

# FILOSOFÍA Y MÍSTICA: DE LA SOLEDAD DEL PRÍNCIPE AL «SOLO DIOS BASTA» DEL APÓSTOL EN EL SIGLO DE ORO

## PHILOSOPHY AND MYSTICISM: FROM THE SOLITUDE OF THE PRINCE TO THE “GOD ALONE SUFFICES” OF THE APOSTLE IN THE GOLDEN AGE

MANUEL LÁZARO PULIDO  
*CEPP/UCP – I. T. de Cáceres* \*

**RESUMEN:** En este trabajo repasamos dos tipos de experiencia filosófica: inmanente (teoría política) y trascendente mística cuyos resultados afectarán la vida práctica. La soledad del príncipe de Maquiavelo es una soledad no querida que busca el reconocimiento del pueblo, inmanente, asumida. Frente a esta soledad existe otra experiencia de soledad diferente, la del místico que alimenta el apóstol, cuyo fin no tiene nada que ver con la del príncipe, pero cuyos resultados fundamentarán en parte (o al menos) una cierta nueva ordenación del mundo..

**PALABRAS CLAVE:** Maquiavelo, Mística, Filosofía, Renacimiento, Siglo de Oro.

**ABSTRACT:** In this paper, I will study two kinds of philosophical experience: immanent experience (political theory) and transcendent experience (mysticism), the

---

\* Prof. Ordinario del Instituto Teológico de Cáceres (UPSA). Investigador Integrado del Centro de Estudios de Pensamento Portugués y prof. Convidado de la Universidade Católica Portuguesa – Porto, Rua Diogo Botelho, 137, 4169-005 Porto (Portugal), mpulido@porto.ucp.pt.

results of which affect practical life. The solitude of the prince of Machiavelli, is an undesired solitude that seeks the acknowledgement of the people, that is immanent and assumed. In contrast to this kind of solitude, there is another experience, the experience of the mystic that nourishes the apostle; the aim is different from that of the prince, but its results will provide the basis for a new ordering of the world.

KEYWORDS: Machiavelli, Mystic, Philosophy, Renaissance, Golden Age.

## 1. La completa soledad del nuevo príncipe

1. La reflexión sobre «la soledad de Maquiavelo» es un *topos* en la literatura del pensamiento sobre el teórico florentino constituida a partir de la conferencia impartida por Althusser, en mayo de 1977, en la Fondation Nationale des Sciences Politiques de París, la cual vio la luz publicada diez años más tarde, unos meses antes de su muerte<sup>1</sup>. El autor, intérprete del pensamiento marxiano y creador de pensamiento marxista, se encontraba en esa época en busca de posiciones apoyadas en la tradición de las fuentes precursoras de tal proyecto. Spinoza y Epicuro, son ejemplos de ello, y, por supuesto, Maquiavelo (Althusser, 1993). No se trataba tanto de una ruptura de su propio quehacer filosófico, como de una proyección al pasado en la construcción de lo que todo sistema necesita: creación de una memoria histórica, fundamento doctrinal, y finalmente una tradición que fundamente la floración de una comprensión del mundo.

Según Althusser, en esta tradición Maquiavelo aparece como un autor principal, casi de primer orden. Es especialmente desde este momento cuando su presencia –que en un principio representa un elemento distorsionador de la teoría política moderna e introductor de elementos materiales en las fundamentación política– pasa a ser interpretada como el «motor de arranque» del cambio material que se va operando en la modernidad. En esta actividad transformadora aparece –desde su punto de vista y como no podía ser de otra manera– una mirada que intenta superar las posiciones humanistas e historicistas, para desembocar después en una lectura de la práctica, donde el sujeto proyectado por Maquiavelo representa la unidad de las prácticas de la totalidad política. En este escenario de materialismo histórico-dialéctico, la soledad de Maquiavelo se presenta como la soledad de quien toma conciencia del cambio de la tradición, y se constituye de

<sup>1</sup> Véase Althusser (1987). Trad. Española Althusser (2008) tomada de la edición francesa (1998).

esa forma en el inicio, en el motor de arranque, de la nueva tradición política interpretada desde una dialéctica de la superación. Así, Althusser señala: «para fundar un Estado nuevo es preciso, dice Maquiavelo, “estar solo”, es preciso estar solo para forjar la fuerza armada indispensable a toda política, solo para dictar las primeras leyes, solo para sentar y asegurar el “cimiento”» (Althusser, 1993, 337)<sup>2</sup>. Este momento de cambio supone la evidencia de la contradicción (en la interpretación marxista) entre el poder del pueblo y el de los grandes. Es en este punto donde nace la soledad, como un principio de liberación capaz de acometer una tarea histórica que le supera. De nuevo, en clave marxista, el sujeto queda al albur de la dialéctica del materialismo histórico, por eso Althusser (1993, 339) afirma:

Esta soledad es un aislamiento. Es preciso estar solo para ser libre de cumplir la tarea histórica de la constitución del Estado nacional. Es decir, que es preciso encontrarse, por *fortuna* y por *virtù*, como arrancado radicalmente, como cortado de todas las raíces, como arrancado sin retorno posible a las formas políticas del mundo de la Italia entonces existente, porque todas ellas son antiguas, porque todas se hallan marcadas por el feudalismo, y no puede esperarse nada de las mismas. El principio únicamente puede ser nuevo si se halla dotado de esta soledad, es decir, de esta libertad para fundar el Estado nuevo.

De esta forma, en Althusser la fortuna y la virtud se convierten en la expresión clásica de la fuerza que sobreviene en la dialéctica propia del materialismo histórico, dando así carta de tradición clásica a lo que no es sino un puro axioma marxista: su propio, único e inviolable *Deus ex machina*, el mito escatológico (del tiempo que trasciende el tiempo material) del materialismo marxista.

