

# EL BARROCO HISPANO COMO ESPIRITUALIDAD ALTERNATIVA PARA UNA ÉPOCA EN CRISIS\*

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA  
WILSON HERNANDO SOTO URREA  
Universidad Santo Tomás, Colombia

RESUMEN: Foucault denuncia que la espiritualidad cristiana, al plantear que el conocimiento de la verdad se logra en relación con la Palabra de Dios, incurre en una circularidad. Esta circularidad trae como consecuencia que el autoconocimiento no tenga por meta la autoafirmación de sí, sino la renuncia de sí para la afirmación de otro trascendente, generando así un poder pastoral que, en medio de la dinámica de la salvación, exige el sometimiento obediente de la persona a una ley heterónoma. El propósito del texto es argumentar la siguiente hipótesis: la espiritualidad del Barroco Hispano —en la medida en que pone en *epoché* a Dios, la Palabra Revelada y el mundo humano— ofrece claves significativas para comprender el acceso a la verdad no como una renuncia de sí, sino como el ejercicio espiritual de un sí mismo dinamizado por el amor creativo. En este sentido, el Barroco Hispano da pautas para confrontar la crítica foucaultiana y para caracterizar un modo de espiritualidad alternativa en épocas de crisis.

PALABRAS CLAVE: Barroco Hispano; Gracián; Foucault; espiritualidad; creatividad; amor; verdad; crisis.

## *The Hispanic Baroque as an alternative spirituality for an era in crisis*

ABSTRACT: Foucault denounces that Christian Spirituality, by proposing that the knowledge of truth is achieved in relation to the Word of God, incurs in a circularity. This circularity brings as a consequence that self-knowledge does not have as its goal the self-affirmation of the self, but the renunciation of the self for the affirmation of a transcendent other, thus generating a pastoral power that, in the midst of the dynamics of salvation, demands the obedient submission of the person to a heteronomous law. The purpose of the text is to argue the following hypothesis: the spirituality of the Hispanic Baroque —insofar as it puts God, the Revealed Word and the human world in *epoché*— offers significant keys to understand access to truth not as a renunciation of the self, but as the spiritual exercise of a self energized by creative love. In this sense, the Hispanic Baroque provides guidelines to confront the Foucauldian critique and to characterize an alternative mode of spirituality in times of crisis.

KEY WORDS: Hispanic Baroque; Gracián; Foucault; Spirituality; Creativity; Love; Truth; Crisis.

## INTRODUCCIÓN

Vida y muerte suelen ser considerados como los resortes del dinamismo espiritual humano. El hombre es un ser viviente y mortal, pero además es un ser capaz de captar desde sí mismo la tensión que se yergue entre la vida y la

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y reactualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España. El resultado de investigación presentado por los autores está vinculado a la «I Convocatoria para el reconocimiento y fomento de la producción de alto impacto en investigación, la innovación y creación artística de la Universidad Santo Tomás Sede Principal – 2022».

muerte. La capacidad de captar la tensión entre la vida y la muerte desde el *sí mismo* funge como el lugar propio para la emergencia de la acción espiritual, la cual es dinamizada por dos potencias heterogéneas, a saber: la motivación del espíritu, esto es, su fuerza inicial; y la finalidad del espíritu, esto es, su fuerza orientativa. En este sentido, la espiritualidad puede ser comprendida como el actuar propio de un *homo viator* en tanto sí mismo; es decir, un sí mismo errante que transita entre la vida y la muerte —generando acciones que integran fuerzas motivacionales y, al tiempo, fuerzas orientativas— de cara a un viaje espiritual con sentido.

El modo de abordar la tensión entre la vida y la muerte, en tanto resortes del dinamismo espiritual humano, ha dado lugar a distintos estilos de espiritualidad. Unos hacen énfasis en la vida, procurando promover «el aprender a vivir» como una praxis espiritual saludable o salvífica. Otros hacen énfasis en la muerte, ya sea constatando desorientaciones que conllevan enfermedades y corrupciones que vulneran el espíritu, o promoviendo el «aprender a morir» como preparación para afrontar el límite radical del espíritu. Ambos ponen en juego la acción humana del sí mismo en tensión con motivaciones y orientaciones espirituales. De ahí que los estilos de espiritualidad problematicen, por una parte, el modo de actuar humano a partir de prácticas espirituales tales como el ejercicio, el arte, la técnica, el método, entre otras; y, por otra parte, problematicen la orientación de la acción humana en relación con testimonios de vidas ejemplares, fines, ideas, valores u orientaciones de otra índole. En este sentido, la tensión entre motivaciones y orientaciones puede dar lugar a tipos de espiritualidad que apropien dinámicas inmanentes, es decir, dinámicas que empoderan la acción del sí mismo en relación con su mundo circundante; o, en contraste, puede dar lugar a estilos espirituales que apropien dinámicas trascendentes, es decir, dinámicas que ponen en juego potencias sobrehumanas, como la divina, la natural, la fortuna o el azar, por ejemplo.

Foucault, en el periodo denominado «giro subjetivo»<sup>1</sup>, asume la espiritualidad como un tópico central de su pensamiento. Denomina espiritualidad «a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad»<sup>2</sup>. En este sentido, consideramos que Foucault pone en tensión la acción subjetiva en relación con potencias motivacionales y orientativas. Respecto de la fuerza motivacional, la potencia de inicio, indica que «no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. Esta transformación se realiza a través del impulso del *eros*, del amor»<sup>3</sup>. Respecto de la fuerza orientativa, indica que el impulso inicial de la acción subjetiva tiene como meta el «acceso a la verdad». En medio de esta tensión, el sujeto requiere

<sup>1</sup> Cfr. DE LA PEÑA, F., «El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault», en: *Sociológica*, 23, 66, (Abril, 2008), pp. 11-25. REVEL, J., *Foucault, Un pensamiento de lo discontinuo*, Amorrortu, Buenos Aires 2010.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, Buenos Aires 1995, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*

afrontar la siguiente pregunta vital: «¿cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?»<sup>4</sup>. El operar del sujeto, en el seno de la tensión transida por fuerzas motivacionales y orientativas, pone en juego la salvación del *homo viator*, es decir, pone en juego el tránsito «que (le) permite pasar de la muerte a la vida»<sup>5</sup>, o pasar de la vida dada a una vida cada vez más verdadera<sup>6</sup>.

Según Foucault, el acceso a la verdad pone en tensión dos dinamismos: la subjetivación y la subjetividad. La subjetivación hace referencia a la vida dada, esto es, la vida constituida por fuerzas ajenas al sujeto, entre las cuales se destacan las formas de gobierno o poder y las formas de saber o conocimiento. La subjetivación consiste, entonces, en «la formación de los procedimientos (ajenos) mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse»<sup>7</sup>. La subjetividad, por su parte, hace referencia «a la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo»<sup>8</sup>. Si bien Foucault resulta ambiguo al momento de plantear las relaciones entre estos dos dinamismos<sup>9</sup>, consideramos que el dinamismo de la *subjetividad* cobra especial relevancia para la espiritualidad, en la medida en que capta la verdad no como algo objetivo allende al sujeto, sino como un *juego* que vincula al sí mismo de manera activa y creativa. En este sentido, el dinamismo de *subjetividad* funge como el lugar propicio para prácticas espirituales como el cuidado, la inquietud, el conocimiento y el gobierno de sí mismo<sup>10</sup>.

A la luz de estas consideraciones, Foucault rastrea diferentes modelos de espiritualidad: el socrático-platónico; el helenista-romano; el cristiano; y el moderno. En relación con el modelo cristiano, Foucault afirma que este estilo de espiritualidad exige la renuncia de sí como condición necesaria para la salvación<sup>11</sup>. En este sentido, según Foucault, la espiritualidad cristiana incurre en una paradoja, pues el acceso a la verdad de sí implica la renuncia de sí. Para acceder a la verdad de sí, el cristiano requiere renunciar a sí y entrar en relación con la verdad revelada en la Palabra de Dios. Es decir, el cristiano debe renunciar a todo aquello que lo hace impuro para acceder a la verdad de la palabra revelada. Esta dinámica de purificación sólo se logra en virtud de un ejercicio de autoconocimiento, el cual opera mediante una especie de método

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>6</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France, 1983-1984*, Akal, Madrid 2014, pp. 229-243.

