

# **Nociones filosóficas en el poema *Vida de santa Rosa* de Luis Antonio de Oviedo y Herrera (siglo XVII)**

## **Philosophical notions in the poem *Vida de santa Rosa* by Luis Antonio de Oviedo y Herrera (17th century)**

Andrés Eichmann Oehrli  
Universidad Mayor de San Andrés – Sociedad  
Boliviana de Estudios Clásicos  
apeichmann@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-2880-644X

Fecha de recepción: 25-06-22

Fecha de aceptación: 03-12-22

### **Resumen**

Entre los escritos extensos de Luis Antonio de Oviedo y Herrera se cuenta su *Vida de santa Rosa de santa María. Poema heroico*. En este trabajo se hará una aproximación a las nociones filosóficas que asoman en el poema, sobre todo con ocasión de diversos episodios de la vida de la santa de Lima. En primer lugar, se verá el tratamiento poético con el que el autor retrata la virtud, siguiendo pautas que lo aproximan a Cesare Ripa y conceptos que arrancan en la poesía y en la filosofía de la antigua Grecia. Seguidamente se examinarán pasajes de la vida de santa Rosa en los que puede observarse el imperio de la razón sobre los apetitos. Por último, después de comprobar que participa del agustinismo en su consideración de la memoria como «potencia superior» (junto con la inteligencia y la voluntad), se verá la afinidad del pensamiento de Oviedo y Herrera con algunos neoescolásticos del primer

tercio del siglo XVII en relación con el tratado *de anima*, en concreto con el modo de concebir los sentidos internos. Sin duda, los estudios que llevó a cabo en Salamanca le permitieron explorar estos fenómenos no solamente con una expresión poética exquisita, sino además con precisión y solvencia en el terreno filosófico.

**Palabras clave:** Luis Antonio de Oviedo y Herrera, épica culta, Siglo de Oro, Vida de santa Rosa, neoescolástica, *de anima*

### **Abstract**

Among the extensive writings of Luis Antonio de Oviedo y Herrera is his *Vida de Santa Rosa de Santa María* (Life of Saint Rose de Santa María). Heroic Poem. In this work we will examine the philosophical notions that appear in the work, especially concerning various episodes in the life of the saint from Lima. First of all, we will look at the poetic treatment with which the author portrays virtue, following guidelines that bring him close to Cesare Ripa and concepts that are rooted in the poetry and philosophy of ancient Greece. We will then examine passages from the life of Saint Rose in which the rule of reason over the appetites can be observed. Finally, after verifying that the author participates in Augustinism in his consideration of memory as a “superior power” (together with intelligence and will), we will see the affinity of Oviedo y Herrera’s thought with some neo-scholastics of the first third of the 17th century in relation to the treatise on anima, in particular as regards the way of conceiving the internal senses. Undoubtedly, the studies he carried out in Salamanca allowed him to explore these phenomena not only with exquisite poetic expression, but also with precision and credibility in the philosophical field.

**Keywords:** Luis Antonio de Oviedo y Herrera, Cultured epic, Golden century, Vida de santa Rosa, Neo-scholasticism, *De anima*

### **1. Introducción**

No es frecuente encontrar conceptos de Filosofía en un poema épico de largo aliento. Se ha podido abordar este tema gracias a algunos antecedentes ilustres de estudiosos que rastrearón nociones filosóficas en piezas poéticas, con lo que abrieron una senda que se intentará seguir. Entre ellos puede recordarse

un trabajo de Étienne Gilson centrado en la obra de Dante. Pero también otros que hicieron lo propio con autores del Siglo de Oro de las letras españolas, cuyas obras podrían calificarse como piezas de «filosofía no sistemática». Así, Mauricio Beuchot trabajó las nociones filosóficas en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz. Por su parte, Maceiras Fafián considera que entre los escritores-filósofos del Siglo de Oro se debe «resaltar desde el principio como eminentes a Miguel de Cervantes (1547-1616); Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645); Don Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) y el jesuita Baltasar Gracián y Morales (1601-1627)»<sup>1</sup>. En América del Sur, en nuestro siglo XVII, tenemos el mismo panorama, en el que tampoco faltan intelectos que destacan con obras maestras tanto en Filosofía como en creación literaria. Es el caso del cusqueño Juan Espinosa Medrano, un escritor y poeta consumado, a la vez que filósofo que produce un tratado sistemático<sup>2</sup> en el que se aprecia no solamente un pensamiento original y riguroso, sino, además, una insuperable elegancia (*filocalia*) que «impresionó sobremanera a sus lectores»<sup>3</sup>; un José de Aguilar que además de su *Cursus philosophicus*<sup>4</sup> publicó una gran cantidad de sermones que, desde el punto de vista literario, alcanzaron las más altas cotas. Y todavía habrá muchos otros por descubrir.

Falta todavía mucho trabajo para calibrar la talla filosófica de Oviedo y Herrera, así como para identificar las áreas de la Filosofía en que se muestra con especial lucidez. Lo que se puede adelantar es que, con seguridad, es un autor solvente también al poetizar con nociones de la Filosofía.

## 2. Luis Antonio de Oviedo y Herrera y la *Vida de santa Rosa*

El poeta que escribió la obra que aquí interesa, Luis Antonio de Oviedo y Herrera (1636-1717), estudió en «Salamanca, y tras servir en Flandes como capitán de Coraceros, en 1668 entró como Corregidor de Potosí»<sup>5</sup>. En la Villa

---

1 M. M. Fafián, 2002, p. 20.

2 Para su estudio son fundamentales los trabajos de Walter Redmond 1969, 1970a, 1970b, 1974, 1979, 1981 y 1991 (todos ellos se encuentran ahora reunidos en Redmond, 2020, respectivamente en las páginas 7-56, 57-64, 65-112, 113-143, 145-168 y 301-319 y en Redmond, 2021, páginas 188-195). Los dos últimos trabajos se ocupan también de los comentarios que sobre otros filósofos de la América colonial se escribieron en paratextos de sus obras.

3 W. Redmond, [1979] 2020, p. 306.

4 Ver W. Redmond, 2010.

5 J. A. Cole en Barnadas, 2002. Según Arzáns, habría tomado posesión del cargo a mediados de 1667.

Imperial organizó los festejos de la beatificación de Santa Rosa de Lima<sup>6</sup>, que tuvo lugar (según Arzáns) en octubre de 1670, ocasión en que se dio a la santa el título de patrona de Potosí<sup>7</sup>. En 1682, acabadas sus funciones de corregidor, pasó a vivir a la ciudad de Lima. Al año siguiente recibió el hábito de la orden de Santiago y en 1690 el título de Conde de La Granja.

Entre sus piezas poéticas hay que contar con: 1) el «Romance a san Jacinto», publicado en 1657 en una obra colectiva<sup>8</sup>; 2) el poema «A vos, mexicana musa», dedicado a sor Juana Inés de la Cruz, con quien mantuvo correspondencia<sup>9</sup>; 3) la obra épica que nos ocupa aquí; y 4) el extenso *Poema sacro de la pasión de nuestro señor Jesucristo*<sup>10</sup> que cuenta con casi 5000 octosílabos. Su producción teatral consta de dos comedias: *Los sucesos de tres horas*<sup>11</sup> y *De un gran yerro un gran acierto*, que se representó en Lima en 1709<sup>12</sup>.

