

El Barroco hispano como una espiritualidad creativa

Hispanic Baroque as a Creative Spirituality

Miguel Ángel Villamil Pineda

<https://orcid.org/0000-0002-3397-3429>

Universidad Santo Tomás

COLOMBIA

miguel.villamil@usantotomas.edu.co

Wilson Hernando Soto Urrea

<https://orcid.org/0000-0002-0139-0544>

Universidad Santo Tomás

COLOMBIA

wilsonsoto@usantotomas.edu.co

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 223-236]

Recibido: 08-04-2022 / Aceptado: 18-05-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.15>

Resumen. En el periodo denominado «giro subjetivo», Foucault focaliza la espiritualidad como tópico central de su pensamiento. En este contexto, afirma que, en la antigua Grecia, la filosofía guardó una estrecha relación con la espiritualidad. No obstante, dicha relación se fue debilitando con el auge del cristianismo, el cual comenzó a ser visto como la fuente canónica de espiritualidad. Esta inflexión, según Foucault, trajo como consecuencia la «des-espiritualización» de la filosofía y la promoción de una espiritualidad inauténtica que exige la «renuncia de sí» como condición para acceder a la verdad y la trascendencia. El propósito de este texto es argumentar la hipótesis que la espiritualidad cristiana del Barroco Hispano, especialmente la profesada por Baltasar Gracián, no opera como «renuncia de sí», sino

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ 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».

como «creación de sí» mediante la tarea infinita de «hacerse persona». En contraste con Foucault, consideramos esta espiritualidad aporta claves significativas para la «re-espiritualización» de la filosofía y para establecer diálogos fructíferos con espiritualidades seculares contemporáneas.

Palabras clave. Barroco Hispano; Gracián; Foucault; espiritualidad; creación de sí; renuncia de sí.

Abstract. In the period known as the «subjective turn», Foucault focuses on spirituality as a central topic of his thought. In this context, he states that, in ancient Greece, philosophy had a close relationship with spirituality. However, this relationship weakened with the rise of Christianity, which began to be seen as the canonical source of spirituality. This inflection, according to Foucault, resulted in the «de-spiritualization» of philosophy and the promotion of an inauthentic spirituality that demands the «renunciation of self» as a condition for access to truth and transcendence. The purpose of this text is to argue the hypothesis that the Christian spirituality of the Hispanic Baroque, especially that professed by Baltasar Gracián, does not operate as «renunciation of self», but as «creation of self» through the infinite task of «becoming a person». In contrast to Foucault, we consider that this spirituality provides significant keys for the «re-spiritualization» of philosophy and for establishing fruitful dialogues with contemporary secular spiritualities.

Keywords. Hispanic Baroque; Gracián; Foucault; Spirituality; Self-creation; Renunciation of self.

INTRODUCCIÓN. LA ESPIRITUALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE FOUCAULT

A partir del «giro subjetivo»¹ que da la obra tardía de Foucault, la espiritualidad cobra un protagonismo relevante. En este contexto, Foucault 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»². Desde esta perspectiva, la espiritualidad es concebida como una práctica que pone en juego, por un lado, la distancia cualitativa que se yergue entre el sujeto y la verdad, es decir, el trayecto que separa la vida vulgar de la vida auténtica y verdadera; y, por otro lado, pone en juego las transformaciones que requiere operar el sujeto sobre «sí mismo» para emprender el tránsito hacia la verdad. La espiritualidad, entonces, opera como un dinamismo que cohesiona, mediante transformaciones y tránsitos, el plano de inmanencia en el que vive el sujeto y, a la vez, el plano de trascendencia de la verdad, al cual desea acceder el sujeto.

