causas ocultas de la naturaleza que producen, finalmente, el prodigio, el monstruo, éste —supuesto que la excepción es el horizonte de Fuentelapeña—, aparece pues como la configuración en que lo espectral de la naturaleza se va a solidificar, dado que supone la evidencia de una decisiva ruptura de las leyes naturales, situándose en el espacio de lo preternatural⁹⁹. Pero más que de una ruptura (que en cierto modo pondría en un aprieto la providencia matemática y regular de dios), de lo que se trata, en realidad, es de una ampliación fantástica del mundo, del universo mismo, que acoge así pues, no sólo lo conocido, sino todas las posibilidades en que eso conocido puede transmutarse: entre ellas, notablemente se sitúa la capacidad de ciertos cuerpos de no ser percibidos. La corporalidad, o bien invisible o bien anómala, imanta y polariza la atención del capuchino y, en realidad, todo su tratado orbita sobre el gran emblema barroco del cuerpo, sede y espacio de la maravilla y la excepción¹⁰⁰. Al cabo, esta maniobra poético teológica preserva

97. Libros estudiados en el contexto europeo de la época por William Eamon, *Science and secrets of Nature: Books of secrets in Medieval and Early Modern Europe*, Princeton, University, 1994. En este mismo género se sitúa una de las fuentes del capuchino, la obra de Jerónimo Cortés, *Libro de Physionómia natural y varios secretos de la naturaleza*, Alcalá de Henares, Juan Gracia, 1597.

98. Feijoo, *Teatro crítico Universal*, Madrid, III, disc. 2ª.

99. Espacio de lo monstruoso explorado recientemente por Elena del Río Parra, *op. cit.*

100. Cf. el trabajo ya citado de Carla Mazzi & David Hillman (eds.), *The body in parts. Fantasies of corporality in Early Modern Europe*.

a la divinidad de la suposición humana de poder ser comprendida en su designio, mientras opera, también, en la línea que había ya realizado una sofisticada tratadística contrarreformista; es decir: provocando una cierta desautorización de la fenomenología y de la confianza en los sentidos humanos (y subsidiariamente de toda ciencia humana)¹⁰¹. Lejos de pensar en la necesidad de las prótesis instrumentales con cuyo auxilio valioso pronto la ciencia descubriría el mundo microscópico, Fuentelapeña prefiere suponer que lo experimentado no alcanzará nunca el despliegue de la creación (que puede en último extremo manifestarse creando lo que no tiene masa), y que los sentidos permanecerán enmudecidos ante la potencia incuestionable de todo aquello que se sitúa, y para siempre, *más allá* de ellos mismos. Sólo la conjetura, cerniéndose sobre la suposición de la “causa oculta” alumbra en un fogonazo este mundo secreto y oscuro (porque dios así lo trazó, determinándolo); sólo la noticia perdida y fabulosa puede en realidad dar cuenta de una existencia “prodigiosa” que se niega a manifestarse cuando se la convoca o cuando se intenta analizarla. Así, la posibilidad única de acceso a su verdad estriba, no en la fuerza de los ojos o del tacto y de sus prótesis para experimentar lo que está fuera de tal alcance, sino en la capacidad del cerebro por deducirla de la propia potencia de lo divino, que con esta creación (podríamos decir, *más allá* de la creación) manifiesta todo el esplendor de su fecunda inventiva. En orden a ello, la *poética* divina sólo puede ser comprendida desde los artificios dialécticos y lógicos ensayados por la única filosofía autorizada para abordar lo divino: la escolástica. Siguiendo este aserto, el *Ente* se descompone en una estrategia dialéctica sin exterioridad, sin referente; es decir, sujeta a su propio movimiento de proposición o *quaestio*, que va a ser desmenuzada en sus componentes hasta venir a dar con los enunciados lógicos

101. Se trata de penetrar en los dominios indiscernibles y misteriosos de una “física oculta”, que se pondrá de moda explorar precisamente a fines del siglo XVII y que alcanza su monumento en la obra de Vallemont, 1693. Se trata de la versión mítica de un “encuentro con la sombra” (Ernest Jung, *Encuentro con la sombra*, Barcelona, Kairós, 1993).

