

**El rigor de la conciencia. Escrúpulos, disciplina y
la ordenación de la república***

**The rigour of the conscience. Scruples, discipline and
the construction of the republic**

Iván Sánchez Llanes
(Universidad Autónoma de Madrid)

Resumen: La disciplina social durante el siglo XVI y XVII se aplicó principalmente para favorecer el desarrollo de la autoridad regia. En la mayoría de los casos sólo se prestó atención a las desviaciones socio-religiosas. En cambio, los excesos de piedad también generaron trasgresiones, que se pueden observar a través de la idea de la conciencia escrupulosa.

Palabras Clave: Disciplina, conciencia, escrúpulos, piedad, Monarquía Hispánica.

Abstract: Social discipline was a major tool in the construction of the royal authority during XVII and XVIII centuries. Although public attention was usually focused only in the deviations from the socialised religious patterns, the excesses of piety also generated significant transgressions, which can be studied through the idea of the scrupulous conscience.

Keywords: Discipline, conscience, scruples, piety, Spanish Monarchy.

* Artículo recibido el 31 de octubre de 2014. Aceptado el 15 de abril de 2015.

El rigor de la conciencia. Esdrúpulos, disciplina y la ordenación de la república

En 1611 se publicó la obra *El Buen Repúblico*, escrita por Agustín de Rojas Villandrando, en la que Lope de Vega aportaba su visión sobre las virtudes morales y políticas que debían adornar a todo buen súbdito en unos pocos versos, que dicen así:

Buen Repúblico es aquel
(Rojas digno de gloria y fama)
Que ama a Dios, y también ama
Su próximo, como a él.
El bueno, el honrado, el fiel,
Que ninguna ley traspasa,
En sus gustos pone tassa.
Los sacramentos frequenta,
Con su estado se contenta,
Y gobierna bien su casa¹.

La gestación de este “buen repúblico” se buscó desde tiempos de Felipe II, para lo cual el 12 de julio de 1564 sancionaba la asunción de las prescripciones teológicas y morales establecidas en el Concilio de Trento². Esta decisión confirmaba su voluntad de profundizar en la confesionalización de la Monarquía, siendo ratificada una década después con la creación de la Junta de Reformatión en 1574³. Con ella se pretendía supervisar la implementación de la necesaria disciplina social conducente a la conformación confesional del “buen repúblico”. En este proceso la vigilancia y coerción desarrolladas por la Inquisición resultaron fundamentales, al tiempo que de forma paralela se completaba con la obligación de «obrar en conciencia». De este modo se combinaba el carácter punitivo y persuasivo inherente al poder pastoral, al conectar la interiorización de los preceptos morales y su cumplimiento individual con la presión social⁴. Todo ello para lograr la consolidación del Catolicismo reformado, y el acrecentamiento de la autoridad regia⁵.

En conexión con ello, y con el propósito de garantizar esta confluencia de intereses, se generaron analogías entre la teología moral y la jurisprudencia en el ámbito

¹ Agustín ROJAS VILLANDRANDO, *El Buen Repúblico*, Salamanca, en la imprenta de Antonia Ramírez, 1611, dedicatoria de Don Pedro de Herrera al autor, sin paginar.

² José MARTÍNEZ MILLÁN, “En busca de la ortodoxia: El Inquisidor General Diego de Espinoza”, en José MARTÍNEZ MILLÁN (Dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 207; José Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ, Igor SOSA MAYOR, “El concepto de «confesionalización» en el marco de la historiografía alemana”, en *Studia Historica. Edad Moderna*, vol. 29, 2007, pp. 279-305.

³ Ignacio EZQUERRA REVILLA, “La reforma de las costumbres en tiempo de Felipe II: Las juntas de reformatión (1574-1583)”, en José MARTÍNEZ MILLÁN, *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, Editorial Parteluz, 1998, p. 181; Alfredo ALVAR EZQUERRA, “La Junta de Reformatión de Felipe II: rezar por el rey, organizar la sociedad”, en Antonio MESTRE, Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (Coords.), *Monarquía, Imperio y pueblos de España*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo, 1997, pp. 641-650.

⁴ Michael FOUCAULT, “Gubernamentalidad”, en Ángel GABILONDO (Ed.), *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 175-199; Adriano PROSPERI, “El inquisidor como confesor”, en *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 13, 1995, pp. 61-81.

⁵ Jaime CONTRERAS, “Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen”, en *Historia Social*, vol. 35, 1999, pp. 3-22.

de la conciencia⁶. Esta simbiosis propició la especialización del confesor, ya que era preciso delimitar, acomodar y corregir armónicamente los rechazos, resistencias y adaptaciones de la ortopraxis que se propugnaba⁷. Sin embargo, el primer aspecto que se debía solventar era la divulgación oral y escrita de la ortodoxia tridentina entre los fieles católicos. Entre las múltiples y variadas iniciativas destacaremos la obra del dominico fray Luis de Granada, titulada *Guía de pecadores*. Ésta se publicó finalmente en 1578, pues su autor tuvo que modificarla casi en su totalidad por no cumplir con las exigencias dogmáticas de la Inquisición española. A pesar de su controversia inicial, *Guía de pecadores* tuvo una considerable repercusión en estos momentos de furor confesional.

Luis de Granada proponía un recorrido por las principales cuestiones que permitirían al individuo “mudar de vida” y conseguir la redención. Este anhelo de rectitud consistía en “hazer virtud, y cumplir con las obligaciones que el hombre tiene sobre sí”. En primera instancia aquella redención se hallaba en “la perfección de su entendimiento y voluntad”. Seguidamente se planteaba la importancia de la conciencia, pues debía ser la encargada de evitar cualquier desviación o equívoco de la voluntad en la consecución de la redención. La conciencia se convertía en el “ayo y maestro de los buenos”, ya que faltar al “compás de la divina disposición” suponía perder la paz y felicidad. La conclusión, sobradamente conocida, era: “El alegría de la buena conciencia que ay en el bueno, parayso es”. En sentido contrario, la “falsa libertad” del individuo se reducía a tener “el ánimo cautivo y sujeto a la tyranía de sus passiones”⁸. Estas desviaciones encontraban su origen primigenio en el amor propio, cuya mayor expresión eran los deseos desordenados del apetitivo sensitivo o concupiscencia. De este modo, aquéllos que estuviesen tiranizados o esclavizados por “la afición desordenada de lo que aman”, “apenas son señores de sí mismos”. Por lo tanto, a mayor aborrecimiento de sí, mayor libertad y proximidad a Dios.