1. Ver de la Peña, 2008, pp. 11-25; Revel, 2010, pp. 15-25.

2. Foucault, 1995, p. 39.

Este dinamismo espiritual vincula las diferentes potencias del sí mismo, entre las cuales se destacan la orientativa, la motivacional y la transformadora. Respecto de la potencia orientativa, Foucault plantea que la verdad emerge como la brújula del quehacer espiritual. Ahora bien, advierte que «la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho»³. Es decir, la verdad no opera como una orientación exacta allende al sujeto, ni como una respuesta acabada que obtenga el sujeto de una vez por todas, ni como el resultado final de un acto de conocimiento. La verdad opera, más bien, como un movimiento, una inquietud de sí, que arranca al sujeto de su estatus actual y lo instiga a cambiar de rumbo, a iniciar un camino de ascenso infinito, en medio del cual «la verdad llega a él y lo ilumina»⁴. Respecto de la potencia motivacional, la fuerza de inicio, Foucault 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»⁵. El amor funge como el motor emocional de la espiritualidad. Respecto de la potencia transformadora, Foucault afirma que el quehacer espiritual es un trabajo: «Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, es una prolongada labor que es la de la ascesis»⁶. La espiritualidad, entonces, implica la capacidad del sujeto de constituirse a sí mismo, a partir de «ejercicios» que le permitan avanzar en el camino infinito hacia la verdad.

En síntesis, la espiritualidad implica captar al sujeto como una tarea infinita motivada por la potencia del amor y orientada por la potencia de la verdad. En medio de la tensión transida por las potencias orientativa, motivacional y transformadora, el sujeto requiere afrontar la pregunta espiritual por excelencia: «¿cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?»⁷. Según Foucault, el modo existencial de hacerle frente a esta pregunta 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»⁸, o pasar de la vida dada a una vida cada vez más verdadera⁹. Ahora bien, este dinamismo espiritual no debe ser comprendido como un proceso particular centrado en las problemáticas psicológicas o morales del individuo, sino como una «actitud general»¹⁰ que integra la vida del sí mismo y la pone en relación productiva con sus dimensiones más profundas (natural, social, histórica, trascendente).

En este marco, Foucault distingue dos dinamismos espirituales: 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

3. Foucault, 1995, p. 33.

4. Foucault, 1995, p. 35.

5. Foucault, 1995, p. 33.

6. Foucault, 1995, p. 34.

7. Foucault, 1995, p. 64.

8. Foucault, 1995, p. 65.

9. Foucault, 2014, II, pp. 229-243.

10. Foucault, 1995, p. 28.

sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse»¹¹. 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»¹². Si bien Foucault resulta ambiguo al momento de plantear las relaciones entre estos dos dinamismos¹³, consideramos que el dinamismo de la *subjetividad* cobra especial relevancia para la espiritualidad auténtica, 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, dicho dinamismo funge como el lugar propicio para prácticas espirituales como el cuidado, la inquietud, el conocimiento y el gobierno de sí mismo¹⁴.

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, afirma que este modo de espiritualidad resulta inauténtico en la medida en que recurre a dinámicas de «subjetivación» que exigen no la constitución de la subjetividad de sí mismo, sino la renuncia de sí mismo como condición necesaria para la salvación¹⁵. Esto hace que la espiritualidad cristiana incurra en un círculo vicioso, que toma la Palabra Revelada como principio y fin del quehacer espiritual. 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 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, según Foucault, 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 Dios¹⁶.

Para Foucault, este círculo vicioso, centrado en la Palabra de Dios, trae como consecuencia que el autoconocimiento no tenga por meta la autoafirmación ni la autotranscendencia de sí mismo, sino la renuncia de sí mismo para la afirmación de otro trascendente. De ahí que la espiritualidad cristiana promueva 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 cumplimiento obediente de una normatividad heteró-

11. Foucault, 1999, p. 365.

12. Foucault, 1999, p. 365.

13. Sáez, 2020, pp. 521-544; Barroso, 2020, pp. 679-696.

14. Foucault, 1995, pp. 39-55.

15. Foucault, 1999, p. 449.

16. 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» (1995, p. 82).

noma¹⁷. Este *modus operandi* 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. El problema es que, 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»¹⁸. En síntesis, podemos decir con Foucault que la renuncia de sí mismo, la afirmación de la Palabra de Dios, el cultivo del poder pastoral, la obediencia a una normatividad heterónoma y la preparación para un mundo trascendente, operan como técnicas de «subjektivación» que distensionan el dinamismo salvífico del sujeto en la medida en que ponen a un ser trascendente (Dios) como el juez y el productor de la salvación.

