

La espiritualidad barroca: con y contra la modernidad

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA*

Fecha de recepción: julio 2024.

Fecha de aceptación: agosto 2024.

Sumario:

Los análisis del Barroco Hispanoamericano suelen inadvertir que los principales representantes de este movimiento fueron educados a la luz de la Contrarreforma y la Compañía de Jesús. Cabe indagar si la espiritualidad jesuita solo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad, o si introduce inflexiones que permitan comprenderla como un proyecto comprometido «con» una modernidad alternativa. Nuestra hipótesis es que, frente al espíritu de la modernidad reformista, el Barroco Hispanoamericano promueve una “modernidad otra” fundamentada en la espiritualidad jesuita; una modernidad que focaliza la acción creativa y desarrolla una lógica que pone en tensión la fe y la obra; la libertad y la gracia; la persona y la comunidad. El propósito, entonces, es identificar la espiritualidad jesuita como clave significativa para la comprensión de la Modernidad Barroca en tres contextos diferentes: el surgimiento de la Compañía de Jesús; el Barroco Hispano de Gracián; y las Misiones Jesuitas en América.

Palabras clave:

Barroco Hispanoamericano, Espiritualidad, Jesuita, Contrarreforma, Modernidad.

Baroque spirituality: with and against modernity

Abstract:

Analyses of the Spanish–American Baroque tend to overlook the fact that the main representatives of this movement were educated in the light of the Counter–Reformation and the Society of Jesus. It is worth asking whether Jesuit spirituality only reacts “against” the Reformation and Modernity, or whether it introduces inflections that allow us to understand it as a project committed “with” an alternative modernity. Our hypothesis is that, in the face of the spirit of reformist modernity, the Spanish–American Baroque promotes an “other modernity” based on Jesuit spirituality; a modernity that focuses on creative action and develops a logic that puts in tension faith and work; freedom and grace; the person and the community. The purpose, then, is to identify Jesuit spirituality as a significant key to the understanding of Baroque Modernity in three different contexts: the emergence of the Society of Jesus; the Hispanic Baroque of Gracián; and the Jesuit Missions in America.

Keywords:

Spanish–American Baroque, Spirituality, Jesuit, Counter–Reformation, Modernity.

* Doctorado en Filosofía por la Universidad Javeriana, Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Salle, Colombia, <https://orcid.org/0000-0002-3397-3429>, mavillamil@unisalle.edu.co

1. Introducción

Los representantes del Barroco Hispanoamericano son fruto de una profunda crisis espiritual, la cual conmociona al hombre del siglo XVII tensionando sus relaciones constitutivas: consigo mismo, el mundo y Dios. La confianza en un «nuevo hombre», un «nuevo mundo» y una «nueva religación» con Dios, alentada por el humanismo y la utopía renacentista, tiende a ser cuestionada por la espiritualidad barroca. La disolución de la Cristiandad a partir de la Reforma y la decadencia del Imperio Español, tanto en Europa como en América, no sólo constatan la crisis, sino también muestran el siglo XVII como el escenario de un drama en el que el hombre barroco requiere actuar. Consideramos que la espiritualidad de la Contrarreforma –cuyas pautas se indican en el Concilio de Trento (1545–1563), y se desarrollan en las obras de insignes representantes de la Compañía de Jesús– aporta una clave significativa para comprender las tensiones que emergen con la crisis y la manera creativa como el hombre barroco actúa ante ellas.

El problema es que buena parte de los análisis sobre el Barroco Hispanoamericano no suelen advertir con suficiencia que autores como Gracián, Calderón, Quevedo, Suárez, Ruiz de Montoya, entre otros, fueron educados a la luz de la Contrarreforma, inspirada especialmente en la espiritualidad jesuita.¹ Tampoco suelen advertir que esta espiritualidad puede ser analizada no solo como respuesta «contra» la Reforma y la Modernidad, sino también como un dinamismo «con» la Modernidad de cara a un proyecto propositivo y alternativo. De acuerdo con Echevarría,

La idea de una contra-reforma no recubre toda la consistencia del proyecto que se gestó en el Concilio de Trento. El intento que predominó en este no fue el de combatir la Reforma declarándola injustificada, sino el de rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva. No se trataba de una reacción que intentara frenar el Progreso y opacar las Luces; de lo que se trataba era de replantear y trascender la problemática que dio lugar a los movimientos reformistas protestantes.²

Para aclarar el contrapunto que introduce Trento y el jesuitismo respecto de la modernidad reformista, conviene, entonces, indicar algunos rasgos característicos de la espiritualidad de la época y ubicar las tensiones que ésta pone en juego. En consonancia con lo desarrollado en un trabajo anterior³,

¹ José Luis Villacañas, «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación», *Eikasía. Revista de Filosofía* 37 (2011): 212.

² Bolívar Echevarría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones Era, 2000), 68.

³ Miguel Villamil y Wilson Soto, «El Barroco hispano como espiritualidad alternativa para una época en crisis», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra

la espiritualidad puede ser comprendida como un dinamismo abierto que, en el terreno del mundo, tensiona dos potencias heterogéneas y correlativas: la divina y la humana. La mística comprende la vía que va de la potencia divina a la humana⁴. Hace referencia a la manera cómo lo divino se revela al hombre; ya sea directamente en la Palabra; ya sea indirectamente a través de su obra creada. En este sentido, la mística puede ser comprendida como el regalo o la donación de la «verdad», por parte de una divinidad agente que interpela a la criatura y quiere entablar comunicación con ella⁵. Cabe señalar que el modo de interacción indirecto, que dona la verdad salvífica a través de la obra creada, es fundamental para comprender la mística moderna y barroca. Francis Bacon, en los albores de la modernidad, nos dice que, para no caer en errores, los dos libros que dan noticia de la verdad divina requieren ser estudiados:

En primer lugar, el volumen de las Escrituras, que revela la voluntad de Dios; luego el volumen de las criaturas, que revela su poder. De ellos, el posterior es como llave del primero no sólo que abre nuestro intelecto a la inteligencia genuina de las Escrituras, que a través de las generales reglas de la razón y las leyes del discurso ha de ser descubierta; sino, además, principalmente, que abre nuestra fe, de modo que seamos introducidos en la seria meditación de la omnipotencia divina, cuyos caracteres en gran medida en sus obras han sido impresos e inscritos.⁶

El «ejercicio espiritual» (*askesis*), por su parte, comprende la vía ascética que va de la potencia humana a la divina. Hace referencia al esfuerzo de la persona para acceder a lo divino; esfuerzo que implica disposición, entrenamiento, hábito, transformación, en suma, preparación para estar a la altura de la interpelación de la divinidad y de su verdad.⁷ La espiritualidad, en síntesis, alude al cultivo de una actitud experiencial en la que convergen lo divino (vía mística) y lo humano (vía ascética). Cabe señalar que esta actitud difiere de las ideas y las instituciones, aunque guarde alguna relación con ellas.⁸

El mundo funge como el lugar en el que acontecen las tensiones entre la mística y la ascética; tensiones nunca resueltas de una vez por todas, sino abiertas a un infinito devenir.⁹ Para el caso de la espiritualidad barroca, el mundo ya no hace referencia al *cosmos* o a la *physis*, planteada por los grie-

(2022): 1519.

⁴ Pedro Sainz, *Espiritualidad española* (Madrid: Biblioteca de pensamiento actual, 1961), 41.

⁵ Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico* (Madrid: Trotta, 2003), 364.

⁶ Francis Bacon, *Works. Volume 1* (Londres: Longman and Co, 1963), 469.

⁷ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 23. Michelle Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: Altamira, 1995), 33.

⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza, 2004), 18.

⁹ Pedro Sainz, *Espiritualidad española...*, 407.

gos clásicos, sino a una «creación», esto es, un campo de juego en el que el Creador y la criatura interactúan. En el terreno del mundo es donde se generan las tensiones que sirven de resorte para la expresión de distintas dinámicas espirituales, entre las cuales cabe destacar tres, dado su papel decisivo en los motivos barrocos del siglo XVII: la fe y la obra; la libertad y la gracia; la persona y la comunidad. Nuestra hipótesis es que, frente a la espiritualidad de la Reforma –centrada en una fe solitaria y racionalizada; una gracia providencialista derivada sólo de la omnipotencia de Dios; y un camino de salvación predestinado¹⁰– el Barroco Hispanoamericano no sólo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad, sino también introduce inflexiones novedosas que focalizan la acción creativa y desarrollan una lógica de la tensión que media entre la mística y la ascética, las cuales permiten comprender este movimiento como un proyecto espiritual comprometido «con» una modernidad alternativa; esto es, una “modernidad otra”. Para el desarrollo de esta hipótesis, el presente artículo plantea como propósito: por un lado, identificar la espiritualidad jesuita como una clave significativa para la lectura de la Modernidad Barroca; y, por otro lado, caracterizar esta espiritualidad y sus respectivas inflexiones en tres contextos diferentes, a saber: el surgimiento de la Compañía de Jesús; el Barroco Hispano de Gracián; y las Misiones Jesuitas en América Latina. Consideramos que el contrapunto que pone en obra el barroco histórico puede dar pautas para el cultivo de una espiritualidad «neobarroca»: una espiritualidad capaz de hacerle frente a la «muerte de Dios», al fallido proyecto moderno y a la profunda crisis de nuestro presente.

