

## Guerra Justa y Razón de Estado en María Jesús de Ágreda

María Martín Gómez  
Universidad de Salamanca ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.97403>

Recibido: 30 de julio de 2024 • Aceptado: 10 de septiembre de 2024

**Resumen.** En el siglo XVII la monja concepcionista sor María Jesús de Ágreda y el monarca español Felipe IV iniciaron una correspondencia epistolar en la que trataron cuestiones filosóficas y políticas de diversa índole. Este artículo analiza la aplicación que llevaron a cabo de los conceptos filosóficos de “guerra justa” y “razón de Estado” con el fin de salvaguardar una monarquía católica ya en declive.

**Palabras clave:** sor María Jesús de Ágreda; Felipe IV; guerra justa; razón de Estado.

### [en] Just War and Reason of State in Mary Jesus of Ágreda

**Abstract.** In the 17th century, the Conceptionist nun Sister Mary Jesus of Ágreda and the Spanish King Philip IV began an epistolary correspondence in which they discussed various philosophical and political issues. This article analyses how they applied the philosophical concepts of ‘just war’ and ‘reason of state’ in order to safeguard an already declining Catholic monarchy.

**Keywords:** Mary Jesus of Ágreda; Felipe IV; Just War; Reason of State.

**Sumario.** Introducción. 1. María Jesús de Ágreda: ¿pensadora política? 2. La guerra como cuestión filosófica: la vida como milicia. 3. Razón de estado en María Jesús de Ágreda. Conclusión. Bibliografía.

**Cómo citar:** Martín Gómez, M. (2024). Guerra Justa y Razón de Estado en María Jesús de Ágreda. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(3), 241-249.

### Introducción

En los últimos tiempos, principios del siglo XXI, la historia de la filosofía se ha propuesto recuperar nombres, conceptos e ideas que no se encontraban explícitamente formuladas en lo que podríamos denominar el canon oficial de los filósofos clásicos. De manera apremiante se hacía necesario rescatar del olvido histórico la aportación filosófica realizada por mujeres pensadoras que habían sido acalladas por diversas razones. En este sentido, Carol Gilligan, una de las primeras teóricas de la ética del cuidado, se preguntaba, en su famoso libro *In a different voice*, qué sucedería si las voces que han estado silenciadas —en su caso, las voces de mujer— empezaran a escucharse<sup>1</sup>.

Nunca sabremos qué habría pasado si la historia se hubiese escrito de otro modo o se contase con otra voz, pero sí sabemos que en la recuperación

emprendida en nuestro siglo encontramos un claro e incontrovertible desequilibrio entre las áreas en las que se divide la filosofía. Así, la historia de la filosofía en general y la historia de la filosofía española e iberoamericana en particular deberían acometer esta empresa de compensación, ya que, más allá del reconocimiento de nombres, ahora universales, como los de María Zambrano, Teresa de Jesús o Juana Inés de la Cruz, seguimos sin tener en el canon académico una nómina amplia y reconocida de filósofas hispanas<sup>2</sup>.

Y lo mismo sucede con la filosofía política. Mientras que la ética y la filosofía moral han avanzado en esta suerte de reparación histórica, da la sensación de que la filosofía política continúa siendo un campo de reflexión reservado todavía a los filósofos varones. Por tanto, si se estudia la historia de la filosofía española y el ámbito de la reflexión política desde esta pretensión de recuperar nombres de

<sup>1</sup> C. Gilligan, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

<sup>2</sup> Véase a este respecto el *Diccionario de pensadoras españolas contemporáneas*, editado por Marta Nogueroles y Juana Sánchez-Gey (Madrid, Sínderesis, 2020), pero que, infelizmente, se circunscribe únicamente a los siglos XIX y XX.

mujeres que quedaron relegados en los márgenes del discurso oficial, aflorará de inmediato la extraordinaria figura de la abadesa concepcionista María Jesús de Ágreda (1602-1665).

## 1. María Jesús de Ágreda: ¿pensadora política?

Las obras y la eventual filosofía de María Jesús de Ágreda están vinculadas, sin lugar a duda, a su propia biografía —original donde las haya— y a los acontecimientos históricos que le tocó vivir. Con ella nos situamos en el siglo XVII, un siglo que observa cómo la Edad de Oro española comienza a resquebrajarse.

María Jesús de Ágreda ha sido estudiada como mística —su obra *Mística ciudad de Dios* la hacen destacar como figura espiritual del Barroco español<sup>3</sup>— y también como misionera “especial” dotada con el extraordinario don de la bilocación. Algunos indígenas americanos, los indios jumanos, así como ciertos misioneros franciscanos del siglo XVII, testificaron que sor Ágreda tenía el don de aparecer en las guerras que se estaban llevando a cabo en Nuevo México, con el fin de convencer a los nativos para que se dejaran evangelizar de forma pacífica y de esta manera no perecer como les había sucedido a los indígenas de América del Sur. Según los testimonios de la época, sor Ágreda se aparecía como una dama vestida de azul (de ahí que también se la conozca como “la dama azul de los llanos”) intentado animar a los indios para que se bautizaran ya que el sacramento del bautismo evitaba el derramamiento de sangre. Como han estudiado Beatriz Ferrús o Beatriz Antón, “la leyenda de la dama azul” se convierte pronto en una de las historias fundacionales del estado de Nuevo México, debiendo ser interpretada en el entramado intertextual de los discursos de conquista, por lo que su figura puede vincularse asimismo con alguno de los mitos prehispánicos de figuración femenina<sup>4</sup>.

La bilocación de sor Ágreda fue reconocida en el mismo siglo XVII por la firma y autoridad de fray Alonso de Benavides. Este fraile franciscano, conocedor de los relatos de la dama de azul, va a dar forma a la leyenda, entrevistándose incluso con la propia María Jesús<sup>5</sup>. En 1630 publica un *Memorial* que presenta al rey de España, Felipe IV, sobre los sucesos acontecidos en Nuevo México y es entonces cuando el rey queda impresionado por la fuerza sobrenatural de los hechos y el poder que exhibía la monja de Soria. El Monarca no duda en visitar a la monja en su propio monasterio de Ágreda y en 1643 comienza un intercambio de epístolas entre estos dos personajes del siglo XVII que durará veintidós años —hasta la muerte de la monja— en una conversación más o menos continuada en el tiempo en

la que se intercalan cuestiones de política nacional con problemas filosóficos de gran calado. Es en este epistolario, entre el monarca Felipe IV y María Jesús de Ágreda, donde nos vamos a detener con el fin de estudiar conceptos como la razón de estado y el poder y la política de guerra que podemos observar en las confidencias de esta pensadora del siglo XVII.