Esta “prisión de aficiones”, consecuencia directa del amor propio, lograba pervertir y envilecer el entendimiento. En esta dirección, y con la razón confundida se podía otorgar falsamente a la tentación y al vicio un halo de virtud. Esta desviación era igualmente producto del pecado capital de la soberbia, que en un ejercicio de circularidad se concebía como “la madre y reyna de todos los vicios”. Sin olvidar la activa participación del demonio, que propiciaba la exaltación del «amor del mundo» frente al «amor Dei»⁹. Estas “pasiones naturales”, pues el individuo no podía soslayar el

⁶ María RUIZ ORTIZ, “Confesión y piedad individual ¿Adoctrinamiento o represión del fuero interno?”, en Álvaro CASTRO SÁNCHEZ, Juan A. EGEA ARANDA, Rosa M. GARCÍA NARANJO, Óscar MORALES PÉREZ, Emilio J. NAVARRO MARTÍNEZ (Coords.), *Franciscanos, Místicos, Herejes y Alumbrados*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2010, p. 274; Miriam TURRINI, *La cosceinza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Etá moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1991.

⁷ María RUIZ ORTIZ, *Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (ss. XVI-XVIII): un retrato móvil de la vida cotidiana*, Barcelona, Rubeo, 2013, p. 36.

⁸ Luis DE GRANADA, *Guía de pecadores, en la qual se trata copiosamente de las grandes riquezas y hermosura de la Virtud; y el camino que ha de llevar para alcanzarla*, Madrid, Por Francisco del Canto, 1578, pp. 152-158; Laura CORSO DE ESTRADA, “La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica”, en Manuel LÁZARO PULIDO, José Luis FUERTES HERREROS, Ángel PONCELA GONZÁLEZ (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna*, Cáceres, Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, 2013, pp. 39-51.

⁹ Sobre la percepción del demonio: María TAUSIET y James S. AMELANG (Eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

pecado original producto del amor propio, eran una certeza punible fruto del carácter inmanente del individuo. Luis de Granada, situando a éstas en el vértice argumentativo y con el objetivo de lograr la interiorización y exteriorización de la «imago Dei», afirmaba que “el merecer nace de la caridad”. En definitiva, el despliegue de la virtud confesional, como explicitaba Luis de Granada, era en lo que “se diferencian los hombres carnales de los espirituales”¹⁰. No obstante, el vínculo caritativo se mostraba insuficiente sin un sincero temor filial a Dios como principio organizativo. Por lo tanto, esta sujeción al amor propio se concebía como “el vicio pestilente destruydor de las repúblicas”¹¹.

El objetivo de la disciplina confesional católica consistía en concertar al «hombre carnal» con el «hombre espiritual», aunque su lógica totalizadora aspirase a la mortificación absoluta de las pasiones. Es decir, “donde no ay desseo, ni amor, no ay cadena ni prisión”. Una pretensión que complicaba la concreción del ineludible objetivo de todo buen católico, como así lo confirmaba Luis de Granada al concluir que los individuos “no saben tener medio en sus passiones”. Esta carencia de templanza y fortaleza se veía potenciada especialmente por el hábito continuado de la mala costumbre y la ignorancia de los fieles cristianos. Luis de Granada recordaba igualmente que estas trasgresiones se podían acentuar aún más con la enfermedad de la melancolía y de la pusilanimidad¹².

Como se puede observar, la disciplina se debía centrar en la corrección de las costumbres desordenadas, pues en última instancia reflejaban una incorrecta «interiorización de la conciencia» o un proceso de aculturación deficitario. Una definición acorde con estas consideraciones se puede encontrar en la obra *Gobierno seglar y eclesiástico*, escrita por Gregorio Alfaro y publicada en 1604:

“Y llámase disciplina la ordenada corrección de costumbres, y la observancia de las reglas de nuestros mayores que precedieron [...]. Perseverad en la disciplina y corrección, porque Dios como padre se os ofrece a vosotros como a hijos, y si queréis libraros de los açotes de que no se librarón todos los amigos de Dios, no soys hijos verdaderos sino adulterinos”¹³.

Esta “observancia” requería de la obediencia, ya que para Gregorio Alfaro “mozo sin obediencia, es mozo sin disciplina”¹⁴. Una exigencia que surgía en primera

¹⁰ Luis DE GRANADA, *Guía de pecadores*, op. cit., p. 347. Sobre estas imágenes teológicas y su conexión con los conceptos de la razón trascendente y la razón inmanente: Antonio GONZÁLEZ POLVILLO, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 33-50.

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

¹² Sobre la melancolía y sus desviaciones: Roger BARTRA, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.

¹³ Gregorio ALFARO, *Gobierno Eclesiástico y Seglar que contiene el Pastoral del gloriosísimo Padre S. Gregorio Magno Papa y Monge de la Orden de S. Benito, traducido de latín en romance, con un tratado de República*, Alcalá, Julio Sánchez Crespo, 1604, p. 491; Federico PALOMO, “Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la historia religiosa de la época moderna”, en *Lusitania Sacra*, 2ª serie, vol. 15, 2003, pp. 240-241.

¹⁴ Sobre el concepto de obediencia: Rafael VALLADARES, “El problema de la obediencia en la Monarquía Hispánica, 1540-1700”, en Alicia ESTEBAN ESTRÍNGANA (Coord.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex Ediciones, 2012, pp. 128-145.

instancia del mandamiento de honrar al padre¹⁵. Asimismo, la incorporación de la obediencia respondía teológicamente a la necesidad de mortificar las pasiones en la esfera de la conciencia, y a través de ésta se favorecía conceptualmente la uniformidad de los distintos cuerpos políticos que constituían el reino¹⁶. Además de esta pretensión, durante el siglo XVII la disciplina social se conectó con los principales conceptos que articulan a la comunidad política. Conexiones que afloraron especialmente en aquellos momentos de mayor problemática e inestabilidad de la Monarquía.