En mi opinión, sin embargo, más allá de esta interpretación marxista de Althusser sobre Maquiavelo, la situación por él mostrada de un Príncipe abocado a la soledad como sujeto constructor teórico (en la obra), también de vocación práctica, puede ser útil si se supera una hermenéutica propia de un tiempo feliz o infelizmente pasado. No se trata solo de lenguaje o de «lengua», como señala Ives Sintomer (Althusser, 1998, 7-8): «—la de una cierta vulgata comunista y una cierta “ortodoxia marxista-leninista” — que hoy está muerta, o al menos ha agotado toda su fuerza vital». Más bien se trata de una instancia categorial periclitada entre otras cosas por la estrechez de su *peras*, de su límite, de la propia definición. En efecto, si la interpretación de la historia marxista utiliza un lenguaje que

<sup>2</sup> Véase Lahtinen (2010).

puede ser discutido, su mirada histórica como hermenéutica cerrada en sí misma en el sentido, interpone muchos problemas si se confronta con la historia de la filosofía y del pensamiento, problemas que no son ajenos a la propia historiografía. Esto es algo sabido y reconocido incluso por los propios revitalizadores del filósofo marxista: «Althusser –escribe Damián López (2009, 75) refiriéndose a la interpretación histórica sobre Maquiavelo– siguió en gran parte interpretaciones anteriores que, como la de Gramsci, hoy en día se consideran sesgadas en varios puntos...; también cometió errores históricos muy evidentes».

Coindicidemos, pues, con el *topos* althusseriano según el cual *El Príncipe* de Maquiavelo apunta a la necesidad de un nuevo sujeto político que ha de responder con nuevas formas a fenómenos también nuevos en un mundo cambiante. Nos situamos, sin embargo, fuera de este contexto para apuntarnos a otro horizonte histórico, filosófico e historiográfico más apegado a la interna tradición filosófica. Volvemos al contexto humanista y nos situamos en la novedad de alternativas que se presenta en un mundo occidental el cual se está abriendo a nuevos horizontes políticos y sociales que precisan de una nueva axiología sustentada en una nueva antropología con renovados fundamentos metafísicos. Es precesimamente desde aquí desde donde situamos la renovación teórica de Maquiavelo.

2. El principio de Maquiavelo precisa ser visto –especialmente en su carácter de soledad ante la decisión (teórica y práctica)– liberado de la lectura simple e ingenua que lo coloca como el resultado de una maquinación maligna. La lectura tradicional establecía una mirada que partía de un criterio de medida en el que intervenían, al menos tres factores filosóficos fundamentales más o menos relacionados: la filosofía teleológica de la naturaleza, la filosofía ética de tradición ciceroniana, y una visión histórico-política de la Roma imperial. A todo ello se le suma el trasfondo de una teología que fundamentaba el bien común en la Revelación bíblica y en el desarrollo ético y político basado en el agustinismo político y en el asentamiento paulatino de la ética aristotélica. Las discusiones humanistas y el contrabalanceo entre aristotelismo y platonismo se realizan –aún con fuertes críticas a las teorizaciones medievales– desde este marco tradicional. Es cierto que los nuevos instrumentos hermenéuticos ayudarán en primer lugar a ir mudando el libro de texto en el orden teológico –lo cual culminará con la sustitución del *Libro de las Sentencias* por la *Suma teológica*–; en segundo lugar a contraponer el equilibrio de los autores filosóficos –dependiendo, eso sí, de las áreas geográficas y del entorno político y cultural– en una pugna entre los lectores de Aristóteles

y de Platón o de Cicerón; por último, a buscar instrumentos de lecturas propias del Humanismo<sup>3</sup>. Pero en todo caso, lo que propone Maquiavelo es «otra cosa».

La denuncia del arcaísmo de Maquiavelo (arcaísmo del lenguaje, de la aproximación y de la ética) señalado por Augustin Renaudet (1956, 26) no merma en absoluto la novedad de su propuesta. Lo que propone el pensador florentino ni es una lectura de la tradición medieval ni es humanismo, pues en cierto modo sigue siendo una forma de tradición, en el sentido de la recuperación de la cultura clásica. Maquiavelo propone un nuevo proyecto, asentado en algo diferente al propósito humanista, aunque –y esto es importante– en contexto humanista. Su novedad no es reformista sino, en cierto modo, revolucionaria, pues supone romper no tanto con lo anterior, como con la tradición. Esto es así porque no se preocupa de los aspectos filológicos y hermenéuticos del pasado, sino que propone un análisis basado en la historia (su oficio es el de secretario, quien se ocupa de registrar con la palabra escrita lo que sucede, los hechos realizados por la voluntad humana). Por eso no niega el tiempo anterior, sino que lo estudia. No realiza, pues, una relectura de la tradición, ni de sus pensamientos, sino un estudio inspirado en el curso de la historia. La dimensión temporal (la historia) se impone a la dimensión espacial (la naturaleza). Frente a la necesidad teleológica de la naturaleza aplicada al hombre y al bien común de la vida política, frente a la providencia cristiana que se expresa en el devenir humano que fundamenta *su telos*, que se proyecta en el mundo social a través de la Roma imperial –que siendo cristiana era el reflejo del poder trascendental divino manifestado en la inmanencia humana–, y del mundo de la gloria celestial a nivel individual, frente a todo esto, Maquiavelo propone la fortuna y la acción humana concreta, asentada en la voluntad humana expresada en el tiempo y en un bien común como expresión de estabilidad de un Estado encarnado en la Roma republicana que tiene que ir fundándose continuamente. La virtud (*areté*), en cuanto expresión de lo mejor, no descansa en el bien común entendido como lo bueno que nos es dado por naturaleza (en el cosmos) y que se refleja en la sociedad política (en el microcosmos); la virtud consiste en procurar lo mejor en la sociedad civil que tiene que ir siendo reconstruida constantemente mediante el ejercicio de la voluntad y no mediante el ejercicio de la bondad, pues «no siempre lo bueno es lo mejor».