El propósito de este artículo es argumentar la siguiente hipótesis: la espiritualidad cristiana del Barroco Hispano, especialmente la profesada por Baltasar Gracián, no opera como «renuncia de sí», sino como «creación de sí» mediante la tarea infinita de «hacerse persona». Frente a la pregunta «¿cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?»¹⁹, el Barroco Hispano propone una dinámica de autocreación de la subjetividad, en medio de la cual el acceso a la verdad del sí mismo opera como una autotrascendencia que emerge desde el seno mismo de la inmanencia. Para defender esta hipótesis, argumentaremos que Gracián, a diferencia del cristianismo clásico, no toma como punto de partida a Dios, la Palabra Revelada o el mundo humano, sino que los pone en *epojé* con el fin de focalizar el dinamismo creativo del sí mismo como una vía genuina para acceder a la verdad. Consideramos que los aportes que hace el Barroco Hispano pueden ser significativos en dos sentidos: para establecer un diálogo crítico con la espiritualidad que propone Foucault en su obra tardía; y para sondear alternativas que iluminen la crisis espiritual del *homo viator* contemporáneo²⁰.

Para el desarrollo de la hipótesis, planteamos la siguiente ruta: en primer lugar, caracterizaremos el Barroco Hispano como una espiritualidad propia de una época en crisis, la cual, para aclarar su cometido, pone en *epojé* a Dios, la Revelación y el mundo; en segundo lugar, presentaremos el «hacerse persona» como una espiritualidad autocreativa que contrasta con la «renuncia de sí»; finalmente, indicaremos algunos aportes del Barroco Hispano a la búsqueda de espiritualidad contemporánea.

1. EL BARROCO HISPANO COMO ESPIRITUALIDAD PARA UNA ÉPOCA EN CRISIS

Conviene iniciar señalando que Gracián fue educado a la luz de la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús y que la herencia jesuita aporta claves significativas para la comprensión de la espiritualidad graciana²¹, especialmente en lo que atañe

17. Foucault, 2007, p. 141.

18. Foucault, 1999, p. 460.

19. Foucault, 1995, p. 64.

20. De la Higuera, 2020, pp. 597-618.

21. Villacañas, 2011, pp. 211-241.

a los «ejercicios espirituales»²². No obstante, el Barroco Hispano introduce algunas discontinuidades en relación con la espiritualidad cristiana, en general, y con la jesuita, en particular. Cabe señalar que estas discontinuidades deben ser vistas a la luz del contexto histórico del Siglo xvii, el cual da cuenta de una crisis espiritual tanto de la época como de la Compañía de Jesús. Tales discontinuidades resultan medulares ya que atañen a un giro pesimista respecto de la comprensión del mundo, Dios y el hombre: el mundo es concebido como un teatro humano corrupto; Dios como un ser escondido (*Deus Absconditus*); y el hombre como una criatura propensa al engaño. Nuestra hipótesis es que dicho giro pesimista tiene un doble propósito: por un lado, poner en *epojé* al mundo humano, Dios y la Palabra Revelada; y, por otro lado, mostrar la «creación de sí mismo» como un modo de espiritualidad genuino para tiempos de crisis.

La *epojé* al mundo humano se comprende mejor si vemos a Gracián y a los demás representantes del Barroco Hispano como hijos de una sociedad en crisis. El siglo xvii es escenario de un drama que conmociona al hombre hispano en sus 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 configuración 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»²³. Un mundo «inmundo», al decir de Gracián: «¡Que a este llamen mundo! [...] hasta el nombre mente; calzóselo al revés: llámese inmundo y de todas maneras disparatado»²⁴.

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 mundo²⁵. En este sentido, el mundo es visto como el campo de una batalla espiritual que es posible ganar²⁶.

22. Ignacio de Loyola considera que el cristiano es un soldado de Cristo, es decir, un militante que requiere ejercitar sus capacidades conforme al amor germinal, que consiste «más en las obras que en las palabras», y de cara al *telos* espiritual, que orienta la acción hacia la mayor gloria de Dios («*Ad maiorem Dei gloriam*»). Ver Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, pp. 134-140; Loyola, *Constituciones*, pp. 87-90; Arrupe, 1981, pp. 106-117; Rahner, 1967, pp. 36-53 y 1994, p. 17.