2. El legado de Loyola

Los rasgos característicos de la espiritualidad jesuita se aclaran al rastrear la obra de Ignacio de Loyola (1491–1556), y ver la manera como este comprende las tensiones entre Dios, hombre y mundo. Para ello, indagaremos tres textos fundacionales para la Compañía de Jesús: las «Constituciones», los «Ejercicios Espirituales» y «*Ratio Studiorum*».¹¹

Loyola considera que el motor que impulsa la dinámica espiritual 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»¹². Esta motivación inicial, en tanto

¹⁰ Claire Rösler, «De la Vraie Théologie Mystique», *Revue de théologie et philosophie* 142 (2010): 300.

¹¹ Ignacio de Loyola, *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963).

¹² Loyola, *Obras Completas, Constituciones*, 87.

potencia germinal y mística de la espiritualidad, alude a una relación «personal» entre el amante (Dios) y el amado (el hombre). La economía de esta relación es caracterizada por Loyola a partir de dos dinamismos. El primero indica que el amor consiste «más en las obras que en las palabras»¹³, así como lo muestra el amor de Dios que se encarna en la persona de Jesús de Nazaret y por medio de su obrar orienta el mundo. El segundo indica que el amor del amante invita a la reciprocidad por parte del amado, es decir, invita al hombre a responder al amor de Dios mediante obras que «participen, conserven y aumenten» la potencia del amor.¹⁴ 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»¹⁵. Cabe resaltar que en el amor recíproco opera más una lógica dinámica que una lógica dicotómica. Entre la gracia y la libertad, por ejemplo, no hay exclusión sino co-operación diferenciada: potencias heterogéneas y, a la vez, correlativas que cooperan en pro de un dinamismo armónico.

La comprensión de la espiritualidad como una dinámica recíproca del amor, que enfatiza más las obras que las palabras, lleva a Loyola a ver la «acción» en el mundo como el campo de juego que tensiona la «contemplación» de la acción divina y el discernimiento de la acción humana correspondiente. De ahí que el jesuita considere, en primer lugar, que la tarea espiritual por excelencia consiste en actuar según la dinámica de la acción contemplada; y, en segundo lugar, que el fin último de esta tarea es la mayor gloria de Dios: «*Ad maiorem Dei gloriam*» (AMDG).¹⁶ Ahora bien, dicha tarea se dificulta al constatar que la acción humana no siempre corresponde de manera recíproca al amor de Dios: el mundo también muestra males que no son fruto del amor sino de la «malicia».¹⁷

¿Cómo orientar, entonces, la acción humana para lograr una mayor gloria de Dios y contrarrestar la malicia? La respuesta a esta pregunta la encuentra Loyola en los «Ejercicios Espirituales». Considera que —de manera análoga al mundo militar, del cual él mismo tenía experiencia¹⁸— el hombre requiere ejercitar sus capacidades para derrotar la malicia y conquistar la «misión» espiritual encomendada por la divinidad. Por consiguiente, el cometido de estos

¹³ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 134.

¹⁴ Pedro Arrupe, «Arraigados y cimentados en la caridad», *Manresa* 53 (1981): 106.

¹⁵ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 135.

¹⁶ Karl Rahner, *En el corazón de la espiritualidad ignaciana* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1994), 17.

¹⁷ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 139.

¹⁸ Alberto Moreiras, «Theologico–Political Militancy in Ignacio de Loyola’s Ejercicios espirituales», *Eikasia. Revista de Filosofía* 37 (2011): 16.

ejercicios es la formación del libre albedrío de cara a una interlocución divina que ayude a orientar la toma de decisiones a favor de la realización de acciones salvíficas en el mundo y en contra de acciones que promuevan la malicia y el engaño.¹⁹ Los «Ejercicios Espirituales», en tanto vía ascética del militante, son clave para comprender el Barroco Hispanoamericano. Gracián, en un tono menos optimista que el de Loyola, posteriormente afirmará que «la milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre»²⁰.

Tomando como base la relación dinámica entre la mística y la ascética de los ejercicios espirituales, Loyola concibe el «mundo» como el lugar de tensiones en el que el libre albedrío tiene que habérselas con la elección entre *dos banderas*: la bandera que representa «los engaños del mal caudillo» o la bandera que representa «la vida verdadera del verdadero capitán»²¹. La espiritualidad ignaciana, entonces, emerge como una brújula que orienta el libre albedrío del militante en medio de la situación confusa del mundo. Para ello, propone dos dinámicas diferentes y complementarias: la *fuga mundi* y la *sequela Christi*.²² La *fuga mundi*, o vía contemplativa, hace referencia a la búsqueda de la acción de Dios en la situación del mundo. La *sequela Christi*, o vía activa, hace referencia a la acción humana que testimonia el modo de obrar divino e intenta apropiarlo. Jerónimo Nadal, un colaborador de Loyola en la promulgación de las «Constituciones» de la Compañía de Jesús, y representante jesuita en Trento, sintetiza estas dos dinámicas bajo la fórmula: «Contemplativus in actione»²³. Las dos dinámicas convergen en un dinamismo global, en una especie de espiral ascendente, que pone en juego productivo la acción y la contemplación. No se trata de dos acciones distintas o separadas, sino de una acción en la que convergen dos potencias heterogéneas: la gracia divina y la libertad humana.²⁴ De acuerdo con Luis de Molina, coautor de la «*Ratio Studiorum*», esta acción puede ser comprendida como una «moción indiferente»: moción, en tanto dinamismo propulsado por dos fuerzas simultáneas y heterogéneas; indiferente, en tanto movimiento global, en cuyo resultado final no es posible diferenciar dichas fuerzas. Según Molina, es como dos hombres que empujan una embarcación; si bien el movi-

¹⁹ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (París: Seuil, 1970), 148.

²⁰ Baltasar Gracián, *Obras Completas, Tomo II «Oráculo Manual y Arte Prudencia»* (Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993), 286 (oráculo 251).

²¹ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 139.

²² Karl Rahner, «La apertura hacia el Dios cada vez mayor», en *Escritos de Teología, vol. 7* (Madrid: Taurus, 1967), 36.

²³ Jerónimo Nadal, «Journal Spirituel», en F. Evain y A. Lauras (eds.), *Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatians (1535–1575)* (París: Desclée de Brouwer – Bellarmin, 1994), 1535.

²⁴ Julia Violerio, «Contemplativos en la acción. Dejarse conducir hacia la integración espiritual», *Ignaziana. Revista di Ricerca Teologica* 7 (2009), 30.

miento total procede de ambos, no se puede diferenciar la fuerza de cada uno aisladamente.²⁵ La tensión entre libertad y gracia es vista por Molina como el lugar apropiado para el desarrollo de la «ciencia media», esto es, una ciencia que brinde el criterio para considerar la posibilidad del conocimiento de los actos humanos por parte de Dios, pero no su determinación. Lo importante es que para la naciente Compañía de Jesús, la gracia divina no anula la libertad humana, más bien la motiva y la orienta en su actuar: «No debemos hablar tan largo, instando tanto a la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad»²⁶.

Cabe reiterar que Loyola no concibe la contemplación como el resultado de un proceso teórico y dicotómico, como sucede en la cosmovisión griega y la espiritualidad de la Reforma, sino como el contrapunto de una dinámica espiritual, que procura, por un lado, captar la actuación divina en medio del teatro del mundo y, por otro lado, forjar un modo de actuar que esté a la altura del obrar divino. Dicho contrapunto ofrece la clave para comprender no sólo la tensión entre libertad y gracia, sino también la tensión entre fe y obra.²⁷ Desde la perspectiva ignaciana, la «fe» no opera como una creencia racional separada de la acción, sino como la orientación divina que emerge de la *dynamis* misma de la acción salvífica. En este sentido, la fe y la obra no operan de manera excluyente, sino que «co-operan» al interior de un mismo «con-cierto»: fe sin obra es muerta; obra sin fe es ciega; obra con fe es salvación. Para Loyola, «es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha insistencia, sin ninguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, sea antes de la fe formada en caridad o sea después»²⁸.