El poema del que se ocupa el presente trabajo se titula *Vida de santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroico*. Aunque lo acabó de escribir en 1697, fue publicado en Madrid en 1712<sup>13</sup>. Es una expresión tardía de la épica culta, que arranca en 1532 con el *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto y que hará fortuna con cientos de extensos poemas que se inspirarán en este primero, pero también (entre otras obras) en la *Eneida* y en *Farsalia* de Lucano. El poema de Oviedo y Herrera es, a la vez (al menos en varios de sus cantos), «uno de los pocos casos en los que el género épico consigue adecuar sus modelos a los propios de un género tan fijo como la

6 Por lo visto, sin embargo no pudo estar presente, ya que el mes anterior le habría llegado la destitución de su cargo por el virrey Conde de Lemos y estuvo fuera de la Villa Imperial desde 1670 hasta 1672, año en que volvió, restituido en su cargo (ver Vélez Marquina, 2010, p. 268).

7 E. Vélez Marquina, 2010, p. 218, nota 135.

8 Oviedo y Herrera, 1657.

9 Su poema fue respondido por la Décima Musa con otro en 1694 o a inicios de 1695. Ver Garrido, 2004, pp. 87-115.

10 Oviedo y Herrera, 1717.

11 Oviedo y Herrera, 1666.

12 No se ha podido dar con ningún dato sobre el paradero de esta obra.

13 Uno de los autores de preliminares firma el suyo en Madrid en junio de 1701, y Vélez Marquina indica como fecha de conclusión del poema 1697 (<http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/oviedo-y-herrera-luis-antonio-de-conde-de-la-granja/>). Este mismo estudioso tiene argumentos para sostener que el poeta ya tendría «una primera versión manuscrita [...] en el primer lustro de la década de 1680» (Vélez Marquina, 2010, p. 238, nota 149). Ver las lúcidas observaciones del mismo autor, 2010, pp. 272 y ss. (Apéndice II) por las que queda claro que la fecha de publicación del poema no es 1711, sino 1712.

hagiografía»<sup>14</sup>. Si bien no se reduce solamente a la vida de la santa limense, cuando se ocupa de ella sigue muy de cerca a sus biógrafos. Es muy útil leer los pasajes poetizados de su vida con la obra del dominico Juan Meléndez, que dedica a santa Rosa muchas páginas de su obra *Tesoros verdaderos de las Indias*, publicada en 1681.

El poema se extiende a lo largo de doce cantos en octavas reales (un total de más de 11.300 versos). Vale la pena hacer un mínimo recorrido para conocer el contenido, siquiera a grandes trazos. En el primer canto, después del exordio de rigor, hace una descripción de Lima que responde a los preceptos de la corografía, para pasar después a la narración de la infancia y juventud de la santa. En los siguientes cantos, hasta el V, muestra las batallas en las que ella «triunfó de Lucifer, de sí, del mundo» (canto I, octava I). Se pasa después (canto VI) a la descripción de los estragos del volcán Pichincha (recordemos que en el año 1566 hizo una erupción que cubrió enormes extensiones de la región andina), y de ahí pasa a una cueva del volcán donde el nigromántico Vilcaoma cuida y educa a Yupangui, un vástago real preso desde su tierna infancia por decreto, según el mago, del dios Pachacámac. En el canto VII se narra el conciliábulo infernal en el que Luzbel decide dar la batalla contra santa Rosa y contra el Perú, para lo cual envía a dos mensajeros (figuras alegóricas), cada cual con un cometido: de un lado, la Ambición debe ir a persuadir a Isabel de Inglaterra para que intente adueñarse del Perú; y de otro, la Traición irá a Holanda, hasta el «conde Mauricio» (Nassau, príncipe de Orange), quien más tarde, en el canto XI, despachará al corsario «Jorge Espilberghen» (Joris van Spilbergen) para asolar la costa peruana. El mismo demonio sale por la boca del volcán y abre la cueva para liberar a Vilcaoma y a Yupangui, con la intención de que este último levante a sus gentes contra los españoles. Vilcaoma le muestra entonces al príncipe las estatuas que representan a los incas, sus antepasados, y las de sus sucesores, los reyes españoles. A continuación (canto VIII) relata a Yupangui episodios de la Conquista española hasta la muerte de «Ataualpa». En el canto IX la atención vuelve a santa Rosa, de la que se cuentan algunas de sus experiencias místicas. Los tres cantos siguientes son de escenario guerrero, con episodios de lucha contra Francis Drake, los dos Hawkins (Richard y su padre John) y Spilbergen (Yupangui finalmente no dio batalla, sino que se retiró al Marañón). Ante el inminente

---

14 Vélez Marquina, 2010, p. 40.

desembarco del corsario holandés, santa Rosa se hace cargo de la defensa del Santísimo Sacramento, a lo que se atribuye la retirada del enemigo. En los últimos tramos del canto XII se asiste al final de la vida y al entierro de la santa.

### 3. Nociones filosóficas en el poema

Al hilo de la lectura de los cantos se van encontrando pasajes en los que se tratan nociones filosóficas de variada procedencia. Al lugar en el que estudió le debe Luis Antonio de Oviedo y Herrera las nociones que corresponden a la escolástica, principalmente las relacionadas con el tratado *de anima* y con la moral, pero también con la metafísica.

Se ha de advertir que, a excepción del primer acápite, se verán principalmente nociones que comparte Oviedo y Herrera con la neoescolástica. Como primera aproximación a tales conceptos presentes en el poema, de momento las herramientas han sido principalmente la *Suma teológica* de santo Tomás, por resultar de fácil consulta, y también la *Ética nicomáquea*, así como algunos trabajos que abordan el tomismo del siglo XVII.

En el poema, a menudo las condiciones «normales» del ser humano analizadas en el tratado *de anima* sirven de telón de fondo que permite resaltar, por contraste, el carácter extraordinario de Rosa. Recordemos que los hagiógrafos del siglo XVII no pueden concebir a los santos como simples mortales. Sus biografiados deben ser, en muchos aspectos, seres completamente excepcionales en los que se manifiesta, a menudo de manera inverosímil, el obrar de Dios en y a través de ellos. Oviedo y Herrera no es la excepción, como veremos enseguida.

#### 3.1. La Virtud en su trono

A poco de comenzar el canto III, el poeta señala (octava IV) que toda nación, incluso la más bárbara, supo valorar la virtud, tanto que se erigieron estatuas en su honor. Acaso tenía en mente las imágenes de la diosa romana *Virtus* (personificación de la valentía), que aparece en templos e incluso en monedas, y que vemos representada también en Charcas en el siglo XVII. Recordemos que Luis de Ribera, poeta nacido en Sevilla residente en Potosí, dispuso esta imagen en la portada de sus *Sagradas poesías*<sup>15</sup>. Pues bien, a continuación, Oviedo y Herrera hace la descripción del modo en que la Virtud habría sido representada, a lo largo de una octava y en la siguiente ofrece la interpretación.