23. 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» (Husserl, 1992, p. 75 y 1991).

24. Gracián, *El Criticón*, p. 37 (*Crisi VI*, Primera Parte).

25. Ver Echevarría, 2000, p. 66.

26. Ver Moreiras, 2011.

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»²⁷. 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 a la malicia, la corrupción y el engaño, que a la salvación: «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»²⁸. 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 espiritual del militante. 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 en otro de lo que eran, y tal vez todo lo contrario»²⁹.

Ahora bien, si el mundo humano, en tanto teatro de corrupción y engaño, no funge como brújula que oriente el quehacer espiritual del militante, entonces: ¿dónde indagar las coordenadas de la verdad y la salvación? Desde la perspectiva del cristianismo clásico, la respuesta a esta cuestión sería obvia: en la Palabra Revelada. No obstante, esta obviedad se rompe en el Barroco Hispano en la medida en que la revelación de Dios es puesta en *epojé* bajo la figura del *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»³⁰.

Al poner a Dios en *epojé*, se podría pensar que la tarea del militante consiste en procurar la salvación sólo a partir de los medios humanos. A nuestro juicio, esta interpretación, al trazar una brecha radical entre 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. Así, 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. Consideramos que la espiritualidad graciana hace *epojé* de la revelación de Dios no para excluir a Dios de la salvación humana, sino con el firme propósito de focalizar otra dimensión de la gracia divina: la potencia creativa. En la dinámica creativa, Gracián hace confluír tanto la potencia del libre albedrío humano como la potencia de la gracia divina. En este sentido, la creatividad constituye una fuente de luz divina que, aunque haya sido eclipsada en el teatro del mundo³¹, continúa orientando al militante en su camino hacia la verdad y la salva-

27. Loyola, *Constituciones*, p. 87.

28. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 275 (Oráculo 219).

29. Gracián, «El Criticón», p. 185 (*Crisi XIII*, Segunda Parte).

30. Gracián, «El Criticón», p. 17 (*Crisi III*, Primera Parte).

31. En una senda afín a la espiritualidad graciana, Buber presenta la ausencia de Dios como un eclipse propiciado no por Dios, sino por comprensiones inadecuadas de la relación entre la persona y la trascendencia. Ver Buber, 2003, «Introducción».

ción. Cabe indicar que la creatividad, en tanto fuente de luz divina, no opera como una revelación directa, como sucede en la Palabra Revelada, sino como una luz oblicua que muestra a Dios de manera indirecta. Es decir, la creatividad constituye un faro que, desde la inmanencia de la obra creada, vierte luz, de manera indirecta, sobre la trascendencia del «Criador». En este contexto, la creatividad opera como la presencia fehaciente de un Dios ausente o escondido.

A nuestro juicio, la creatividad emerge como el resultado positivo de la *epojé* que plantea Gracián frente al mundo humano de la época («mundo inmundado») y frente a la revelación directa de Dios («*Deus Absconditus*»)³². De ahí que la propuesta graciana pueda ser vista como un modo de espiritualidad que procura no una *fuga mundi*, sino un combate en el que el militante lucha contra la crisis del mundo presente a partir de la actualización de la potencia creativa de Dios. De esta manera, la obra de Gracián indica que la imagen y semejanza de Dios halla cumplimiento en el acto mismo de la creación. La persona se asemeja a Dios en la medida en que ponga en obra su capacidad de crear. Al crear la persona entra en comunión con Dios y participa de su plan salvífico. La tarea del militante, entonces, consiste en crear, comenzando por la autocreación de sí mismo.

2. EL «HACERSE PERSONA» COMO AUTOTRASCENDENCIA CREATIVA DEL SÍ MISMO

Para Gracián, no se es persona de manera sustancial —como pensaba Boecio³³ y gran parte del cristianismo clásico³⁴— sino que se llega a ser persona a partir de las actuaciones del libre albedrío en el escenario del gran teatro del mundo³⁵. «Llegar a ser persona» exige que el actor tome conciencia de sí y del mundo en medio de un teatro de máscaras (*prosopon*), 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: «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»³⁶.