Ante este panorama de construcción de un nuevo modelo y orden político, el principio de Maquiavelo se siente desarropado: es la soledad de la tarea del responsable político en la inmanencia de su acción, en la intemperie de las decisiones

<sup>3</sup> Véase Fuertes (2011).

tomadas con la inteligencia de un zorro que sabe adelantarse a la fortuna para evitar sus zarpazos. Se trata de acciones llevadas a cabo con la decisión de una bestia<sup>4</sup>, capaz de aplicar el poder necesario para mantener el timón del nuevo orden conformado. El impulso para hacer esto, está en manos del príncipe, del gobernante sabio. No nace de la solidaridad humana, pues, como hemos señalado, no es el bien común (en cuanto bien sustancial y esencial)<sup>5</sup> lo que se busca en el común bien, en el interés común. Como señala Leonardo Rodríguez Duplá (2007, 36), lo que lleva al príncipe a realizar su tarea es el afán de gloria: «nada reporta mayor gloria mundana que la fundación y mantenimiento de nuevos órdenes. De este modo, el egoísmo natural del ser humano muestra al gobernante lúcido el camino hacia la defensa del interés colectivo».

3. Deliberando como un zorro y actuando como un león, ante hombres que revelan un *telos* agotado en una voluntad sin referencias e inmanente al mundo («pues el fin que cada uno se ha propuesto es, gloria y riquezas» (Maquiavelo, 1989, XXV, 118), es decir ejerciendo el control de las pasiones anímicas en hombres pasionales, es como el príncipe civil puede ganarse el favor de sus ciudadanos, o como dice Maquiavelo (1989, IX, 63):

cuando un ciudadano privado se convierte en príncipe de su patria no por medio de crímenes y otras violencias intolerables sino con el favor de sus ciudadanos surge así un principado al que podríamos llamar civil (para llegar al cual no es necesario basarse exclusivamente en la virtud o exclusivamente en la fortuna, sino más bien en una astucia afortunada), digo que se asciende a dicho principado o con el favor del pueblo o con el favor de los grandes. Porque en cualquier ciudad se encuentran estos dos tipos de humores: por un lado, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes y por otro los grandes desean dominar y oprimir al pueblo.

---

<sup>4</sup> “Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos”. Maquiavelo (1989, XVIII, 91).

<sup>5</sup> “Porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad”. Maquiavelo (1989, XV, 83).

El hombre de la ciudad de Maquiavelo es un hombre humoral y pasional. Y el príncipe no puede abstraerse a ello, al contrario si quiere dominar la realidad política ha de comprender su significado, ha de abandonarse a la soledad de la inmanencia antropológica. La soledad en Maquiavelo desvela el contenido del alma humana, rompiendo la esencialidad escondida en del *De anima* aristotélica, a partir de la constitución epistemológica nacida en el terreno de la experiencia vital-existencial, iniciando en cierta manera una comprensión de los fenómenos psíquicos que tengan en cuenta el sujeto en su relación compleja con los otros sujetos (en el espacio público, político) y en su historia (en el tiempo vivido y registrado). Como hemos señalado, Maquiavelo realiza un proyecto diferente al humanismo en contexto humanista. No se trata de una hermenéutica de la tradición humana del hombre como ciudadano en la búsqueda del bien común. Se trata más bien de la constitución de un nuevo orden público asentado en la soledad del hombre ante el mundo que tiene ante sí como sujeto de su voluntad, a su vez arrastrado por las pasiones (gloria y riquezas).

En este sentido vemos en el príncipe de Maquiavelo una soledad que es una toma de posición, una profundización del nuevo antropocentrismo nacido en el *humanismo florentino* de quien importa no pocos conceptos, baste recordar a autores humanistas tales como Leon Battista Alberti o Eneas Silvio Piccolomini, entre otros, que trataron del poder de *la fortuna* y su intervención en asuntos que son propios de la decisión humana, que supone una relectura que bebe sus fuentes en el helenismo y la antigüedad tardía (Cicerón y Boecio)<sup>6</sup>, pero leídas desde una clave temporal y espacial de referencias realistas: el *hic et nunc* le lleva a construir un realismo antropológico. La hermenéutica rechazada en la tradición aparece ahora como hermenéutica del sujeto. El caballero (nacido del fruto del conocimiento de la virtud) es sustituido por el ciudadano (el que vive en un lugar público como espacio donde satisfacer sus necesidades). Ante esta tarea el príncipe esta solo: arrojado a la organización del orden del espacio público sin ninguna ayuda esencial, sin auxilio exterior fuera del espacio y del tiempo, solo ante sí mismo como sujeto naciente, ante la soledad del dilema del príncipe del mundo nuevo y del orden nuevo que le lleva a asegurar su posición desde un pesimismo antropológico y le empuja a querer alcanzar el honor y la gloria (Skinner, 1991, 57), no siendo dueño (como hombre) de sus pasiones (pues sus condiciones humanas no se lo permiten).

---

<sup>6</sup> Véase Flannagan (1976).

La soledad del príncipe es el reflejo de la soledad del ciudadano, de la soledad existencial del nuevo hombre moderno, apenas conocedor de las pasiones que lo gobiernan y lo ahogan como sujeto naciente, dejado en su condición antropológica y arrojada en la condición social. Sin posibilidad de mejora interna ni de auxilio externo, el nuevo ciudadano no puede construir el bien común, si acaso dialogarlo y eso será un éxito (un pobre éxito). La filosofía se deviene retórica, una forma de buscar un bien común que no puede construirse, porque no existe un referente, un punto de apoyo más allá de la condición psicológica autorreferencial en el que cualquier intento que las democracias modernas en sus diversas formas (representativas, de intereses o dialógicas) no pueden ser ni efectivas ni reales. Maquiavelo es un genio: señaló sin discusión que las fuentes de la política se han de realizar desde el hombre que es; pero el genio oscureció al hombre: olvidó la humanidad (pasiones, inteligencia, voluntad, libertad, mito, ideal, bien...) que somos. Ni la simulación ni una falsa razón retórica pueden presentarse como pretensión de construcción política sin caer en la soledad del príncipe. Buscando el honor y el reconocimiento de todos, el príncipe acaba en la soledad de su decisión, y aún el honor y la gloria se diluyen en el fingimiento de los sujetos.