El epistolario entre el monarca y la monja concepcionista ha sido editado en varias ocasiones<sup>6</sup> y como bien ha sabido referir Concepción Baranda “el conjunto de la correspondencia se sustenta sobre un principio político común en la época, compartido por ambos correspondientes: la gravedad de la situación de la monarquía no se debía solo a causas naturales, sino a las sobrenaturales”<sup>7</sup>. Como confiesa el propio monarca, su intención primera a la hora de contactar con María Jesús, era la de convencerla para que intercediese con su gracia y su don en las distintas guerras que estaban asolando a España tanto en sus territorios patrios como en Europa. Con una visión providencialista de la historia y convencido de que María Jesús de Ágreda guarda una relación directa con Dios, el soberano no duda en pedirle que actúe de mediadora para que el Señor se convenza de la justicia de las guerras emprendidas. Es entonces cuando nos vemos envueltos en el ámbito de la filosofía política ya que en las cartas enviadas por la monja al Rey puede investigarse un concepto tan filosófico como jurídico: la guerra justa. De esta manera se evidencia el conocimiento que nuestra pensadora tenía de la tradición filosófica anterior como bien ha probado Ricardo Fernández Gracia al estudiar las lecturas de sor María y su biblioteca<sup>8</sup>.

Con todo, y aunque el epistolario resume filosofía y otras cuestiones de orden jurídico o moral, no podemos obviar que María Jesús de Ágreda es una mujer sin formación filosófica ni universitaria. (Ella misma se autocalifica en varias ocasiones de “mujer ignorante”<sup>9</sup>). Tal y como sucede con otras figuras femeninas importantes de la modernidad hispana, debido a la imposibilidad de acceder a los estudios superiores, estas mujeres deben formarse por sí mismas, acudiendo en la mayoría de los casos a confesores y guías espirituales que las van orientando en sus lecturas<sup>10</sup>. Como le ocurriera a su admirada Teresa de Jesús, sor María Jesús de Ágreda se inicia

<sup>3</sup> Véase la tesis doctoral de Violeta Giovannini Rusanova titulada “Entre místicas ciudades y divinos jardines: estudio de la obra de Sor María de Jesús de Ágreda”, defendida en 2018 en la UNED.

<sup>4</sup> B. Ferrús, *La monja de Ágreda: historia y leyenda de la dama azul en Norteamérica*, Valencia, Universitat de València, 2008 y B. Antón, “La dama azul: mito e historia”, *Bulletin of Hispanic Studies* 89/ 5, 2012, pp. 465-471. <https://doi.org/10.3828/bhs.2012.35>

<sup>5</sup> A. Morte, “Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América”, *Antítesis* 4/7, 2011, pp. 297-298. doi 10.5433/1984-3356.2011v4n7p292

<sup>6</sup> En este artículo nosotros vamos a citar las cartas por la edición de Francisco Silvela. Véase M. de Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, dos tomos, Madrid, Est. Tipográfico “Sucedores de Rivadeneyra”, 1885 y 1886.

<sup>7</sup> C. Baranda, “Sor María de Jesús de Ágreda y la política de su tiempo”, *Revista de Soria* 89, 2015, p. 77.

<sup>8</sup> R. Fernández, *Arte, devoción y política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, Soria, Diputación provincial de Soria, 2002, pp. 29 y ss.

<sup>9</sup> Sostiene Consolación Baranda en la “Introducción” de la edición del epistolario que publicó en 1991: “ni Sor María ni sus biógrafos se detienen a comentar detalles de su formación, lecturas o estudios; así pues, todos sus conocimientos parecen deberse a la ciencia infusa, vienen de Dios”. C. Baranda, “Introducción”, en *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*, Madrid, Castalia, 1991, p. 19.

<sup>10</sup> Para tener más información sobre la formación de sor Ágreda, además del estudio de Ricardo Fernández ya citado, puede consultarse también J. Martínez, “Política y religión en la corte: Felipe IV y sor María de Jesús de Ágreda”, en J. Martínez, M. Rivero y G. Versteegen, *La Corte en Europa: Política y religión*, vol 3, Madrid, Polifemo, 2012, pp. 5-6. Allí se explica

también en el uso de la pluma y aunque comienza a escribir en privado sus propios tratados de espiritualidad pronto se topa con la censura y la imposición de sus superiores para que abandone la escritura<sup>11</sup>.

En el caso del epistolario con el rey, María Jesús de Ágreda mantiene la escritura al servicio de la Corona porque es el propio soberano quien así lo demanda<sup>12</sup>. Con todo, ella confiesa en varias ocasiones, que cada carta que redacta al rey le requiere mucho tiempo y esfuerzo pues sólo puede escribir con lecturas previas de apoyo<sup>13</sup>. No obstante, sor María es consciente de la autoridad moral y espiritual que ejerce sobre su majestad y por eso no duda en aprovechar esta situación privilegiada para convencer al monarca de que debe comportarse como un hombre virtuoso. Desde esta convicción, el intercambio epistolar con Felipe IV rememora la atmósfera que inspiraban los tratados renacentistas y medievales de los *Espejos de Príncipes*, cuando los hombres de letras se sienten llamados a orientar y aconsejar al rey desde la superioridad moral que otorga el conocimiento.

En el caso de María Jesús de Ágreda sorprende que sea una mujer quien asuma el rol de consejera real. Mujer que cada vez que se suceden las cartas, se va acrecentando en confianza. Así, aunque el epistolario comienza de una forma muy prudente y mesurada por parte de la monja concepcionista, con el tiempo se percibe una mayor confianza por parte de nuestra abadesa que no duda en hacer ver al monarca lo que ella considera correcto, aunque sea relativo a decisiones gubernamentales y políticas o a la vida deshonesta de palacio. Estamos ante una pensadora que en verdad tuvo un influjo real y decisivo en la política española del siglo XVII, si bien, como ella misma reconoce, dar consejos políticos no fuera “materia de su profesión”:

Desta carta e procurado quedar muy capaz; y no obstante q no son materias de mi proffesion y estado, el Altíssimo, que dá lengua y sabiduría á los párbulos, obra como poderosso. Confieso que tengo arto conocimiento de las materias de palaçio, de las de la Monarquía

que María Jesús de Ágreda leía a autores como San Agustín, San Buenaventura o Luis de Granada, entre otros muchos.

<sup>11</sup> Véase D. Cabello Muro, “Silenciadas en sus propias carnes y hábitos. El caso de Sor Marcela de San Félix y María Jesús de Ágreda”, en Y. Romano y S. Velázquez, *Las inéditas: voces femeninas más allá del silencio*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2018, p. 58 o I. Vázquez, “La mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda de censura en censura”, en VVAA, *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 119-141.