Así pues, en 1642 aparecía la obra titulada *Causa y remedio de los males públicos*, escrita por el jesuita Juan Eusebio Nieremberg. Su argumentación comenzaba defendiendo al Conde-duque de Olivares, afirmando que los súbditos acusarán “a algunos ministros de no mucha atención, o de menos providencia”. En cambio, para Juan Eusebio Nieremberg la conservación de la república y el disfrute del bien dependía en verdad de cuestiones propiamente providencialistas, ya que “la piedad para con Dios es la basa, y fundamento de un Reino”¹⁷. No obstante, y sin ser necesario justificar la pureza de la fe, pues “en España se conserva”, era igualmente cierto que “está en pocos viva, pues le faltan las obras”. La ausencia de caridad propiciaba inexorablemente la suspensión de la conexión con la providencia y correlativamente del bien de la Monarquía. Juan Eusebio Nieremberg concluía que “la licencia común en pecar es la raíz de nuestro mal, y la medicina no la ha de dar mano ajena, sino la toma cada uno aplacando a Dios enojado”.

En 1666 aparecía la obra de Diego Felipe de Albornoz, titulada *Cartilla Política y Cristiana*. Su publicación coincidía con el inicio de la convulsa minoría de edad de Carlos II, fruto de las complejas relaciones políticas entre la reina gobernadora y Juan José de Austria¹⁸. En este contexto, Felipe de Albornoz pretendía ofrecer una relación clara y concisa de los instrumentos con los que se podía generar la necesaria unidad y concordia de la república. Entendía que las “relajadas costumbres” eran del todo perniciosas, pues “quien sirve rendimiento a sus apetitos abre puerta franca a la desestimación y deslealtad”¹⁹.

La disciplina confesional católica también se vinculó a la identidad cultural y política²⁰. En 1684 se publicaba *Constancia de la fe, y aliento de la nobleza española*, escrita por Juan Cortés Ossorio. El título por sí sólo resumía en buena medida el argumento central de la obra. Aquella “nobleza española” debía entenderse como virtud

¹⁵ Antonio GONZÁLEZ POLVILLO, *Decálogo y gestualidad social en la España de la Contrarreforma*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011, pp. 155-183.

¹⁶ Federico PALOMO, “Un manuscrito, dos...”, op. cit., p. 251.

¹⁷ Juan Eusebio NIEREMBERG, *Causa y remedio de los males públicos*, Madrid, Imprenta de María de Quiñones, 1642, pp. 21 y 36. Sandra CHAPARRO, *Providencia. El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 2012, pp. 73-80.

¹⁸ Sobre la evolución política interna: Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO, “Fueros, cortes y clientelas: el mito de Sobrarbe, Juan José de Austria y el reino paccionado de Aragón”, en *Pedralbes. Revista d’historia moderna*, vol. 12, 1992, pp. 239-292.

¹⁹ Diego Felipe de Albornoz, *Cartilla Política y Cristiana*. Edición e introducción a cargo de Juan Carlos Savater Zapater y Juan Antonio Sánchez Belén, Madrid, UNED, 2007, p. 178.

²⁰ Heinz SCHILLING, “La confesión y la identidad política en la Europa de comienzos de la Edad Moderna (ss. XVI-XVII)”, en *Concilium*, vol. 6, 1995, pp. 951-952. Guillermo PÉREZ SARRIÓN, “The idea of “naturalness” in the Hispanic monarchy and the formation of Spanish identity between the sixteenth and eighteenth centuries: an approach”, en *Cromohs. Cyber review of modern historiography*, vol. 16, 2011, pp. 67-95.

consustancial a la piedad católica de los súbditos hispanos. Para Cortés Ossorio esta virtud establecía un principio diferenciador, que permitiría superar la tribulación que padecía la Monarquía en esos momentos. La constancia en la fe de matriz estoica completaba su argumento, al fomentar la quietud a partir de la mortificación de las pasiones²¹. Su conclusión se asemejaba a las consideraciones vertidas por los otros autores antes mencionados:

“Toda la causa de nuestras quejas son nuestros pecados, que todos los males vienen por castigo de las culpas [...]. Nadie puede negar, que la República, en quien los vicios son extranjeros, y no ciudadanos, se conservará en la disciplina de la guerra, y en la felicidad de la paz tan constante, [...] pero como es imposible, atenta la fragilidad humana, que aya República de hombres, donde no aya pecados”²².

Con estos ejemplos se puede observar cómo la disciplina confesional fue vinculada a la configuración conceptual del bien común, la lealtad o la identidad. Sin embargo, estos autores se ocuparon únicamente en mostrar las violaciones y trasgresiones de la norma. El incumplimiento de las prescripciones morales y gestuales sólo nos ofrece un perfil concreto de la implementación de la ortopraxis católica. Aunque menos visible, el rigorismo en la asunción y aplicación de la disciplina confesional también generó importantes desviaciones y disputas teológicas²³.

En este sentido, el anteriormente mencionado «obrar en conciencia» resultaba de capital importancia, puesto que el exceso desordenado de la «interiorización de la conciencia» motivaba trastornos e inconsistencias de considerables implicaciones para la correcta articulación de la sociabilidad política. En los manuales de confesores se distinguían varios tipos de conciencia, que se reducían a recta o errónea, opinante u opinativa, dudosa y escrupulosa²⁴. Cada una de ellas mostraba un estrato teórico del proceso disciplinar, siendo la conciencia escrupulosa la que revelaba la defectuosa «interiorización de la conciencia» que nos interesa.

Etimológicamente el escrúpulo religioso procede del término latino «*scrupus*», que significa piedra áspera al tacto. Su diminutivo «*scrupulus*» haría referencia a una piedra de dimensiones reducidas que se introduce en el calzado y molesta al caminar. Igualmente se puede relacionar con el término «*scripulum*», una medida de peso romana equivalente al «*obulus*»²⁵. El escrúpulo en primera instancia se entendería como un obstáculo difícil de superar. En cambio, en la moral cristiana se refiere a un estado de aflicción por la duda o temor ante un posible pecado cometido o aún por cometer no siendo tal.