Maquiavelo es reconocido, con razón, como el formulador teórico que ha tenido una enorme trascendencia en la filosofía política moderna y contemporánea. Desde su experiencia florentina propone una ordenación de la vida pública, pensando de otra forma, un estilo propio en un momento excepcional que provoca lo que alugnos han denominado un «arte de la política de excepción» (Bermudo, 1994, 19), que exige una política orientada a un mundo nuevo. La soledad del Príncipe es la de quien tiene que tomar su decisión en la excepcionalidad. En la excepcionalidad se encontraba también la Corona de Castilla a finales del siglo XV y el siglo XVI, cuando Castilla desborda los límites de su reino. Una situación totalmente original y nueva que le obliga a repensarse y que le empuja a nuevos estadios de especulación. Se necesita un «arte de la vida de excepción» que afronte los retos de un Nuevo Mundo que ordenar. Junto a los políticos y los teólogos, acompañan en la tarea un buen número de religiosos, cargados de una responsabilidad y también de una nueva forma de ver y hacer. Sienten la soledad de la empresa, pero no se sienten desprotegidos. Su soledad no es la del individuo, sino la de la persona en relación hacia el «Otro».

## 2. La soledad del nuevo apóstol

4. Ni las pasiones, ni la soledad son de por sí, en principio, objeto de valoración, muy al contrario, son una realidad que *a posteriori* nos invita a ser valorada. La soledad, especialmente, forma parte de lo que somos. Y si la soledad del principio de Maquiavelo es una soledad no querida (pues busca el reconocimiento del pueblo), pero asumida; existe otra experiencia de soledad diferente, la del místico que alimenta el apóstol, cuyo fin no tiene nada que ver con la del principio, pero cuyos resultados fundamentarán en parte (o al menos) una cierta nueva ordenación del mundo. No se tratará de un *mundo nuevo* ni un *orden nuevo*, sino que tendrá su reflejo en los valores de quienes irán al encuentro de un *nuevo mundo* y un *nuevo orden*. No se tratará de un proceso de revolución de la historia, sino de la reforma de la historia. No se fundamentará en la fortuna y la acción humana que la modula, sino en la providencia y en la acción humana que la procura. No se tratará del hombre viejo-histórico que paradójicamente es el nuevo ciudadano de la *polis* y el nuevo principio aislado en la decisión solipsista; sino del hombre nuevo como nuevo ciudadano del orbe y del nuevo apóstol en la soledad del encuentro. No supondrá un nuevo empezar histórico y puntual; sino un nueva recreación en el cumplimiento del tiempo escatológico. Uno, hemos intuido, atiende a revolucionar lo que ya siempre será la vieja Europa. Otro, creemos, quiere recrear el siempre nuevo mundo. Este otro tiene la forma paradigmática del apóstol (si bien tendrá la forma humana de la acción del hidalgo). Pero ¿de qué soledad se trata la que alimenta el apóstol del siglo XVI?

5. “Solo Dios basta”, es el verso teresiano, que recoge poéticamente no la separación, sino la unión del hombre con Dios. «Quien a Dios tiene / nada le falta / solo Dios basta». Es el diálogo del hombre con Dios que es Amado («Ya toda me entregué y di, / y de tal suerte he trocado, / que mi Amado es para mí, / y yo soy para mi Amado»). Como señala Melquiades Andrés (1994a, 100) –a quien tenemos muy presente en esta reflexión– se trata de una afirmación «más radical existencialmente que el *solus Deus* luterano». Una soledad del hombre desnudo ante la inmensidad de Dios, pero pertrechado de la seguridad de la tradición poética que sabe de la *capax Dei* del alma humana. Es una soledad que lleva a la unión con Dios como el lugar existencial del bien del hombre, que limitado puede transformarse en hombre nuevo. Agustinos, carmelitas, benedictinos, cartujos, mercedarios, jerónimos, dominicos, franciscanos, más tarde jesuitas... en Salamanca, en Alcalá... en las aulas. En Madrid, Sevilla o Lisboa... en las calles. En la acción. En el camino. Porque la soledad del apóstol, nace en la soledad del místico, pero, cristaliza, escribe Melquiades Andrés (1994a, 100): «en

una filosofía de la vida y en proyecto de hombre nuevo, de comunidad cristiana expansiva, como secuela de su participación en la vida divina, sin arrogarse la locura de ser Dios».

6. «Solo Dios basta» es la divisa que alimenta el apóstol. Y hablar de apóstol es hablar de un hombre activo que reconoce el principio de su acción en el motor interno de su encuentro con Dios, en el interior de su Yo. Es una soledad de tal naturaleza que lleva a Teresa de Cepeda y Ahumada a fundar quince conventos y reformar la Orden carmelitana, a Francisco de Osuna a predicar sin descanso, a Pedro de Alcántara a reformar la Orden franciscana. No se trata de una soledad que nace de la constatación pesimista antropológica ante el reto de la revolución inmanente del quehacer ciudadano del príncipe. Se trata de la soledad de quien contempla en el encuentro, o aún más en la unión óntica de dos soledades enfrentadas, abocadas por su naturaleza (de gracia y de necesidad) a encontrarse en la referencia, en la íntima metafísica y no en la palabra retórica: hombre solo / Dios solo. Esto supone una ética del encuentro. El hombre solo que busca a Dios y solo a Dios necesita de una preparación moral, que espera en una proyección amorosa. Es la soledad que rompe el solipsismo del sujeto y los límites del cogito y de la soledad ontológica del hombre. Es una soledad de la acción. El hombre no está abocado a la soledad antropológica y al fingimiento social como lugar de satisfacción de la simulación existencial (buscar la gloria y las riquezas). La soledad mística es la soledad buscada desde el punto de vista del prójimo, del otro, en la relación. Es soledad averiguada, introspección: «En soledad vivía / y en soledad ha puesto ya su nido, / y en soledad la guía / a solas su querido / también en soledad de amor herido» (S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 34).