<sup>12</sup> Sor María explicaba así el inicio de su relación con el monarca: “pasó por este lugar y entró en nuestro convento el Rey nuestro Señor, á 10 de Julio de 1643, y dejóme mandado que le escribiese; obedecíle, y en seis ó siete cartas le dije que oyese á los siervos de Dios y atendiese á la voluntad divina que por tantos caminos se le manifestaba”. Cf. “Nota escrita de la Venerable Madre, que precede á las copias conservadas en el convento de la Purísima Concepción de la villa de Ágreda”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, op. cit., p. 1.

<sup>13</sup> Consolación Baranda muestra, en las páginas 82-84 de su artículo, las coincidencias que ella ha encontrado entre una carta de María Jesús de Ágreda a Felipe IV y un pasaje de la obra *Causa y remedio de todos los males* de Juan Eusebio Nieremberg. Ver C. Baranda, “Sor María de Jesús de Ágreda y la política de su tiempo”, op. cit.

y de lo que V. M. me advierte. (...) En el papel que escribí a V. M. no puedo decir más de que sólo e serbido de instrumento, aunque tan vil y bajo; y no puedo ser juez en la causa que contiene, porque esto toca solo a Dios, a quien e obedecido y a quien son patentes los ocultos secretos del corazón humano, sin que pueda padecer engaño, como los hombres que solo conocen lo aparente y de fuera y siempre es verdad que á Dios no le podemos dar consejo, sino rendirnos á sus juiçios rectos y ynescrutables<sup>14</sup>.

## 2. La guerra como cuestión filosófica: la vida como milicia

Las cartas intercambiadas entre María Jesús de Ágreda y Felipe IV tienen como telón de fondo las numerosas contiendas bélicas que el monarca español tuvo que afrontar mientras duró su campaña bélica en Cataluña, Aragón, Portugal, Italia o Flandes. En las cartas que se envían uno y otra, podemos encontrar todo tipo de reflexiones acerca de la guerra: si la guerra es necesaria, si alguna de las lizas emprendidas puede considerarse justa en tanto que se defienden de un ataque o valorar las decisiones que pueden adoptarse para alcanzar la victoria. (En este sentido no debe sorprendernos que el monarca y la monja concepcionista hablen de cómo sitiar ciertas plazas, cómo hundir flotas o cómo conseguir enviar refuerzos a los flancos que están siendo abatidos). La reflexión en torno a la guerra se convierte entonces en un problema que puede ser pensado desde múltiples aristas: desde la práctica inmediata, que busca tener una intervención eficaz en luchas militares concretas, pero también, desde un interés teórico, cultural, moral y filosófico.

Desde los orígenes de la cultura occidental, y tanto sor María como Felipe IV conocían bien estos referentes, la guerra ha sido concebida como una cuestión filosófica. Hesíodo dejó establecido el principio originario de que “mucho antes que todas las cosas fue el Caos”<sup>15</sup>. Y el poema fundacional de Homero, la *Iliada*, comienza con el célebre verso: “Canta, oh diosa la cólera del Pelida Aquiles”<sup>16</sup>. Pero no sólo encontramos referentes literarios sobre la guerra en la Grecia clásica. En otros textos griegos de filosofía se afirma que “la guerra (*pólemos*) es el origen de todas las cosas”<sup>17</sup> y, después, pensadores de la talla de Platón y Aristóteles, también dedicaron páginas de sus obras a pensar la guerra desde una perspectiva filosófica. La guerra y su contrario la paz es “incesante”, si bien el (buen) legislador tratará de evitarla.

Estos y parecidos pensamientos pasaron al estoicismo y desde allí a los teólogos cristianos cuya doctrina se inscribe en esta tradición de lucha y drama. Para el Cristianismo la historia teleológica comienza con el pecado de Adán, la pérdida del paraíso y una

<sup>14</sup> “Carta CXV de sor María a Felipe IV, 15 de febrero de 1647”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, op. cit., pp. 188-189.

<sup>15</sup> Hesíodo, *Teogonía*, Gredos, Madrid, 1982, p. 16.

<sup>16</sup> Homero, *Iliada*, Madrid, Gredos, 1991, Canto I, p. 103.

<sup>17</sup> Heráclito, *Fragmentos*, DK 22 B 53, en C. Eggers Lan y V. E. Juliá (eds.), *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978, p. 347.

terrible guerra fratricida que enseguida se desata entre Caín y Abel. Este tema, muy popular en el arte religioso, anticipa la figura del martirio de Cristo. Jesús de Nazareth, pese a su ideal amoroso sobre todas las cosas, no puede evitar las referencias a la guerra y sus consecuencias. Así como el pecado (original) forma parte de la experiencia ingénita humana, la guerra, hasta cierto punto, caracteriza la vida social y la relación entre las naciones (Mat. 24:6). Por eso mismo Jesús y los primeros apóstoles invitan a pensar cómo afrontar este mal social. En este contexto se pronuncian las bienaventuranzas (“bienaventurados los pacíficos”, Mat. 5: 1-12) y la gran misión de la iglesia predicante se consagra pronto a promover la paz y la reconciliación. Pensadores como San Agustín, o entre nosotros, San Ignacio de Loyola, concebirán la vida como milicia (metáfora también presente en el Libro de Job) y entenderán que esta vida es una lucha continua entre la ciudad celestial y la terrena; entre Satanás y el Salvador.

María Jesús de Ágreda, que conoce bien estas fuentes, se inserta en una tradición muy ligada a la reflexión antropológica sobre la guerra, concebida desde esta concepción pecaminosa y dualista del ser humano<sup>18</sup>. La naturaleza humana se desarrolla en una continua lucha entre el bien y el mal, entre la parte sensitiva y la espiritual, y la misión de los cristianos debe ser la de convertirse en “soldados de Dios”, con una clara victoria hacia ellos mismos, para que su vida quede ordenada en función de la virtud. Virtud que, como veremos más adelante, también debe ser el cometido que persiga todo rey que quiera tildarse a sí mismo de cristiano. Desde este posicionamiento, y desde su convento en Soria, sor María escribe al monarca:

Nuestra naturaleza terrena a menester, para no precipitarse y perderse y dar fruto de virtud, tribulaciones, afliciones y penas, como nos lo manifiesta y enseña la metáfora de la tierra; q la que no se labra, aunque más pingüe y fértil ssea, lleba espinas, abrojos, yerbas yn-utiles, y para dar fruto copioso se a de sujetar á las tempestades de los elementos y influencias de los astros, q enjendran terribles fríos, tremendos calores y es labrada con violencia. Por esto dice Christo nro Señor que quien ama su alma la perderá, y q nos neguemos y tomemos la cruz de trabajos para seguirle. Quien ama la alma que da vida al cuerpo, esta parte sensitiva que es donde reynan las passiones, se condena; es menester aborrecernos y tomar la cruz, q con saviduría ynmita nos ynvia. San Anbrossio dice devemos arrancar de nras almas, para q frutiffiquen con la semilla del cielo, las espinas del deleyte ynpuro; morir al

amor propio para que vibra el de Dios; arrancar la soberbia para q arraygue la humildad; humillarnos asta la tierra, para q se lebante nro espíritu asta el cielo. Refrenemos la hira porque dure el sufremiento, muera la bengança porq florezca la caridad, y todo esto se obra con los trabajos y tribulaciones<sup>19</sup>.