Para Gracián, la persona no es una sustancia específica, sino un hacerse, un despliegue³⁷, un dinamismo, que requiere poner en juego las capacidades propias con miras a la formación de una personalidad: «No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado

32. Esta hipótesis contrasta con la lectura que hace Maravall del Barroco Hispano. Para este autor, la espiritualidad graciana se inclina más hacia la adaptación que a la creatividad. Ver Maravall, 1990, p. 369.

33. Boecio define a la persona como «sustancia individual de naturaleza racional» (*Libro de la persona y las dos naturalezas*, p. 557).

34. Ver Villamil, 2009 y 2017.

35. De acuerdo con Cerezo, la propuesta ontológica de Gracián es más afín a una ontología de la potencia que a una de la sustancia, como la desarrollada por el cristianismo clásico: «para Gracián ser es poder (potencia, *dynamis*), esto es, capacidad de acción» (2015, p. 39).

36. Gracián, «El Crítico», p. 129 (*Crisi V*, Segunda Parte).

37. Deleuze, 1989, p. 91.

ser»³⁸. Más que un ser acabado, la persona es una tarea infinita, un «tener que llegar a ser»³⁹. Para emprender la tarea infinita de hacerse persona, el militante requiere apropiarse una fuerza inicial que no es dada por él mismo. Gracián denomina «caudal» a este movimiento inicial. El caudal indica, por un lado, la fuente indisponible y espontánea de donde surge la potencia y, por el otro, la posibilidad de apropiarse y orientar dicha potencia. De acuerdo con Gracián, la grandeza de la persona pone en obra un gran caudal que la antecede: «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»⁴⁰. El gran caudal no es obra privativa de la persona, sino la participación de ésta en el *modus operandi* divino, es decir, en el «caudal sumo»⁴¹: «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»⁴². El «caudal sumo», propio de la divinidad, funge como motor que precede y motiva el ejercicio espiritual de hacerse persona. Cabe subrayar que la economía de este «caudal sumo» 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.

Además de la apropiación del «caudal sumo», «hacerse persona» requiere la creación de sí mismo. Gracián, a diferencia del jesuitismo antecedente y del humanismo clásico, enfatiza más la capacidad de invención (*inventio*), que la de imitación (*imitatio*)⁴³. 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»⁴⁴. Pero, en el cultivo de la persona «requiérese también la circunstancia»⁴⁵. Es decir, en esta dinámica de 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».

38. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 194 (Oráculo 6).

39. Luypen, 1963, p. 174.

40. Gracián, *El Político*, p. 70.

41. Gracián, *El Político*, p. 71.

42. Gracián, 1993, *El Héroe*, p. 12 (Primor III).

43. Villacañas, 2011, pp. 211-241.

44. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 224 (Oráculo 87).

45. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 197 (Oráculo 14).

Gracián caracteriza 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: «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. Ahora bien, el ingenio, en tanto potencia correlativa del libre albedrío, no siempre acierta. Por ello, la persona, a diferencia del vulgo, requiere ejercitar el ingenio para evitar la malicia y conquistar la agudeza. 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»⁴⁸.

La relevancia del ingenio en la tarea de hacerse persona conlleva a destacar el rol que juega el «artificio» en la economía de la creatividad⁴⁹. Al poner en obra el ingenio, la criatura crea artificios, coparticipando así de la dinámica creativa de Dios. Cabe señalar que para Gracián esta coparticipación 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. 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 se subordinen y sirvan 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»⁵⁰. El artificio, entonces, funge como el lugar en el que la criatura recrea la naturaleza, empezando por la recreación de su propia naturaleza, es decir, de su *sí mismo*.

«Hacerse persona», en síntesis, constituye un dinamismo creativo en el que confluyen el caudal, el ingenio y el artificio. Este dinamismo abre un campo de juego en el que la persona opera no como una sustancia concreta, sino como una tarea infinita; es decir, como un trabajo incesante que reta a la persona a autotrascenderse. Para Gracián, el ejercicio práctico de esta dinámica espiritual constituye el verdadero saber: «¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir hoy es el

46. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 376 (Discurso 8).