La soledad mística es la fuerza del apóstol. El descubrimiento interior impulsa el auténtico descubrimiento, de ahí que (Andrés, 1994a, 100):

Los místicos admirán la trascendencia de los grandes descubrimientos y de las gigantescas empresas de sus contemporáneos, pero proclaman y viven la relatividad de los bienes naturales como poder, dinero, placer..., e incluso sobrenaturales, como virtudes, carismas, consolaciones. «Solo Dios basta». Contemplan las conquistas técnicas, políticas y militares desde la extensión del reino de Dios a todo el universo.

El ideal del místico recoge la soledad –como Maquiavelo– en ambiente humanista, pero de forma más libre. No canta el pesimismo antropológico –de Maquiavelo (Velázquez, 2006, 71)–, aunque reconoce su limitación o mejor su condición humana, sino que alaba la dignidad humana. Pero su humanidad, su enraizamiento no le angosta, sino que le sobrepone. Recordemos a san Pedro de Alcántara “hecho como de raíces de árbol”, elevado hasta el extremo, extenso en la geografía de su tiempo. Este espíritu alimenta desde la relectura de la tradición el nuevo mundo por explorar (Sanz, 1998, 84). Impulsa la idea de misión intrínseca a la del descubrimiento del *nuevo mundo*<sup>7</sup>. Y en este impulso apostólico los franciscanos cobrarán un protagonismo singular.

7. El impulso misionero franciscano es la extensión de la actividad pastoral de los hermanos menores. Esta acción se fundamenta en su propia vocación y en su espiritualidad. En el siglo XVI tiene una raigambre profundamente espiritual y radical, en sintonía con otras reformas operadas desde el siglo XIV. Comunes en la búsqueda de la carga ética que supone la contemplación de Dios, el franciscano es esencialmente un apóstol y existencialmente un hombre configurado con Cristo, pobre y crucificado. San Francisco es hombre ante todo de oración. *Primera Celano* nos muestra el ejemplo paradigmático de Francisco de Asís (Cela-no, 2000a, 184)<sup>8</sup>:

El varón de Dios, Francisco, había aprendido a no buscar sus intereses, sino a cuidarse de lo que miraba a la salvación de los demás; pero más que nada, deseaba morir y estar con Cristo. Por eso, su preocupación máxima era la de ser libre de cuanto hay en el mundo para que ni por un instante pudiera el más ligero polvillo empañar la serenidad de su alma. Permanecía insensible a todo estrépito del exterior y ponía toda su alma en tener recogidos los sentidos exteriores y en dominar los movimientos del ánimo, para darse sólo a Dios.

Este texto recoge los fundamentos de la mística del recogimiento (Andrés, 1975), una mística que traspasará el corazón de Pedro de Alcántara, el maestro espiritual de Teresa de Jesús, quien nos solo expresará la necesidad de la soledad de Dios («Solo Dios Basta»), sino el deseo del encuentro («Vivo Sin vivir en mí, / y tan alta Vida espero / que muero porque no muero»). La acción apostólica

<sup>7</sup> Podemos comprobar esta dimensión tan solo mirando el catálogo de misioneros extremeños en M. Andrés (1994b).

<sup>8</sup> n. 71, cap. XVI.

de san Francisco se fundamenta en una acción que necesita de la soledad, del encuentro y en el lugar: «escogía frecuentemente lugares solitarios para dirigir su alma totalmente a Dios» (Celano, 2000a, 184)<sup>9</sup>. Es allí donde el hombre solo se encuentra con el solo Dios. Pero Francisco no se satisface con la conformidad con la maldad del pesimismo antropológico. Sino que supera este pesimismo en la apertura a la extensión de la naturaleza humana y la capacidad de escapar de la soledad ontológica que nace de la precariedad esencial y existencial. De ahí que al contrario que ocurrirá en el proyecto del príncipe, san Francisco, el Poverello, «acostumbraba a salir de noche a solas para orar en iglesias abandonadas y aisladas; bajo la divina gracia, superó en ellas muchos temores y angustias de espíritu» (Celano, 2000a, 184)<sup>10</sup>. Porque la soledad es lugar de encuentro. San Buenaventura (2000, 444)<sup>11</sup> lo expresa en la Leyenda mayor cuando señala cómo san Francisco cuando «quedaba solo y sosegado, llenaba de gemidos los bosques, bañaba la tierra de lágrimas, se golpeaba con la mano el pecho, y, como quien ha encontrado un santuario íntimo, conversaba con su Señor». Comentando este pasaje, inspirado en Segunda Celano (95. 94. 99), Fernando Uribe (2008, 265) lo sitúa en la lectura mística bonaventuriana del fundador, en el camino hacia la unificación divina. Se trata de un capítulo que «correspondería a otra dimensión de la vía iluminativa del santo de Asís». No es de extrañar que el inicio de la vida franciscana se destaque por que los menores «abandonan el mundo» (Esser, 1976, 35), pero menos aún que desde el encuentro de la soledad del abandono con Dios (darse solo a Dios), se conforme desde el inicio una vida conforme al Evangelio en el que «se halla íntimamente unida desde el principio la predicación apostólica» (Esser, 1976, 294).

8. San Francisco de Asís es el héroe de la acción contemplativa, de la acción apostólica, un arquetipo de un nuevo caballero. No solo Francisco es un joven que desea ser caballero, sino que el inicio de su conversión se inicia en el cambio de modelo de la idea del caballero: frente al «caballero soberbio e inaguantable», Francisco muestra que la paciencia es superior. Si la soberbia lleva a la victoria vana, la paciencia nos proporciona la reconciliación, nos trasporta a las verdaderas virtudes del caballero (Celano, 2000b, 232)<sup>12</sup>. Será precisamente la visión del «caballero» la que inicia su conversión. En *Segunda Celano*, narrando la soledad del sueño en el tú a Tú, se muestra el verdadero objeto de servicio del caballero

<sup>9</sup> n. 71, cap. XVI.

<sup>10</sup> n. 71, cap. XVI.

<sup>11</sup> cap. X, n. 4. Aunque citamos la traducción española, esta obra está en Buenaventura (1882-1902).