Ahora bien, conviene aclarar que Loyola no comprende la «co-operación» entre lo divino y lo humano en el terreno del mundo como un ejercicio espiritual de carácter intimista o solipsista. El militante tiene un valor en sí mismo, pero este valor resulta insuficiente y estéril si su obrar no es productivo en el campo de juego de la comunidad y el bien común. De ahí que el militante esté llamado a cooperar con otros militantes para la consolidación de una auténtica «com-pañía» de Jesús, esto es, un ejército espiritual capaz de lograr la misión salvífica de Dios en el mundo. En este sentido, Loyola comprende la «co-operación» como el fundamento espiritual del «Pueblo de Dios», esto es, una

²⁵ Luis de Molina, *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, 2007), 236.

²⁶ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 238.

²⁷ Jan Luc Nancy, *La declosión. Deconstrucción del cristianismo I* (Buenos Aires: La Cebra, 2008), 69.

²⁸ Loyola, *Obras Completas, Ejercicios Espirituales*, 238.

comunidad eclesial que comparte una fe y un modo de obrar orientado hacia la realización del Reino de Dios en el mundo²⁹. La captación de la comunidad humana como el «Pueblo de Dios», esto es, como sujeto agente de espiritualidad y de salvación, es clave para comprender el desarrollo de la propuesta jesuita en el Barroco Americano, como veremos más adelante.

Sintetizando. La comprensión dinámica de la mística y la ascética ignaciana es clave para la comprensión de distintas tensiones espirituales: amante/amado; gracia/libertad; verdad/engaño; contemplación/acción; fe/obra; salvación/malicia; pueblo/militante; entre otras. En este sentido, la espiritualidad ignaciana opera como un taller de la acción, como un lugar de trabajo espiritual, en medio del cual el militante contempla acciones ejemplares acordes con la AMDG, y se prepara para poner en obra acciones recíprocas. De ahí que Loyola inste a contemplar la vida ejemplar de personalidades históricas que realizan la misión de Dios en el mundo, comenzando por la vida de Jesús de Nazaret: un hombre histórico cuyas acciones encarnan la *dynamis* divina.

Para lograr este cometido, Loyola introduce en los «Ejercicios Espirituales» el recurso denominado «composición del lugar» (*compositio loci*), el cual requiere recrear la acción por medio de una especie de escena teatral imaginada, con el fin de que el militante gane conciencia sensorial, emocional y racional de la acción 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»³⁰. 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 con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del alma y de todas sus virtudes»³¹. Cabe resaltar 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»³². También cabe resaltar que la espiritualidad ignaciana le da suma importancia a los diferentes ingredientes que inciden en la decisión y la acción: el lugar, la situación, las emociones, las sensaciones y las relaciones corpóreas.

²⁹ Juan Carlos Scannone, «La teología del pueblo y desde el pueblo –aportes de Lucio Gera–», *Meditellín. Teología y Pastoral Para América Latina y El Caribe* 41, n.º 162 (2015): 245.

³⁰ Loyola, *Obras Completas. Ejercicios Espirituales*, 470.

³¹ Loyola, *Obras Completas. Ejercicios Espirituales*, 122.

³² Loyola, *Obras Completas. Ejercicios Espirituales*, 139.

Consideramos que la composición teatral de la acción humana es una herencia jesuita que el Barroco Hispanoamericano apropia para escenificar tanto la acción virtuosa como la acción que lleva a los vicios, la «malicia» y los «engaños del mal caudillo». En concordancia con Loyola, Gracián concibe el teatro como un «artificio» llamado a perfeccionar la obra del Creador. Así lo atestigua Gracián en un apartado del *Criticón* en el que concibe el mundo como el «*gran teatro del universo*»³³. El mundo, entonces, funge como el teatro en donde los personajes humanos ponen en escena y ejercitan el libre albedrío. En este sentido, el mundo constituye un «lugar» de discernimiento y una oportunidad de salvación.³⁴ Es decir, el mundo no opera como el lugar de perdición absoluta; opera, más bien, como una obra en ciernes; un lugar de encuentros y desencuentros con lo divino; un lugar de lucha y trabajo espiritual; un campo de batalla; en suma, un lugar donde el militante se juega la vida contra el «príncipe de las tinieblas» y a favor de la mayor gloria de Dios (AMDG).

Una vez indagado aspectos clave del legado ignaciano, conviene ahora ver algunas inflexiones que introduce la espiritualidad del Barroco Hispano.

3. El Barroco Hispano desde la perspectiva de Baltasar Gracián

Baltasar Gracián (1601–1658), quizá la voz filosófica más representativa del Barroco Hispano, fue un jesuita educado en la espiritualidad inspirada en la vida y obra de Ignacio de Loyola (1491–1556) y el Concilio de Trento (1545–1563). No obstante, como lo hemos argumentado en otro lugar³⁵, consideramos que Gracián introduce algunas discontinuidades en relación con la espiritualidad heredada. Conviene indicar que dichas discontinuidades requieren ser vistas a la luz del contexto histórico del Siglo XVII, el cual da cuenta de una crisis espiritual que conmociona las relaciones entre lo divino y lo humano en el mundo. La disolución de la Cristiandad a partir de la Reforma; la decadencia del Imperio Español tanto en Europa como en América; y el auge de una modernidad secularizada que deja al hombre hispano en la frontera de la civilización ilustrada; no sólo son signos de los tiempos que constatan la crisis, sino también evidencias de una época decadente que emerge como el escenario de un drama en el que el hombre

³³ Baltasar Gracián, *Obras Completas. Tomo I. El Criticón* (Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993), 8.

³⁴ Echevarría, *La modernidad...*, 66.

³⁵ Miguel Villamil y Wilson Soto, «El Barroco Hispano como una espiritualidad creativa», *Hipogriфо, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 223.

barroco requiere actuar. La «crisis» opera como resorte imprescindible del Barroco Hispano.³⁶

La comprensión del Siglo XVII como un tiempo de crisis espiritual resulta medular a la hora de analizar el giro pesimista que introduce Gracián respecto de la interacción dinámica entre la vía mística y la vía ascética en el campo de juego propiciado por la situación crítica del mundo. Desde una actitud menos optimista que la de Ignacio de Loyola, el humanismo renacentista del siglo XVI y la modernidad ilustrada, Gracián, en primer lugar, concibe lo divino como un Dios Escondido («*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»³⁷. En segundo lugar, Gracián concibe al hombre como una criatura que no puede desplegar todo su potencial ya que es presa del engaño y de la malicia: «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»³⁸. En tercer lugar, Gracián concibe al mundo como un «mundo inmundo», esto es, un teatro de corrupción y falsedad: «¡Que a este llamen mundo! (...) hasta el nombre miente; calzóselo al revés: llámese inmundo y de todas maneras disparatado»³⁹.

Ahora bien, ¿Cómo orientar espiritualmente al hombre barroco en medio de esta crisis? Nuestra hipótesis es que Gracián pone en obra una espiritualidad de la *epojé*, esto es, una espiritualidad que se caracteriza por poner fuera de juego no el juicio, como lo hace la *epojé* gnoseológica clásica, sino la potencia que dinamiza la obra. De lo que se trata es de una *epojé* praxiológica que desconecta la potencia del acto; la capacidad de la obra. En este sentido, Gracián pone en *epojé* la potencia que mueve el mundo inmundo con el firme propósito de mostrar la «acción creativa» como el lugar donde opera la potencia originaria de la divinidad creadora del mundo. Esta *epojé* praxiológica, entonces, requiere dos tareas: desconectar la potencia humana que aviva el mundo inmundo y focalizar la potencia divina que aviva al mundo desde la creación. La realización de estas dos tareas funge como el motor de una espiritualidad barroca para tiempos de crisis; una espiritualidad en la que pueden interactuar co-operativamente la potencia creativa de una divinidad creadora

³⁶ Echevarría, *La modernidad...*, 32.

³⁷ Baltasar Gracián, *Obras Completas, Tomo II «El Criticón»* (Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993), 17.

³⁸ Gracián, *Obras...*, «Oráculo Manual y Arte Prudencia», 275.

³⁹ Gracián, *Obras...*, «El Criticón», 37.

y la potencia creativa de una humanidad co-creativa. El campo de juego de tal acción creativa es un mundo en crisis, un mundo inmundo que, desde lo más profundo de su inmundicia, dona una verdad salvífica: el misterio que entraña el *modus operandi* de la acción creativa originaria de la divinidad. Desde esta perspectiva, el *modus operandi* de la acción creativa dona un criterio de verdad que permite valorar toda acción creativa, incluida la acción creativa que da lugar a la crisis del mundo inmundo. Vista de esta manera, la acción creativa no sólo da noticias de la gracia divina y el *modus operandi* de la mística del «Creador», sino también muestra en contraste el trascurso de un camino ascético que invita a la reciprocidad; es decir, invita al hombre a ser co-creativo desde el corazón mismo del mundo inmundo.