Aceptando, por tanto, que la lucha (oposición) es algo connatural al ser humano se sigue en lógica consecutiva que no todas las disputas deben ser condenadas de antemano. Aún más, podríamos decir que existen contiendas (se trata de un concepto que aparece en varios versículos bíblicos) que, más que reprobables, deberían ser entendidas como completamente justas. Es el caso de las guerras justas.

El concepto de “guerra justa” proviene del derecho romano (Digesto, Cicerón) y enseguida es asumido durante la Edad Media por filósofos como San Agustín y Santo Tomás de Aquino<sup>20</sup>. Para San Agustín, que vivió de cerca un episodio bélico como el saqueo de Roma, (“el Imperio romano ha sido decapitado”, describirá San Jerónimo) no todas las guerras pueden censurarse por injustas. Existen batallas que, lejos de reprobarse, pueden considerarse ventajosas. Esto sucede cuando, por ejemplo, un pueblo se ve obligado a responder a un ataque recibido, ya que, al usar la fuerza en su defensa, en realidad está buscando la consecución de un bien común: restablecer el estado pacífico anterior al ataque. La teoría agustiniana enuncia que la guerra debe ser considerada entonces como “un medio para buscar la paz”<sup>21</sup>. A pesar del tono disonante de la sentencia, el filósofo de Tagaste afirma que no existe ninguna contradicción en su doctrina. Si una república que gozaba de tranquilidad y de bienestar es atacada por un rey tiránico sin razón alguna, la república puede defenderse. Y no sólo para buscar la tranquilidad y la paz que tenía antes de la injuria por medio de la guerra sino también para luchar por el bien en sí mismo. Si los virtuosos nunca se defendieran de los malhechores (“si siempre pusieran la otra mejilla”) no tendríamos forma humana de parar el mal.

La teoría de la guerra justa será retomada en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino, especialmente en la *Suma Teológica*. Santo Tomás, en el tratado *De caritate* (II-II, q. 40), inserta el problema de la guerra (*De bello*) precisamente como una forma de caridad: la guerra defensiva que busca el bien puede entenderse como una actividad caritativa, en tanto que defensora de las víctimas, los débiles y la paz. Con todo, Santo Tomás matiza la doctrina de San Agustín y añade tres condiciones que deben darse para poder caracterizar una guerra como guerra justa<sup>22</sup>. En primer lugar, debe haber sido declarada por una au-

<sup>18</sup> Pasajes como estos son frecuentes en las misivas de sor María: “El pecado fué causa de la muerte de Cristo nuestro Señor; por el pecado quedó la naturaleza infecta, débil, inclinada al vicio; por el pecado se alteraron los elementos, tienen las iras los animales; el pecado ocasionó las pestes, enfermedades, guerras y todas las calamidades terrenas: causa que produce tan malos efectos, malísima y pésima es”. Ver “Carta DCIV de sor María a Felipe IV, 21 de junio de 1664”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, op. cit., p. 718.

<sup>19</sup> “Carta CDXXXI de sor María a Felipe IV, 8 de octubre de 1655”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, op. cit., pp. 392-393.

<sup>20</sup> F. H. Russell, *The Just War in the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

<sup>21</sup> La cita exacta dice así: “De donde se sigue que el verdadero fin de la guerra es la paz. El hombre, con la guerra, busca la paz”. Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, t. XVII, BAC, Madrid, 1965, pp. 481-482.

<sup>22</sup> Santo Tomás de Aquino, *Tratado de la caridad*, en *Suma Teológica*, 2-2, q. 40, a. 1, Madrid, BAC, 1959, p. 1076.

toridad legal. Sólo el rey o el príncipe tienen autoridad para decidir si es conveniente responder a un ataque recibido, iniciando —por medio de su decisión— una guerra de defensa. En segundo lugar, debe darse una causa justa; esto es, sólo se considerará guerra justa a la guerra defensiva que responda a un ataque llevado a cabo con anterioridad. Por último, debe exigirse una recta intención: el único objetivo de una guerra justa debe procurar y restablecer el orden anterior al de la injuria y nunca buscar el desagravio o la venganza. En este último caso, si los sentimientos de la república atacada no fueran virtuosos y honestos, una guerra que pudo justificarse como justa en su origen, puede derivar en una guerra injusta por su motivación.

No hace falta decir que la teoría de la guerra justa fue actualizada por los teólogos tomistas de la Escuela de Salamanca a propósito de los debates sobre la justicia o injusticia de la conquista americana que se sucedieron en España y América a lo largo del siglo XVI. Francisco de Vitoria, en su segunda *Relección Sobre los indios*, va a delimitar con detalle la doctrina de la guerra justa estableciendo límites acerca de lo que se puede hacer o no en una guerra justa<sup>23</sup>.

Desconocemos si María Jesús de Ágreda conocía los escritos de la Escuela de Salamanca, pero sabemos que leía a Aristóteles<sup>24</sup>, a San Agustín y es más que probable que estuviera familiarizada con la lectura de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. De igual modo, nos inclinamos a pensar que dado el protagonismo que esta mujer tuvo en la conquista del Norte de América, no desconociera las Juntas que en España se habían sucedido sobre la Conquista americana en el siglo anterior<sup>25</sup>. En todo caso, con independencia de sus referentes teóricos, en el epistolario con el monarca Felipe IV se evidencia una asunción de las teorías sobre la guerra justa, pues nuestra autora no deja de proponer al rey que continúe con todas aquellas luchas que considere “defensivas”<sup>26</sup>, o busquen un bien superior. (En su caso la predicación y conversión de los infieles o el mantenimiento de una monarquía cristiana como la española, que “tanto bien ha hecho por la Iglesia”).

Señor mió, las guerras entre príncipes cristianos son para defender sus Estados, ciudades

y reinos, quédanse en fines humanos; pero las que son con herejes y enemigos de Dios defiende su causa y la fe santa, con que por todos lados se justifica la guerra. Esta se ha levantado por nuestros pecados, y á su vista debieron los príncipes católicos unirse, hacer paces y armarse contra los herejes, dejar su propia causa terrena y defender la de Dios<sup>27</sup>.