<sup>12</sup> n. 4, cap. I

cristiano: «Francisco, empero, cambia las armas carnales en espirituales, y recibe, en vez de gloria de ser caballero, una investidura divina» (Celano, 2000b, 233)<sup>13</sup>. El *caballero de Cristo*, señala Buenaventura en la *Leyenda mayor*, es quien examina la perfección, y vencerse a sí mismo, y no va buscando tesoros sino que sale, en su segunda etapa (tras el sueño), al encuentro del leproso. El nuevo caballero no procura guerra, sino paz, pero como caballero no huye ante las dificultades, es caballero porque busca confrontarse con la exigencia de la virtud. Siendo caballero de Cristo surge la soledad: «Desde entonces buscaba la soledad, amiga de las lágrimas... Sucedió, pues, un día en que oraba de este modo, retirado en la soledad, todo absorto en el Señor por su ardiente fervor, que se le apareció Cristo Jesús en la figura de crucificado» (Buenaventura, 2000, 386)<sup>14</sup>. La cruz es la honra del caballero de Cristo, de san Francisco, el fruto de la soledad (del recogimiento) de quien sabe que «solo Dios basta».

9. Esta experiencia fontal franciscana recorre el espíritu de los menores, enriquecida en *topos* teológicos que van de la Escuela de San Víctor a la compilación halense, pasando por las formulaciones teológico-místicas de san Buenaventura (y el pseudo-buenaventura) y la configuración del caballero –de Ramón Llull y la trasformación de las virtudes en las cortes castellanas y portuguesas de la literatura del siglo XV: en el reflejo cristiano del *Libro de la caballería cristiana* de Jaime de Alcalá (1515), en el caballero transformado en Manresa (1522) que se deja ver en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola (1541; 1548), en el *miles (militis christiani)* como trasformación del caballero del *Enchiridion* de Erasmo (1503, impreso en Alcalá en 1525)–. A través de estas formulaciones la tradición filosófica aparece en su vertiente platónico-cristiana. No es de extrañar estas fuentes toda vez que la mística del Siglo de Oro es «una verdadera teología» (Andrés, 1983, 657). El grupo franciscano formado por Osuna, Laredo y san Pedro de Alcántara adquieren un protagonismo iniciático de la búsqueda del ideal del hombre nuevo, de la acción en la unión del hombre solo con el solo Dios que ilumina otros grupos no solo de místicos contemplativos, sino de místicos apóstoles. Y su cima apostólica descansa en el ardor apostólico de quince mil misioneros que se plantan en América (al inicio), no pocos irán también a Asia (posteriormente), nacidos de la miseria del hombre que se engrandece en la trascendencia. No se trata de grandes predicadores, de hombres de suma inteligencia, sino de hombres nacidos de la mística del recogimiento, de observantes y descalzos. En la memoria de estos hombres, misioneros franciscanos, impulsados

<sup>13</sup> n. 6, cap. II.

<sup>14</sup> cap. I, n. 5.

por la mística del recogimiento, descansa la imagen de san Francisco, el caballero de Cristo. El fin de su acción no es la riqueza, ni el poder, ni el dinero. Pero como señalamos «admiran la trascendencia de los grandes descubrimientos» (Andrés, 1994a, 100). Su señor es Cristo, su misión hacer comprensible la riqueza del encuentro del hombre con Dios. La cristianización de América es una misión de un nuevo hidalgo cuya virtud es la honra y cuyo último señor es Cristo. Esto es algo compartido por el apóstol y trasmitido al descubridor, quien tiene aún en la tentación de cubrir sus vanidades personales, y concomitante a ellas, la oportunidad de ser también apóstol, toda vez que su descubrimiento ayuda a cumplir una misión quasi divina, la extensión de un *orden nuevo* en un *mundo nuevo*, la creación de un Orbe cristiano.

10. Con un poco de exageración, pero con un mucho de intuición, José Antonio Merino escribe en *Don Quijote y san Francisco*: dos locos necesarios (2003) una propuesta en la que presenta dos prototipos con los que quijotizar la sociedad y franciscanizar la cristiandad. Estas dos idealizaciones, sin embargo, pueden rastrearse en la Castilla (la España) del siglo XVI: dos caminantes, dos caballeros, a la vez medievales, pero prefigurando el nuevo hidalgo civil y franciscano (cristiano). Ambos revitalizados en el ardor de la acción de la construcción de un nuevo proyecto: el descubridor cervantino y el apóstol franciscano. El franciscano verá así en América el proyecto de la construcción de una nueva humanidad cristiana, una ocasión de la edificación de un proyecto renovado donde la escatología –de espíritu franciscano-joaquínista (Potestà, 1991)– se hace presente y que tiene en el beato Amadeo da Silva y su obra *Apocalypsis Nova* un referente para el papado (Morisi, 2006) y para la corona de Castilla. Fray Martín de Valencia, provincial de la provincia de San Gabriel representa, junto a los misioneros que nacen inicialmente de las tierras extremeñas, el espíritu de estos valores franciscanos, que está alimentados por su fuerte espiritualidad y la radicalidad de los valores franciscanos, en el que todo entendimiento, toda voluntad, toda libertad se dedica *solo a Dios* (Lázaro, 2011, 153). La Nueva España es la ocasión de un Nuevo Mundo, de un nuevo Orbe cristiano. Sus acciones serán la extensión de la espiritualidad que se vivía en la Península. Se trata de una espiritualidad que culmina el proceso castellano de la lectura cristiana del nuevo caballero en una espiritualidad mística, de una totalidad del proyecto cristiano de la vida. «Vida cristiana fundamental, –escribe Melquiades Andrés (1994a, 323)– vivida con ejemplaridad desde el principio. Les guiaba la experiencia contrastada, el curso de la evangelización en Canarias y el fracaso con los moriscos en Granada y en todo el reino, el recuerdo de los pósitos y hospitales de las villas castellanas y andaluzas, la *Utopía* de Tomás Moro y, sobre todo, el ideal que ardía

en su pecho». Un ideal que arde a quien está solo con Dios y solo Dios basta, tal como le sucede a san Francisco de Asís –y en la estela franciscana a autores como Ramón Llull en su *Libro del Orden de Caballería* de 1281 (2000)–, paradigma del nuevo caballero, en nuevos tiempos de crisis (de cambio).