<sup>7</sup> FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III*, Paidós, Barcelona 1999, p. 365.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> SÁEZ, L. «Constitución y génesis de la subjetividad. Aporética de la noción de sujeto en M. Foucault y soluciones desde G. Deleuze», en: *Pensamiento*, vol. 76, núm. 290, pp. 521-544; BARROSO, O., «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», en: *Pensamiento*, vol. 76 (2020), n.º. 290, pp. 679-696.

<sup>10</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto, o.c.* pp. 39-55.

<sup>11</sup> FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica, o.c.* p. 449.

exegético de desciframiento, cuyo fin es purificar el corazón de las ilusiones, las tentaciones y las seducciones que obstaculizan el conocimiento de la verdad. Ahora bien, el problema radica en que, para emprender dicha purificación del corazón y alcanzar la verdad de sí, es preciso que el sujeto reciba antes la Palabra de Dios<sup>12</sup>. Desde el punto de vista de Foucault, la dinámica espiritual cristiana es inauténtica por las siguientes razones: (i) entraña una circularidad que exige que el sujeto renuncie a la verdad de sí, en relación con su propia realidad inmanente, para afirmar la verdad de otro, en relación con una realidad trascendente; (ii) promueve un poder exegético y pastoral que —bajo prácticas espirituales como la confesión humilde, la penitencia y la dirección, en las que es preciso decir la verdad sobre sí mismo— obliga al sujeto al sometimiento y el cumplimiento obediente de una normatividad heterónoma<sup>13</sup>; (iii) introduce una comprensión negativa del dinamismo humano en la medida en que propende no al gobierno de sí en este mundo, sino a la renuncia de sí como preparación para otro mundo. Para Foucault, «El objetivo final de la *áskesis* (espiritualidad) no es preparar al individuo para otra realidad, sino permitirle acceder a la realidad de este mundo»<sup>14</sup>; (iv) distensiona el dinamismo salvífico del sujeto en la medida en que pone a un ser trascendente (Dios) como el juez y el productor de la salvación.

El propósito de este texto es analizar la circularidad que denuncia Foucault respecto de la espiritualidad cristiana en el contexto del Barroco Hispano. Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: la espiritualidad cristiana del Barroco Hispano, especialmente la profesada por el jesuita Baltasar Gracián —en la medida en que hace *epojé* o deja fuera de juego a Dios (*Deus Absconditus*), la Palabra Revelada (*hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos*) y el mundo humano (*el mundo es un teatro de engaño*)— ofrece recursos significativos para confrontar la circularidad denunciada por Foucault. De ahí que la dinámica relativa al acceso a la verdad de sí, planteada en la espiritualidad cristiana del Barroco Hispano, no opere como renuncia de sí, contemplación, revelación o decir verdadero, sino como la encarnación del inicio creativo y normativo del amor fontanal. Para el desarrollo de esta hipótesis, planteamos la siguiente ruta: en primer lugar, caracterizaremos el Barroco Hispano como una espiritualidad heredera de la espiritualidad jesuita; en segundo lugar, plantearemos algunas discontinuidades que introduce Gracián de cara a la crisis histórica propia del Siglo XVII; finalmente, indicaremos que la espiritualidad

<sup>12</sup> De acuerdo con Foucault, «Con el cristianismo surge un esquema de relación entre el conocimiento y el cuidado de uno mismo que se articula, en primer lugar, en torno con la circularidad entre verdad del texto y conocimiento de uno mismo; en segundo lugar, en torno de la interpretación del método exegético en tanto que medio para el conocimiento de uno mismo; y, por último, en torno de la fijación de la renuncia a sí mismo como objetivo» FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, o.c., p. 82.

<sup>13</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Siglo XXI, México 2007, p. 141.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 460.

graciana aporta elementos significativos no sólo para controvertir la circularidad denunciada por Foucault, sino también para iluminar la crisis espiritual del *homo viator* contemporáneo.

## 1. GRACIÁN Y EL LEGADO JESUITA

Los análisis de la espiritualidad del Barroco Hispano suelen pasar por alto que Gracián, Quevedo y Calderón fueron educados a la luz de la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús. El problema es que al desconocer la herencia jesuita se pueden pasar por alto claves significativas para la comprensión de su obra<sup>15</sup>. Entre los recursos heredados de la espiritualidad jesuita cabe destacar aquellos que hacen referencia a la motivación de la acción personal, por un lado, y a su eventual orientación, por otro lado. Respecto de la motivación inicial, Ignacio de Loyola, en las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, señala que el motor inicial de la acción salvífica es el amor de Dios encarnado: «Los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman intensamente vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia»<sup>16</sup>. Ahora bien, el amor inicial, en tanto potencia germinal, alude a una relación personal entre el amante y el amado. La economía de esta relación es caracterizada por Ignacio de Loyola a partir de dos dinamismos. El primero indica que el amor consiste «más en las obras que en las palabras»<sup>17</sup>, así como lo muestra el amor encarnado de Jesús de Nazaret<sup>18</sup>. El segundo, que el amor consiste en una comunicación que invita a la reciprocidad, esto es, amar al amante a partir de las obras propias<sup>19</sup>. El reconocimiento del obrar amoroso de Dios promueve un obrar correspondiente por parte del amado: «conocimiento interno de tanto bien recibido para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar a su divina majestad»<sup>20</sup>. Esta dinámica del amor, en la medida en que enfatiza más las obras que las palabras, guarda cierta autonomía en relación con la Palabra Revelada. Consideramos que este asunto es relevante pues da claves para comprender la apropiación que hace Gracián de uno de los postulados ignacianos: «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos»<sup>21</sup>. Este «como si», a nuestro modo de ver, indica que el obrar

<sup>15</sup> VILLACAÑAS, J., «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación», en: *Eikasía. Revista de Filosofía*, vol. V, n.º. 37 (Marzo, 2011), pp. 211-241.

<sup>16</sup> LOYOLA, I. D., «Constituciones», en: *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1963, p. 87.

<sup>17</sup> LOYOLA, I. D., *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Cantabria 1963, p. 134.

<sup>18</sup> Mt 7: 15-23: «Por sus obras los conoceréis». Jn 10: 32-33: «Las obras que yo hago en nombre de mi Padre, ellas dan testimonio de mí». Lc 24: 19-20: «que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo».

<sup>19</sup> LOYOLA, I. D., *Ejercicios Espirituales, o.c.*, p. 135.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», en: *Obras Completas*, Tomo II, Biblioteca Castro Turner, Madrid 1993, p. 286 (Oráculo 251).

motivado por el amor genera una dinámica inmanente, cuya potencia fontanal puede ser captada a la luz de un movimiento que guarda cierta autonomía respecto de la revelación directa de Dios omnipotente y trascendente.

Respecto de la orientación de la vida espiritual, Ignacio de Loyola afirma que la acción humana requiere dirección hacia la mayor gloria de Dios: «*Ad maiorem Dei gloriam*» (AMDG)<sup>22</sup>. Ahora bien, si la espiritualidad ignaciana enfatiza más las obras que las palabras, entonces, ¿cómo dinamizar la acción para lograr una mayor gloria de Dios? La respuesta de Loyola a esta cuestión es clara y contundente: a partir de los ejercicios espirituales. Loyola considera que —de manera análoga a como sucede en el mundo militar, del cual él mismo tenía experiencia<sup>23</sup>— el cristiano, en tanto *homo viator*, requiere ejercitar sus capacidades conforme al *telos* espiritual (AMDG). Es decir, el peregrino debe adiestrarse como un soldado de Cristo para combatir por la gloria de Dios. El cometido de los ejercicios espirituales es la forja del carácter de la persona en relación con la economía del amor fontanal. Cabe indicar, en primer lugar, que esta dinámica es transicional, pues el gobierno del propio espíritu no funge como un fin en sí mismo, sino como un paso intermedio que el peregrino requiere sortear en su camino hacia la AMDG: «Los perfectos, por la asidua contemplación e iluminación del entendimiento consideran, meditan y contemplan más ser Dios Nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia»<sup>24</sup>. En segundo lugar, cabe indicar que los ejercicios espirituales propugnan por una militancia de doble faz, en favor del amor y contra la malicia, tal como lo expresa Loyola en la *Contemplación de Dos Banderas*<sup>25</sup>.