finales, resultado de las pruebas y contrapruebas. Este vasto movimiento de una casuística ortodoxa¹⁰², heredado de las *summulas* y *quaestiones quodlibetales* se organiza pues en una rejilla estructural por donde se filtran las proposiciones, que se componen de: cuestión, sección, duda, dificultad, subsección, objeción, instancia, subquestio, respuesta. A su vez, cada uno de estos puntos dialécticos se abre a su propio campo procesual, como en el caso de la sección primera descompuesta en la siguiente serie de “pasos dialécticos”: Objeto/Pruebo. Es, por tanto, muy notable en este tratado la ausencia absoluta de toda referencia a un instrumental, en particular a las “máquinas de visión”, que por aquel entonces se lanzaban a explorar los límites de lo visible. En efecto, Fuentelapeña penetra en este su dominio desdeñando completamente la ciencia de la óptica, de cuyos resultados se estaban apropiando por entonces para la efectiva moralización de un cierto mundo espectral los propios jesuitas. Athanasius Kircher había producido ya en 1645 su *Ars magna lucis et umbrae*¹⁰³ y Gaspar Schott había publicado su enciclopédica *Magia universalis*¹⁰⁴ y producido después, en 1662, su *Physica curiosa*¹⁰⁵, textos que, finalmente, por las fechas en que Fuentelapeña escribe se convierten en las lecturas privilegiadas de los hombres de saber hispanos¹⁰⁶.

Finalmente, el tratado de Fuentelapeña instala su especulación preferentemente en el dominio puramente pneumático¹⁰⁷; haciendo de la transparencia, en realidad, un *loca ficta* o escenario

102. Véase Fernández Cano, *op. cit.*

103. Athanasius Kircher, *Ars magna lucis et umbrae*, Roma, Ludovici Grigniani, 1646.

104. Gaspar Schott, *Magia universalis naturae et Artis. sive recondita naturalium et artificialium rerum scientiae*, Wurzburg, Josbt Hertz, 1657.

105. Cito en bibliografía la edición de G. Schott, *Physica curiosa. Sive mirabilia naturae et Artis*, Wurzburg, Josbt Hertz, 1662.

106. Véase esta relación en Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginada. Epistolario de Atanasio Kircher*, México, UNAM, 1993.

107. Entendida esta pneumatología también, no sólo como ámbito físico, sino dominio teñido de una presencia “espiritual”: “Le pneuma fait donc fonction d’un écran sur lequel on peut projeter des images” (Geert Verbeke, *L’Evolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à Saint Augustin*, Louvain, Université, 1945, p. 87).

para la emergencia de lo paranatural¹⁰⁸, que muy pronto recibirá una acuñación nueva desarrollándose los fenómenos de la viden- cia y de lo paranormal típicos del siglo XVIII¹⁰⁹. El medio ambiente que su obra atraviesa es el más barroco de los elementos: el aire, que el Barroco canonizará como medio mágico por excelencia y espacio para la maravilla¹¹⁰, y que aquí, en Fuentelapeña, acaba por ser un dominio genésico, pues, en efecto, para el teórico lo duende se engendra “de la corrupción de los vapores gruesos” (§ 592). Ello ha hecho especialmente famoso a Fuentelapeña, pues sus especulaciones abarcan y circunscriben en todo momento el dominio sobre lo duende del vuelo y la capacidad de surcar el medio más transparente e inmaterial¹¹¹, intuyendo aquí una serie de complejidades de la física de la penetración de los cuerpos y la propagación de los sonidos a través del aire¹¹². Algo, en todo caso, que en la forma de *transvectio* (o modos de operar en el medio aéreo) había sido largamente teorizado en los tratados de demonología, donde se trazaba la vinculación entre el diablo y la capacidad de un desplazamiento aéreo.

Con estas presuposiciones, Fuentelapeña penetra en el universo encantado de lo invisible, donde la acumulación de aporías pronto le conducirá a perder el camino seguro para acabar extraviado, buscando y teorizando la excepción y comportándose como un

108. Para su papel en el imaginario, Gaston Bachelard, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943.

109. Véase Nicole Edelman, *Histoire de la voyance et du paranormel*, Paris, Seuil, 2005.

110. Véase Jean Pierre Etienvre, *Les quatre éléments dans les littératures d'Espagne (XVI-XVII siècles)*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2004.

111. La subsección VI de su tratado: “Si el hombre puede artificialmente volar” ha merecido los honores de una edición exenta que pone de relevancia esta paradójica intuición de la técnica por venir en el seno de un saber puramente especulativo, y en un imperio por entonces en proceso de severa *demodernización* técnica, donde las novedades de este orden no eran normalmente procesadas por los discursos, ni acogidas como parte del debate del progreso material de las civilizaciones.

112. Algo en lo que ya había recalado Caesarius Heisterbachensis, en su *Illustrium Miraculorum et Historiarum Mirabilium*, Amberes, 1605. Propiamente, la calidad del cuerpo preternatural del duende lo constituye como formado de aire, pero no ya del aire caliginoso (caliente y oscuro) del que están hechos los demonios, sino de un aire “grueso” y corrompido.

“peregrino barroco” cuyos pasos son conducidos por el azar y el deslumbrante brillo de sus “visiones” caóticas, que se organizan bajo principios estructurales acumulativos y enciclopédicos, en los que destella todavía la luz del ingenio inextinguible capaz de fabular mundos, y de ampliar indefinidamente, en detrimento del propio campo de saber racional, una “maravillosa y divina fábrica del Universo”.