---

15 Ver Vargas Rollano, 2020, pp. 138-143.

Veamos el pasaje:

Figuraba su forma una belleza  
tan veloz que con alas dos volaba  
y por mostrar a un tiempo igual firmeza  
sobre un cuadrado mármol descansaba;  
el trono la justicia y fortaleza,  
la prudencia y templanza coronaba<sup>16</sup>,  
dando a columna fiel mano siniestra  
y hollando un áspid con la planta diestra.

La hermosura mostraba la alianza  
que con la perfección tiene su esencia;  
el mármol, que carece de mudanza;  
las alas, su continua diligencia;  
el trono, fortaleza con templanza  
y la justicia unida a la prudencia;  
el áspid y columna eran indicios  
de la firmeza con que pisa vicios.

No se han encontrado todos estos atributos en representaciones que se han revisado de la Virtud, pero algunos de sus elementos pueden verse en la *Iconología* de Cesare Ripa<sup>17</sup>. Vale la pena detenerse en el «cuadrado mármol» sobre el que descansa la mujer alegórica. Rodríguez Adrados muestra una imagen semejante motivada por un poema de Simónides de Ceos (PMG 542) que habla de la posibilidad de llegar a ser un hombre excelente, «cuadrado por sus manos, sus pies, su inteligencia, terminado sin reproche»<sup>18</sup>. Este poema de Simónides fue tema de discusión entre Sócrates y Protágoras<sup>19</sup> y acaso esto llevó a Aristóteles a referirse al hombre excelente como «el que es verdaderamente bueno, *cuadrilátero* y sin tacha»<sup>20</sup>. Estaría, sin duda, en consonancia con el hecho de ser cuatro las virtudes cardinales.

Es interesante comprobar que la primera de ambas octavas construye la representación de la virtud con algunas características de la Mujer de la visión joánica, que era leída a la luz del «llamado “protoevangelio”, de *Génesis* 3, 15, pasaje en el cual Dios maldice a la serpiente y anuncia su derrota por parte de

---

16 El trono coronaba las cuatro virtudes cardinales: acaso habría que pensar que estas se veían como tenantes.

17 Ripa, 1611, pp. 539-542.

18 Traducción de F. Rodríguez Adrados, 2002.

19 Ver *Protágoras* 339a-347a.

20 Arist., *Ét. N.* 1100b. Julio Pallí Bonet, sobre cuya traducción me apoyo, en este pasaje remite a Simónides y al *Protágoras*.

la mujer»<sup>21</sup>. En la visión joánica «se le dieron a la Mujer las dos alas de águila grande para volar al desierto, a su lugar, lejos del Dragón» (*Apoc.* 17, 14). La tradición ha interpretado a esta mujer como una figuración de la Virgen María, de Israel o también de la Iglesia. En el poema de Oviedo y Herrera, la *Virtud* también tiene alas, pero no para refugiarse en el desierto, sino para manifestar su «continua diligencia»; y pisa la cabeza de una serpiente, con lo que parece cumplir el anuncio que hizo Dios a Eva, pero su acción en la siguiente octava es también interpretada de manera distinta, solo en relación con la superación de los vicios.

El tratamiento de la *Virtus* lo comparte Oviedo y Herrera con algunos escritores del Siglo de Oro que, como hemos visto, son considerados *sidera maiora* también en el pensamiento filosófico. Piénsese concretamente en Calderón de la Barca, en su capacidad de llevar a las tablas del teatro personajes que se expresan con extraordinaria precisión en el difícil terreno de la Filosofía. También es un maestro en la exploración de la alegoría, con la que hace visibles los conceptos que enuncia. Lo mismo podemos decir de Sor Juana. Es posible, por tanto, que la alegoría de la *Virtus* fuera, para Oviedo y Herrera y sus lectores, más adecuada que unas definiciones técnicamente impecables. Acaso puedan encontrarse aquí afinidades con algunas búsquedas actuales.

Pero nuestro poeta recorrió ambas vías. En el comienzo del canto II, asevera que Rosa se privaba del pecho materno, dado que «su templanza la abstenía, / domando el labio la pueril costumbre»; que era muy aficionada a la mansedumbre y a hacer actos de humildad. Remata la octava con la siguiente afirmación: «mostrando en sus virtudes por indicio / que antes que el uso tuvo el ejercicio» (octava IV). Podría verse ahí una gradación (el uso sería la meta del ejercicio, que estaría en un escalón más bajo) que parece sugerir Aristóteles en la *Ética nicomáquea*. En cualquier caso, aquí el poeta no estaría hablando de ningún fenómeno extraordinario, sino del curso natural en el progreso de la virtud.

Sobre esto mismo vuelve en el canto III, al hablar de la virtud de Rosa:

Bien lo manifestó por los efectos  
que dan de la virtud notorio indicio  
pues, sin obras, son actos imperfectos  
los que no califica el ejercicio (octava X).

21 A. Eichmann, 2009, p. 221.



### 3.2. El imperio de la razón

La inteligencia de Rosa habría recibido, antes de las naturales noticias y saberes que van adquiriendo los niños con el paso del tiempo, una «ilustración divina». Hacia el final del canto I, el poeta aborda la admirable vida de Rosa, cuando todavía está en la cuna, y comienza haciendo una observación general en relación con la etapa vital de la niñez:

Naturaleza da sin rudimento  
a la infancia por voces los gemidos,  
y mientras llega a ser entendimiento  
la razón deposita en los sentidos;  
a los *afectos* presta movimiento  
de aquel primero ímpetu impelidos  
que, indiferente, ni ama ni aborrece,  
*no elige nada y todo lo apetece* (I, CXI)<sup>22</sup>.

Aquí primero observa que no es rudeza para un niño usar el gemido en lugar de la palabra articulada; después, que sus operaciones son confiadas a sus sentidos y a los «afectos» (término que merecerá una explicación), mientras el niño desarrolla poco a poco el entendimiento. Por último, manifiesta que tales operaciones son voluntarias (atribuibles al sujeto) pero no son elegidas. Tal como explica Aristóteles, «de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, *pero no de la elección*, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, *pero no elegidas*»<sup>23</sup>. En cuanto a las últimas palabras de la octava, podemos recordar otra afirmación de Aristóteles: «los niños viven según el apetito y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable. [...] [E]l deseo de lo placentero es insaciable»<sup>24</sup>.

Para situarnos en la esfera de los afectos, puede ser útil recurrir a una breve síntesis del pensamiento de santo Tomás sobre el tema. Dice J. Choza que

ni en Platón ni en Aristóteles, los creadores de la psicología de las facultades, hay propiamente una clasificación de los afectos, aunque sí estudios detallados, y más aun entre los estoicos. La más conocida y difundida de las clasificaciones elaboradas en el seno de la tradición aristotélica es la de Tomás de Aquino. Está realizada tomando cada una de las dos series de tendencias básicas en relación con sus objetivos, considerados estos del modo más abstracto posible. Los criterios

22 Tanto aquí como en otras citas el resaltado es mío.

23 Arist., *Ét. N.* 1111b, 8-11. El resaltado es mío. La traducción que utilizo es la de Julio Pallí Bonet, 1993.

24 Arist., *Ét. N.* 1119b, 5-10.

son, por una parte, el tiempo, y, por otra, el objetivo en abstracto. Los afectos que resultan son, en el primer nivel tendencial (*appetitus concupiscibiles*), el amor como inclinación, aptitud o connaturalidad con el bien, y el odio en relación con su contrario (el mal). Si se tiene en cuenta el factor tiempo, el afecto respecto del bien futuro es el *deseo*, y respecto del bien presente el *placer* o el *gozo*. Por lo que se refiere al objeto contrario, el afecto respecto del mal futuro es la *aversión* y respecto del mal presente el *dolor* o la *tristeza*.