²¹ Remo BODEI, *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Barcelona, Muchnik, 1995, p. 222.

²² Juan CORTÉS OSSORIO, *Constancia de la fe, y aliento de la nobleza española*, Madrid, Imprenta de Juan Román, 1684, p. 18. Sobre esta obra: Baltasar PORREÑO, *Dichos y hechos del Señor Rey Felipe II*. Estudio introductorio de Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. CXXI-CXXV.

²³ Joaquín SAN JUAN, “La mentalidad rigorista en Málaga Barroca”, en *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, vol. 15, 1993, pp. 277-294.

²⁴ Elena DEL RÍO PARRA, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 19.

²⁵ Juan GARCÍA VICENTE, *Fenomenología del escrúpulo religioso*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1963, p. 45.

En el Cristianismo Ortodoxo no existe un término similar, mientras que en el Cristianismo latino la doctrina religiosa sobre el escrúpulo se desarrolló relativamente tarde. A lo largo de los siglos XIV y XV se configuró su concepción actual, ya que anteriormente se entendía como una mera culpabilidad objetiva²⁶. Probablemente en tiempos de Santo Tomás de Aquino comenzase su evolución conceptual, siendo determinante la decisión del IV Concilio de Letrán de establecer la confesión anual para todo cristiano. Esto permitió a los confesores tener un mayor conocimiento de esta problemática, aunque durante la Baja Edad Media la conciencia escrupulosa recibió mayoritariamente un tratamiento transversal en los manuales de confesión. En cambio, con la progresiva confesionalización de la Monarquía, que favorecía la duda existencial en torno a la salvación, se potenció su visibilidad hasta convertirse en un elemento clave del ordenamiento moral²⁷.

Para satisfacer las exigencias de los fieles y solventar el desconocimiento de los confesores, aparecieron diversos manuales y tratados sobre esta cuestión. Posiblemente *Manual de escrupulosos, y de los confesores que los gobiernan*, escrita por Francisco Carrasco y publicada en 1687, sea la síntesis más completa de las elaboradas en los siglos que nos interesan. Esta obra comenzaba con una amplia recopilación de las distintas definiciones del escrúpulo, argumentando que los matices poco o nada importaban al ser éste “toda sospecha leve, sin fundamento” de pecado. Asimismo, se afirmaba que los escrúpulos “no pasan de conjeturas”, razón por la cual “eran conflictos a fuerza de la pasión”²⁸. Ésta surgía por el ansia desahogada de lograr la salvación, que forzaba al escrupuloso a transitar “por caminos tenebrosos”. Es decir, el demasiado temor le inducía a tener enajenado el entendimiento, convenciéndose de que cualquier acción suya era un demérito insalvable y condenatorio.

Seguidamente insertaba la correspondiente taxonomía de los motivos que originaban esta aflicción espiritual. Carrasco distinguía inicialmente entre una causa espiritual y otra corporal, habiendo en ambas una dimensión intrínseca y otra extrínseca. En este sentido, la causa “intrínseca corporal” se identificaba con la debilidad corporal y/o cerebral, mientras que la “extrínseca corporal” se debía al fomento de la costumbre escrupulosa. Por su parte, la causa “espiritual intrínseca” se construía a partir de la ignorancia y del amor propio. En cambio, la “espiritual extrínseca” procedía de Dios o del demonio, en función de si se pretendía fortalecer la alegría espiritual o la corrupción de las pasiones²⁹. Según esta clasificación, los excesos producidos por la conciencia escrupulosa generaban un ánimo pusilánime, que a su vez podía originar dudas sobre cualquier aspecto de la vida cotidiana. Por esta razón, la superación de esta enfermedad también se vinculó a la casuística y al probabilismo³⁰. En opinión de Francisco Carrasco, para lograr evaluar adecuadamente estas trasgresiones y excesos era necesario

²⁶ Juan GARCÍA VICENTE, *Fenomenología del escrúpulo...*, op. cit., pp. 104 y 105.

²⁷ Manuel PENA DÍAZ, “Cultura escrita, escrúpulos y censuras cotidianas (ss. XVI-XVIII)”, en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, vol. 37, 2011, p. 32; Fernando RODRIGUEZ DE LA FLOR, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2007, p. 231.

²⁸ Francisco Carrasco, *Manual de escrupulosos, y de los confesores que los gobiernan*, Valladolid, por Felipe Francisco Márquez, 1687, p. 4.

²⁹ Sobre estas cuestiones: Antonio GONZÁLEZ POLVILLO, *El gobierno de...*, op. cit., pp. 340- 345.

³⁰ Michael STONE, “Scrupulosity and conscience: Probabilism in Early Modern scholastic Ethics”, en Harald BRAUN, Edward VALLANCE (Eds.), *Contexts of conscience in Early Modern Europe (1500-1700)*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 1-16.

aplicar la virtud de la «epiqueya»³¹. Carrasco concebía este concepto como la justicia “consideradas todas las circunstancias particulares, templada con la misericordia”³². No obstante, esta definición no revelaba su utilidad fundamental. En la obra titulada *Obras y días*, escrita por Juan Eusebio Nieremberg y publicada en 1629, la «epiqueya» era entendida como la administración de la justicia según la voluntad del legislador. Debía procurar la “corrección de la ley”, aunque ésta no suponía una interpretación de la misma al no resolver las posibles dudas e indefiniciones. Consistiría en asegurar la implementación del pensamiento primigenio del legislador al caso concreto, cuya utilidad y necesidad se debía a que “a veces fuera vicio seguir la corteza de la Escritura en algunos casos singulares, que los legisladores no pudieran prevenir totalmente”³³.