En síntesis, para el fundador de los jesuitas, los ejercicios espirituales dinamizan las potencias motivacionales y orientativas en pro de una acción salvífica propulsada por el amor fontanal y conducente a la AMDG. En palabras de Arrupe, «conducidos por el Espíritu; arraigados y cimentados en la caridad»<sup>26</sup>. Consideramos que estos aportes de la espiritualidad jesuita —el énfasis más en las obras que en las palabras; la comprensión de la personalidad como lugar relevante para poner en obra una mayor gloria de Dios; la vida como militancia a favor del amor y en contra de la malicia; y los ejercicios espirituales como mediación idónea para la acción salvífica— son claves para comprender la obra de

<sup>22</sup> Rahner señala que las palabras «*Ad maiorem Dei gloriam*» constituyen el *telos* que orienta el quehacer espiritual de San Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús. Según este autor, «La expresión aparece, en esta o parecida forma, 376 veces en las Constituciones de la Compañía de Jesús escritas por San Ignacio. También es conocido que ese lema corresponde aproximadamente a la idea de “más” o de “mayor” servicio y alabanza (de Dios o de Cristo, etc.) que aparece en el libro de los Ejercicios y en las Constituciones». RAHNER, K., «La Apertura hacia el Dios cada vez mayor», en: *Escritos de Teología*, VII, 36, (1967), pp. 36-53.

<sup>23</sup> MOREIRAS, A. «Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola's Ejercicios espirituales», en: *Eikasia. Revista de Filosofía*, V, 37, (Marzo 2011), pp. 15-29.

<sup>24</sup> LOYOLA I. D., *Ejercicios Espirituales, o.c.*, (EE 39).

<sup>25</sup> *Ibid.*, (EE 139).

<sup>26</sup> ARRUPE, P., «Arraigados y cimentados en la caridad», en: *Manresa* 53 (1981), pp. 106-117.

Gracián, aquel autor que expresó en su *Oráculo Manual* lo siguiente: «Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre»<sup>27</sup>.

Las motivaciones y orientaciones de la espiritualidad jesuita nos dan pie para comprender la apropiación que ésta hace de dos dinámicas diferentes y complementarias, a saber: la *fuga mundi* y la *saequela Christi*<sup>28</sup>. La *fuga mundi* hace referencia a la vida contemplativa, es decir, a la actitud del peregrino que se retira para buscar al Dios de la vida supramundana. La *saequela Christi* hace referencia a la vida activa, es decir, a la actitud del peregrino de testimoniar el amor de Dios a partir de su actuar intramundano. Jerónimo Nadal, un colaborador de Loyola en la promulgación de las Constituciones de la Compañía de Jesús, sintetiza estas dos dinámicas bajo la fórmula: «*Contemplativus in actione*»<sup>29</sup>. Las dos dinámicas convergen en un dinamismo global, una especie de espiral ascendente, que, si bien pone en juego productivo la acción y la contemplación, acentúa más las obras que las palabras: la vida activa perfecciona la vida contemplativa, y ésta impulsa a un trabajo en favor de aquélla<sup>30</sup>.

Conviene aclarar que la espiritualidad jesuita no concibe la contemplación como el resultado de un proceso teórico, como sucede en la cosmovisión griega (o incluso en la contemporánea<sup>31</sup>), sino como una dinámica ética que procura captar la personalidad divina en medio del teatro del mundo. De ahí que los ejercicios ignacianos tomen como referencia de contemplación la vida ejemplar de personalidades históricas que realizan la tarea intramundana de Dios supramundano. Los ejercicios ignacianos inician con la contemplación de Jesús de Nazaret: el hombre histórico que encarna a Dios. Para ello, Loyola introduce el recurso denominado «Composición del lugar» (*compositio loci*), el cual requiere no sólo leer la Palabra Revelada, sino ponerla en acto, por medio de una especie de escena teatral imaginada, con el fin de que la persona gane conciencia sensorial, emocional y racional de la acción espiritual contemplada: «Aquí es de notar que, en la meditación o contemplación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la contemplación será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar»<sup>32</sup>. Para Loyola el «lugar» es la instancia decisiva de la acción y, por ende, de la encarnación de la verdad. De ahí que exhorte a «ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias; oír con el oído lo que hablan o pueden hablar; oler y gustar con el olfato y

<sup>27</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», o.c., p. 197 (Oráculo 13).

<sup>28</sup> RAHNER, K., *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*, Cristianisme i Justicia, Barcelona 1994, p. 17.

<sup>29</sup> NADAL, J., *Journal Spirituel*, en EVAÏN, F.; LAURAS, A., (ed.), «Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatiens (1535-1575)», Desclée de Brouwer – Bellarmine, París 1994.

<sup>30</sup> VIOLERO, J., «Contemplativos en la acción. Dejarse conducir hacia la integración espiritual», en: *Ignaziana. Revista di Ricerca Teologica*, 7, (2009), pp. 29-96.

<sup>31</sup> TÉLLEZ, A. y SOTO W., «¿Religión explicada? Debate en torno al concepto de Religión como fenómeno natural de Daniel Dennett», en: *Scientia et Fides*, 8, 1 (2020), pp. 77-97. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2020.004>

<sup>32</sup> LOYOLA I. D., *Ejercicios Espirituales*, o.c., (EE 47).

con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del alma y de todas sus virtudes»<sup>33</sup>. Cabe agregar que la composición del lugar opera escenificando no sólo las virtudes sino también los vicios. Así lo hace saber Loyola en la «Contemplación de Dos Banderas» y en la petición por el «conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para guardarme de ellos»<sup>34</sup>.

Consideramos que la composición teatral de la acción humana es una herencia jesuita que Gracián apropia como directriz de su obra, tanto en la dirección espiritual de la vida virtuosa como en la constatación de los vicios, la «malicia» y los «engaños del mal caudillo». En concordancia con Loyola, Gracián concibe el teatro como un «artificio» en donde se escenifica el obrar intramundano de las personas; una «composición de lugar» propicia para discernir la verdad del engaño. Así lo atestigua Gracián en un apartado del *Criticón* en el que hace referencia al *gran teatro del universo*: «Aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran todos antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieron atinar a disponerla; ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlos. Sola la infinita sabiduría de aquel supremo Hacedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perenne variedad»<sup>35</sup>. El mundo es el teatro en donde los personajes humanos ponen en escena el libre albedrío. En este sentido, el mundo constituye un «lugar» de discernimiento y una oportunidad de salvación<sup>36</sup>. El mundo no es un lugar de perdición absoluta o un espacio del que haya que fugarse, sino una obra en ciernes, un lugar de lucha y trabajo espiritual, un campo de batalla, en suma, un lugar de transición en medio del cual el militante se juega la vida para derrotar al «príncipe de las tinieblas» y, de esta manera, contribuir a la AMDG.

Sintetizando. El legado jesuita de Gracián puede ser comprendido a la luz de las siguientes claves, las cuales expresan las motivaciones, orientaciones y mediaciones de la espiritualidad ignaciana: 1. El amor encarna una potencia fontanal que, aunque emerge de Dios, puede ser dinamizada con cierta autonomía respecto de la Palabra Revelada. 2. El obrar humano abre un campo de juego de verdad, en medio del cual la persona requiere forjar su carácter mediante ejercicios espirituales que preparen al sí mismo para militar a favor del amor y en contra de la malicia. 3. El mundo humano es un teatro, un lugar en el que se escenifica, por un lado, la dinámica decisiva de la acción y, por el otro, los resortes que la potencian: la verdad y el engaño. 4. La militancia de la verdad, que pondera más las obras que las palabras, acrecienta la AMDG al interior del teatro humano.

Las claves presentadas nos dan pie para retomar la circularidad que denuncia Foucault respecto de la espiritualidad cristiana. Consideramos que dicha

<sup>33</sup> *Ibid.*, (EE 122-125).

<sup>34</sup> *Ibid.*, (EE 139).

<sup>35</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», en: *Obras Completas. Tomo I*, Turner – Biblioteca Castro, Madrid 1993, p. 8. (*Crisi I*, Primera Parte).