En el segundo nivel tendencial (*appetitus irascibilis*) cuyo objeto es la consecución de un bien obstaculizado (bien arduo) o la evitación de un mal, los afectos son: respecto de un bien futuro que se considera alcanzable, la *esperanza*, y si se considera inalcanzable la *desesperación*; respecto de un mal futuro que se considera inevitable, el afecto es el *temor*, y si se considera superable, el afecto es la *audacia*; si se trata de un mal presente, el afecto es la *ira* o cólera<sup>25</sup>.

Los apetitos, situados por este autor en *niveles tendenciales* (el apetito *concupiscible*, que busca el bien placentero; y el *irascible*, que impulsa a conseguir el bien arduo), constituyen, en el poema, ese «primero ímpetu» que mueve los afectos. Al decir que «no ama ni aborrece», seguramente no se refiere al amor como mera inclinación al bien (y su contrario, el odio o rechazo de lo malo), que no falta nunca en el niño (y en los animales superiores), sino como movimiento consciente, voluntario y racional, que en un niño pequeño no tiene lugar.

Todo lo dicho corresponde a cualquier niño, pero no a alguien extraordinario como Rosa de Lima. Veamos entonces un indicio del curso vital extraordinario de esta niña, tal como viene en la siguiente estrofa:

Solo Rosa, por alta providencia,  
instinto prudencial tuvo en su infancia,  
donde la irritación no es impaciencia,  
ni la tranquilidad es tolerancia.  
Cual si naciera ya con experiencia  
al mundo le miró con repugnancia  
ilustrada de aquella luz interna  
que por impulso el ánimo gobierna (I, CXII).

Según lo que leemos, la ilustración de su inteligencia (que le habría llegado por directa intervención divina) le permitió situar el justo medio en relación con la pasión de la ira, que para santo Tomás «es útil al hombre [...] a fin de que consiga más prontamente el fin señalado por la recta razón»<sup>26</sup>.

25 J. Choza, 1988, p. 226. Remite el autor a santo Tomás, I-II, q 23 a 4. c.

26 2-2, 158, a. 8, ad 2.

También (siguiendo a Aristóteles, *Ét. N.* 1088a), explica el Aquinate que «la virtud que modera los movimientos de la ira disminuyéndola [...] se denomina mansedumbre»<sup>27</sup>. A la vez, indica que no obra apropiadamente «[q]uien no se irrita cuando debe irritarse», ya que «la supresión de la ira es signo de la supresión del juicio de razón»<sup>28</sup>. Nada de esto le ocurrió a Rosa, quien ya en la cuna supo irritarse sin que tal movimiento fuera activado por la impaciencia; y, cuando era el caso, moderaba la ira sin que su «tranquilidad» supusiera una impropia «tolerancia», una abulia. En los últimos cuatro versos, la misma luz le habría permitido a Rosa también desvelar los falsos atractivos de las cosas del mundo. Esa lucidez para apreciar correctamente los bienes habría puesto a su inteligencia en condiciones de gobernar acertadamente su ánimo, mediante el «instinto prudencial» con el que abre la octava. Lograr este acertado autogobierno es un objetivo que enseñan muchos filósofos desde la Antigüedad (sobre todo, estoicos y epicúreos) y, por supuesto, en el ámbito cristiano (por ejemplo, Clemente de Alejandría<sup>29</sup>), y el neoestoicismo cristiano es una de las líneas fuerza del pensamiento español del Siglo de Oro. Pero ninguno de los antiguos estoicos (y seguramente muy pocos modernos) habría sospechado que esto pudiera verificarse en niños, sino que cabría esperarlo, en todo caso, en quienes culminan un largo proceso «psicagógico».

Algunas octavas más adelante, el poeta se dirige a Dios y pondera, asombrado, las cualidades de la niña, y en particular el hecho de que

A donde falta *especie inteligible*,  
de vuestra ilustración prende centella...

La «especie inteligible» o ‘imagen conceptual’ es la abstracción, algo que se da en el entendimiento. Se opone a «especie sensible» o ‘imagen sensible’, el aspecto de una cosa, que no tiene lugar en el entendimiento sino en los sentidos<sup>30</sup>. Pues bien, la voz poética observa asombrada que en Rosa, cuyo entendimiento todavía está muy lejos de poder realizar operaciones abstractas, está Dios otorgando gratuitamente la ilustración intelectual. Encontramos otras ocurrencias de lo mismo en otros pasajes, por ejemplo:

---

27 2-2, 157, a. 2, ad 2.

28 22, q 158, a. 8, ad. 2 y 3.

29 Ver Quiñónez, 2020.

30 Tomas de Aquino, *Suma teológica* I, 1 q.85 a.2 (1959, t. III, vol. 2, pp. 419-423). La edición utiliza el texto latino de la edición crítica Leonina; la traducción y anotación corrieron por cuenta de una comisión de dominicos presididos por Francisco Barbado Viejo.

La primavera de su edad corriendo  
iba la Rosa en su estación dorada  
en la cristiana educación creciendo  
de ilustración divina cultivada (II, V).

En varios pasajes advertimos la capacidad de Rosa de someter los afectos y los sentidos a la razón. Un episodio notable tiene lugar cuando la niña hace prueba de fuerza física con una caja de madera cuya tapa, pesada, estaba abierta. La tracciona con un brazo mientras deja inadvertidamente un dedo de la otra mano en el borde de la caja. Consigue vencer el peso de la tapa y esta, al cerrarse, cae violentamente sobre su dedo. Ante el ruido, acude la madre corriendo, y aunque Rosa trata de ocultar el daño del dedo a su madre, no lo consigue. Tanto entonces como durante las cruentas curas a cargo de un cirujano, Rosa logró que no se notara el dolor que le causaban las heridas. Su biógrafo Juan Meléndez agrega el siguiente comentario sobre la capacidad de Rosa de controlar las manifestaciones del dolor:

No estaba en mano de la Rosa impedir estos efectos, que con natural impulso salían afuera, pero los disfrazaba con el silencio de no quejarse y de responderle a su madre, cuando le preguntaba si tenía muchos dolores, que no eran cosa de consideración<sup>31</sup>.

Oviedo y Herrera lo plantea así:

¡Qué mucho, si gozó temperamento  
tan dócil en *afectos y sentidos*,  
que sin dejarles libre el movimiento  
*los tuvo siempre a la razón asidos!* (II, XXVI).

Son muchos los pasajes en los que puede verse este «imperio de la razón» (y cabría, en otro momento, detenerse a analizar si no se observan elementos neoestoicos):

viste asperezas, con que el cuerpo aflige  
para que encuentre, en vez de adorno, ultraje;  
así los bríos de la edad corrige  
y a la razón tributan vasallaje (II, XXXV, 3-6).