47. Gracián, *El Héroe*, p. 12 (Primor 3).

48. Gracián, *El Discreto*, p. 164 (Capítulo 19).

49. García, 2004, pp. 13-33.

50. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 197 (Oráculo 12).

verdadero saber»⁵¹. Ahora bien, el saber vivir, en tanto producción del libre albedrío de la persona, está abocado tanto a la virtud como a la malicia y el 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 sofisticado y engendra recelo»⁵². Llegados a este punto, cabe preguntar: ¿cuál es el criterio de verdad con el que opera el saber vivir que propone la espiritualidad graciana para orientar al *homo viator* en su camino hacia la salvación? Consideramos que el criterio de verdad con el que opera la espiritualidad graciana es dinámico: consiste en ejercitar de manera infinita la creatividad. Este criterio 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»⁵³, agenciada por aquellas criaturas que participan de la divinidad poniendo en obra su potencial creativo. A nuestro juicio, este criterio de verdad constituye una clave significativa para comprender las dos principales dinámicas espirituales del Barroco Hispano, a saber: el desengaño y el hacerse persona⁵⁴. A la luz de este criterio, el militante desengañado hace flamear la verdad eterna en el desierto de la nada⁵⁵.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar, conviene retomar nuestro problema en cuestión. Como lo planteamos en la introducción, según Foucault, la espiritualidad cristiana resulta inauténtica en la medida en que promueve prácticas de «subjetivación», es decir, prácticas mediante las cuales el sujeto es conducido a observarse, analizarse y descifrarse no desde sí mismo sino desde otro trascendente. De ahí que la espiritualidad cristiana exija la «renuncia de sí mismo» como condición previa para la salvación, lo cual acarrea las siguientes consecuencias: (1) El acceso a la verdad del sí mismo queda conminado a una relación exegética con la verdad revelada en la Palabra de Dios. (2) El poder queda reducido a una dinámica pastoral cuya normatividad resulta ajena al propio sujeto. (3) La subjetividad pierde valor en sí misma y queda relegada a una instancia de preparación para otra realidad (El Reino de Dios).

Nuestra hipótesis es que la crítica de Foucault no hace justicia a la espiritualidad del Barroco Hispano, ya que esta espiritualidad, a diferencia de la profesada por el cristianismo clásico, 1) no toma como punto de partida la Palabra de Dios; 2) no opera como «renuncia de sí»; y 3) no promueve una *fuga mundi*. Como tratamos de aclarar en los dos apartados anteriores, la espiritualidad graciana pone en *epojé* al mundo humano y la Palabra Revelada con el propósito de redireccionar la atención hacia la potencia creativa de la divinidad. Si el acceso directo a Dios está cerrado, entonces cabe explorar la dinámica creativa como vía indirecta para acceder a Dios. Es decir, la persona accede a Dios no sólo por medio de la revelación de la

51. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 280 (Oráculo 232).

52. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 275 (Oráculo 219).

53. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 203 (Oráculo 29).

54. Díaz-Plaja, 2009, p. 37.

55. Sáez, 2018, p. 58.

Palabra en el mundo, sino también participando de la creatividad divina⁵⁶. Otra forma de cumplimiento de la «imagen y semejanza» consiste en ser creativos como el creador supremo. A esto parece apuntar Gracián a la hora de afirmar que «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos»⁵⁷.

En este marco, cobra relevancia el dinamismo de «hacerse persona». La espiritualidad graciana concibe la persona como el lugar primordial para actualizar la potencia creativa de la divinidad: el cometido principal de la persona es ser artífice de sí misma. «Hacerse persona» constituye un dinamismo creativo en el que confluyen tres potencias fundamentales: el caudal, el ingenio y el artificio. Al ejercitar creativamente estas potencias, la persona, desde su plano de inmanencia, entra en contacto con potencias trascendentes. Así, despliega una dinámica de trascendencia que emerge del seno mismo de la inmanencia. «Hacerse persona», entonces, constituye una tarea infinita de autocreación y autotrascendencia. Para Gracián, dicha tarea funge como el criterio del verdadero saber ya que permite, por una parte, discernir la «entereza» del «engaño» y, por otra parte, actuar en consecuencia.