<sup>36</sup> ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México D.F. 2000, p. 66.



denuncia no es del todo justa con la espiritualidad jesuita y, como veremos en el próximo apartado, menos aún con la espiritualidad graciana. Si bien los ejercicios ignacianos, en tanto modo de purificación y autoconocimiento, recurren a la Palabra Revelada, no obstante, reconocen cierta preponderancia y autonomía de la acción inmanente. De ser así, la dinámica jesuita introduce un giro en el seno de la espiritualidad cristiana en la medida en que articula de manera subordinada la contemplación a la acción. Así parece indicar el lema jesuita: «Contemplativos en la acción». A nuestro juicio, en la dinámica de la verdad propia de la espiritualidad jesuita, la Palabra Revelada funge más como el testimonio de un obrar ejemplar, que como la adecuación con un Dios trascendente. Dicho giro espiritual permite comprender la apropiación que hace Gracián del «como si» jesuita: «Hanse de procurar los medios humanos *como si* no hubiese divinos». Por estos motivos, consideramos que la espiritualidad jesuita da claves para controvertir la crítica foucaultiana respecto de la espiritualidad cristiana, especialmente en lo relacionado con la «renuncia de sí» y la comprensión de Dios como única fuente de salvación.

Una vez examinadas las herencias jesuitas, conviene ahora analizar algunas discontinuidades que introduce la espiritualidad del Barroco Hispano, las cuales, desde nuestra perspectiva, generan una inflexión al interior de la espiritualidad jesuita y, además, aportan nuevas claves para controvertir la circularidad denunciada por Foucault.

## 2. DISCONTINUIDADES DE LA ESPIRITUALIDAD GRACIANA

Nuestra hipótesis es que la espiritualidad cristiana del Barroco Hispano controvierte la circularidad denunciada por Foucault, en la medida en que hace *epojé* o deja fuera de juego a Dios revelado en la Palabra, y en la medida en que propende por un conocimiento de la verdad relacionado con el amor fontanal, en tanto inicio creativo y normativo de la acción salvífica. En este sentido, podemos decir que el propósito de los ejercicios espirituales propios del Barroco Hispano consiste en forjar el carácter de la persona conforme a la dinámica del amor fontanal. El desarrollo de esta hipótesis requiere analizar las discontinuidades que introduce Gracián respecto de la espiritualidad jesuita, que, a nuestro modo de ver, resultan medulares ya que atañen a la comprensión del mundo, Dios y el hombre. La espiritualidad graciana concibe al mundo como un teatro humano propenso al engaño; a Dios como un ser escondido (*Deus Absconditus*); y al hombre como una potencia creativa corresponsable de su salvación. Ahora bien, consideramos que estas discontinuidades deben ser vistas a la luz del contexto histórico del Barroco Hispano, el cual da cuenta de una crisis espiritual tanto de la época como de la Compañía de Jesús.

La concepción del mundo como un teatro humano propenso al engaño se comprende mejor si vemos a Gracián como hijo de una sociedad en crisis. El siglo XVII es escenario de un drama que conmociona al hombre hispano en sus

motivaciones y aspiraciones espirituales más profundas. La trama de un nuevo hombre, alentada por el optimismo del descubrimiento de un Nuevo Mundo y por la confianza renacentista, resulta poco significativa para el presente del espíritu español. La trama de este presente —orquestada por situaciones como la decadencia del imperio; la asolación de grandes pestes; la Guerra de los Treinta Años (1618-1648); la disolución de la cristiandad; la proliferación del hambre y la miseria; entre otras— constata no un mundo nuevo, sino un mundo enfermo, un mundo en crisis espiritual<sup>37</sup>. Un mundo «inmundo», al decir de Gracián: «¡Que a este llamen mundo! (...) hasta el nombre miente; calzóselo al revés: llámese inmundo y de todas maneras disparatado»<sup>38</sup>.

La concepción de mundo que ofrece Gracián dista de aquella que presentara Loyola en los orígenes de la Compañía de Jesús. El proyecto ignaciano surge con la firme esperanza de construir el Reino de Dios a partir del mundo. En este sentido, el mundo es visto como el campo de una batalla espiritual que es posible ganar. De ahí que la «misión» jesuita sea convocar y empoderar una milicia capaz de derrotar al «príncipe del engaño» y, de esta manera, instaurar el Reino de Dios «hasta los confines de la tierra»<sup>39</sup>. Ahora bien, el ímpetu reformador y transformador propio del jesuitismo germinal decae en la cosmovisión graciana. La concepción de mundo que presenta Gracián, instigada por la crisis del siglo XVII, es más proclive al engaño que a la verdad: «Los sinceros son amados, pero engañados. El mayor artificio sea encubrirlo, que se tiene por engaño. Floreció en el siglo de oro la llaneza, en este de yerro la malicia»<sup>40</sup>. Es decir, el mundo es un teatro que escenifica la batalla contra el «príncipe del engaño»; no obstante, según el diagnóstico de Gracián, la ocasión no es favorable para el quehacer de la «compañía». Pareciera que por esta vía mundana el engaño lleva las de ganar. La confusión en la plaza del mundo se ha vuelto universal, por ausencia de discreción y buen juicio: «Era de ponderar cuáles procedían sin parar un punto ni reparar en cosa, y todos fuera de sí y metidos

<sup>37</sup> En un contexto similar al del Barroco Hispano, Entreguerras, Husserl tematiza la *crisis* y hace de ésta uno de los tópicos centrales de su última investigación filosófica. En 1935, pronuncia una conferencia titulada «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en la cual caracteriza la crisis como una enfermedad de la vida espiritual. Para justificar este diagnóstico, Husserl, en una vía similar a la desarrollada por Gracián, aclara que la vida espiritual hace referencia a la vida del ser humano en tanto persona y que su investigación requiere dirigir la atención, por un lado, «al vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas»; y, por otro lado, a los fines que orientan su quehacer, pues vida espiritual significa «vida que actúa conforme a fines». En consecuencia, la crisis, como su posible cura, requiere focalizar la vida espiritual tanto en su praxis personal como en la teleología que la dinamiza. Según Husserl, la crisis «no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable». Al contrario, resulta comprensible en la medida en que se aclaren las relaciones entre praxis y teleología. Esta es, precisamente, la tarea de la filosofía frente a praxis enfermizas. HUSSERL, E., *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona 1992, p. 75; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1991.

<sup>38</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», *o.c.*, p. 37 (*Crisi VI*, Primera Parte).

<sup>39</sup> LOYOLA, I. D., «Constituciones», *o.c.*, p. 87.

<sup>40</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», *o.c.*, p. 275 (Oráculo 219).

en otro de lo que eran, y tal vez todo lo contrario»<sup>41</sup>. En el seno de esta confusión propiciada por el engaño, el militante, a título personal, debe recobrar sus fuerzas para ganar conciencia de sí y para ejercitar otro tipo de estrategias que le permitan cumplir su misión: «Donde hay fondo están los secretos profundos, que hay grandes espacios y enseñadas donde se hunden las cosas de monta. Procede de un gran señorío de sí, y el vencerse en esto es el verdadero triunfar. A tantos pagan pecho, a cuantos se descubre. En la templanza interior consiste la salud de la prudencia»<sup>42</sup>. En este contexto, el mundo no es concebido como una instancia definitiva o acabada de una vez por todas, sino como un campo de fuerzas que pone en juego las diversas capacidades del militante, ya sea en el triunfo, la derrota o la resistencia<sup>43</sup>.

Pese a la carga histórica que signa al Barroco Hispano como época de crisis, cabe señalar que para Gracián la cara «inmunda» del mundo no encierra su totalidad. Así el engaño lleve la delantera en el terreno de la ocasión, el mundo ofrece otras potencias significativas, pues, al tiempo, es: huella del hacedor; fuente de amor; ámbito de desengaño; terreno de discernimiento; campo de cultivo para la creatividad; en suma, lugar del libre albedrío. Según Gracián, el mundo es «espejo grande de Dios»<sup>44</sup>. La confusión y el engaño no pertenecen *per se* al mundo. Ellas son introducidas en el mundo por la mala agencia que hacen las criaturas del libre albedrío: «ninguna de las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre; él solo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío»<sup>45</sup>. La crisis del mundo emerge en medio del campo de potencias que abre la dinámica del libre albedrío. De ahí que su tratamiento requiera una preparación ética.