Y también:

el espíritu humilde eleva al cielo  
y, por reconocer el beneficio,  
de la pasión del barro se desata  
y a las potencias los sentidos ata. (II, LXXXIV)

---

31 Meléndez, 1681, p. 184.

Las potencias, como se verá enseñuida, son la inteligencia y la voluntad... o, más bien, esas dos más la memoria.

### 3.3. Las potencias, los sentidos y las virtudes

No parece demasiado relevante para nuestro propósito detenernos en los sentidos externos, salvo en la valoración aristotélica de la vista por encima de los demás, por el hecho de que ofrece mucha mayor información a la inteligencia. En efecto, el Estagirita otorga a la vista un lugar eminente (en el conjunto de los sentidos) para acceder al conocimiento, como dice al iniciar la *Metafísica*: «Y es que no solo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás [impresiones sensitivas]. La razón estriba en que esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias»<sup>32</sup>.

En un momento de grandes y tormentosas dudas por parte de santa Rosa, se habla de una experiencia interior en la que recupera la calma gracias a un arrobo místico, a partir del cual comienza a sentir alivio:

Como el que mira por obscuro velo,  
que aprehende especies<sup>33</sup> con dudoso indicio  
así conoce en su interior consuelo (II, LXXXIV).

El poeta recurre aquí a la frecuente analogía entre el sentido externo de la visión con la aprehensión de la inteligencia. En otro pasaje, el joven Yupanguí, encerrado en la cueva y amarrado a un peñasco, se queja de su situación y le indica a Vilcaoma que de poco le pueden servir todas las lecciones que este último le ha dado, dándole a conocer todas las ciencias:

¿Qué importa que a tu ciencia haya debido  
del orbe comprender materia y forma,  
si es oír de las cosas el ruido  
sin distinguir la esencia que las forma?  
Su realidad no cabe en el oído  
porque no las expone, las informa;  
la vista sí, que sola en cosas tales  
es alma de los cuerpos materiales (VI, LXXVIII).

Pero, como ya se dijo, fuera de la vista la atención del poema no se detiene en los sentidos externos, al contrario, presta atención a los internos.

32 Ar., *Met I*, traducido por Tomás Calvo Martínez.

33 Especie: «significa también la imagen o representación de sí que envía el objeto» (*Diccionario de Autoridades*).

Hay un pasaje del poema que constituye toda una ventana que se abre a diversas nociones de la antropología escolástica. A lo largo de las octavas XXXVII-XXXIX del canto II el poeta se refiere a las virtudes teologales de santa Rosa. Y en los primeros versos de la octava XL entra en una densidad filosófica digna de resaltarse:

Estas virtudes tres, como mayores,  
guarnecen las potencias principales;  
y muran<sup>34</sup> los sentidos interiores  
con fuerte bastión las cardinales.

En primer lugar, relaciona las virtudes teologales con las «tres potencias» o facultades del alma. Esto merece un comentario, ya que según Aristóteles en el *De anima* las facultades principales del alma racional son dos, el entendimiento y la voluntad. San Agustín es quien «elabora una teoría minuciosa, detallada, psicológica y metafísica de la memoria»<sup>35</sup>, que será vista como tercera facultad. Tradicionalmente, el entendimiento se ve asistido por la fe, así como la voluntad lo está por la caridad, aumentando la capacidad de su acto más elevado, que es el amor, al punto de poder amar «a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios»<sup>36</sup>. Y es san Juan de la Cruz quien pone en relación la memoria con la esperanza:

Habiendo pues de tratar de inducir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender [...] cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, –que tienen respecto a las tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias–, hacen el mismo vacío y oscuridad [para liberarlas de todo lo opuesto al «endiosamiento» del hombre] cada una en su potencia: *la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad*<sup>37</sup>.

En segundo lugar, Oviedo y Herrera muestra, en la octava citada, a las virtudes cardinales como reguladoras de los sentidos internos. Esto nos lleva a nociones que vale la pena revisar. Las cuatro virtudes presentadas por Platón en la *República* son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Guiados por John Rickaby<sup>38</sup> llegamos a que san Ambrosio es el primero que las llama

---

34 Murar: «cercar y guarnecer con muro alguna ciudad, castillo o fortaleza» (*Aut*).

35 T. Rodríguez Neira, 1971, p. 371.

36 *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1822.

37 *Subida al monte Carmelo*, lib. II, 6, 1; el resaltado es nuestro.

38 *Encyclopedia Catholica*, vol. 3, 1913.

«cardinales» en el *Comentario sobre el Evangelio de san Lucas*: «Ahora diremos cómo san Lucas ha sintetizado en cuatro las ocho bienaventuranzas [registradas por san Mateo]. Sabemos que existen cuatro virtudes cardinales: templanza, justicia, prudencia y fortaleza» (lib. V, 62).

Los sentidos interiores son, a partir del pensamiento desarrollado por Aristóteles en *De anima*, complementado con «los comentarios árabes y la escolástica de la recepción, con algunas aportaciones de los fisiólogos (Galeno sobre todo)» y culminado en santo Tomás de Aquino (este último de acuerdo también con Averroes)<sup>39</sup>, cuatro, y en ellos hemos de detenernos lo mínimo indispensable.

A cuatro funciones diversas que corresponden a necesidades esenciales de la naturaleza, por ser irreductibles, sirven cuatro potencias distintas: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y estimativa o cogitativa. Dos de ellas –el sentido común y la estimativa [cogitativa en el ser humano]– son receptivas; las otras dos, retentivas y reproductoras<sup>40</sup>.

Veamos en qué consiste cada una:

### **a) El sentido común**

La elaboración de santo Tomás respecto de este sentido interno, «siguiendo en general la línea trazada por Avicenna, aclara no pocos puntos oscuros en las exposiciones de Aristóteles, de Averroes, del propio Avicenna y de san Alberto Magno»<sup>41</sup>. Según lo entiende santo Tomás, los sentidos externos son estimulados por objetos específicos (sonido, color, etc.) y no están intercomunicados, de modo que la información que reciben es parcial. El sujeto necesita una instancia que reciba los estímulos que ellos captan, discriminando lo que le llega de cada uno, a lo que añade la conciencia de tales sensaciones. Esa instancia cognoscitiva sensorial (no intelectual) es el sentido común, que logra la unidad de la aprehensión a partir de la diversidad de las cualidades sensibles captadas, y por ello ejerce una «función integrativa»<sup>42</sup>.

---

39 A. Suárez O. P., 1959, p. 403.

40 A. Suárez O. P., 1959, p. 405.

41 A. Suárez O. P., 1959, p. 405.

42 A. Suárez O. P., 1959, p. 406.

El sentido común realiza la síntesis de los objetos captados por los sentidos exteriores y «[r]egula lo que podemos llamar *atención sensorial*, por la que el sujeto vuelve la vista o el oído hacia el lugar de donde proviene el estímulo»<sup>43</sup>.

### **b) Imaginación o fantasía**

A pesar de que santo Tomás logra reducir la equivocidad de este concepto aristotélico, no deja de presentar una «imprecisión terminológica» cuando se trata «de atribuir funciones específicas a la fantasía que son comunes a los sentidos internos. Sin embargo a través de numerosos lugares hay textos suficientemente claros para estructurar la teoría tomista de la fantasía»<sup>44</sup>.