María Jesús de Ágreda parece conocer también los matices introducidos por Francisco de Vitoria en la doctrina agustiniana y tomista de la guerra justa respecto de lo que puede considerarse una injuria. En la segunda *Relección Sobre los indios*, Vitoria entendía, con un realismo práctico sorprendente, que no es necesario esperar a que el enemigo inicie un ataque para poder iniciar la defensa. Si se tienen sospechas fundadas de que el enemigo desea emprender un asalto, la república puede adelantarse, y este anticipo no podrá considerarse nunca como una agresión, sino como una defensa justa. Teniendo en cuenta este criterio, María Jesús de Ágreda sostiene en una carta fechada el 26 de junio de 1645 cierta prudencia y prevención:

cargaría y aría punta á la parte más flaca, y por esto supliqué á V. M. q los pasos por donde podían entrar se fortaleciessen; q donde ellos tienen espías á que se junta su crueldad, buscan lo más débil, y por esto en la milicia no solo se a de pelear con las armas, quando los dos ejércitos se carean, sino con los entendimientos y discursos, saliendo á el enquentro á los dissinios del enemigo, temiendo los mayores peligros para la prebencion y antes q se manifiesten, y procurando su defenssa sin aguardar que los abisos lleguen. Siempre se a de estar maliciando del enemigo lo peor, porque no nos halle descuydados, fortificando lo más flaco, y de Dios se a de esperar lo mejor, y en las diligencias humanas a de acompañar la fe y esperanca en la divina Providencia<sup>28</sup>.

¿Podemos concluir entonces que estos autores eran “belicistas”? Como ya indicara San Agustín, para los pensadores cristianos de la época defender la conveniencia de determinadas guerras no entra en contradicción con el mandato cristiano de amparar la paz. En el epistolario que María Jesús de Ágreda mantiene con el rey Felipe IV se hacen referencias continuas al deseo de conseguir una “paz universal” entre los príncipes cristianos aunque se consiga por medio de la guerra<sup>29</sup>. No en vano, ellos son conscientes de las calamidades y atrocidades

<sup>23</sup> F. Vitoria, *Relecciones teológicas*, en *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1960.

<sup>24</sup> R. Fernández, *Arte, devoción y política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, op. cit., p. 31.

<sup>25</sup> En un momento dado de su epistolario, María Jesús de Ágreda no tiene buenas palabras hacia los maestros de Escuela. Dice así al rey: “Los catedráticos de las escuelas harán un buen jurista, sabio filósofo ó gran teólogo, pero los difuntos un perfecto cristiano; ellos son los maestros, sus cátedras las iglesias y los púlpitos los panteones”. Cf. “Carta CCCXXXIII de sor María a Felipe IV, 9 de abril de 1654”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, op. cit., pp. 291-292.

<sup>26</sup> En una carta de 1647 sor María habla en estos términos: “porque nunca podemos hacer guerra ofensiva, y la defensiva es con mucho trabajo y peligro”. El par “guerra ofensiva-guerra defensiva” es manejado por ambos interlocutores en varias ocasiones lo que muestra su conocimiento del lenguaje escolástico. Cf. “Carta CXV de sor María a Felipe IV, 15 de febrero de 1647”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, op. cit., p. 191.

<sup>27</sup> “Carta CDXLI de sor María a Felipe IV, 17 de febrero de 1656”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, op. cit., p. 412.

<sup>28</sup> “Carta XXV de sor María a Felipe IV, 26 de junio de 1645”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, op. cit., p. 41.

<sup>29</sup> Tómese como ejemplo la primera carta que Felipe IV envía a María Jesús de Ágreda: “y así acudo á vos, para que me cumpláis la palabra que me disteis de clamar á Dios para que guie mis acciones y mis armas, de manera que consiga la quietud de estos reinos y una paz universal en la cristiandad”. “Carta I de Felipe IV a sor María, 4 de octubre de 1643”, en *ibidem*, p. 2.

que acarrear todas las guerras, y, si las emprenden y mantienen, es debido a ese convencimiento moral de que con ellas se está consiguiendo un bien mayor: ya sea expulsar a los herejes, mantener una monarquía cristiana como la española o defender aquellas plazas que han sido sitiadas por el enemigo.

Tanto en María Jesús de Ágreda como en su interlocutor Felipe IV se evidencia un realismo político, una razón de estado más amplia, que les anima a tomar decisiones con independencia de que algunas de ellas puedan tener consecuencias nefastas para sus ciudadanos (las guerras). Si con sus políticas y decisiones se puede obtener un logro mayor para la cristiandad o para la monarquía, entonces la acción será justa, pues justa es su motivación. Pasamos entonces a analizar este otro aspecto de su correspondencia.

### 3. Razón de estado en María Jesús de Ágreda

Uno de los primeros aspectos que tenemos que tener en cuenta para adentrarnos en el pensamiento político de nuestra autora es que tanto María Jesús de Ágreda como el rey Felipe IV son dos defensores convencidos de que la monarquía es el mejor sistema de gobierno posible. Muy en consonancia con las justificaciones medievales y renacentistas, se observa en ellos la asunción de la doctrina política que entiende el gobierno de una comunidad como un cuerpo vivo regido por una sola cabeza. En paralelo a esta metáfora del cuerpo vivo hay que advertir la importancia que tenía la creencia religiosa en su convicción profunda de que las monarquías provienen de Dios y son hereditarias por su propio origen.

Sin embargo, a pesar de esta defensa sin fisuras por parte de la monarquía, llama la atención una sutil disputa que puede rastrearse entre estos dos españoles del siglo XVII —consejera y monarca— en torno a cómo debe administrarse esa misma monarquía. Pongámonos en contexto. Felipe IV ha heredado un territorio tan vasto que es consciente de que para una buena gobernación necesita representantes y ministros que le ayuden en la tarea. El monarca español desea así una monarquía “proto-representativa”, en la que no se le moleste con asuntos nimios de burocracia cotidiana. Sólo de este modo el rey podrá reinar de una forma apacible, teniendo ocio para sí y disfrutando de los placeres y entretenimientos que le están reservados únicamente a un monarca de su categoría. Sin embargo, desde sus férreas convicciones cristianas y un respeto máximo a las bases constitucionales de la monarquía, “tal y como quedaron establecidas en la peculiar unidad española lograda por los Reyes Católicos”<sup>30</sup>, María Jesús de Ágreda se opone a esta visión de la monarquía y avisa al rey de los peligros que le esperan si confía su gobierno a personas que no “han sido nacidas para ello”. Se inicia así una discrepancia entre estos dos modos de entender la monarquía. Para la monja de Ágreda, ningún representante es lo suficientemente bueno, pues “mucho que hacer hay en la reformación

de los vicios públicos”<sup>31</sup>. Pero el rey intenta explicarle sus razones:

El juicio que vos hacéis del estado en que se halla el mundo en el que tienen los ministros y personas que ocupan los puestos de gobierno de esta Monarquía es muy conforme á la verdad, pues se reconoce que lo estudiáis en buen libro: confiesoos que lo que más me fatiga, en medio de todos los trabajos en que me hallo, es ver esto y desear remediarlo más que el vivir, y no hallo camino tan pronto como yo quisiera para conseguirlo, aunque no por esto desconfío de hallarle. Sor María, cuando Dios quiere castigar una Monarquía la quita los medios humanos: éstos son, ministros así militares como políticos que la gobiernen, pues el Rey sin ellos no puede acudir á todo ni hay medios con que sustentar los ejércitos. Esto ha obrado con nosotros pues nos hallamos con solas dos cabezas militares de primera clase en España y éstas no libres de excepciones, y sin caudal para prevenirnos y defendernos: muchos dicen que los ministros le tienen usurpado, y aunque entiendo que algunos han enriquecido, es más la voz del pueblo que el hecho de la verdad. En efecto, Sor María, lo que nos tiene en este estado es falta de hombres y medios<sup>32</sup>.

Según el especialista Luis Suárez, en una época de cambios profundos en la estructura de gobierno en España, resultaba perjudicial a la monarquía asumir todas las responsabilidades de la administración. Delegando en otros, el rey queda de suyo “por encima de errores”<sup>33</sup> y es algo que sor María no supo ver. ¿Por qué se empeñaba entonces nuestra autora en defender una monarquía más absolutista? La clave está en esa conciencia social —aludida anteriormente en este trabajo— de que los males que acechan a España tienen un origen también divino.

Como hemos apuntado, durante el siglo XVI, pero de una forma más patente en el siglo XVII, se aprecia un discurso pesimista, de crisis social y tono apocalíptico, que marcará todo el Barroco español. En el caso de las cartas entre Felipe IV y María Jesús de Ágreda, existe un *leitmotiv* recurrente de que se está viviendo un tiempo adverso y decadente. Este sentimiento les lleva a pensar que Dios ha sido agraviado y ese declive es su forma divina de manifestar su malestar<sup>34</sup>. Desde este contexto, sor María va a

<sup>31</sup> “Carta LIII de sor María a Felipe IV, 23 de octubre de 1645”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, op. cit., p. 88.

<sup>32</sup> “Carta CLXXXVII de Felipe IV a sor María, 29 de julio de 1648”, en *ibidem.*, pp. 320-321.

<sup>33</sup> L. Suárez, “Felipe de España. Un monarca en la coyuntura católica del s. XVII. El tiempo de sor María Jesús de Ágreda”, en VV.AA., *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, p. 15.

<sup>34</sup> Confiesa el monarca a la abadesa: “Bien veo q tenemos merecido el castigo, particularmente yo, por lo poco q he sabido servir y agradecer á nro. Señor; y assi le pido nos dé á todos su luz y su gracia para enmendarnos y para q acertemos á servirle como es justo. Ayudadme á esta petición, madre Sor María, q yo fio poco de mis oraciones, y pedilde me dé vivo dolor de mis pecados y q salbe mi alma aunq en ésta vida me queste muy caro; q lo demás todo es nada en comparacion

<sup>30</sup> C. Seco, “La Madre Ágreda y la política de Felipe IV”, en VVAA, *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*, op. cit., p. 17.

insistir en dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, el monarca debe saber padecer y aguantar las aflicciones. En segundo lugar, debe asumir su propia responsabilidad, pues él ha sido el elegido.

Con respecto al primer punto, aceptar los padecimientos, los consejos que nuestra pensadora brinda a Felipe IV recuerdan, en demasía, a un estoicismo de aire hispánico. Como han subrayado autores como Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet o María Zambrano<sup>35</sup>, el estoicismo de corte senequista estuvo muy presente en nuestra tradición hispanoamericana<sup>36</sup>. Y verdaderamente así sucede en el siglo XVII. Autores como Quevedo, Baltasar Gracián o Diego de Saavedra Fajardo, son buena muestra de la recepción del estoicismo moral en nuestro país. María Jesús de Ágreda vuelve a insertarse en un horizonte teórico común y no duda en mostrar al rey los beneficios que pueden surgir del dolor y el padecimiento.

No hay otro alivio en el padecer que saber se ha de originar de él el mayor bien, y esto puede ser aliento de V. M. Señor mio, los filósofos y teólogos dicen que el hombre es mundo pequeño, porque en él se encierra y contiene el ser de las piedras, la vida de las plantas, el sentir de los animales y la inteligencia de los Ángeles, y es cuerpo mixto por estar compuesto de los cuatro elementos: tiene día y noche; día, por la gracia, y noche, por la culpa: en su interior está tribunal formado; entendimiento, con que conoce y hace distinción de la luz y las tinieblas, de lo útil é inútil, de lo malo y bueno; memoria, con que lo tiene presente; y voluntad, con que elige y reprueba, admite ó arroja, quiere ó no quiere; razón, que mira y abraza lo mejor; sindéresis, que es el alguacil de la conciencia que estimula á la culpa y hace que esté remordiendo en ella: tiene parte superior y espíritu, por donde recibe la luz é influjos del Espíritu Santo, y la parte sensitiva inferior natural, infecta y débil por la culpa, con propensión a cometerla, cuncupiscente é irascible<sup>37</sup>.

A este senequismo resignado se le suma un tópico igualmente muy manejado por los autores católicos de los siglos XVI y XVII: las referencias al Libro de Job y la propuesta de este personaje bíblico como ejemplo de conducta<sup>38</sup>. La figura de Job va a ser

citada en varias ocasiones por sor María como modelo de fe y como prototipo de varón recto y temeroso de Dios<sup>39</sup>. No debe importarnos entonces que Dios nos envíe castigos y escarmientos por nuestro comportamiento. El rey no debe ver las pérdidas bélicas como una represión que ya no tiene remedio. A veces, Dios actúa como un padre, que, castigando, sólo desea el bien de su hijo. Por eso hay que mirar a Job, confiar en la misericordia divina y no desfallecer ante los infortunios de esta vida.

Señor mio: suplico á V. M. que no se contrue porque siente los trabajos que el Señor le envía, que golpes tan grandes fuerza es lastimen mucho á la naturaleza y que ella los reciba con violencia; porque le es natural repugnarlos y apetecer el descanso y gusto, y así no hay culpa en la sensibilidad y sentimiento natural, sino mérito, como la parte superior del alma esté rendida á la divina voluntad; y aquella contienda que pasa entre las pasiones sensitivas y la razón bien ordenada que desea aprovecharse de las tribulaciones que el Señor le envía, los mayores santos la padecieron y San Pablo se lamentaba de ella; y cuanto mayor es este sentimiento y lo mismo la resignación, será más copioso y abundante el premio. Con esto, puede V. M. llamar felicidades á los trabajos y buena fortuna, pues es tener la que Cristo nuestro Señor eligió para sí; que su nacer, vivir y morir fué siempre en cruz. Job dijo: “que pues recibimos de la mano del Señor los bienes, ¿por qué no hemos de recibir los males?” y más, cuando éstos se encaminan á mayor felicidad<sup>40</sup>.