La simbiosis entre las exigencias del poder temporal y espiritual propiciaba su inclusión, aunque también evidenciaba las resistencias de convertir la confesión en “un potro de tortura”. En este sentido, Francisco Carrasco recogía la idea de realizar en la medida de lo posible una interpretación benigna. A continuación asumía las consideraciones de Luis de Granada sobre la inmanencia del individuo: “Ninguno está obligado a lo imposible”³⁴. Esta imposibilidad moral exigía evitar la conversión del hombre en “fatuus, necio o estulto”, es decir, impedir su desaprovechamiento espiritual. Se proyectaba, apoyándose en la «epiqueya», la necesidad de “tener medio en sus pasiones” y rechazar cualquier forma de rigorismo tanto en el individuo como en el confesor. Así planteado, el éxito o el fracaso en la asunción e implementación de la ortopraxis no se debía tanto a la superación de la denominada «indisciplina crónica», sino más bien a la reducción del carácter inmanente del individuo a niveles aceptables³⁵. Por ello mismo, la “disciplina militar” en la corrección de las costumbres, que requería Cortés Ossorio, era una aspiración teórica de máximos atemperada por la aplicación de la «epiqueya» en la lógica del probabilismo. Su despliegue en la esfera de la conciencia permitía concertar la obediencia con la subjetivación de la ortopraxis, al desarrollar una exigente moderación³⁶.

Estas consideraciones teóricas de Francisco Carrasco se completaban con una amplia y variada recopilación de casos relativos a la conciencia escrupulosa, elaborada a partir de su dilatada experiencia como guía espiritual. En primera instancia recordaba que muchos individuos padecían la aflicción escrupulosa por “materias ridículas”. Uno de estos casos sucedía en el interior de la iglesia, en la que muchos hombres y mujeres

³¹ Sobre este concepto: María Idoia ZORROZA, “Ley y virtud de la justicia: el tratamiento de la epiqueya en la Escuela de Salamanca”, en Laura E. CORSO DE ESTRASA, María Idoia ZORROZA, *Tus et virtus’ en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, vol. 126, 2011, pp. 77-92.

³² Francisco CARRASCO, *Manual de escrupulosos...*, op. cit., p. 58.

³³ Juan Eusebio NIEREMBERG, *Obras y días. Manual de señores y príncipes en que se propone con su pureza y rigor la especulación y ejecución de la política, económica y particular de todas virtudes*, Madrid, Por la viuda de Alfonso Martín, 1629, p. 156.

³⁴ Francisco CARRASCO, *Manual de escrupulosos...*, op. cit., p. 59.

³⁵ Una aproximación a este concepto: Doris MORENO MARTÍNEZ, “De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones”, en Álvaro CASTRO SÁNCHEZ, Juan A. EGEA ARANDA, Rosa M. GARCÍA NARANJO, Óscar MORALES PÉREZ, Emilio J. NAVARRO MARTÍNEZ (Coords.), *Franciscanos, Místicos, Herejes y Alumbrados*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2010, pp. 263 y 264.

³⁶ María RUIZ ORTIZ, “Pecado y penitencia según los estados: discursos y prácticas sobre la conciencia”, en Manuel FERNÁNDEZ CHAVES, Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Natalia MAILLARD ÁLVAREZ (Eds.), *Testigo del tiempo, memoria del universo*, Barcelona, Rubeo, 2009, p. 426.

temían girarse y dar la espalda a la imagen religiosa ubicada en el altar. Éstos creían que estaban cometiendo una falta gravísima de reverencia y piedad. Asimismo, señalaba que algunos escrupulosos evitaban pisar a toda costa “estos o aquellos ladrillos, que están en forma de cruz”. Con estos ejemplos se puede observar cómo la ignorancia y la pusilanimidad se interrelacionaban en la construcción de la conciencia escrupulosa.

La gestualidad social moralmente aceptable asociada al escrúpulo también estaba presente en otros casos igual de llamativos. Según relataba Francisco Carrasco, había feligreses que temían haber pecado al escupir después de haber comulgado. Una duda que surgía “sólo porque han oydo que escupiendo se corre peligro de que con la saliba se arroje alguna reliquia del Sacramento”. Carrasco recomendaba que “no se escupa después de la comunión” por “decencia”, es decir, por cumplir con la urbanidad y civilidad que se demandaba³⁷.

En cuestiones jurídicas y maritales igualmente se sucedían las dudas y congojas. En algunos hombres surgían especialmente por no haber realizado los esponsales con testigos públicos³⁸. Todo lo cual carecía de sentido, pues la doctrina establecida en el Concilio de Trento, y así lo recordaba Carrasco, no exigía la presencia de tales testigos para dotar de validez a los esponsales. Esta condición era sólo imprescindible en la celebración del matrimonio propiamente dicho. Con estos escrúpulos sobre “los esponsales clandestinos” no sólo se promovía un excesivo celo en cumplir con el ordenamiento divino, sino también con la ley positiva emanada de la autoridad regia. Aunque con tales diligencias y prevenciones no se cometía ningún acto delictivo espiritual o terrenal, se contravenía el modo correcto de proceder y exigía la rectificación.

Con estos ejemplos podemos comprobar cómo la confrontación de los presupuestos dogmáticos de la corrección disciplinar con la problemática derivada de la conciencia escrupulosa, revela la conversión del supuesto «hombre espiritual» en el «hombre carnal». En sentido contrario, también permite comprobar la pervivencia y proyección del «hombre carnal» en el seno del «hombre espiritual» ya conformado. En ambos casos el escrúpulo surgía de una aparente «interiorización de la conciencia», que en realidad evidenciaba su carácter erróneo y trasgresor. Esta ficticia objetivación era consecuencia de una intensa subjetivación de la ortopraxis, la cual se gestaba en la imposibilidad de gozar de aquella “santa medianía”. El exceso piadoso promovido por la conciencia escrupulosa, aun sin ser pecaminoso en sí mismo, se equipara al incumplimiento de la ortopraxis confesional por faltar a la correcta “piedad para con Dios”. Todo lo cual comprometía la adquisición disciplinar del bien común, la preservación de la lealtad o el desarrollo idóneo de la identidad. No obstante, desde esta perspectiva no se perciben con nitidez otras implicaciones más propiamente relacionadas con la semántica política del Barroco hispano.

Como recriminaba Francisco Carrasco, el celo inquisitivo del confesor podía provocar que el escrupuloso se convirtiese en “fatuo, necio o estulto”, cuya consecuencia más negativa sería la reclusión del escrupuloso en su fuero interno³⁹. En opinión de Hannah Arendt, la «vita activa» se definía a partir de la inquietud de la

³⁷ Francisco CARRASCO, *Manual de escrupulosos...*, op. cit., pp. 150-151.