Comentando a Aristóteles, santo Tomás dice que su acción consiste en retener «una huella dejada por el acto del sentido común» que «perdura aun en ausencia del estímulo externo y perdura de tal modo que puede reaparecer en la conciencia bajo la forma de imagen»<sup>45</sup>. Todo el proceso anterior (de los sentidos externos al sentido común) se produce simultáneamente con el estímulo externo; mientras que «[l]a posibilidad de superar esta dependencia se abre solo con la fantasía», ya que lo que aporta esta en específico es «el poder evocador, reproductor, de contenidos de experiencia sensorial pasada»<sup>46</sup>. Por supuesto que también opera «en presencia del objeto sensible», dado que «su función biológica primaria es la de completar la percepción, aportando a la síntesis perceptiva los datos pasados que ni el sentido externo ni el común pueden conservar»<sup>47</sup>.

---

43 A. Suárez O. P., 1959, p. 410. Por otra parte, los sentidos externos también captan lo que Aristóteles llamó «sensibles comunes», que considera ligados al movimiento (*numerus, magnitudo, figura, motus, quies*), mientras que santo Tomás los liga «preferentemente con la cantidad. Los sensibles comunes son percibidos por todos los sentidos externos [...] como modificaciones de sus propios objetos específicos. [...] Son los mismos estímulos específicos los que producen una sensación modalmente distinta en dependencia de la distancia, superficie afectada, etc.» (A. Suárez O. P., 1959, p. 406). Estos sensibles comunes no podrían ser captados y diferenciados de los objetos propios de un sentido (la vista, por ejemplo) que fuera el único que los capta. «Pero al ser captados por diversos sentidos, permiten constatar su unidad y distinción relativa» y solo el sentido común los «puede percibir como distintos de los propios» (A. Suárez O. P., 1959, p. 411).

44 A. Suárez O. P., 1959, p. 412. Explica el autor que fantasía e imaginación no se distinguen en el Aquinate, a diferencia de Avicenna.

45 A. Suárez O. P., 1959, p. 412.

46 A. Suárez O. P., 1959, p. 413.

47 A. Suárez O. P., 1959, pp. 413-414.



Hasta aquí la imaginación tanto en los animales como en el hombre. Pero en este último tiene una amplitud objetiva mucho mayor y una capacidad analítica y constructiva de algún modo infinita [...] sobre todo por su función especulativa en obsequio del entendimiento. De ahí que pueda disociar hasta extremos inverosímiles tanto los sensibles propios como los comunes en mil gamas y matices y reconstruir y crear combinándolos en las más diversas dosis y fórmulas. Todo el campo del arte, tanto útil como bello, el lenguaje, etc. [...] Pero esta misma capacidad [...] se paga al precio de una mayor capacidad de error<sup>48</sup>.

Es lo que ocurre si caemos en falsas ilusiones porque «desconectamos la fantasía de su función completiva de la percepción o de pura base de sustentación para los procesos intelectivos superiores y la tomamos como un valor real»<sup>49</sup>.

Según Luis Vives, son las pasiones (temor, alegría, dolor y esperanza, como vimos) las que mueven «las representaciones de la imaginación», y tales representaciones «son como un estímulo para la acción»<sup>50</sup>. Para ejemplificar la fuerza de la imaginación, indica Serés (explicando el pensamiento de Vives) que, cuando nos entregamos a la lectura, las

historias, fingidas o verdaderas, obran [activan las pasiones] en nuestra alma con la fuerza del bien o el mal verdaderos; nos reímos, lloramos, esperamos o tememos con la misma intensidad que si lo estuviéramos viviendo. Pero en ningún caso las emociones o vivencias, reales o mediante la lectura, torcerán la razón o la voluntad, o sea, el alma intelectual<sup>51</sup>.

Así como las pasiones tuvieron sus detractores (desde Boecio) y quienes las consideraron positivamente (siempre dentro de cierto límite), la imaginación tuvo también quienes la vieron con poco aprecio y otros que supieron valorarla. Santa Teresa le atribuyó una gran utilidad, porque puede ayudar a elevar el espíritu en la contemplación de Cristo. Pero también a menudo

comparaba a la imaginación con una «de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas» (*Libro de la vida*, XVII, p. 119), o con las «lagartijillas», que le impiden contemplar plenamente a Dios y, si ha lugar, unirse con Él. La memoria y la imaginación van por su lado y el entendimiento (que es la potencia que contempla y considera) por el otro; como esta potencia racional y firme no la ampara, la imaginación no se está quieta, mariposea, va y viene

---

48 A. Suárez O. P., 1959, p. 416.

49 A. Suárez O. P., 1959, p. 417.

50 G. Serés, 2015, p. 13.

51 G. Serés, 2015, p. 16.

con sus imágenes y fabulaciones [...]. Recomienda, por lo mismo, que «no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema» (p. 120), con sus obsesiones<sup>52</sup>...

dado que no puede «disponer» de las potencias superiores (siempre que las potencias rectoras decidan no hacer caso de sus «representaciones imaginarias, [...] vinculadas a las pasiones, emociones o afectos»<sup>53</sup>). Por el contrario, son estas últimas (la inteligencia y la voluntad) las que pueden poner a su servicio tanto a la imaginación como a la memoria. En lugar de ser dejados a un vagar antojadizo, pueden ser regulados por las facultades superiores (entendimiento y voluntad), siempre que estas últimas estén ejercitadas en las cuatro virtudes.

Claro que para Rosa estos devaneos no tuvieron lugar, según el hagiógrafo. Es el propio demonio, vencido una y otra vez, el que busca distraerla de la oración:

Viendo que por feroz es conocido,  
se esconde en las caseras sabandijas  
que a tortuosos taladros abren nido  
en pavimentos, techos y cornijas<sup>54</sup>;  
y a la interior quietud por el oído  
del alma quieren barrenar prolijas<sup>55</sup>,  
mordiendo al penetrar cada potencia  
y aun pasar a roerle la paciencia (X, XI).

Ni así logra su cometido, con lo que se muestra el perfecto dominio de la santa sobre sus sentidos.

### **c) La estimativa / cogitativa**

En el sistema de santo Tomás, los sentidos externos apprehenden «formas» o cualidades sensibles. El sentido común las relaciona para captar el fenómeno en sus diversas dimensiones, como tal en su unidad. La imaginación o fantasía es como un catálogo que retiene las cualidades sensibles captadas por los sentidos externos y sintetizadas por el sentido común. Por su parte, la estimativa (en los animales superiores) y la cogitativa (en el hombre)<sup>56</sup> no capta

---

52 G. Serés, 2015, p. 23.

53 G. Serés, 2015, p. 26.

54 Cornijas: «Lo mismo que cornisa» (*Diccionario de Autoridades*).

55 Barrenar: «Taladrar la madera haciéndola agujeros con la barrena, de cuyo nombre se forma este verbo» (*Aut*). Es decir, ‘quieren barrenar, prolijas, a la interior quietud del alma’.

56 A los efectos de esta exposición, para la distinción entre estimativa y cogitativa basta señalar que esta última «cumple un papel preponderante como puente entre lo sensitivo y

cualidades sensibles, sino *intentiones*, que son «formas cuyo contenido es un valor [de conveniencia o de perjuicio], contenido que resulta determinante para la subsistencia no solo del individuo que las capta, sino también para la subsistencia de la especie a la cual pertenece el individuo cognoscente»<sup>57</sup>, y por ello ponen en movimiento los apetitos.