Las consideraciones anteriores nos llevan a señalar, finalmente, que el Barroco Hispano, visto desde una perspectiva secularizada, emerge como un «juego de verdad»⁵⁸ que aporta claves significativas para la re-espiritualización de la filosofía que propone Foucault y para sondear alternativas que iluminen la crisis espiritual del *homo viator* contemporáneo. Nuestro presente está ávido de una espiritualidad creativa que empodere al militante no sólo a criticar y resistir las dinámicas que paralizan el potencial genésico de la vida, sino también a promover el acceso a la verdad como una tarea infinita, es decir, como el tránsito creativo hacia nuevos y mejores modos de subjetividad⁵⁹.

BIBLIOGRAFÍA

Arrupe, Pedro, «Arraigados y cimentados en la caridad», *Manresa*, 53, 1981, pp. 106-117.

Barroso, Óscar, «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», *Pensamiento*, 76, 290, 2020, pp. 679-696. 10.14422/pen.v76.i290.y2020.013.

Boecio, Severino, *Libro de la persona y las dos naturalezas*, en C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

Buber, Martín, *El eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003.

Cerezo, Pedro, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2015.

56. Sáez, 2009, p. 123.

57. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, p. 286 (Oráculo 251).

58. Foucault, 1999, p. 365.

59. Foucault, 2014, p. 67.

- Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Díaz-Plaja, Guillermo, *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Crítica, 1983.
- Echevarría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, D.F. , Ediciones Era, 2000.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, Buenos Aires, 1995.
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, en *Obras esenciales, Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, México, D. F., Siglo XXI, 2007.
- Foucault, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France, 1983-1984*, Akal, Madrid, 2014.
- García, Javier, «Artificio, una segunda naturaleza», en: *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 1, 2004, pp. 13-33.
- Gracián, Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio*, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Fundación José Antonio de Castro / Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *El Criticón*, en *Obras Completas*, tomo I, Madrid, Fundación José Antonio de Castro / Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *El Discreto*, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Fundación José Antonio de Castro / Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *El Héroe*, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Fundación José Antonio de Castro / Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *El Político*, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Fundación José Antonio de Castro / Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Fundación José Antonio de Castro / Turner, 1993.
- Higuera, Javier de la, «Militantismo filosófico y espiritualidad política en Foucault», *Pensamiento*, 76, 290, 2020, pp. 597-618. 10.14422/pen.v76.i290.y2020.013.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Ignacio de Loyola, *Constituciones*, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Santander, Sal Terrae, 1963.
- Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Luypen, William, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires, Carlos Lohle, 1967.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1990.

- Moreiras, Alberto, «Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola's Ejercicios espirituales», *Eikasia. Revista de Filosofía*, V, 37, 2011, pp. 15-29.
- Peña, Francisco de la, «El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault», *Sociológica*, 23, 66, 2008, pp. 11-25.
- Rahner, Karl, «La Apertura hacia el Dios cada vez mayor», *Escritos de Teología*, VII, 36, 1967, pp. 36-53.
- Rahner, Karl, *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1994.
- Revel, Judith, *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
- Sáez, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.
- 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*, 35.1, 2018, pp. 51-75.
- Sáez, Luis, «La constitución y génesis de la subjetividad. Aporética de la noción de sujeto en M. Foucault y soluciones desde G. Deleuze», *Pensamiento*, 76, 290, 2020, pp. 521-544. 10.14422/pen.v76.i290.y2020.005.
- Villacañás, José, «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación», *Eikasia. Revista de Filosofía*, V, 37, 2011, pp. 211-241.
- Villamil, Miguel, *Valores y derechos humanos. Implicaciones jurídicas y pedagógicas*, Bogotá, Bonaventuriana, 2009.
- Villamil, Miguel, *Emociones humanas y ética. Para una fenomenología de las experiencias personales erráticas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2017.