³⁸ *Ibidem*, p. 256.

³⁹ Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Era melancólica. Figuras...*, op. cit., p. 230

acción emprendida y el disfrute de la quietud por el bien obtenido⁴⁰. Así entendida, y siendo sometida a las exigencias de la conciencia escrupulosa, adquiere una especial significación que nos permite encuadrar su proyección en su dimensión política desde el amor propio del afligido. Esta idea, por otra parte, era nuclear en la comprensión de la conciencia escrupulosa, pudiéndose observar en numerosas publicaciones de la época.

Un primer ejemplo lo podemos hallar en 1552, fecha en la que se publicó *Instruction y refugio del ánima y conciencia escrupulosa y temerosa de Dios*, escrita por Diego de Zúñiga. Este fraile jerónimo afirmaba que las dudas escrupulosas procedían de un “ánimo defectuosamente temeroso”, construido a partir de los desórdenes habidos en la “gente sensual”. Esta deficiente «interiorización de la conciencia» era consecuencia directa de la “passión anexa a la conciencia escrupulosa”⁴¹. Por esta razón, el «amor Dei» de los escrupulosos se concebía como un vano temor “servil”, pues les guiaba exclusivamente el miedo “que tienen al açote y castigo”. Diego de Zúñiga concluía sucintamente que el escrúpulo se reducía en esencia al “amor de no ofender”. Esta falta de honestidad, fundada en el interés particular, impedía a los escrupulosos mostrarse “afables a nuestros próximos” al tener “dañado el gusto, y embotado el entendimiento”⁴².

En 1579 Bartolomé de Medina publicaba *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Este religioso de la Orden de Santo Domingo, apoyándose en las reflexiones de Santo Tomás de Aquino, reconocía el valor de las pasiones relativas al amor y a la esperanza para obrar virtuosamente. En cambio, recordaba que el temor pasional y desordenado de los escrúpulos ejercía una influencia negativa sobre el individuo, ya que “impide mucho el obrar”. Bartolomé de Medina seguidamente apuntaba que el escrúpulo convertía al hombre en perezoso, concluyendo que el demasiado temor “quita el esfuerço y aliento”, es decir, le obligaba a “desistir y desfallecer” en la consecución de sus objetivos ya fuesen espirituales o terrenales⁴³.

En este mismo sentido se expresaba Alonso de Cabrera en 1599 con su *Tratado de los escrúpulos y sus remedios*. Este predicador real y miembro de la Orden de los Predicadores, después de ubicar el origen de los escrúpulos en el amor propio y conectarlo con la “secreta elación que tácitamente haze creer al hombre” la necesidad de regirse únicamente por su entendimiento, reseñaba que los escrúpulos en el individuo “desmayan el corazón, y le enflaquezen, y desaniman de suerte que no se le alcan las manos para hazer cosa buena”⁴⁴. De modo que el afectado por esta aflicción se encontraba equivocadamente “divertido en niñerías, y aun en locuras a vezes, y grandes impertinencias” sin tratar de alcanzar la perfección “por actos de amor, y exercicio de todas las virtudes”. En casos extremos, puntualizaba el autor, podía suceder que el escrúpulo generase una profunda tristeza, hallándose carente de consuelo ninguno y “acovardado”⁴⁵.

⁴⁰ Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 41.

⁴¹ Diego DE ZÚÑIGA, *Instruction y refugio del ánima y conciencia escrupulosa*, Salamanca, Imprenta de Juan de Junta, 1552, p. 57.

⁴² *Ibidem*, pp. 60-62.

⁴³ Bartolomé Medina, *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Salamanca, por los herederos de Matías Gast, 1579, p. 331.

⁴⁴ Alonso DE CABRERA, *Tratado de los escrúpulos y sus remedios*, Valencia, junto al molino de Rovella, 1599, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 33.

Durante el siglo XVII estas consideraciones tuvieron igual vigencia, como se puede observar en *Parte segunda del directorio de Penitentes*, escrita por Pedro Galindo y publicada en 1680. Según este autor los escrúpulos tenían muchas y variadas causas, siendo padecidos generalmente por individuos virtuosos. Para Galindo la causa principal de la conciencia escrupulosa era la melancolía, cuyo “humor estraga, e indispone la fantasía”. Esta pasión, como cualquier otra, provocaba la distorsión de la realidad, lo que favorecía el aumento de las dudas y congojas escrupulosas⁴⁶. Pedro Galindo consideraba igualmente que los escrupulosos, fruto de sus infinitas e insufribles dudas, eran incapaces de reponerse de “la pereça, y tedio en todas las obras de virtud, y del servicio de Dios, y del próximo”⁴⁷. Para justificar esta incapacidad se recurría nuevamente al amor propio, ya que la única preocupación de los afectados por esta enfermedad se reducía a “buscarse a sí mismos”.

En la argumentación planteada se puede observar cómo el pecado espiritual de la acidia, en confluencia con el pecado capital de la pereza, desembocaba en la reclusión del escrupuloso en su fuero interno. Este «amor oculto» se aproximaba a la disimulación propia de la interacción personal barroca, basada en la frialdad y el distanciamiento⁴⁸. Sin embargo, era una actitud incompatible con la caridad entendida como «vita activa», provocando en el individuo su inhibición moral con respecto a sus obligaciones religiosas y socio-políticas⁴⁹. El escrupuloso renunciaba a construir su devenir vital, al concebir que toda acción era potencialmente un pecado aún por cometer. Desde esta perspectiva, su narcisismo le impedía gozar de su libertad teológica, contraviniendo a su vez el dogma católico de la caridad como fuente de redención, como apuntaba Luis de Granada en sus reflexiones sobre el amor propio. Así pues, se concretaban en el escrupuloso las denominadas «pasiones finales». Se producía, por tanto, la comunicación entre la pasión inherente al temor y la pasión propia de la tristeza, expresión del apetito irascible y del apetito concupiscible respectivamente⁵⁰. Su importancia radicaba en que todo movimiento del alma comenzaba con el deseo de un bien de orden superior, y proseguía con la esperanza de disfrutarlo. En cambio, en la conciencia escrupulosa se generaba un deseo falsamente positivo y a continuación el temor de haber pecado. De este modo, se evidenciaba la ausencia del imprescindible equilibrio entre la parte superior e inferior del alma para lograr el bien. En conexión con ello, la suspensión de la acción caritativa suponía también la negación de las virtudes teológicas de la fe y de la esperanza. Por lo que la «bienaventuranza imperfecta» del mundo terrenal era inviable, ya que únicamente se podía construir a través de la adquisición de la «vita contemplativa», derivada del entendimiento práctico surgido de la conjunción ordenada de las pasiones y de la

⁴⁶ Belén ROSA DE GEA, *Res Publica y poder. Saavedra Fajardo y los dilemas del Mundo Hispánico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 49-51.