La estimativa tiene poca presencia en el poema. Pero podemos encontrarla en una consideración que hace Rosa de los regalos que le hizo Dios al hombre. La santa admira:

Ver que no hay facultad, prerrogativa  
de que uso no le dé, o inteligencia,  
y que posee por cualidad nativa  
valor, agilidad, industria, ciencia;  
que tiene comprensión y *estimativa*,  
que acierta por discurso y experiencia,  
que yerra por antojo u desvarío,  
solo porque le dio libre albedrío (IX, XLIII).

Nótese que el verso habría resultado hipermétrico si en lugar de «estimativa» hubiera puesto «cogitativa»; y que si hubiera quitado la conjunción inicial, habría quedado completamente desabrido (acentuado en la quinta). Por otra parte, todo lector habría entendido muy bien que, al hablar del hombre, el término empleado remite a la facultad humana (es decir, a la cogitativa). La posición en que coloca a la estimativa es entre la «comprensión» y el «discurso» (que pueden ser entendidos como dos dimensiones de la inteligencia humana). Por otra parte, según el tomismo del siglo XVII (Cayetano), la *uis cogitativa* «junto con la reminiscencia [o sea, la memoria elevada por la razón] constituye la base de la formación de la

---

lo intelectual, entre lo cognoscitivo y lo apetitivo. La razón de esto es su singular ubicación dentro de la sensibilidad interna del hombre pues, manteniéndose dentro del orden propio de lo sensitivo, es la potencia que más cerca se encuentra, en cierto sentido, del intelecto» (H. Muszalski, 2014, p. 82). Y también: «En razón de esta singularidad de la cogitativa –por la cual, perteneciendo a la parte sensitiva, 'conecta' dinámicamente con lo intelectual– es que su forma de operar es doble. Pues, teniendo en cuenta su pertenencia al ámbito de lo sensitivo y material posee un aspecto típico de la sensibilidad humana, a saber, el operar con las formas singulares. Pero si se atiende al hecho de que la cogitativa “toca” con la inteligencia por estar abierta a su influjo, se encuentra en ella un aspecto “prestado” del ámbito de lo racional: el discurso. Gracias a este [...] ella puede conocer su objeto por una “comparación”» (H. Muszalski, 2014, p. 83).

57 H. Muszalski, 2014, p. 89.

experiencia»<sup>58</sup>. Pues bien, Oviedo y Herrera muestra estas facultades como herramientas para no equivocarse (aquí en una aplicación particular, la moral), lo cual permite comprobar que el poeta les da el valor preciso que les asigna esta corriente tomista. Recordemos, además, que en ella Cayetano «localiza la virtud de la prudencia no solo en el intelecto sino también, secundariamente, en el poder cognitivo»<sup>59</sup> en tanto participa de la razón y es elevado por ella.

#### d) La memoria

Esta facultad permite retener los actos valorativos:

es como un archivo de las valoraciones (utilidad, amenaza, peligro, etc.) realizadas por la estimativa. De esta manera la estimativa es el sentido intencional del futuro (busca o rehúye *ahora* lo que será útil o nocivo *después*) y la memoria el sentido intencional del pasado (el pasado es pasado *del* viviente y no de la realidad exterior, o de esta en cuanto que fue valorada o vivida por él)<sup>60</sup>.

Esta función de la memoria puede verse en un pasaje del poema en el cual, después de que santa Rosa hubo tenido en una visión (o sueño) el desposorio espiritual con Cristo, se dice que

Quedó Rosa cual suele el que reseña  
las confusas especies de la gloria  
que dormido gozó y despierto sueña  
en el sabor que deja la memoria (IX, LXXXV).

Cabría preguntarse si para Oviedo y Herrera hay, por una parte, un sentido interno llamado memoria, y por otra, una potencia superior con el mismo nombre, tal como vimos en pensadores desde san Agustín, con cuyo pensamiento hemos visto que coincide (al menos en esto). La potencia superior sería la regulada por la virtud teologal de la esperanza, mientras que el sentido interno por las virtudes cardinales, de manera indistinta. Porque, por lo visto, no hay vínculo específico entre cada virtud cardinal y sendos sentidos internos (a excepción, como vimos, de la prudencia con la cognitiva), cosa que Oviedo y Herrera también se abstiene de sostener: son todas ellas las que «muran los sentidos interiores», tal como hemos visto.

#### 4. Final

El pensamiento filosófico que manifiesta Oviedo y Herrera a lo largo del poema debe ser evaluado en el contexto de su época. La tarea no es sencilla, ya

---

58 D. Heider y T. Machula, 2019, p. 262.

59 D. Heider y T. Machula, 2019, p. 262.

60 J. Choza, 1988, p. 188.

que los desarrollos en esa área en el ámbito iberoamericano son todavía muy poco conocidos. Hace años Walter Redmond<sup>61</sup> mostró que José de Aguilar S. J., rector de nuestra Universidad de San Francisco Xavier, en su *Cursus philosophicus* llevó a cabo desarrollos que hoy se adscribirían a la filosofía analítica y a la fenomenología. Queda mucho por descubrir, seguramente, en los miles de tratados que se conservan en instituciones académicas de Hispano y Luso América y que todavía no han sido objeto de atención por parte de la comunidad científica.

A simple vista podemos decir que, por una parte, por representar los desarrollos académicos de la neoescolástica de Cayetano y otros autores del primer tercio del siglo XVII, Oviedo y Herrera parece situarse en una posición más bien conservadora. Acaso se deba esto a que utiliza las herramientas teóricas propias de la época en la que él era estudiante; y a que el resto de su vida no se dedicó a la Filosofía salvo de manera secundaria. Pero acaso en un análisis más fino, detrás de un lenguaje perfectamente asimilable a dichos desarrollos, puedan encontrarse aspectos novedosos que hoy por hoy no han sido notados, por el simple hecho de que nadie hasta el momento prestó atención a su poema como «reservorio» filosófico.

Pero, aunque no se descubran nunca tales novedades, también se puede alinear a Oviedo y Herrera con los grandes creadores del Barroco, del cual él resultaría una de las últimas expresiones de fuste. Sobre tales creadores Manuel Maceiras Fafián afirma:

En paralelo con la filosofía predominante en Europa y que también cultivan algunos filósofos españoles, los grandes escritores-pensadores del Barroco español muestran en sus grandiosas creaciones la preocupación por el «saber vivir», una filosofía práctica que lleve a buen término la vida, que el hombre aprenda a despreciar las vanidades y advierta la caducidad de los bienes de la Fortuna, la brevedad de la vida, su reflexión sobre la proximidad de la muerte, actualizando en sus diversos géneros literarios la filosofía práctica de los antiguos, preferentemente la prestigiosa de los estoicos, encumbrando el nombre de Séneca, que pretenden vincular al cristianismo y, por fin, tratar de acertar y descubrir el desengaño<sup>62</sup>.