Desde la espiritualidad barroca, la acción creativa puede ser vista como un dinamismo que opera en virtud de dos potencias heterogéneas, co-operativas y productivas: una potencia resistente y una potencia liberada para la invención. Resistencia e invención operan como potencias inmanentes a la acción creativa⁴⁰; son como la inspiración y la expiración en la respiración. La potencia resistente se opone a una fuerza o amenaza exterior, ante la cual, reiteradamente, se mantiene firme sin desfallecer. En este sentido, la acción creativa se opone firmemente ante la potencia constitutiva de la crisis. Es decir, se resiste a llevar a cabo el *modus operandi* de la crisis: se opone a poner en obra (acto) la potencia que impulsa la crisis. La acción creativa, entonces, posee la potencia de no poner en obra la potencia de la crisis y, además, mantener la potencia firme. Cabe señalar que la operación de la potencia resistente consiste en suspender el nexo entre la potencia de la crisis y la obra de la crisis. De ahí que la resistencia pueda ser comprendida no como una negación de la crisis, sino como una *epojé* de la crisis, esto es, una des-activación de la potencia que vivifica el mundo inmundo. Esta *epojé* abre el campo de fuerzas del “como si”: como si no existiera la potencia que pone en obra la crisis. En este sentido, la resistencia opera no como una potencia aditiva o sumativa, sino sustractiva, pues, al poner entre paréntesis y dejar fuera de juego la potencia que impulsa la crisis, la crisis se torna im-potente. Ahora bien, im-potencia no significa aquí ausencia de potencia. Significa, más bien, potencia des-activada, potencia des-actualizada, potencia des-realizada, en suma, potencia puesta en *epojé*. La des-activación que caracteriza la resistencia, al suspender la potencia de la crisis del acto de la crisis, impide la captación de la potencia de la crisis como fuerza ciega, destino o, en caso sumo, omnipotencia. La resistencia es una acción que le

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista* (Madrid: Adriana Hidalgo Editora, 2019), 27.

dice al mundo inmundo que no tiene la última palabra, que un mundo otro es posible.

Cabe señalar que la *epojé* no solo permite la desconexión de la potencia de la crisis, sino también la desconexión de cualquier tipo de potencia humana puesta en obra. La im-potencia es constitutiva de toda obra humana. Toda obra humana resulta im-potente. En este sentido, la potencia de una obra está en lo que desarrolla y, misteriosamente, en lo que no desarrolla, es decir, en su im-potencia o incapacidad de desarrollo total. De ahí que el campo de juego que abre la *epojé*, permita acceder al teatro del “como si”, en donde se dinamiza la potencia que anima lo dado con la im-potencia de lo místico (lo no dado aún, lo que permanece *Absconditus*). En el teatro del “como si” emergen tensiones de resistencia y productividad entre el nombre dado y lo in-nombrable; el concepto dado y lo in-concebible; el límite dado y lo i-limitado; lo finito dado y lo in-finito; la ponderación dada y lo im-ponderable; el cálculo dado y lo in-calculable; lo dispuesto dado y lo in-disponible; lo propio dado y lo in-apropiable; lo adaptado dado y lo inadaptable; entre otros. En el campo de juego del “como si”, la resistencia abre la oportunidad de dirigir la potencia a través de la im-potencia. Esta oportunidad emerge como respuesta a la pretensión de cierre operativo o dominio total de la potencia en cualquier obra humana.

Decíamos que, según la espiritualidad barroca, la acción creativa puede ser vista como un dinamismo que opera en virtud de dos potencias: una potencia resistente y una potencia liberada para la invención. Ahora detengámonos en la segunda potencia constitutiva de la acción creativa: la potencia liberada (o salvada) para la *inventio*. La resistencia, al desconectar al hombre de la crisis y confrontarlo con su im-potencia, propulsa un mundo otro. Desde la inmanencia de la acción creativa, la resistencia libera un *conatus*, una inspiración espiritual que no puede ser domeñada por un hábito. La potencia liberada en la acción creativa hace camino al andar. Es inventiva por excelencia.

De acuerdo con Gracián, el itinerario espiritual de la potencia liberada inicia con la «autocreación» de sí mismo: «hacerse persona» constituye la principal tarea espiritual. Según Gracián, no se es persona de manera sustancial –como pensaba Boecio⁴¹ y gran parte del cristianismo clásico⁴²– sino que se llega a ser persona. La persona no nace; la persona se crea a partir de las acciones inventivas del libre albedrío en el escenario del gran teatro del mundo: «Entraron ya en la plaza mayor del universo, pero nada capaz, llena de gentes,

⁴¹ Severinus Boecio, «Libro de la persona y las dos naturalezas», en C. Fernández, *Los filósofos medievales, Selección de textos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976), 45.

⁴² Miguel Villamil, *Valores y Derechos Humanos. Implicaciones jurídicas y pedagógicas* (Bogotá: Bonaventuriana, 2009), 45.

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»⁴³. Cabe indicar que Gracián, a diferencia del jesuitismo antecedente, enfatiza más la capacidad de invención (*inventio*), que la de imitación (*imitatio*).⁴⁴ De ahí que los ejercicios espirituales propuestos por Gracián apunten más a la producción inédita y creativa de una personalidad, que a la imitación de personalidades ejemplares históricas.

«Hacerse persona» requiere contemplar tres potencias que operan en la acción creativa: el caudal (im-potencia), el ingenio (potencia) y el artificio (obra). El caudal no es una potencia privativa del hombre, sino una potencia inapropiable en cuyo *modus operandi* el hombre puede participar: «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»⁴⁵.

El ingenio alude a la potencia que impulsa al hombre a afrontar creativamente los problemas acuciantes de la crisis. Gracián caracteriza el ingenio como una inteligencia práctica que potencia a la criatura a afrontar los problemas, discernir los desempeños posibles y resolver las dificultades de manera creativa: «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 valientes»⁴⁶. Así, el ingenio empodera a la criatura a recrear 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»⁴⁷.

El artificio es la puesta en obra del ingenio impulsado por el caudal. Al poner en obra el ingenio, la criatura crea artificios, co-operando así con la dinámica creativa de la divinidad. Cabe señalar que para Gracián esta co-operación no es pasiva sino activa. Comprende la creación del artificio no sólo como la emulación del *modus operandi* del artífice divino, sino también como “aumento” o mejoramiento de la creación divina. Entre todos los artificios, «hacerse persona» constituye el artificio primordial. Los demás artificios – como los naturales, los conceptuales, los morales, los estéticos o los técnicos – cobran relevancia en la medida en que contribuyan a la realización de dicho artificio primordial. Al respecto, Gracián en su Oráculo Manual dice: «No hay

⁴³ Gracián, *Obras...*, «El Criticón», 129.

⁴⁴ Fernando Rodríguez, *La organización retórica de El Comulgatorio de Baltasar Gracián* (Madrid: Anthropos, 1993), 144.

⁴⁵ Gracián, *Obras...*, «El Político», 70.

⁴⁶ Gracián, *Obras...*, «Agudeza y Arte de Ingenio», 376.

⁴⁷ Gracián, *Obras...*, «El Héroe», 12.

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 tosco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección»⁴⁸. La obra de la acción creativa, mediante su potencia liberada, es la persona. De ahí que los ejercicios espirituales funjan como el taller ascético de la personalidad.

Según Gracián, el caudal, el ingenio y el artificio son ingredientes fundamentales de la acción creativa. Ahora bien, la potencia liberada en la acción creativa, como toda actualización de la potencia, resulta también des-conectable y, por ende, im-potente. Lo importante, entonces, no es la persona dada en esta o aquella situación, sino la persona en su capacidad de desarrollo: de creación. Es en este campo de juego donde la persona tiene la oportunidad de des-conectar lo dado y dirigir la potencia del libre albedrío a través de su im-potencia. La potencia liberada, en consecuencia, tiene que habérselas contra dos peligros: la crisis del mundo inmundo y la pretensión de totalidad de cualquier obra humana. Lo nuevo, lo *sui generis*, lo salvífico, en suma, lo personal acontece cuando la potencia liberada, nadando a contracorriente, da cuenta de un caudal sumo ingobernable a partir del ingenio y el artificio. En este sentido, la potencia liberada en la acción creativa redirige la potencia no hacia la crisis, sino hacia la im-potencia germinal, hacia el *modus operandi* de la potencia de la potencia, esto es, la omnipotencia, que no pertenece al hombre sino a la divinidad. Así, por ejemplo, la acción creativa humanista suspende al hombre dado y, una vez puesto en *epojé*, crea una persona *sui generis*. Así la acción creativa poética suspende la lengua dada y, una vez puesta en *epojé*, pone a hablar la lengua dada en lenguajes insospechados. Así, la acción creativa conceptual suspende la filosofía dada y, una vez puesta en *epojé*, crea una conceptografía inédita. Así, la acción creativa política suspende la política dada y, una vez puesta en *epojé*, pone en obra la utopía. Así, la acción creativa artística suspende la realidad dada y, una vez puesta en *epojé*, pone en obra la literatura, la pintura, el teatro y, en suma, todo el arte barroco. La *epoje* desactiva y vuelve inoperables las funciones dadas del hombre, la lengua, el pensamiento y la praxis, y, a la vez, libera la potencia para un nuevo uso (acto), una invención. Así como no se puede comprender el barroco hispano sin su conexión a la crisis, tampoco se puede comprender sin su referencia a la creatividad en medio de la crisis.