Consideramos que esta «composición» bifronte del mundo atraviesa de punta a punta los tópicos barrocos y los resortes de la espiritualidad graciana. En tanto lugar del libre albedrío, el mundo es caracterizado como un campo de fuerzas, como un teatro dinámico en medio del cual el actor tiene que habérselas tanto con la ocasión engañosa, como con la capacidad de elegir valores verdaderos: bien/mal; vida/sueño; luz/tinieblas; verdad/engaño; ser/apariencia; realidad/ficción; infinito/finito; vida/muerte<sup>46</sup>. De acuerdo con Cerezo, la propuesta ontológica de Gracián es más afín a una ontología de la potencia que a una de la substancia, como la desarrollada por el cristianismo clásico: «para Gracián ser es poder (potencia, *dynamis*), esto es, capacidad de acción»<sup>47</sup>. De ahí que uno de los grandes proyectos que emprenda la espiritualidad graciana sea escenificar la dinámica del libre albedrío para poner de relieve sus alcances

<sup>41</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», *o.c.* p. 185 (*Crisi XIII*, Segunda Parte).

<sup>42</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», *o.c.*, p. 259 (Oráculo 179).

<sup>43</sup> CEREZO, P., *El héroe de luto, Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Fernando el Católico, Zaragoza 2015, pp. 39-45.

<sup>44</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», *o.c.*, p. 17 (*Crisi III*, Primera Parte).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 52 (*Crisi IX*, Primera Parte).

<sup>46</sup> MARAVALL, J., *La cultura del Barroco*, Ariel, Madrid 1990, p. 369.

<sup>47</sup> CEREZO, P., *El héroe de luto, o.c.*, p. 39.

y límites en la tarea infinita de «llegar a ser persona». Para Gracián, no se es persona de manera sustancial —como pensaba Boecio<sup>48</sup> y gran parte del cristianismo clásico<sup>49</sup>— sino que se llega a ser persona a partir de las actuaciones del libre albedrío en el escenario del gran teatro del mundo. «Llegar a ser persona» exige que el actor tome conciencia de sí y del mundo en medio de un teatro de máscaras (πρόσωπον), en donde el papel del actor no viene dado por reparto previo, sino que debe ser descubierto y singularizado en liza con el engaño, el desengaño y la verdad. Como veremos más adelante, según Gracián, unas máscaras serán acordes con la ocasión; otras, con la misión propia de la persona. Empresa difícil y, a la vez, imprescindible la tarea de llegar a ser persona: «Entraron ya en la plaza mayor del universo, pero nada capaz, llena de gentes, pero sin persona, a dicho de un sabio que, con la antorcha en la mano, al medio día, iba buscando un hombre que lo fuese y no había podido hallar uno entero: todos eran a medias»<sup>50</sup>. Ahora bien, si el mundo de la ocasión, en tanto teatro humano propenso al engaño, no funge como brújula que oriente el quehacer espiritual del militante, entonces: ¿Cómo direccionar el libre albedrío en medio del juego dinamizado por el engaño? ¿Dónde indagar las coordenadas de la verdad y la salvación? Estas preguntas conllevan a analizar la segunda inflexión que introduce la espiritualidad graciana respecto de la ignaciana. Desde la perspectiva del cristianismo clásico, la respuesta a la cuestión sobre la dirección del espíritu sería obvia: la Palabra Revelada. Ahora bien, esta obviedad se rompe en el contexto del Barroco Hispano en la medida en que, a nuestro juicio, este movimiento espiritual hace *epojé* o deja en suspenso el juicio de Dios y, por ende, el potencial orientativo de la Palabra Revelada. Consideramos que el *dictum* ignaciano —«hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos»<sup>51</sup>— sufre un giro relevante, especialmente en la primera parte, en virtud de la comprensión graciana de Dios como *Deus Absconditus*: «Tanta multitud de criaturas con tanta diferencia, tanta hermosura con tanta utilidad, tanto concierto con tanta contrariedad, tanta mudanza con tanta permanencia (portentos todos dignos de aclamarse y venerarse), con todo esto, lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo, tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí»<sup>52</sup>.

Si Dios es un ser escondido, entonces, se podría pensar que la tarea de la persona consiste en procurar la salvación «sólo» a partir de los medios humanos. Consideramos que esta interpretación, al trazar una brecha radical entre

<sup>48</sup> Boecio define a la persona como «sustancia individual de naturaleza racional». Cfr. BOECIO, S., «Libro de la persona y las dos naturalezas», en: FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos medievales, Selección de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1976.

<sup>49</sup> Cfr. VILLAMIL, M., *Valores y derechos humanos, Implicaciones jurídicas y pedagógicas*, Bonaventuriana, Bogotá 2009; VILLAMIL, M., *Emociones humanas y ética. Para una fenomenología de las experiencias personales erráticas*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2017.

<sup>50</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», *o.c.*, p. 129 (*Crisi V*, Segunda Parte).

<sup>51</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», *o.c.*, p. 286 (Oráculo 251).

<sup>52</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», *o.c.*, p. 17 (*Crisi III*, Primera Parte).

la dinámica de Dios y la de la persona, decapita la espiritualidad graciana, pues la deja sin su fundamento de verdad y a expensas del engaño; más aún, la deja sin armas para confrontar el desengaño. Al reducir el «como si» a «sólo», la propuesta de Gracián quedaría relegada a una dinámica virtuosista y meritocrática, en la cual Dios no sólo brilla por su ausencia, sino que también resulta innecesario. A nuestro modo de ver, esta interpretación no hace justicia a la espiritualidad jesuita propia del Barroco Hispano.

El jesuita Luis de Molina aporta una clave de interpretación que puede ser más acorde con la espiritualidad graciana. Para Molina, los medios humanos y divinos dinamizan un juego de contrarios en cuyo seno ambos medios se distinguen sin separación y se afirman sin confusión: «ni la atracción, ni la vocación divina, suprimen la libertad de arbitrio, ni el libre arbitrio puede realizar estos actos (sobrenaturales) y acceder a la fe sin la atracción y vocación divinas»<sup>53</sup>. Desde esta perspectiva, el «como si» puede ser comprendido como clave de diferenciación, pero no de exclusión. Es decir, el libre albedrío se diferencia de la gracia divina, pero no la excluye. A la luz de esta clave, podemos comprender los medios humanos como «modos posibles» que pueden llegar a complementar la gracia. En este sentido, Molina afirma que «Cuando quiera que el libre arbitrio, en virtud de sus fuerzas naturales, intente o esté presto a intentar todo aquello que está en sí mismo —tanto en relación con lo que hay que aprender y abrazar en materia de fe, como en relación con el dolor de los pecados para alcanzar la justificación— Dios conferirá la gracia preveniente o los auxilios con objeto de que el hombre obre como es necesario para alcanzar su salvación»<sup>54</sup>. En síntesis, podemos decir que el «como si» muestra, por un lado, al libre albedrío como campo de «posibilidad» para la salvación; y, por otro, a la gracia como la fuente infinita de salvación. Esta fuente, en tanto principio y fin, constituye el caudal que motiva y orienta al libre albedrío en la economía de la salvación.

¿Cómo opera dicho caudal si la potencia de Dios está escondida y si la Palabra Revelada está obnubilada en el mundo? ¿Si las vías de acceso directo están cerradas, entonces, cómo procurar el *telos*? Quizás la mayor discontinuidad que introduce Gracián respecto de la espiritualidad clásica se cifra en la respuesta a estas preguntas. Consideramos que la espiritualidad graciana hace *epojé* de Dios y de la Palabra Revelada con el firme propósito de focalizar otra dimensión de la gracia divina, a saber: el amor fontanal que dinamiza el inicio y el despliegue de todo acto creativo. Si bien las dinámicas del libre albedrío y la gracia guardan cierta autonomía entre sí, consideramos que Gracián las hace confluir en la dinámica del amor creativo. En este sentido, el amor creativo constituye una fuente de luz que ha sido eclipsada en el teatro del mundo<sup>55</sup>,

<sup>53</sup> MOLINA, L. D., *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007, p. 78.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>55</sup> BUBER, M., *El eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003.

pero que, de manera indirecta u oblicua, sigue orientando el libre albedrío en su camino hacia la salvación y, por consiguiente, hacia la AMDG. Es decir, constituye un faro que, desde la inmanencia de la obra creada, vierte luz sobre la trascendencia del «Criador». A nuestro juicio, la obra de Gracián indica que la imagen y semejanza de Dios halla cumplimiento en el acto mismo del amor creativo. En la dinámica del amor creativo convergen dos potencias: la acción de Dios, «Criador» por excelencia, y la acción de la persona, co-creadora del mundo. En este marco, cobran relevancia las palabras de Gracián sobre la relación entre la persona, Dios Creador y *Deus Absconditus*: «lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo, tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí»<sup>56</sup>. En la espiritualidad graciana la potencia misteriosa de Dios continúa operando en su creación a pesar de los pesares. La dinámica del amor creativo propuesta por Gracián puede ser rastreada en varios lugares de su obra, especialmente quisiéramos destacar aquellos que hacen referencia al hacerse persona en relación con el amor fontanal, la co-creación de sí mismo y el artificio.