⁴⁷ Pedro GALINDO, *Parte segunda del directorio de Penitentes, y Práctica de una buena y prudente confesión*, Madrid, por Antonio de Zafra, 1680, p. 489.

⁴⁸ Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 105.

⁴⁹ Andreas SNOECK, *Escrúpulo, pecado, confesión*, Madrid, Fax, 1960, pp. 158, 163 y 171; Nicolás GONZÁLEZ VIDAL, “La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, vol. 205, 2008, p. 65.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 40 y 41.

acción⁵¹. A pesar de estas consideraciones, hay que recordar que el escrúpulo era únicamente una enfermedad⁵².

La literatura hagiográfica y especular nos ofrece diversos ejemplos de la renuncia del individuo a cumplir con sus deberes y compromisos⁵³. Para ilustrar estas cuestiones recurriremos a la obra titulada *Idea del perfecto prelado. Vida del Cardenal don Baltasar Moscoso y Sandoval*, escrita por el jesuita Alonso de Andrade en 1668. En ésta se describe cómo el sobrino del Duque de Lerma padeció “los escrúpulos de su insuficiencia”, que le forzaban a renunciar a las obligaciones y honores de su reciente nombramiento como obispo de Jaén. En esta ocasión, según el autor, la turbación angustiosa procedía del demonio, que pretendía pervertir al “solicito Pastor, quando hacía más fruto en sus ovejas, y velava con mayor vigilancia, así en el aprovechamiento de su alma, como con las de sus ovejas”⁵⁴.

Francisco Carrasco recogía otro caso significativo relacionado con la problemática socio-política del pecado espiritual de la acidia. Según lo relatado por Carrasco, la negación de la «vita activa» se producía a partir de las dudas que surgían en el individuo sobre si era lícito concluir una acción, que resultaba imposible al ser irrealizable una de sus partes constitutivas. En virtud del “voto de totalidad”, el escrupuloso creía que no debía proseguir con tal acción, puesto que si no podía cumplir con la primera o segunda parte del mismo estaría faltando al conjunto de la promesa. Por el contrario, este autor defendía que si se podía cumplir con alguna parte de la misma, se debía sufragar y satisfacer debidamente. Carrasco solventaba esta cuestión con el ejemplo de la entrega caritativa de limosna a los menesterosos, pues si “de la misma suerte el que hizo voto de dar diez [maravedís], sino puede dar más que quatro debe por el voto dar quatro”⁵⁵.

Desde la perspectiva desarrollada hasta ahora, resultan especialmente interesantes las reflexiones realizadas por el filósofo alemán Hans Blumenberg sobre la presencia continuada y estructuradora de la metáfora de la «caverna» en el pensamiento occidental. Para este autor, la «caverna» representaría la “cultura del cuidado”, la cual se articularía a partir del aprendizaje de dominar y someter lo ausente, y especialmente de todo aquello que aún se debe afrontar. Asimismo simbolizaría la “posibilidad de realizar” en sentido extenso, produciéndose la vinculación entre el espacio de la «caverna» y el espacio situado fuera de ella. De modo que ésta sería el lugar donde hallar amparo y defensa frente a lo desconocido, y frente a todo aquello que horroriza⁵⁶.

Así pues, la negación de la «vita activa» resultante de los excesos escrupulosos sería una suerte de «caverna», desde la cual desinhibirse de las congojas ante la futura y siempre condicionada ascensión redentora al Reino de los Cielos. En este sentido, la

⁵¹ Santo Tomás DE AQUINO, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1994, II, q. 3, a. 5.

⁵² Marciano VIDAL GARCÍA, *Moral de actitudes. Moral fundamental personalista*, Madrid, Editorial PS, 1974, pp. 341-344.

⁵³ Teófanos EGIDO, “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 25, 2000, pp. 61-85.

⁵⁴ Alonso de ANDRADE, *Idea del perfecto prelado. Vida del Cardenal don Baltasar Moscoso y Sandoval*, Madrid, por Joseph Fernández de Buendía, 1668, p. 90. Sobre los escrúpulos de los hombres de estado: Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Era melancólica. Figuras...*, op. cit., p.

⁵⁵ Francisco CARRASCO, *Manual de escrupulosos...*, op. cit., pp. 310 y 312.

⁵⁶ Hans BLUMENBERG, *Salidas de caverna*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004, pp. 35-36.

«caverna» escrupulosa se revelaba como el dispositivo cualificado para lograr la “autoconservación”⁵⁷. Este ejercicio de “realismo” factual precedía y proyectaba al tiempo la gestación de una «razón de individuo», cimentada invariablemente en el amor propio⁵⁸. La inversión de la «vita activa», desde la sistemática y calculada reclusión en la «caverna» escrupulosa, lograba controlar la «identidad narrativa» del individuo afligido durante la confesión anticipadora del Juicio Final.