En síntesis, la acción creativa libera una potencia que no sólo resiste la crisis, sino que, a partir de la apertura del reino del “como si” también pone en obra un mundo otro. Un mundo otro que muestra a contracara la comunión de la persona humana con la persona divina. De esta comunión emerge el criterio

⁴⁸ Gracián, *Obras...*, «Oráculo Manual y Arte Prudencia», 197.

de verdad y, por ende, de salvación. El criterio de verdad, en primera instancia, desactiva la potencia de la crisis, tornándola impotente; en segunda instancia, desactiva la potencia de toda acción creativa con pretensión de totalidad; y, en tercera instancia, promueve la participación, conservación y aumento de la im–potencia creativa de Deus Absconditus. En este sentido, la potencia liberada por la acción creativa hace referencia no a un producto u obra desarrollada (artificio), sino a una tendencia potencial (caudal) que muestra la potencia de una obra desde su capacidad de ser desarrollada y aumentada por el ingenio. La acción creativa es el modo en el que la persona, manteniéndose en estrecha relación con la im–potencia, busca la salvación de su potencia vital: busca un “como si” que le permita resistir la vida dada y, a la vez, inventar una vida otra en un mundo mejor. Lo que está en juego en tal “como si” es la salud, salvación o, mejor aún, la bienaventuranza de la persona.

La apuesta barroca de Gracián indica que la imagen y semejanza de Dios puede hallar cumplimiento por otra vía distinta a la de la Palabra Revelada, es decir, puede hallar cumplimiento de manera indirecta en el campo de juego del “como si” que abre la acción creativa propia del *Deus Absconditus*. A esto parece apuntar Gracián al afirmar que «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos»⁴⁹. El hombre se asemeja a Dios en la medida en que ponga en obra su capacidad de crear. Al crear el hombre entra en comunión con lo divino y participa de su plan salvífico. De acuerdo con Agamben⁵⁰, el gran pecado de la modernidad ilustrada fue precisamente reducir el dinamismo del “como si” a la identidad y, en el peor de los casos, a la igualdad exacta. El Barroco Americano parece una respuesta alternativa ante dicho pecado.

4. El Barroco en América

La Contrarreforma no sólo tiene que habérselas con la Reforma en el «Viejo Mundo», sino también con la «conquista espiritual» del «Nuevo Mundo». Los representantes del barroco en América también son hijos de una profunda crisis espiritual; una crisis que, aunque encarna los problemas de la España del Siglo XVII, muestra algunos motivos diferentes. Estos motivos operan como resortes de nuevas y muy diversas tensiones, por ejemplo: la tensión entre la cultura europea y las culturas indígenas de América y África; la tensión entre la Corona y sus delegados en América; la tensión entre el oro de la tierra y el

⁴⁹ Gracián, *Obras...*, «Oráculo Manual y Arte Prudencia», 286.

⁵⁰ Agamben, *Creación...*, 98.

alma de los indígenas; y un largo etcétera. La cantidad de vidas sacrificadas, que para el Siglo XVII pasaban de millones, muestran la crisis del Nuevo Mundo como escenario de un drama que conmociona y problematiza la relación entre lo divino (vía mística) y lo humano (vía ascética).

En medio del campo de juego abierto por dichas tensiones, la Compañía de Jesús, a la luz de la Contrarreforma, asume la misión de conquistar espiritualmente el Nuevo Mundo, tal y como lo indica el jesuita peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652): «Habiendo cumplido los Padres con su misión entre españoles, pusieron la mira en la conversión de los indios a que habían sido enviados»⁵¹. Para aclarar el papel de la espiritualidad jesuita en el contrapunto de la América barroca del Siglo XVII, indagaremos las denominadas «Misiones Jesuitas en el Paraguay», por tratarse de un ensayo espiritual sin precedentes, por medio del cual los discípulos de Loyola intentaron construir el sueño barroco de recrear el Reino de Dios sobre la tierra. De acuerdo con Echavarría, de lo que se trata es de “la historia de la primera Compañía de Jesús y de su proyecto de construcción de una modernidad (alternativa), de un proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo —¿paradójicamente?— católico”⁵². El proyecto político-religioso no era tanto prolongar la historia europea, sino rehacer la civilización a partir de una metamorfosis completa: un proceso de recreación completa de lo mismo.

Si bien la espiritualidad «Misionera» sintoniza tanto con el legado ignaciano como con el graciano, consideramos que introduce una inflexión significativa: concibe la «acción comunitaria» como el punto de partida y el lugar privilegiado para la puesta en obra de una espiritualidad auténtica. De ahí que, en el contexto *sui generis* del Nuevo Mundo, la «comunidad» sea vista como un agente «co-operador» de salvación. El lema misionero sería, entonces, «contemplativos en la acción comunitaria». Consideramos que el contrapunto entre la acción personal y la acción comunitaria es crucial para la comprensión del barroco hispanoamericano, especialmente si se tiene en cuenta que en la espiritualidad barroca que propone Gracián los personajes parecen peregrinar un mundo sin comunidad.⁵³ A nuestro juicio, si le quitáramos el énfasis comunitario al barroco hispanoamericano, éste perdería sentido. Ahora bien, esto no significa una disyunción excluyente entre la persona y la comunidad; significa, más bien, que la persona se hace en tensión orgánica con la comunidad.

⁵¹ Antonio Ruiz de Montoya, *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989), 60.

⁵² Echevarría, *La modernidad...*, 58.

⁵³ María José Rossi, «Barroco novohispano: la fragua de la contraconquista», *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 173. Mercedes Blanco, «Oralité et eucharistie (à propos de El Comulgatorio de Gracián)», *Cahiers de Fontenay* 34 (1984): 54.

Las «Misiones Jesuitas de la Paraquaria» inician en 1607 con el respaldo del Papa Paulo III; y, al cabo de 160 años, terminan en 1767, por orden del Rey Carlos III, quien, este mismo año, decide expulsar a la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Se desarrollan en un extenso territorio al sur de América Latina, que cobija regiones limítrofes entre lo que actualmente son los países de Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay. De acuerdo con Echevarría, la relevancia de las «Misiones» radica en que ponen en juego la construcción de un proyecto de modernidad alternativo, que se deriva del espíritu de la Contrarreforma. Aunque este proyecto articulaba distintos lugares de misión planetaria, como India, Japón y China: «El lugar en donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega principalmente –y se pierde– es América»⁵⁴. Lo que estaba en juego para los jesuitas no era prolongar la civilización europea, sino «re-crear» la modernidad para «conservar, participar y aumentar» el Reino de Dios sobre una tierra distinta a la de Europa. Es decir, lo que estaba en juego era una conversión espiritual de alcances inéditos; un proyecto moderno que posee su propia visión crítica ante la modernidad colonial y su propia visión creativa ante la novedad y el porvenir. Dicho proyecto concibe la creación del Creador *Abscònditus* como un “acontecer”, como un acto en proceso, como una batalla inconclusa del libre albedrío, que está siempre en trance de luchar bajo la dinámica resistencia/invencción para “Ad maiorem gloriam Dei”.

En el mundo americano del Siglo XVII, la conversión espiritual que promueve el proyecto jesuita pone en tensión dos mundos diferentes: el mundo colonial (mundo inmundo) y el mundo misionero (mundo otro). El mundo colonial es propio del conquistador que, según Pérez, practica la triple «ex»: la explotación, el extractivismo y la exclusión.⁵⁵ Estas prácticas –concretizadas en instituciones cercanas a la esclavitud, como el servicio personal, la encomienda, la mita, la tributación, entre otras– tienden a reducir el libre albedrío de los indígenas a su mínima expresión. Para la época, en la tierra de los guaraníes, el mundo colonial es representado especialmente por los «Bandeirantes» o «Mamelucos». Meliá afirma que estos movimientos son los responsables de la esclavización y aniquilación de gran parte de las comunidades indígenas guaraníes. El misionero Ruiz de Montoya describe el modo de actuar bandeirante de la siguiente manera: «Poco después entraron a son de caja y orden de milicia en las dos reducciones de San Antonio y San Miguel destrozando indios a machetazos. Acudieron los pobres indios a guarecerse en la iglesia, en

⁵⁴ Echevarría, *La modernidad...*, 59–67.

⁵⁵ José Antonio Pérez, «El ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el Barroco Hispano», *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra (2022): 1395.

donde (como en el matadero de vacas) los mataban, hicieron despojos de las pobres alhajas de la iglesia, derramando los óleos por los suelos»⁵⁶.