Veamos, en primer lugar, la relación que establece Gracián entre el hacerse persona y el amor fontanal. De entrada, conviene reiterar que, para Gracián, la persona no es una substancia específica, sino un hacerse, un despliegue<sup>57</sup>, un dinamismo, que requiere poner en juego las capacidades propias con miras a la formación de una personalidad: «No se nace hecho: váse de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser»<sup>58</sup>. Más que un ser acabado, la persona es una tarea, un «tener que llegar a ser»<sup>59</sup>. Ahora bien, la persona, en tanto tarea, tiene una motivación inicial que no es dada por ella misma. Esta motivación inicial, propia del amor fontanal, es denominada por Gracián como «caudal». Aceptación que indica, por un lado, el lugar indisponible y espontáneo donde surge la potencia y, por el otro, la posibilidad de encausar dicha potencia mediante diversos modos de orientación personal. En este sentido, la persona acontece como un movimiento global que integra dos potencias diferentes y complementarias, a saber: caudal y *ethos*. El caudal emerge como el vislumbre de un Dios amoroso, quien, en su ausencia, revela las claves para que las criaturas puedan descifrar su *dynamis* creativa y para que puedan participar de ella. De acuerdo con Gracián, la grandeza pone en obra un gran caudal: «Todos los grandes reyes, eternizados en los archivos de la fama, en los inmortales catálogos del aplauso, fueron de gran caudal, que sin este no puede haber grandeza»<sup>60</sup>. No obstante, el gran caudal no es obra privativa de la persona, sino la participación en el *modus operandi* divino, es decir,

<sup>56</sup> GRACIÁN, B., «El Crítico», o.c., p. 17 (*Crisi III*, Primera Parte).

<sup>57</sup> DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona 1989, p. 91.

<sup>58</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», o.c., p. 194 (Oráculo 6).

<sup>59</sup> LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Carlos Lohle, Buenos Aires 1967, p. 174.

<sup>60</sup> GRACIÁN, B., «El Político», en: *Obras Completas. Tomo II*, Turner – Biblioteca Castro, Madrid 1993, p. 70.

en el «caudal sumo»<sup>61</sup>: «La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad. Todo héroe participó exceso de ingenio»<sup>62</sup>. El «caudal sumo», propio de la divinidad, funge como el amor fontanal que precede, motiva y orienta el ejercicio espiritual de hacerse persona. Cabe subrayar que la economía del amor fontanal es inmanente, en tanto hace referencia a la potencia de la vida y, a la vez, es trascendente, en tanto hace referencia a una potencia que excede cualquier vida singular. De lo que se trata es de una especie de trascendencia que emerge del dinamismo mismo de la inmanencia.

Ahora veamos, en segundo lugar, cómo el hacerse persona implica la apropiación del amor fontanal (caudal) a partir del ejercicio de co-creación de sí mismo. Antes de aclarar esta cuestión, conviene indicar otra discontinuidad que introduce la espiritualidad graciana. A diferencia de la espiritualidad jesuita y del humanismo clásico, Gracián enfatiza más la capacidad de invención (*inventio*), que la de imitación (*imitatio*)<sup>63</sup>. De ahí que los ejercicios espirituales propuestos por Gracián apunten más a la producción inédita y creativa de un *ethos* que a la imitación de personalidades ejemplares históricas, como la de Jesús de Nazaret o las de otros santos representativos. La tarea de hacerse persona implica el ejercicio de una dinámica que, a nuestro juicio, resulta *autopoietica*, pues requiere el despliegue de las capacidades de la criatura en liza con las circunstancias en las que ella se encuentra inmersa. En palabras de Gracián, «Nace bárbaro el hombre; redímese de bestia cultivándose»<sup>64</sup>. Pero, en el cultivo de la persona «requiérese también la circunstancia»<sup>65</sup>. Es decir, en esta dinámica de co-creación de sí mismo, según Gracián, cobra relevancia tanto la capacidad creativa propia de la criatura como la manera por medio de la cual dicha capacidad es desplegada en ocasiones específicas. La tarea de hacerse persona, entonces, funge como una dinámica de maduración o perfeccionamiento de la capacidad creativa de las criaturas, la cual pone en obra el libre albedrío en tensión con las potencias mundanas de la ocasión, propiciando así la emergencia de la potencia inventiva por excelencia, esto es, el ingenio. De ahí que Gracián caracterice el ingenio como una inteligencia práctica que potencia a la criatura a afrontar los problemas acuciantes, discernir los desempeños posibles y resolver las dificultades de manera creativa y valiente: «Cuando el asunto del reparo es grande, solicita el ingenio a discurrir, y a que no se contente con uno ni con dos desempeños, sino que multiplique las soluciones

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>62</sup> GRACIÁN, B., «El Héroe», en: *Obras Completas*, Tomo II, Biblioteca Castro Turner, Madrid 1993, p. 12 (Primor III).

<sup>63</sup> *Cfr.* VILLACAÑAS, J., «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación», *o.c.*, pp. 211-241.

<sup>64</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», *o.c.*, p. 224 (Oráculo 87).

<sup>65</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», *o.c.*, p. 197 (Oráculo 14).

valientes»<sup>66</sup>. Así, el ingenio empodera a la criatura a re-crear la realidad y a fraguarse su propia personalidad de manera heroica: «La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra (...) Todo héroe participó exceso de ingenio»<sup>67</sup>. Ahora bien, el ingenio, en tanto potencia correlativa del libre albedrío, no siempre acierta. Por ello, la persona, a diferencia de la gente o el vulgo, requiere ejercitar el ingenio para evitar la malicia y conquistar la agudeza que conduce a la discreción. Para Gracián, el ingenio, en tanto inteligencia práctica y creativa, constituye la clave para el cultivo del saber vivir; es decir, para la discreción: «Ni es solamente especulativa esta discreción, sino muy práctica, especialmente en los del mando, porque a luz de ella descubren los talentos para los empleos, sondan las capacidades para la distribución, miden las fuerzas de cada uno para el oficio y pesan los méritos para el premio, pulsan los genios y los ingenios, unos para de lejos, otros para de cerca y todo lo disponen porque todo lo comprenden»<sup>68</sup>.

La relevancia del ingenio en la tarea de hacerse persona nos conlleva a destacar, en tercer lugar, el rol que juega el artificio en la economía del amor creativo. Al poner en obra el ingenio, la criatura crea artificios, co-participando así de la dinámica creativa del amor fontanal. Cabe señalar que para Gracián esta co-participación no es pasiva sino activa. En este sentido, Gracián comprende la creación del artificio no sólo como la emulación del *modus operandi* del artífice divino, sino también como perfeccionamiento y enriquecimiento de la obra creada. Dado el acento que pone la espiritualidad graciana en la vida práctica, el hacerse persona opera como la encarnación del artificio primordial. Los demás artificios —como los naturales, los conceptuales, los morales, los estéticos o los técnicos— cobran relevancia en la medida en que se subordinan y sirven a la realización de dicho artificio primordial. A esto apunta Gracián en su *Oráculo Manual*: «No hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio; a lo malo socorre y lo bueno lo perfecciona (...) Todo hombre sabe a tousco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección»<sup>69</sup>. El artificio, entonces, funge como el lugar en el que la criatura co-crea la naturaleza, empezando por la co-creación de su propia naturaleza, es decir, de su *sí mismo*. No obstante, el artificio humano, en tanto producción del libre albedrío, puede ser fruto tanto de la virtud como de la malicia. De ahí que, según Gracián, el artificio puede ser expresión tanto de la verdad como del engaño: «Floreció en el siglo de oro la llaneza; en este de yerro la malicia. El crédito de hombre que sabe lo que ha de hacer es honroso y causa confianza, pero el de artificioso es sofístico y engendra recelo»<sup>70</sup>. Ahora bien, ¿cuál es el

<sup>66</sup> GRACIÁN, B., «Agudeza y Arte de Ingenio», en: *Obras Completas*, Tomo II, Biblioteca Castro Turner, Madrid 1993, p. 376 (Discurso 8).