11. El binomio hombre-solo / Dios-solo es la expresión mística de la antropología teológica de la gracia que tiene una referencia especulativa en la *Ultima solitudo* escotista: la vivencia de la definición de la persona en el ámbito de la existencia más que en el ámbito de la esencia. La persona se define así por su incomunicabilidad en la esfera de las relaciones esenciales («en la cosa por la naturaleza de la misma cosa, de modo que en la razón de persona no hay nada que diga intención segunda»)<sup>15</sup>; pero en su razón de ser existente en cuanto existente, es comunicable. La persona se comunica proyectándose desde la intimidad del yo, desde lo que Escoto llama *ultima solitudo* (puesto que la persona requiere de una soledad última<sup>16</sup>), el repliegue sobre sí mismo en la reflexión que solo en su afirmación subjetiva existencial se abre a la existencia misma y a la comunicación intrapersonal: «la relación trascendental y necesaria que tiene la creatura respecto del Creador no puede fundamentarse en que es una esencia sino en cuanto connota la existencia» (Rivera de Ventosa, 1972, 309). La *ultima solitudo* en la lectura franciscana de escoto unida a su plano relacional influye en una teoría de la historia. Escribe el profesor Rivera de Ventosa (1984, 36): «La historia humana lleva consigo una inmensa responsabilidad que se inserta en la persona humana como “ultima solitudo”, como ineludible apropiación del propio quehacer». La soledad referencial en la comunicación de la existencia propicia el nacimiento del concepto moderno de persona<sup>17</sup>, en cuanto relación y en la acción referencial. «Solo Dios basta», la soledad del apóstol alimenta la decisión profunda de la acción del nuevo ciudadano del Orbe católico, de las decisiones más peliagudas. Hombre solo y Dios solo frente a un destino. Así se pregunta Melquiades Andrés (1994a, 101):

¿No habrá influido el binomio Dios solo-hombre solo, como gesto de exaltación personal exacerbada, en decisiones como quemar las naves, permanecer en Tenochtitlán, en el gesto de Pizarro en la isla del Gallo, en el de Bernardo Gálvez en Pensacola, en el de Orellana en el primer recorrido

<sup>15</sup> “in re ex natura rei, et ita nihil de ratione personae dicit intentionem secunda”. *Ordinatio*, I, d. 23, q. 1, n. 16 (Duns Escoto, 1959, 357). Véase Rivera de Ventosa, 1972.

<sup>16</sup> “*Ad personalitatem requiritur ultima solitudo*”. *Ordinatio*, III, d. 1, q. I, n. 17 (Duns Escoto, 1894, 45a).

<sup>17</sup> Véase Bianco, 2012.

del Amazonas, en el de Valdivia de ir a Chile, en el de López de Aguirre y en tantos más?.

Esta referencia a la fundamentación de la persona en el siglo XVI recorre las facultades, pero también las calles y los espíritus del entorno castellano a través de los grandes teólogos, y con mayor difusión de la teología práctica de los predicadores y los maestros de la vida espiritual, multiplicando el ámbito de difusión de la especulación castellana que no solo era una doctrina, sino también «una manera de afrontar la vida» (Pena, 2009, 89).

## Conclusión

Sin duda alguna, nos encontramos con un cambio del punto de vista del sujeto en relación con el mundo circundante en comparación con el modelo clásico y medieval. Tanto en la soledad (involuntaria) de la modernidad del sujeto político de Maquiavelo como en la soledad (libre) del sujeto contemplativo de la mística castellana, el sujeto es central en la vivencia psíquica de las pasiones, donde a su vez se muestran como un motor (en cuanto a la capacidad de movimiento) de la actividad psíquica humana. Ambas posiciones realizadas para dar respuesta a cuestiones muy diversas de su época, asentadas en principios, como hemos visto muy distintos y, también de muy diferentes resultados, sin embargo son eminentes, porque trascienden el contexto de descubrimiento teórico para mostrarse en propuestas de validez universal.

En el caso de la mística es más fácil de observar pues, como hemos dicho, el protagonismo recae en dos sujetos universales: el sujeto Yo (temporal y universal) y el sujeto Tú (que es la fuente del Yo y, por lo tanto, universal y atemporal). Se trata pues de un diálogo que realizado en un momento determinado supera el espacio y el tiempo, proyectándose y profundizando, como hiciera (y hace, cada vez que se lee) el diálogo socrático-platónico que se proyecta a toda la comunidad del *logos*. Por su parte, en Maquiavelo escapa de una mirada historicista porque, como también hemos señalado, el espacio (público-político) y el tiempo (la historia) son instrumentos hermenéuticos-existenciales para la realización de un proyecto nacido de la instancia psíquica que universaliza el sujeto.

En este sentido, Leo Strauss en su obra *Thoughts on Machiavelli* (1958, 11) señala un planteamiento que supera las lecturas historicistas cuando afirma que «la sustancia de su pensamiento (el de Maquiavelo) no es florentina, ni siquiera

italiana, sino universal». La soledad del príncipe apuntará al sujeto moderno que encerrado en sí sabe del mecanismo de sus presupuestos pasionales, la del acuerdo nacido por la necesidad, un proyecto antropocéntrico revolucionario en contexto humanista para la nueva Europa que prepara el sujeto pensante como centro de la comunidad política constituida bajo la forma política de la monarquía absoluta. La soledad del apóstol, sin embargo, es la del sujeto intemporal, llamado a la tensión existencial, oscurecido por el sujeto pensante, en la pretensión de un nuevo mundo, llamado a un Orbe católico. Tras la crisis del Yo indicado en el siglo XIX, en la quiebra de la existencia del siglo XX, y la evidencia de la crisis del discurso parcial de finales del siglo pasado, la soledad del apóstol recupera su vigencia como la autonomía del hombre en su acción relacionada de forma existencial, dotando de referencia (ideal, mística, mítica, existencial, emocional...) una axiología que fundamentalmente verdaderamente el nuevo orden humano con vocación universal y que procure superar la retórica disfrazada en forma de democracia dialógica, y dotando de corazón la cordialidad.