En efecto, hemos sugerido la posibilidad de encontrar asomos de neoestoicismo cuando el poeta se refiere a la virtud y al dominio de la razón sobre las pasiones. Lo demás que señala el autor citado es evidente a cada

---

61 W. Redmond, 2010.

62 M. Maceiras Fafián, 2002, p. 29.

paso del poema, principalmente en los cantos en que se ocupa de la vida de la santa patrona de América, cuya sabiduría vital es el objeto de buena parte de la obra.

## **Bibliografía**

ÁGREDA, María de Jesús, *Mística ciudad de Dios. Vida de María*, Celestino Solaguren OFM (intr., ed. y notas), Madrid, MM. Concepcionistas de Ágrede, 1992.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, E. Lledó Íñigo (intr.), Julio Pallí Bonet (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1993.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, 3 t., Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (eds.), Providence, Rhode Island, Brown University Press, 1965.

BARNADAS, Josep M. (dir.), *Diccionario Histórico de Bolivia*, 2 vols., Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.

*Catecismo de la Iglesia Católica*, Santa Fe de Bogotá, San Pablo, 2000.

COLE, Jeffrey A., «Oviedo Herrera y Rueda, Luis Antonio de», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, 2 vols., J. M. Barnadas (dir.), Sucre, Grupo de Estudios Históricos, 2002.

CHOZA, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, Madrid, Rialp, 1988.

EICHMANN OEHRLI, Andrés, *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid / Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2009.

GARRIDO, José Antonio, *La “Carta Atenagórica” de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*, México, Universidad Autónoma de México, 2004.

GILSON, Etienne, *Dante y la Filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2011.

HEIDER, Daniel y Tomás Machula, «Sentidos internos, apetito sensitivo y virtudes cardinales en Cayetano y Suárez», *Estudios filosóficos*, LXXXVIII, 2019, pp. 259-270.

JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Licinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, BAC, 1994.

MACEIRAS FAFIÁN, Manuel (ed.), *Pensamiento filosófico español*, t. II: *Del Barroco a nuestros días*, Madrid, Editorial Síntesis S. A., 2002.

MELÉNDEZ, Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el orden de los Predicadores [...]*, vol. II, Roma, Nicolás Ángel Pinassio, 1681. Disponible en: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_LUin6Q4xRhsC/page/n215](https://archive.org/details/bub_gb_LUin6Q4xRhsC/page/n215)

MUSZALSKI, Hernán, «El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás», *Sapientia*, núm. 70 (235), 2014, pp. 75-101. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/objeto-formal-vis-cogitativa.pdf> (Fecha de consulta: 15-4-2022)

OVIEDO Y HERRERA, Luis Antonio, «Romance a San Jacinto», en *Certamen angélico en la grande celebridad de la dedicación del nuevo y magnífico templo que su grave convento de religiosos de la esclarecida Orden de Predicadores consagró a Santo Tomás de Aquino, doctor de la Iglesia, el octubre de 1656 [...]*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1657, fols. 53r-54v. Disponible en: <https://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/bitstream/handle/20.500.11938/70667/b11080309.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

---, «Los sucesos de tres horas» (comedia), en *Parte veinte y seis de comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España*, Madrid, por Francisco Nieto Salcedo, 1666, fols. 85-106. Disponible en: [http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta\\_libro.asp?ref=B18672127&idioma=0](http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B18672127&idioma=0)

---, *Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú: poema heroico*, Madrid, García Infançon, 1711 [1712].

---, *Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú: poema heroico*, México, Viuda de Miguel de Rivera Claderón, 1729.

---, *Poema sacro de la pasión de nuestro señor Jesucristo*, Lima, Francisco Sobrino, 1717.

PLATÓN, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, E. Lledó Íñigo (intr.), J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1985.

QUIÑÓNEZ, Blanca, «El epicureísmo y el pensamiento de Clemente de Alejandría: el hombre, la felicidad y la virtud», *Classica boliviana. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, núm. X, 2020, pp. 67-84.

REDMOND, Walter, «Juan de Espinosa Medrano: Sobre la naturaleza de los universales», *Humanidades, Revista de la Universidad Católica de Perú*, núm. 3, 1969, pp. 131-185.

---, «Juan de Espinosa Medrano: Prefacio al lector de la Lógica», *Fénix*, Biblioteca Nacional de Perú, núm. 20, 1970a, pp. 74-80.

---, «La naturaleza de la lógica según Espinosa Medrano», *Humanidades, Revista de la Universidad Católica de Perú*, núm. 4, 1970b, pp. 241-294.

---, «Latin American Colonial Philosophy / The Logic of Espinosa Medrano», *The Americas, Academia de Historia Franciscana Americana*, vol. 30, núm. 4, 1974, pp. 475-503.

---, «Documentos coloniales: una defensa del Perú intelectual», *Fénix*, Biblioteca Nacional de Perú, núm. 26-27, 1979, pp. 235-255.

---, «Una defensa de la América intelectual: Apologías por pensadores coloniales del siglo XVII», *Latinoamérica: Anuario estudios latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 14, 1981, pp. 212-37.

---, «Relaciones y unidades complejas en la lógica mexicana del siglo XVI», en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, México, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, 1992, pp. 299-245.

---, «Déjà vu en la metafísica de José de Aguilar. La posibilidad en el Curso de filosofía dictado en Lima», en *Classica boliviana. Actas del V Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos*, La Paz, Plural editores, 2010, pp. 163-174.

--- y R. Casales (comps.), *Walter Redmond. Obras Filosóficas*, vol. I, Puebla, UPAEP, 2020.

---, N. Cortés y R. Casales (comps.), *Walter Redmond. Obras Filosóficas*, vol. II, Puebla, UPAEP, 2021.

RICKABY, John, «Cardinal virtues», en *Encyclopedia Catholica*, vol. 3, 2013. Disponible en [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic\\_Encyclopedia\\_\(1913\)/Cardinal\\_Virtues](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Cardinal_Virtues)

RIPA, Cesare, *Iconologia o vero descrizione d' imagine delle virtu, vitii, affetti, passioni humane, corpi celesti, mondo e sue parti [...]*, Padova, Pietro Paolo TOZZI, 1611. Disponible en: <https://archive.org/details/iconologiaouerod00ri/page/n3/mode/2up?q=Iconologia+Ripa>

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos. 700-300 a. C.*, Madrid, Gredos, 2002.

RODRÍGUEZ NEIRA, Teófilo, «Sentido gnoseológico de la memoria según san Agustín», *Estudio agustiniano*, núm. VI, septiembre-diciembre 1971, pp. 371-407.



SERÉS, Guillermo, «La imaginación de santa Teresa: virtudes y desatinos de “la loca de la casa”», *Edad de Oro*, núm. XXXIV, 2015, pp. 11-34. DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/edadoro2015.34.001>

SUÁREZ, Armando, «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista», *Salmaticensis*, núm. 6, fasc. 2, 1959, pp. 401-475.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, t. III (vol. 2), Francisco Barbado Viejo (dir.), Madrid, BAC, 1959, t. IX, 1959.

VARGAS ROLLANO, Juan Pablo, «El soplo del noto en el invierno potosino: El mundo clásico en las *Sagradas poesías* de Luis de Ribera y Colindres», *Classica boliviana*, núm. X, 2020, 121-153.

VÉLEZ MARQUINA, Elio, *Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María del Conde de la Granja (1711)*, Tesis de Licenciatura, Lima, PUCP, 2010.