<sup>67</sup> GRACIÁN, B., «El Héroe», *o.c.*, p. 12 (Primor 3).

<sup>68</sup> GRACIÁN, B., «El Discreto», en: *Obras Completas*, Tomo II, Biblioteca Castro Turner, Madrid 1993, p. 164 (Capítulo 19).

<sup>69</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo Manual y Arte Prudencia», *o.c.*, p. 197 (Oráculo 12).

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 275 (Oráculo 219).



criterio que le permite a Gracián diferenciar el engaño de la verdad? De esta pregunta y su posible respuesta nos ocuparemos en el próximo apartado.

Sintetizando. Gracián, en tanto hijo de una época en crisis, introduce discontinuidades que tienden a inflexionar la espiritualidad jesuita. Entre ellas, cabe destacar aquellas que hacen referencia a la concepción del mundo, Dios y hombre. El mundo es caracterizado como un lugar bifronte que, por un lado, muestra una cara inmundada engañosa y, por el otro, esconde un secreto divino; Dios es caracterizado como *absconditus*, esto es, como un ser cuya revelación directa queda suspendida o en *epojé*; y el hombre es caracterizado como un ser libre y creativo, que tiene que habérselas con el engaño y el reflejo de la divinidad para fraguar su camino de salvación. En este marco, la tarea del hombre es hacerse persona. Para ello, cuenta con tres potencias correlativas: el amor fontanal (caudal); la capacidad de invención (ingenio); y los frutos del despliegue de la capacidad creativa (artificios). La tarea de hacerse persona abre un campo de juego, en medio del cual el jugador requiere llevar a cabo un saber vivir, que lo ponga en contacto con la verdad y que le permita lidiar con la malicia y el engaño. Llegados a este punto, cabe preguntar: si el mundo, Dios Revelado y la naturaleza humana no operan como coordenadas explícitas para dirigir las potencias de caudal, ingenio y artificios, entonces, ¿cuáles son los criterios de discernimiento y las claves teleológicas del saber vivir que propone la espiritualidad graciana para orientar al *homo viator* en su camino hacia la verdad y la salvación?

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Una vez planteadas las continuidades y discontinuidades de la espiritualidad graciana, conviene retomar nuestro problema en cuestión. Como lo planteamos en la introducción, según Foucault, la espiritualidad cristiana incurre en una circularidad al plantear que el acceso a la verdad de sí mismo requiere renunciar a sí mismo y entrar en una relación exegética con la verdad revelada en la Palabra de Dios. Para Foucault, esta dinámica espiritual resulta inauténtica, pues obliga al sujeto al cumplimiento de la normatividad del Reino de Dios, la cual no procura el gobierno de sí mismo en este mundo, sino su preparación para otra realidad. Es decir, la espiritualidad cristiana resulta inauténtica en la medida en que propicia una dinámica trascendente, heterónoma y enajenadora, en cuyo seno pone a Dios como fuente de motivación, criterio de verdad, productor de gracia y *telos* de salvación.

Nuestra hipótesis es que la crítica que dirige Foucault a la espiritualidad cristiana no hace justicia a la espiritualidad del Barroco Hispano. Como tratamos de aclarar en los dos apartados anteriores, la espiritualidad graciana propone una dinámica que pone en *epojé* la Palabra Revelada, lo cual, a nuestro modo de ver, deja sin piso la circularidad denunciada por Foucault. En este sentido, consideramos que la dinámica de acceso a la verdad propuesta

por Gracián no opera como una renuncia de sí mismo, ni como un proceder exegético, ni como la actualización de una normatividad trascendente, heterónoma y enajenadora. Consideramos que dicha dinámica no opera como una renuncia de sí mismo, sino como un proceder productivo y creativo de subjetividad, que pone en juego la capacidad de hacerse persona a partir del ejercicio de potencias motivacionales (caudal), inteligentes (ingenio), transformadoras (artificio) y orientativas (amor fontanal). Al ejercitar creativamente estas potencias, la persona, desde su plano de inmanencia, entra en tensión con potencias trascendentes. Así, despliega una dinámica de trascendencia que emerge del seno mismo de la inmanencia. La dinámica de producción creativa de la subjetividad, tensionada por los resortes inmanentes y trascendentes, entraña un *modus operandi* que bien puede ser explicitado con miras a clarificar tanto su normatividad como su criterio de verdad.

El saber vivir que propone Gracián, para orientar al *homo viator* en su camino hacia la salvación, opera con una concepción dinámica de la verdad. Esto justifica la preponderancia y la jerarquía que le da a la vida práctica sobre la vida teórica: «¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir hoy es el verdadero saber»<sup>71</sup>. La concepción dinámica de la verdad aporta un plus de sentido respecto de las concepciones clásicas de contemplación, revelación o testimonio. El hacerse persona lleva a cabo una verdad de la cual la criatura participa, y con la cual entra en relación productiva. La persona, entonces, es aquella criatura que produce creativamente subjetividad y, de esta manera, encarna la verdad.

En la tarea de llegar a ser una persona que procura la verdad, la criatura humana tiene que habérselas con la composición bifronte del mundo<sup>72</sup>. El afrontamiento de este mundo bifronte abre dos dinámicas espirituales heterogéneas y correlativas: la del desengaño y la de la búsqueda infinita de la verdad. La dinámica del desengaño entraña un *modus operandi* nihilista en relación con el «mundo inmundo»<sup>73</sup>. De ahí que Gracián conciba el mundo no como una meta, sino como un lugar laberíntico que la persona requiere transitar para hacerse digna de la verdad. En la cara inmunda del mundo, la verdad opera en negativo: opera como criterio de desengaño. La dinámica de la búsqueda infinita de la verdad muestra al mundo como obra de un «caudal sumo», es decir, como *don* que proviene de una fuente incesante y eterna, cuyo *modus operandi* es el amor creativo. En esta cara del mundo, la verdad opera en positivo: opera como criterio de salud espiritual, esto es, salvación. La tarea de llegar a ser una persona que procura la verdad, implica, al tiempo, la puesta en obra de las dos dinámicas: el desengaño hace flamear la verdad eterna en el desierto de la nada<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 280 (Oráculo 232).

<sup>72</sup> SÁEZ, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid 2009, p. 123.

<sup>73</sup> Cfr. DÍAZ-PLAJA, G., *El espíritu Barroco*, Crítica, Barcelona 1983, p. 37.

<sup>74</sup> SÁEZ, L., «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2018, 35 (1), 51-75, p. 58.

La verdad dinámica, en tanto criterio de desengaño y salvación, orienta al *homo viator* en su viaje espiritual. En este viaje la persona no crea la verdad desde sí misma, sino que participa y enriquece la dinámica del amor creativo, la cual la promueve y, a la vez, la excede. Es decir, la persona co-crea la verdad al encarnar el dinamismo del amor creativo. De ahí la importancia que le da Gracián a la dinámica del inicio creativo del amor fontanal (caudal). A nuestro juicio, esta dinámica inicial constituye el tiempo y el lugar de donde emerge, paradójicamente, la *motivación* para el desengaño, y, a la vez, la *orientación* eterna hacia el *telos* de salvación. Ahora bien, la normatividad de esta dinámica inicial no debe ser comprendida por fuera del tiempo —como una especie de origen atemporal— ni de manera utópica —como un lugar allende al mundo— sino como el *Kairós*, esto es, el tiempo/lugar siempre propicio para la fecundación de una persona verdadera, para el alumbramiento de una vida inédita y cualitativamente mejor. Esto nos lleva a concluir con Gracián que la imagen y semejanza de Dios (aun estando Dios ausente), halla su cumplimiento en las personas que, en franca liza con el desengaño, procuran enriquecer y perfeccionar la dinámica creadora del amor fontanal. Si la economía del amor invita a la reciprocidad entre el amado y el amante, entonces, el amado corresponde en la medida en que se hace una persona verdadera, esto es, una persona que cree para crear y que crea porque cree la potencia del amor inicial.