Si establecemos una breve comparación sobre el modo de proceder del protagonista de cualquier obra icónica de la literatura picaresca, podremos comprobar cómo don Pablos o Guzmán de Alfarache carecían de cualquier tipo de escrúpulo moral en su propósito de “autoconservación” temporal. En cambio, el individuo escrupuloso se distinguía por padecer los escrúpulos del temor a actuar, aunque se equiparaba al pícaro en su propósito de “autoconservación” espiritual. Por lo tanto, esta «razón de individuo» constituía la traslación factual al mundo de la vida cotidiana del concepto nuclear de la «razón de estado». Este concepto en su duplicidad semántica, gestada en la refutación contrarreformista a Maquiavelo, establecía que la «buena razón de estado» debía estar informada exclusivamente por caridad⁵⁹. Su inversión, por tanto, suponía reconocer que la «mala razón de estado» era la expresión descarnada del amor propio. De este modo, el escrupuloso al regirse por su «razón de individuo» rompía con el principio constitutivo de la sociabilidad política contrarreformista, fundada en el presupuesto de «caritas lex suprema»⁶⁰. Como recordaba Luis de Granada, “la charidad bien ordenada empieza de sí mismo”, es decir, en la «caverna» escrupulosa se conectaba la autodisciplina con la “autoconservación”, aunque orientada en la dirección equivocada al apoyarse en los fundamentos organizativos de la «mala razón de estado»⁶¹.

Además, el escrupuloso fruto de sus angustias y temores concebía a Dios únicamente como juez, excluyendo su dimensión amorosa y paternal⁶². Esta negación escrupulosa tenía su implicación en la ordenación de la comunidad política, ya que desvirtuaba a la «soberanía pastoral»⁶³. De este modo se anulaba la proyección amorosa y benefactora del oficio regio, que articulado a partir de la «ratio pastoralis» exigía la conversión de la «vita activa» en «vita contemplativa» a través de la obediencia surgida de la disciplina confesional⁶⁴. En este sentido, la comunidad política construida desde la implementación de la «razón de pastor» se asimilaba a la metáfora del fruto de la granada, puesto que en la diversidad de cada uno de sus átomos políticos se componía la unidad y unicidad de la república. Un ejercicio que, como argumentaba Arendt, precisaba de la «vita activa», la cual suponía al mismo tiempo particularidad y

⁵⁷ Hans BLUMENBERG, *Salidas de caverna*, op. cit., p. 36.

⁵⁸ María RUÍZ ORTIZ, *Pecados, conflictos y otras trasgresiones de la conciencia: prácticas discursivas y vida cotidiana en la Andalucía Moderna*, tesis doctoral por la Universidad de Córdoba, 2012, pp. 64-65.

⁵⁹ José María IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro Rivadeneyra*, Madrid, UNED, 1998, pp. 137-170.

⁶⁰ Sandra CHAPARRO, *Providentia. El discurso...*, op. cit., p. 170.

⁶¹ Luis DE GRANADA, *Guía de pecadores...*, op. cit. p. 335.

⁶² Antonio GONZÁLEZ POLVILLO, *El gobierno de...*, op. cit., p. 343.

⁶³ Pablo FERNÁNDEZ ALBADALEJO, *La crisis de la Monarquía, Historia de España*, vol. 4, Madrid, Crítica/Marcial Pons, 2009, pp. 370-380.

⁶⁴ Sobre la cultura de la vigilancia y la protección en la imagen del rey pastor: Iván SÁNCHEZ LLANES, “El Buen Pastor y la Monarquía Católica en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Espacio, Tiempo, Forma. Serie IV, Historia Moderna*, vol. 22, 2009, pp. 29-43.

heterogeneidad⁶⁵. El escrupuloso con su reclusión en su fuero interno negaba su propia especificidad, al pretender la más absoluta uniformidad con Dios. Pudiera pensarse que esta decisión, así planteada, constituía un ejercicio de coherencia⁶⁶. Sin embargo, el escrupuloso perdía su libertad teológica, que precisaba para poder implementar el libre albedrío debidamente ordenado y concertado con la ley divina. Por el contrario, con esta decisión lo que se lograba era ubicarse fuera de la comunidad política. Aunque la conformación de ésta a partir de la gestión pastoral de las conductas pretendiera alcanzar la unidad fundada en homogeneidad, la república era en realidad el resultado de la particularidad respectiva de los distintos átomos políticos. Por ello mismo, para evitar tal contradicción organizativa resultaba igualmente preciso fomentar equilibradamente los escrúpulos en los individuos, para lograr la conversión de la «vita activa» en obediencia desde el temor⁶⁷. Si el rey pastor-padre asumía e implementaba la antes mencionada “cultura del cuidado” con su acción amorosa al frente del rebaño, la metáfora de la «caverna» exigía asimismo la construcción de caminos de salida y entrada a la misma, como sucedía con la instrumentalización disciplinar de la conciencia escrupulosa⁶⁸.

De este modo se puede observar cómo la confrontación del antes mencionado «hombre carnal» con el «hombre espiritual», adquiriría una dimensión política más allá de la simple corrección de las trasgresiones y desviaciones. Así pues, la conexión política existente entre los escrúpulos, la disciplina confesional y la república se evidenciaba en la necesidad de obligar al individuo a buscar su «bienaventuranza imperfecta» en el mundo terrenal. Es decir, la conciencia escrupulosa se convertía en la «caverna» de la «vita activa», cuya proyección impedía o favorecía el desarrollo de la «soberanía pastoral» y su correlativa “razón de estado pública” en función del grado de afectación. Asimismo, ¿cuáles eran las virtudes del “buen repúblico” que el escrupuloso satisfacía debidamente? Podría decirse que éste en su expresión más afligida se revelaba poco amante del prójimo, interesado, narcisista, capcioso, perezoso, acobardado, fiel sólo a su salvación y desordenadamente ajustado a la ley humana y divina. El escrupuloso no inducido sería en origen y sin pretenderlo una de las posibles manifestaciones de la corrupción moral de la esfera política y espiritual. Por lo tanto, este rigorismo piadoso no inducido de la «caverna» escrupulosa se concebía como un obstáculo al desarrollo de la «caverna» regnícola, construida a partir de la imagen del rey-pastor.

⁶⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 35.

⁶⁶ Para San Agustín, la libertad total se resume en una menor capacidad de elección/actuación: María Lilián MUJICA RIVAS, *El concepto de educación de San Agustín*, Pamplona, EUNSA, 2010, p. 73.

⁶⁷ Antonio GONZÁLEZ POLVILLO, *El gobierno de los...*, op. cit., p. 344. Sobre la importancia de temor en la ordenación de la comunidad política: Belén ROSA DE GEA, *Res Publica y...*, op. cit., p. 75.

⁶⁸ Hans BLUMENBERG, *Salidas de caverna*, op. cit., p. 38.