Lo importante, tanto para Job como para Felipe IV, debe ser la obtención de una vida superior: el perdón de Dios en el juicio final. Por esta razón, sostiene la abadesa:

La filosofía es meditación de la muerte, porque ella consiste en conocer los movimientos de las cosas, el modo como dejan un estado y pasan á otro; de la edad pueril á la juventud y de ella á la perfecta, y luego declina á la senectud; todos son pasos apresurados al fin. (...) Lo que yo extraño y admiro es que siendo la muerte la puerta de la vida eterna y el paso con que hemos de llegar á la última felicidad y bienaventurada, en que se termina el padecer y comienza el gozar, y es el fin de este penoso destierro, ¿por qué la tememos tanto y la consideramos amarga? Y veo que la causa de esto

de lo eterno”. “Carta XXIV Felipe IV a sor María, 22 de junio de 1645”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, *op. cit.*, p. 38.

<sup>35</sup> Véase M. Menéndez y Pelayo, *La ciencia española I*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1953; A. Ganivet, *Ideario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1932 y M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, Editorial Cátedra, Madrid, 1987.

<sup>36</sup> K. A. Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.

<sup>37</sup> “Carta CCCLXXIX de sor María a Felipe IV, 6 de marzo de 1654”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, *op. cit.*, p. 283.

<sup>38</sup> En la literatura religiosa del siglo XVI tuvo una gran influencia el comentario que al libro de Job hizo el fraile agustino Luis de León. Ver L. de León, *Comentario al Libro de Job*, en *Obras completas castellanas*, tomo II, Madrid, BAC, 1991.

<sup>39</sup> Las referencias a Job son continuas, pero destacamos esta por relacionarse asimismo con el tema de la guerra: “Ya veo que con tanta confusión de guerras y turbaciones no se puede acudir tan fácilmente á remediar tan graves ofensas de Dios, como en esta Monarquía hay, y que si el Señor diese algún alivio, se podría ejecutar mejor. (...) Á Job le quitó Dios todos sus bienes y tesoros y los hijos; y el sacrificio de paciencia que hizo diciendo, “el Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; cúmplase su voluntad”, obligó tanto al Altísimo, que le volvió después doblado de lo que le había quitado”. “Carta XXII de sor María a Felipe IV, 12 de junio de 1645”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, *op. cit.*, p. 36.

<sup>40</sup> “Carta XXVII de sor María a Felipe IV, 1 de julio de 1645”, en *ibidem.*, p. 43.

es el temor del fin, malo ó bueno; pues como dice la Sabiduría: “No sabemos si somos dignos de amor ó aborrecimiento, de salvación ó condenación”. Señor mio, lo que suavizará la muerte y la hará dichosa es la justificación, no ofender á Dios y hacer obras de la gracia dignas de la vida eterna; dejar desde luego los gustos terrenos y deleites ilícitos; porque, como dice San Gregorio, no se deja sin dolor lo que se posee con amor, y si no se ama sino lo justo y lícito, ni el dolor es tan vivo ni la violencia tan grande<sup>41</sup>.

Por todos estos motivos, la monja de Ágreda no duda en apremiar al monarca para que asuma su responsabilidad y sea ejemplo de cristiandad y justicia. Porque “la justicia de los reyes es la paz de los pueblos, defensa de la patria, amparo del común, patrocinio de las gentes, gozo de los hombres, asombro de los malos, fecundidad de las buenas costumbres, solaz de los pobres y esperanza de la paz”<sup>42</sup>. El pensamiento de sor María no se encuadra así en un realismo político de influencias maquiavelianas, aunque tampoco lo evade. El influjo del secretario florentino —muy presente en la reflexión política de la España del siglo XVII<sup>43</sup>— se percibe, por ejemplo, en el uso que el monarca puede hacer de los medios que tiene a su alcance y también por la preocupación existente ante la duda de si es mejor ser temido o amado<sup>44</sup>.

Como decimos, para María Jesús de Ágreda el monarca aún debe emular al buen cristiano. Ante todo, debe ser un hombre virtuoso, honesto e impecable, aunque tenga a su alcance todo tipo de medios. Para ello le propone que se base nuevamente en el ejemplo de Dios que también es rey y príncipe de todo lo creado. En ese sentido, sor María expone que son tres las cualidades que destacan en Dios y que deberían ser seguidas por un buen gobernante: sabiduría, bondad y potencia. Sabiduría para conocer a sus ciudadanos y “los medios necesarios y convenientes que hay y puede haber para conseguir

lo que les conviene”; bondad, para no olvidar a ninguno, para “favorecer al grande, pobre, pequeño y desvalido” e infinito poder “para ejecutar todas las cosas posibles sin tasa ni límite”<sup>45</sup>.

## Conclusiones

La relación epistolar entre Felipe IV y sor María Jesús de Ágreda ha sido objeto de diversas valoraciones aunque su posición doctrinal no sea muy conocida en el ámbito de la historia de la filosofía. La mayoría de los críticos que se han asomado a este epistolario son historiadores o filólogos interesados en destacar el papel decisivo que tuvo María Jesús de Ágreda ante la caída del conde duque de Olivares o el estilo místico y espiritual de su prosa<sup>46</sup>. Nosotros, al situarnos en el campo de la filosofía, hemos querido acercarnos a esta pensadora poniendo en valor el aspecto moral, antropológico y político que tienen sus cartas. Aunque en nuestro artículo nos hemos centrado en dos cuestiones primordiales (el concepto de guerra justa y la razón de estado) en el fondo las cartas de la abadesa soriana rebosan problemas filosóficos, que bien pueden incitar nuevas líneas de investigación: la concepción del ser humano, la desigualdad social de la época, el trato hacia los pobres, la paz universal, la administración de un gobierno que pretenda ser justo, etc.

Es verdad, y vaya por delante esta primera conclusión de nuestro estudio, que María Jesús de Ágreda no puede considerarse una filósofa de oficio. No obstante, ha quedado probado que tenía un conocimiento profundo de la tradición clásica, medieval y renacentista. Desde esta formación tradicional, escolástica, se siente validada para acometer la importante empresa de aconsejar al rey. Para ello, María Jesús de Ágreda recurre a cuestiones filosóficas que le permiten justificar las decisiones reales. Así, no duda en aprobar las guerras emprendidas por Felipe IV desde una asunción interesada del concepto de guerra justa. Si el rey ha sido atacado, o si el rey busca con ellas conseguir bienes superiores como la defensa de la cristiandad, entonces una religiosa como ella no tiene razones para censurar esas contiendas. Desde esta misma posición, si se prueba que en las decisiones gubernamentales la intención del rey es recta, esto también le permitirá hacer uso de los medios que considere oportunos.