El mundo misionero es propio de los jesuitas e indígenas que, por un lado, *resisten* las prácticas coloniales y, por otro lado, intentan *inventar* condiciones más propicias para la libertad, aunque el resultado fuese sólo una libertad reducida. Según Meliá, «Las reducciones de Guaraníes son tal vez uno de los proyectos más anticoloniales dentro de la Colonia, una especie de intento en el que algunos hombres –los misioneros– creyeron ingenuamente poder superar y zafarse del sistema colonial; (paradójicamente) estaban dentro de la Colonia y contra los colonos»⁵⁷. De ahí que para los misioneros el itinerario espiritual de la vía ascética no comience como un ejercicio positivo de la libertad, como podría verse en la espiritualidad graciana, sino como un ejercicio de «liberación» y «resistencia» ante las dinámicas colonizadoras que niegan la libertad de los indígenas. En este sentido, el modo de ser misionero, en primera instancia, puede ser comprendido como una dinámica anticolonial, que procura poner en *epojé* la potencia que anima el mundo colonial, mostrando de paso su im-potencia, y generando así condiciones más propicias para la puesta en obra de una libertad creativa y una «tierra sin mal». De esta manera, la acción creativa política suspende la política dada y, una vez puesta en *epojé*, pone en obra la utopía.

En medio del campo de juego abierto por la tensión entre la conquista militar y la conquista espiritual, el misionero hace una opción preferencial por la liberación de las comunidades indígenas. Cabe señalar que dicha opción fue base para justificar incluso la defensa militar de las «Misiones» y la conformación de un ejército indígena-jesuitico como consecuencia espiritual de la militancia a favor de «Ad Maiorem Dei gloriam». Según Rubiani, «para defender la misión de los frecuentes ataques de los mamelucos paulistas o de otras tribus alzadas debían contar con una disposición militar más poderosa»⁵⁸. De acuerdo con Meliá, este tipo de medidas, aunadas a la autosuficiencia económica y la autonomía política, llevaron a considerar las «Misiones» como un Estado dentro del Estado, quizá la justificación más fuerte para su disolución y la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.⁵⁹

Pero el misionero no sólo tiene habérselas con la resistencia y la liberación en tanto ejercicios para ganar la libertad perdida o amenazada. También

⁵⁶ Bartomeu Meliá, *El Guaraní conquistado y reducido* (Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997), 82.

⁵⁷ Meliá, *El Guaraní...*, 121.

⁵⁸ Jorge Rubiani, «Los jesuitas en el Paraguay (1610–1767)», *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales* 7 (2019): 165.

⁵⁹ Meliá, *El Guaraní...*, 275.

tiene que habérselas con la «libertad reducida», esto es, un espacio de acción creativa capaz de poner en obra el ingenio para construir un mundo menos «inmundo» que el puesto en obra por los colonizadores. De esta manera, el mundo misionero abre, en segunda instancia, el reino del “como si”, un campo de juego que pone en tensión dos espiritualidades heterogéneas: la cristiana, que procura el Reino de Dios en la Tierra; y la guaraní, que procura una «Tierra sin mal». Es en este campo donde se juega la realización utópica de una espiritualidad barroca en clave mestiza; es decir, una espiritualidad Hispano–Americana que «medie» (o mejor aún, que haga «ciencia media» o «*scientia conditionata*») entre el dinamismo místico/ascético cristiano y el guaraní.

Ahora bien, sería un despropósito considerar que la «mediación» entre ambas espiritualidades fuera simétrica. La balanza siempre estuvo inclinada hacia la cosmovisión cristiana de talante europeo. En concordancia con Meliá, «el orden religioso, la base etnográfica del misticismo y la ritualización de la vida, tan propia de los Guaraní, fue aprovechada, aunque orientada hacia manifestaciones y contenidos externamente cristianos»⁶⁰. No obstante, también sería un despropósito no reconocer que la «libertad reducida» ganada en las Misiones representa la invención de un mundo distinto respecto de la esclavitud disfrazada vivida en las colonias. A nuestro modo de ver, lo relevante de la utopía misionera radica en que no se trató de una «codigofagia espiritual», en la que una espiritualidad fagocita el código de la otra, sino de un intento por hacer vivible lo invivible a partir del entrecruce asimétrico de ambas espiritualidades: un intento de aflojar creativamente los nudos de ambos códigos para abrir un nuevo lugar de comunicación⁶¹. De ahí que, a pesar de la asimetría, el encuentro haya propiciado transformaciones espirituales no sólo en la economía entre lo divino y lo humano, sino también en la economía entre lo humano hispano y lo humano americano. Estas transformaciones son consideradas por los misioneros como «gracia eficaz» en medio de la libertad reducida, en virtud de la cual lo real «media» con lo oportuno. Entre dichas transformaciones está, precisamente, la captación de la «comunidad» como agente primordial de salvación co–operativa.⁶²

⁶⁰ Meliá, *El Guaraní...*, 251.

⁶¹ Echevarría, *La modernidad...*, 74.

⁶² La «comunidad», en tanto agente primordial de salvación co–operativa, ha servido de inspiración para la formación espiritual de las «Comunidades Eclesiales de Base» (CEB), promovidas en Latinoamérica por la Teología de la Liberación (Casaldáliga y Vigil, 1992); y las «Comunidades de paz», promovidas por la Compañía de Jesús en Colombia (CDP) (Belalcázar, 2011). También ha servido de base para el desarrollo de la Teología del Pueblo, liderada por autores como Juan Carlos Scannone (2015). En el ámbito político y cultural, diversos movimientos sociales han tomado la comunidad por bandera, como los movimientos «sin» de Brasil: sin tierra; sin techo; sin educación; etc. Lo relevante es ver que estas distintas perspectivas que tematizan el *ethos* latinoamericano, tienden a comprender

Cabe indicar que la espiritualidad guaraní comprende lo humano no como una sumatoria de individuos que valen en sí mismos, sino como una comunidad itinerante en perpetua búsqueda de la «Tierra sin mal». Desde esta perspectiva, la comunidad es comprendida como un peregrinaje ascético que hace transitar la tierra natural en su aquí y ahora (tierra dada), hacia una tierra mística en la que se pueda poner en práctica «el buen modo de vivir de los antepasados»⁶³. La «Tierra sin mal» es la inspiración divina para la ritualización de la vida comunitaria a través de la palabra, la danza y el canto. La práctica de los ritos que se engendran en la palabra amorosa hace que el guaraní sea auténtico: «si pierde la palabra, si deja de escuchar a los que están por encima de nosotros y si a su vez no se comunica amorosamente con los demás, dejará de ser Guaraní, estará sin palabra–alma, será un des–almado»⁶⁴. La búsqueda comunitaria de la «Tierra sin mal» es orientada por los chamanes o profetas: «los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes profetas que nunca dejan ellos mismos de danzar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser». En síntesis, según Meliá, la espiritualidad guaraní puede ser concebida como «inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por profetas, en búsqueda de la tierra sin mal»⁶⁵.

Los misioneros jesuitas desarrollan diversas estrategias para «mediar» entre la espiritualidad guaraní y la cristiana. Tal vez su mayor logro fue asociar la «Tierra sin mal» guaraní con el «Reino de Dios» cristiano. Esta asociación permitió comprender la comunidad como un «cuerpo místico» en camino de realización. En este sentido, la comunidad mística funge como un operador barroco que, desde su profundidad infinita, da unidad y «misión» a las diferentes tensiones propias de la ocasión. Es decir, la captación de la común–unidad como un cuerpo místico en camino de realización permite comprender las problemáticas sociales como un campo de juego en medio del cual los jugadores requieren sortear los obstáculos para actuar a favor de la «misión». Vista de esta manera, la misión comunitaria opera como criterio de verdad de la «ciencia media» que tiene la tarea de, por un lado, discernir las diversas prácticas personales y sociales; y, por otro lado, elegir las más óptimas. En este campo de juego, cobran significado acciones fruto de «mediaciones» como las siguientes: el aprendizaje de la lengua guaraní; la creación de una gramática

la subjetividad no como el punto de partida de la comunidad, como lo entiende el contractualismo occidental, sino como el fruto de dinámicos intersubjetivos. De ahí que en este contexto cobren importancia conceptos que hacen referencia a dinámicas relacionales: compañía; bien común; vecindad; cofraternidad; minga; entre otros.

⁶³ Meliá, *El Guaraní...*, 108.

⁶⁴ Meliá, *El Guaraní...*, 163.