## Bibliografía

- ALCALÁ, J. de (1515). *Libro de la caballería cristiana*. Valencia: Impr. Jorge Costilla.
- ALTHUSSER, L. (1987). «Die Eisamkeit Machiavellis». En L. Althusser, *Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, (Schriften, vol. 2)*. Edición de P. Schöttler y F. O. Wolf, Berlin: Argument, 1987, pp. 11-32.
- (1993). *L'Unique tradition matérialiste*. Paris: Editions Hazan.
- (1998). *Solitude de Machiavel*. Edición y presentación de Y. Sintomer, Paris: PUF.
- (2008). «Soledad de Maquiavelo». En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo. Traducción de C. Prieto del Campo*, Madrid: AKAL, pp. 331-346.
- ANDRÉS, M. (1975),. *Los recogidos*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- (1983). «La teología española en el siglo XV». En M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 579-735.
- (1994a). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC.
- (1994b). *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas. Diccionario biográfico y bibliográfico*. Madrid: BAC.
- BERMUDO, J. M. (1994). *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona: Ed. Universitat de Barcelona.
- BIANCO, C. (2012). *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*. Milano: Franco Angeli.
- BUENAVENTURA (1882-1902). *Legenda maior sancti Francisci*. En PP. Colegii a S. Bonaventura (ed.), *Opera omnia*. Quaracchi: Ad Claras Aquas, vol. VIII, pp. 504-564.
- BUENAVENTURA (2000). *Leyenda mayor*. En J. A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías. Documentos de la época. 8ª ed.*, Madrid: BAC, pp. 380-500.
- CELANO, T. de (2000a). *Vida primera*. En J. A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías. Documentos de la época. 8ª ed.*, Madrid: BAC, pp. 140-228.
- CELANO, T. de (2000b). *Vida segunda*. En J. A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías. Documentos de la época. 8ª ed.*, Madrid: BAC, pp. 229-359.
- DUNS ESCOTO, J. (1894). *Ordinatio. Liber III*. En Wadding (ed.), *Opera Omnia. Vol. XIV*, Paris: Vivès.
- DUNS ESCOTO, J. (1959). *Ordinatio. Liber Primus. Distinctiones 11-25*. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold y O. Schäfer (eds.). *Opera omnia. Vol. 5*, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

- ESSER, K. (1976). *La Orden franciscana. Orígenes e ideales*. Burgos: Ed. Aránzazu.
- FLANNAGAN, T. (1976). «The Concept of Fortuna in Machiavelli». En A. Parel (ed.) *The Political Calculus*, Toronto: University of Toronto Press.
- FUERTES, J. L. (2011). «La estructura de los saberes en la Primera Escuela de Salamanca». *Cauriensia*, 6, 103-145 [También en (2012). «La estructura de los saberes en la Primera Escuela de Salamanca». En R. H. Pich, M. Lázaro y A. S. Culleton (eds.) *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status quaestionis*. Cáceres: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” – Diócesis de Coria-Cáceres, pp. 113-155].
- LAHTINEN, M. (2012). *Philosophy and Politics: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*. Leiden: Brill.
- LÁZARO, M. (2011). «Scholastica Colonialis: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños». *Cauriensia*, 6, 147-167. [También en (2012). «Scholastica Colonialis: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños». En R. H. Pich, M. Lázaro y A. S. Culleton (eds.) *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas – Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status quaestionis*. Cáceres: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” – Diócesis de Coria-Cáceres, 157-167].
- LLULL, R. (2000). *Libro de la orden de caballería*. Trad. L. A. de Cuenca. Madrid: Alianza.
- LÓPEZ, D. (2009). «La soledad de Althusser. La lectura de Maquiavelo como clave de una renovación teórica». *Sociohistórica*, 25, 73-102.
- MAQUIAVELO, N. (1989). *El príncipe*. Traducción de M. A. Granada, Madrid: Alianza.
- MERINO, J. A. (2003). *Don Quijote y san Francisco: dos locos necesarios*. Madrid: PPC.
- MORISI, A. (2006). «Escatología e gioachimismo nel Quattrocento: Beato Amadeo, Benigno, Galatino». En F. Troncarelli (ed.). *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia*, Bari: Mario Adda Editore, 144-147.
- PENA, M. A. (2009). *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: BAC.
- POTESTÀ, G. L. (1991). *Il profetismo gioachimita fra Quattrocento e Cinquecento*, Genova: Marietti.
- RENAUDET, A. (1956). *Machiavel : Étude d'histoire des doctrines politiques*. Paris: Gallimard.
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1972). «Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual». En *Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti*, Roma: Societas Internationalis Scotistica, pp. 293-315.

- (1984). «Visión de la historia en Duns Escoto». En C. Bérubé (ed.), *Horno et mundus. Acta quinti Congressus Scotisticus Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, pp. 27-39.
- RODRÍGUEZ, L. (2007). *Maquiavelo y el maquiavelismo. Lección impartida en la Festividad de Santo Tomás de Aquino. Universidad de Salamanca y Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca*.
- SANZ, R. (1998). «San Pedro de Alcántara, Hombre Universal». En L. Blanco y S. Gacría (eds.), *San Pedro de Alcántara, Hombre Universal. Guadalupe (Cáceres): Ed. Guadalupe*, 83-111.
- SKINNER, Q. (1991). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.
- STRAUSS, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, IL: Free Press.
- URIBE, F. (2008). *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*. Salamanca: Tenacitas.
- VELÁZQUEZ, J. (2006). *Bajo el signo de Circe. Ensayos sobre le humanismo del Renacimiento italiano e imaginario político de Nicolás Maquiavelo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Recibido: 7/01/2014

Aceptado: 14/05/2014

Este trabajo se encuentra bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0](#)