Sorprende que un monarca como Felipe IV atendiera cuidadosamente los consejos de esta monja ya que raramente las mujeres llegaron a ejercer tanta influencia y mucho menos si no formaban parte de la Corte o del círculo social inmediato a la casa real. Es cierto que la fama de santidad y ascetismo ya precedía a la abadesa, pero nosotros creemos necesario enfatizar también la condición de mujer que motiva en el rey una confianza plena frente a una atmósfera, la de palacio, repleta de consejeros deshonestos y codiciosos.

<sup>41</sup> “Carta CCCXXXIII de sor María a Felipe IV, 9 de abril de 1654”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, *op. cit.*, pp. 291-292.

<sup>42</sup> “Carta CCII de sor María a Felipe IV, 18 de diciembre de 1648”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. I, *op. cit.*, pp. 348-349.

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo H. Puigdomènech, *Maquiavelo en España: Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, FUE, 1988; J. M. Forte y P. López (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008 o A. T. Sobrino “Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII”, *Revista Laguna*, 45, 2019, pp. 35-46. <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.02>

<sup>44</sup> La doctrina de nuestra pensadora en este sentido es algo ambigua. En 1643 aconseja al monarca ser justo, pero ser temido, pues “nunca se vio ser un príncipe fielmente servido si no es temido, y el temor no se consigue son alguna demostración prudente de rigor”. “Carta IV de sor María a Felipe IV, 25 de octubre de 1643”, en *Ibidem.*, p. 9. Después, en una epístola de 1647, matiza: “Yo, Señor mio, desseo más q todas las criaturas la salbación de V. M., el açierto en su gobierno, q todos le amen, teman, obedezcan y respeten, y que V. M. no pierda de su deidad; pero q estando en ella se informe de la verdad, q lo malo se castigue y lo bueno se premie”. “Carta CXV de sor María a Felipe IV, 15 de febrero de 1647”, en *Ibidem.*, pp. 189-190.

<sup>45</sup> “Carta CDXLI de sor María a Felipe IV, 17 de febrero 1656”, en M. Ágreda y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, vol. II, *op. cit.*, pp. 412-413.

<sup>46</sup> Véase el resumen que Ricardo Fernández hace del estado de la cuestión sobre los estudios acerca del epistolario con el rey en R. Fernández, *Arte, devoción y política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, *op. cit.*, p. 103.

Una vez más, el epistolario debe leerse en su contexto histórico, pues en el siglo XVII nos encontramos con varios monarcas europeos que recurren a la consulta de diversas mujeres religiosas, pero también hay que tener en cuenta que ningún monarca europeo tuvo bajo su mandato tanto territorio como el que administraba Felipe IV. Por eso es sospechoso el olvido de una mujer que llegó a tener una influencia tan decisiva en la vida española, europea y americana del siglo XVII y que fue capaz de atesorar un pensamiento filosófico y político propio. Por nuestra parte nos daríamos por satisfechos si este artículo sirve para rescatarla del olvido y devolverla a la posición de relevancia y admiración que gozó mientras estuvo viva.

## Bibliografía

- Ágreda, M. y Felipe IV, *Cartas de la venerable madre Sor María de Ágreda y del Rey Señor Don Felipe IV*, dos tomos, Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1885 y 1886.
- Antón, B., "La dama azul: mito e historia", *Bulletin of Hispanic Studies* 89/ 5, 2012, pp. 465-471. <https://doi.org/10.3828/bhs.2012.35>
- Baranda, C., "Sor María de Jesús de Ágreda y la política de su tiempo", *Revista de Soria* 89, 2015.
- , "Introducción", en *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*, Madrid, Castalia, 1991.
- Blüher, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.
- Cabello Muro, D., "Silenciadas en sus propias carnes y hábitos. El caso de Sor Marcela de San Félix y María Jesús de Ágreda", en Y. Romano y S. Velázquez, *Las inéditas: voces femeninas más allá del silencio*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2018.
- de León, L., *Comentario al Libro de Job*, en *Obras completas castellanas*, tomo II, Madrid, BAC, 1991.
- Fernández, R., *Arte, devoción y política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, Soria, Diputación provincial de Soria, 2002.
- Ferrús, B., *La monja de Ágreda: historia y leyenda de la dama azul en Norteamérica*, Valencia, Universitat de València, 2008.
- Forte, J. M., y López, P. (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Ganivet, Á., *Ideario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1932.
- Gilligan, C., *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Giovannini Rusanova, V., *Entre místicas ciudades y divinos jardines: estudio de la obra de Sor María de Jesús de Ágreda*. Tesis doctoral defendida en 2018 en la UNED.
- Heráclito, *Fragmentos*, en C. Eggers Lan y V. E. Juliá (eds.), *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978.
- Hesíodo, *Teogonía*, Gredos, Madrid, 1982.
- Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 1991.
- Martínez, J., "Política y religión en la corte: Felipe IV y sor María de Jesús de Ágreda", en J. Martínez, M. Rivero y G. Versteegen, *La Corte en Europa: Política y religión*, vol 3, Madrid, Polifemo, 2012.
- Menéndez y Pelayo, M., *La ciencia española I*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Santander, 1953.
- Morte, A., "Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América", *Antíteses* 4/7, 2011, pp. 297-298. doi 10.5433/1984-3356.2011v4n7p292
- Nogueroles, M. y Sánchez-Gey, J. (eds.), *Diccionario de pensadoras españolas contemporáneas*, Madrid, Síndesis, 2020.
- Puigdomènech, H., *Maquiavelo en España: Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, FUE, 1988.
- Russell, F. H., *The Just War in the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, t. XVII, BAC, Madrid, 1965.
- Santo Tomás de Aquino, *Tratado de la caridad*, en *Suma Teológica*, 2-2, q. 40, Madrid, BAC, 1959.
- Seco, C., "La Madre Ágreda y la política de Felipe IV", en VVAA, *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000.
- Sobrino, A. T., "Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII", *Revista Laguna*, 45, 2019, pp. 35-46. <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.02>
- Suárez, L., "Felipe de España. Un monarca en la coyuntura católica del s. XVII. El tiempo de sor María Jesús de Ágreda", en VVAA., *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002.
- Vázquez, I., "La mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda de censura en censura", en VVAA, *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000.
- Vitoria, F., *Relecciones teológicas*, en *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1960.
- Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Editorial Cátedra, Madrid, 1987.