⁶⁵ Meliá, *El Guaraní...*, 162.

y un catecismo en lengua guaraní; la persuasión y negociación respecto de prácticas sociales como la desnudez, la poligamia, el consumo de alcohol, la antropofagia, etc.; la enseñanza de nuevas labores y tecnologías; la introducción del canto y la danza al interior de los rituales comunitarios; las «parlas» entre chamanes y jesuitas para la toma de decisiones colectivas; el manejo mancomunado de los recursos económicos; entre otras.⁶⁶

Dado su talante omniabarcante, la concepción de la comunidad, en tanto agente de la espiritualidad, implica prácticas decisivas para la organización económica y política de las «Misiones». Cabe señalar que la comunidad misionera es organizada como una construcción espacial en el que las tareas económicas, ritualizadas de manera muy detallada, giraban en torno al *bien común*: «sin comunidad de bienes, los Guaraní hubieran dejado de ser guaraní»⁶⁷. Los misioneros jesuitas comprendieron que «la propiedad privada de los medios de producción estaba en contraste con la conciencia social de los guaraní, y prescindieron de ella»⁶⁸. Dado que la principal tarea económica era la agricultura, el desarrollo del bien común consistía en dividir las tierras de cultivo en tres parcelas: la primera para la comunidad (tierra sagrada); la segunda para el bien propio de la familia (tierra donada); y la tercera para el sustento de las viudas, huérfanos, enfermos y ancianos (tierra solidaria).⁶⁹ Los días de la semana, de acuerdo con las necesidades, se dividían en tiempo de trabajo para las tres parcelas; comúnmente, se asignaban tres días a la tierra sagrada; dos a la tierra donada; y uno a la tierra solidaria. Los excedentes de una comunidad misionera eran intercambiados con otras comunidades, conformando así una confederación de más de 30 comunidades misioneras.⁷⁰

Respecto de la organización política, cabe decir que la dirección recaía en los jesuitas, quienes se trazaban la misión de orientar la comunidad hacia la conservación, participación y aumento de la comunidad mística y del bien común terrenal. En este aspecto, los misioneros apropian ideas políticas desarrolladas por el pensamiento jesuita de la época⁷¹, especialmente las de Francisco Suárez (1548–1617), las cuales problematizan tópicos como los siguientes: Dios como único soberano; la comunidad natural como origen del poder político; la comunidad política como mejoramiento de la comunidad natural; el bien común como la misión de las acciones políticas; y el derecho

⁶⁶ Rubiani, *Los Jesuitas*, 162.

⁶⁷ Meliá, *El Guaraní...*, 251.

⁶⁸ Meliá, *El Guaraní...*, 283.

⁶⁹ Maxime Haubert, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay* (Madrid: Temas de hoy, 1991), 214.

⁷⁰ Rubiani, *Los Jesuitas*, 162.

⁷¹ Bartomeu Meliá, «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz», *Antítesis* vol. 11, n.º 21 (2018): 219.

de resistencia de la comunidad como acción política legítima frente al mal uso del poder.⁷² Ahora bien, los criterios teocráticos y las pautas políticas para la construcción de una comunidad justa se funden con la espiritualización de la vida comunitaria a partir de los bailes, las danzas, los cantos, los trabajos comunitarios, las actividades lúdicas, la catequesis y otros menesteres cívicos, laborales o religiosos. De acuerdo con Meliá, «son tres los pilares principales sobre los que se basa la vida en la Reducción: casas iguales en que se albergan las familias todavía agrupadas por cacicazgos, una agricultura comunitariamente realizada y un aprovechamiento en común de los productos tanto agrícolas como ganaderos, y por fin una religión cristiana presentada de tal forma que llega a ritualizar todas las actividades del día y ofrece una extensa e intensa ceremonialidad»⁷³.

Sintetizando. Las «Misiones», en el teatro del Nuevo Mundo, ponen en obra un experimento espiritual que capta la comunidad como agente co-operador de salvación, emulando la primera comunidad cristiana. La *dynamis* primordial de esta espiritualidad sería, entonces, «contemplativos en la acción comunitaria», pues es en la vida comunitaria en donde la vía mística y la vía ascética se entrecruzan. Desde esta perspectiva, la espiritualidad misionera opera de dos modos distintos y complementarios: como resistencia ante el mundo colonial y como invención de un mundo otro para «*Ad maiorem Dei gloriam*». Así, la desrealización del mundo colonial muestra a contraluz la senda de realización del mundo misionero. En el campo de juego abierto por la libertad reducida, la espiritualidad misionera, pese a las asimetrías constatadas, tiende a operar como una «ciencia media» que tensiona dos comprensiones místicas de la comunidad: la «Tierra sin mal» guaraní y el «Reino de Dios en la Tierra» cristiano. «Hacerse comunidad» implicaría, entonces, una espiritualidad mestiza capaz de co-operación para la creación de un bien común cada vez más armónico y salvífico: un modo de «polifonía barroca, en la que la unión de los elementos prima sobre cada uno de ellos».⁷⁴ Dicha espiritualidad mestiza propugna por una especie de teatralidad del “como si” en el que, por un lado, la modernidad colonial –centrada en el individuo, la razón abstracta y la propiedad privada– aparece como un simulacro y, por lo tanto, como una «realidad revocable»⁷⁵; y, por otro lado, la modernidad barro-

⁷² Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (Madrid: Gredos, 1966). *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967). *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971).

⁷³ Meliá, *El Guaraní...*, 219.

⁷⁴ Graciela Viñuales, «Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)», *Apuntes* 20, n.º 1 (2007): 121.

⁷⁵ Echevarría, *La modernidad...*, 195.

ca aparece como la semilla de un “nuevo mundo” en ciernes⁷⁶: la *compositio loci* de un mundo otro.

5. Consideraciones finales

Como planteamos en la *Introducción*, nuestro propósito era argumentar que el Barroco Hispanoamericano, sustentado en Trento y la espiritualidad jesuita, no sólo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad Ilustrada, sino también desarrolla un proyecto religioso–político comprometido «con» una modernidad otra. Para ello, analizamos tres contextos diferentes: el surgimiento de la Compañía de Jesús; el Barroco Hispano; y las Misiones Jesuíticas del Paraguay. Este análisis nos permitió justificar la hipótesis que la espiritualidad jesuita promueve una modernidad barroca fundada en una especie de saber paradójal («ciencia media») que opera productivamente en medio de diversas tensiones, sin llegar a disolverlas o a resolverlas de manera definitiva. Dicho saber abre un campo de juego para el libre albedrío y, por ende, para la acción creativa. De ahí que este saber tenga por tarea arrojar luz sobre el dinamismo místico/ascético. La economía de este dinamismo marca la pauta para la captación del *modus operandi* de otros dinamismos más específicos: amante/amado; fe/obra; gracia/libertad; salvación/corrupción; verdad/engaño; persona/comunidad; entre otros. Al posicionarse ante estos dinamismos, la espiritualidad jesuita muestra contrastes tanto con la espiritualidad de la Reforma como con el *ethos* moderno que sintoniza con ésta.

Ahora bien, la espiritualidad jesuita, en tanto saber dinámico, opera en lucha con la «ocasión» y a favor de «*Ad maiorem Dei gloriam*». En este sentido, hemos tratado de argumentar que el barroco histórico inflexiona la espiritualidad jesuita conforme a la crisis que aqueja al mundo hispano–americano en el siglo XVII, ante la cual procura posicionarse para «conservar, participar, aumentar» y co–operar con el plan salvífico de Dios. En este contexto, Gracián concibe lo divino como un *Deus Absconditus*; la realidad dada como un mundo inmundo; y al hombre como una criatura presa del engaño. Frente a este diagnóstico, planteamos que Gracián hace recurso de una *epojé*

⁷⁶ En la teología cristiana, Dios es un ser indefinible, pero mostrable a través de sus atributos. El atributo de la omnipotencia muestra a Dios como un ser capaz de crear todo de la nada: *Deus Creator Omnium ex nihilo*. Consideramos que el Barroco Hispanoamericano, al captar la omnipotencia creativa como una vía de acceso indirecta a la divinidad, hace recurso de la doctrina de las «semillas del verbo» (*logoi spermatikoi*) planteada inicialmente por la física estoica. Esta doctrina hace referencia al inicio de las cosas naturales en dos sentidos: el fluir original y la actualización aquí y ahora en cada obra creativa. Cf. Hiro Hirai, «Logoi Spermatikoi and the Concept of Seeds in the Mineralogy and Cosmogony of Paracelsus», *Revue d'histoire des sciences* 61, n.º 2 (2008): 245–264.

praxiológica que tiende a desconectar la potencia del acto con el propósito de mostrar, por un lado, la im-potencia del mundo inmundo y, por otro lado, la potencia originaria de la divinidad creadora del mundo. Esta *epojé* dinamiza la resistencia al mundo inmundo y, a la vez, la apertura del reino del “como si”, el cual funge como taller de ejercicio espiritual para el libre albedrío, la acción y la invención. Para Gracián, la dinámica espiritual resistencia/in-vencción inicia con la autocreación de sí mismo. La principal tarea espiritual consiste en hacerse persona a partir de la *dynamis* entre el caudal, el ingenio y el artificio.