De esta manera, la dinámica creativa del amor inicial, planteada por la espiritualidad graciana, funge como criterio de una verdad dinámica que permite discernir, por un lado, el engaño propiciado por aquellas criaturas que debilitan, paralizan o corrompen la fuerza creativa y, por otro lado, la «entereza» agenciada por aquellas criaturas que refuerzan la potencia creativa de cara a afrontar la ardua tarea de hacerse personas. A esto parece apuntar Gracián al describir al «Hombre de entereza» en su Oráculo Manual:

*Hombre de entereza.* Siempre de parte de la razón, con tal tesón de su propósito, que ni la pasión vulgar ni la violencia tirana le obliguen jamás a pisar la raya de la razón. Pero ¿quién será este fénix de la equidad? Que tiene pocos finos la entereza. Celébranla muchos, mas no por su casa; síguenla otros hasta el peligro: en él, los falsos la niegan, los políticos la disimulan. No repara ella en encontrarse con la amistad, con el poder y aun con la propia conveniencia, y aquí es el aprieto del desconocerla. Abstraen los astutos con metafísica plausible por no agraviar o la razón superior o la del Estado, pero el constante varón juzga por especie de traición el disimulo, préciase más de la tenacidad que de la sagacidad, hállese donde la verdad se halla; y, si deja los sujetos, no es por variedad suya, sino de ellos en dejarla primero.<sup>75</sup>

Como plantemos anteriormente, para Foucault, la pregunta propia de la espiritualidad es la siguiente: «¿Cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?»<sup>76</sup>. Consideramos que, desde la espiritualidad graciana,

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 203 (Oráculo 29).

<sup>76</sup> FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto, o.c.*, p. 64.

las transformaciones que requiere operar el sí mismo para acceder a la verdad pueden ser comprendidas a la luz del amor inicial, en tanto criterio de la verdad dinámica. El amor inicial abre un campo de juego en medio del cual la criatura humana requiere modalizar la potencia del libre albedrío. Las eventuales modalizaciones del libre albedrío dan lugar a una gama de «modos», que responden, de manera más o menos óptima, a la pregunta por el «cómo». A nuestro juicio, estos modos no operan de una forma circular cerrada, sino que se despliegan de manera espiral; es decir, operan con una dinámica circular abierta y ascendente, la cual promueve transformaciones y transiciones por parte del sí mismo de cara a una vida más verdadera. De ahí que estos modos no deben ser comprendidos como expresión de personas concretas, sino como *ejercicios espirituales* que el peregrino requiere realizar en su camino hacia la salvación.

Entre los distintos modos dinámicos analizados por Gracián, cabe destacar los siguientes: el desengaño; la discreción; la entereza y la amistad. Estos modos confluyen en la tarea heroica de hacerse persona. El desengañado es aquel que, desde la constatación pesimista de un mundo en crisis, enfermo y decadente, niega el engaño y el autoengaño, a la luz de la verdad dinámica que emana del amor fontanal. El discreto es aquel desengañado que, por sobrevivencia, se adapta a las dinámicas del mundo, pero que, por discernimiento y resistencia, afirma en solitario la verdad de sí mismo frente al simulacro del mundo. La persona íntegra o «entera» es aquella que, al encarnar la verdad dinámica, supera la constatación pesimista de un mundo en crisis y transita hacia la comunicación recíproca del amor fontanal; no es sólo una persona que resiste, sino también que co-crea su sí mismo en liza con la verdad. El amigo verdadero es aquel que, desde una actitud más optimista, reproduce la dinámica recíproca del amor, haciendo a otro copartícipe de la verdad: «Sin amigos del genio y del ingenio no vive un entendido ni se logran las felicidades, que hasta el saber es nada si los demás no saben que tú sabes»<sup>77</sup>. La modalización del libre albedrío permite dar cuenta no sólo de las distintas entradas para acceder a la verdad, sino también de las distintas modulaciones del pesimismo. Estas modulaciones del pesimismo indican que, para la espiritualidad graciana, el engaño, la malicia, la corrupción y, en suma, la muerte: no tienen la última palabra.

Para finalizar, consideramos que los modos dinámicos propuestos por la espiritualidad graciana, en tanto *ejercicios espirituales* sustentados en la economía del amor inicial, aportan claves significativas para la comprensión del *homo viator* contemporáneo, especialmente si focalizamos la crisis espiritual como lugar común entre el Barroco Hispano y nuestra época. A nuestro juicio, el aporte de Gracián resulta fructífero para enriquecer la senda abierta por Foucault, en la medida que permite captar el amor creativo como un «juego de

<sup>77</sup> GRACIÁN, B., «El Criticón», o.c.1993, p. 112 (*Crisi III, Segunda Parte*).

verdad»<sup>78</sup>, referido a la producción de subjetividad a partir de las prácticas de sí. Ahora bien, queda abierta la tarea de someter a una crítica secularizada las premisas onto-teológicas que presupone la configuración de la espiritualidad graciana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arrupe, P. (1981). «Arraigados y cimentados en la caridad», en: *Manresa* 53, pp. 106-117.
- Barroso, O. (2020). «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», en: *Pensamiento*, vol. 76, n.º 290, pp. 679-696. DOI: 10.14422/pen.v76.i290.y2020.013
- Boecio, S. (1976). «Libro de la persona y las dos naturalezas», en: Fernández, C., *Los filósofos medievales, Selección de textos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Buber, M. (2003). *El eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Cerezo, P. (2015). *El héroe de luto, Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Fernando el Católico.
- De la Peña, F. (2008). «El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault», en: *Sociológica*, 23, 66, pp. 11-25.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- Díaz-Plaja, G. (1983). *El espíritu Barroco*. Barcelona: Crítica.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1995). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. II. Curso del Collège de France, 1983-1984*. Madrid: Akal.
- Gracián, B. (1993). «Agudeza y Arte de Ingenio», en: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- Gracián, B. (1993). «El Criticón», en: *Obras Completas. Tomo I*. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- Gracián, B. (1993). «El Discreto», en: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- Gracián, B. (1993). «El Héroe», en: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- Gracián, B. (1993). «El Político», en: *Obras Completas. Tomo II*,. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- Gracián, B. (1993). «Oráculo Manual y Arte Prudencia», en: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Loyola, I. D. (1963). «Constituciones», en: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Loyola, I. D. (1963). *Ejercicios Espirituales*. Cantabria: Sal Terrae.

<sup>78</sup> FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica, o.c.*, p. 365.

- Loyola, I. D. (1963). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Luypen, W. (1967). *Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Carlos Lohle.
- Maravall, J. (1990). *La cultura del Barroco*. Madrid: Ariel.
- Molina, L. D. (2007). *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno.
- Moreiras, A. (2011). «Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola's Ejercicios espirituales», en: *Eikasía. Revista de Filosofía*, V, 37, pp. 15-29.
- Nadal, J. (1967). *Journel Spirituel*, en: Evain, F.; Lauras, A., (ed.), «Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatiens (1535-1575)». París: Desclée de Brouwer – Bellarmín.
- Rahner, K. (1967). «La Apertura hacia el Dios cada vez mayor», en: *Escritos de Teología*, VII, 36, pp. 36-53.
- Rahner, K. (1994). *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- Revel, J. (2010). *Foucault, Un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sáez, L. (2020). «La constitución y génesis de la subjetividad. Aporética de la noción de sujeto en M. Foucault y soluciones desde G. Deleuze», en: *Pensamiento*, vol. 76, n.º 290, pp. 521-544. DOI: 10.14422/pen.v76.i290.y2020.005
- Sáez, L. (2018). «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 51-75.
- Sáez, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Téllez, A. y Soto W. (2020). «¿Religión explicada? Debate en torno al concepto de Religión como fenómeno natural de Daniel Dennett», en: *Scientia et Fides*, 8, 1, pp. 77-97. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2020.004>
- Villacañas, J. (2011). «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación», en: *Eikasía. Revista de Filosofía*, V, 37, pp. 211-241.
- Villamil, M. (2017). *Emociones humanas y ética, Para una fenomenología de las experiencias personales erráticas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Villamil, M. (2009). *Valores y derechos humanos, Implicaciones jurídicas y pedagógicas*. Bogotá: Bonaventuriana.
- Violero, J. (2009). «Contemplativos en la acción. Dejarse conducir hacia la integración espiritual», en: *Ignaziana. Revista di Ricerca Teologica*, 7, pp. 29-96.

Universidad Santo Tomás, Colombia  
miguel.villamil@usantotomas.edu.co

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA

Universidad Santo Tomás, Colombia  
wilsonsoto@usantotomas.edu.co

WILSON HERNANDO SOTO URREA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]