Consideramos que la dinámica resistencia/invencción es apropiada en el Barroco Americano, el cual reacciona contra el mundo colonial y, a la vez, trata de inventar un mundo otro con mejores condiciones para el libre albedrío. No obstante, consideramos que el Barroco Americano introduce una diferencia significativa. Para el Mundo Misionero, la tarea por excelencia no es tanto hacerse persona, como «hacerse comunidad» en un «Nuevo Mundo»: un mundo mestizo en el que la unión de los elementos prima sobre cada uno de ellos. La comunidad funge, entonces, como el agente primordial de salvación; es la encargada de hacer transitar el mundo inmundo hacia la tierra mística, ya sea denominada la Tierra sin mal o el reino de Dios. Ahora bien, la inspiración mística de ambos modos de espiritualidad barroca es una divinidad que, aunque no sea vista de manera directa en la oscuridad de la crisis, continúa iluminando lo humano de manera oblicua; una divinidad que a contraluz muestra la libertad creativa como «semilla del verbo» (*logoi spermatikoi*), es decir, como potencia intrínseca de dos dinámicas salvíficas: «hacerse persona» y «hacerse comunidad» para «Ad maiorem Dei gloriam».

Los tres momentos de la espiritualidad jesuita, analizados anteriormente, tienden a mostrar que, frente a la espiritualidad de la Reforma –centrada en una fe solitaria y racionalizada; una gracia providencialista derivada sólo de la omnipotencia de Dios; y un camino de salvación predestinado–, el Barroco Hispanoamericano promueve un proyecto de modernidad alternativa, que pone en el campo de juego dinámicas novedosas como la acción co-creativa, la comunidad de bienes, la co-operación salvífica, la interacción entre gracia y libertad, la multiplicidad de caminos de salvación, entre otras. Estas dinámicas operan, por un lado, como la desrealización del mundo moderno ilustrado, el cual funge como agente patógeno de la crisis, y desde el cual el mundo aparece como simulacro fallido de una realidad infinita no acabada. De acuerdo con Echevarría, a la luz del Barroco Hispanoamericano, «el mundo que vacila es el de la modernidad, el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una aniquilación del azar;

que pone la naturaleza—para—el—hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extra—humano: que practica la afirmación como destrucción de lo negado»⁷⁷. Por otro lado, tales dinámicas operan como semillas de un mundo que está por crear.

Para finalizar, cabe problematizar la relación entre la espiritualidad barroca y la crisis del presente. ¿Es significativa una espiritualidad «neobarroca» en un mundo en el que se constata la «muerte de Dios» y las insalvables contradicciones del proyecto moderno? Haciendo recurso de las palabras de Nancy, consideramos que el análisis de la espiritualidad barroca no tiene como fin «ni una destrucción ni una vuelta a lo arcaico»⁷⁸; su fin, más bien, consiste en una penetración que nos puede arrojar luz sobre la dinámica del por—venir. En este sentido, y a modo de bosquejo de una investigación en ciernes, consideramos que una espiritualidad neobarroca adquiere consistencia en la medida en que ontologice la dinámica mística/ascética a la luz del dinamismo potencia/im—potencia. Este dinamismo abre un campo de juego para la libertad creativa y para la emergencia de un saber paradójico capaz de dar sentido a «acciones» como las siguientes: 1). La «*compositio loci*» de un mundo en el que la libertad no sólo opere como liberación y resistencia ante el simulacro moderno, sino también como motor de creación de dramas inéditos en el teatro de un mundo otro. De acuerdo con Deleuze, «lo propio del Barroco no es caer en la ilusión o salir de ella, lo propio del Barroco es realizar algo en la ilusión misma, o comunicarle una presencia espiritual que vuelva a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva»⁷⁹. 2). La puesta en obra de una tierra infinita e indisponible, una tierra sin males, un Macondo real y mágico, que, al tensionar el «hacerse persona» y el «hacerse comunidad», promueva una «compañía» capaz de hacer fecundar tanto la soledad como la solidaridad. En concordancia con Sáez, esta nueva y sombría tierra está esperando a sus héroes y sus gestas.⁸⁰

⁷⁷ Echevarría, *La modernidad...*, 14.

⁷⁸ Nancy, *La declinación...*, 73.

⁷⁹ Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco* (Barcelona: Paidós, 1989), 160.

⁸⁰ Luis Sáez, «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n.º 1 (2018): 75.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Madrid: Adriana Hidalgo Editora, 2019.
- Arrupe, Pedro. «Arraigados y cimentados en la caridad». *Manresa* 53 (1981): 106–117.
- Bacon, Francis. *Works. Volume I*. Londres: Longman and Co, 1963.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. París: Seuil, 1970.
- Belalcázar, Jorge. «Las comunidades de paz: formas de acción colectiva en resistencia civil al conflicto armado colombiano». *Entorno Geográfico* 7–8 (2011): 196–208.
- Blanco, M. «Oralité et eucharistie (à propos de El Comulgatorio de Gracián)». *Cahiers de Fontenay* 34 (1984): 49–54.
- Boecio, Severinus. «Libro de la persona y las dos naturalezas». En: Fernández, C. *Los filósofos medievales, Selección de textos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Casaldáliga, Pedro y Vigil, Jesús. *Espiritualidad de la liberación*. Managua: Editorial Envío, 1992.
- Cerezo, Pedro. *El héroe de luto, Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Fernando el Católico, 2015.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Echevarría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, D.C.: Ediciones Era, 2000.
- Foucault, Michelle. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira, 1995.
- Gracián, Baltasar. *Obras Completas. Tomo I y II*. Madrid: Biblioteca Castro Turner, 1993.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Haubert, Maxime. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de hoy, 1991.
- Hirai, Hiro. «Logoi Spermatikoi and the Concept of Seeds in the Mineralogy and Cosmogony of Paracelsus». *Revue d'histoire des sciences* 61, n.º 2 (2008): 245–264.
- Loyola, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae, 1963.
- Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003.
- Meliá, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.
- . «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz». *Antítesis* 11, n.º 21 (2018): 18–38.

- Molina, Luis de. *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, 2007.
- Moreiras, Alberto. «Theologico–Political Militancy in Ignacio de Loyola’s Ejercicios espirituales». *Eikasia. Revista de Filosofía* 37 (2011): 15–29.
- Nadal, Jerónimo. «Journal Spirituel». En Evain, F.; Lauras, A., (eds.). *Contemplatif dans l’action. Écrits spirituels ignatiens (1535–1575)*. París: Desclée de Brouwer – Bellarmin, 1994.
- Nancy, Jan Luc. *La declosión. Deconstrucción del cristianismo I*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Pérez, José Antonio. «El ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el Barroco Hispano». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra (2022): 1391–1412.
- Rahner, Karl. «La Apertura hacia el Dios cada vez mayor», en *Escritos de Teología. Volumen 7*, 36–53. Madrid: Taurus, 1967.
- . *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1994.
- Rodríguez, Fernando. *La organización retórica de El Comulgatorio de Baltasar Gracián*. Madrid: Anthropos, 1993.
- Rösler, Claire. «De la Vraie Théologie Mystique». *Revue de théologie et philosophie* 142 (2010): 279–300.
- Rossi, María José. «Barroco novohispano: la fragua de la contraconquista». *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 173–189.
- Rubiani, Jorge. «Los jesuitas en el Paraguay (1610–1767)». *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales (TSN)* 7 (2019): 155–173.
- Ruiz de Montoya, Antonio. *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- Sáez, Luis. «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n.º 1 (2018): 51–75.
- Sainz, Pedro. *Espiritualidad española*. Madrid: Biblioteca del pensamiento actual, 1961.
- Scannone, Juan Carlos. «La teología del pueblo y desde el pueblo –aportes de Lucio Gera–». *Medellín. Teología y Pastoral Para América Latina y El Caribe* 41, n.º 162 (2015): 245–261.

- Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, 1966.
- *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- Villacañas, José Luis. «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación». *Eikasia. Revista de Filosofía* 37 (2011): 211–241.
- Villamil, Miguel. *Valores y derechos humanos, Implicaciones jurídicas y pedagógicas*. Bogotá: Bonaventuriana, 2009.
- Villamil, Miguel y Soto, Wilson. «El Barroco hispano como espiritualidad alternativa para una época en crisis». *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, n.º 300 Extra (2022): 1519–1540.
- Villamil, Miguel y Soto Wilson. «El Barroco Hispano como una espiritualidad creativa». *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 10, n.º 2 (2022): 223–236.
- Viñuales, Graciela. «Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)». *Apuntes* 20, n.º 1 (2007): 108–125.
- Violero, Julia. «Contemplativos en la acción. Dejarse conducir hacia la integración espiritual». *Ignaziana. Revista di Ricerca Teologica* 7 (2009): 29–96.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2004.