

**“NO OBRE POR SÍ QUIEN NO ESTÁ EN SÍ”
EL CONCEPTO DE *AFFECTO* EN EL *ORÁCULO MANUAL*
Y *ARTE DE PRUDENCIA*.**

LUCÍA DÍAZ MARROQUÍN
University of London

LOS AÑOS 1545 y 1700 abarcan acontecimientos como la convocatoria y desarrollo del Concilio de Trento y la consiguiente afirmación de la Contra-Reforma católica, así como la publicación de la *Musurgia universalis* del jesuita Athanasius Kircher, la de la *Harmonie universelle* de Marin Mersenne, la de la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, la de los tratados *Les passions de l'âme* y *De homine* de René Descartes y toda la obra de Baltasar Gracián. Los principios filosóficos tejidos por los autores humanistas y racionalistas en todas estas obras se reflejan en un desarrollo paralelo de la mejor producción teatral en países como Francia, con Racine, Corneille y Molière, Inglaterra, con Shakespeare, España, con Calderón o Lope, o Italia, donde en estos años tiene lugar el desarrollo del *stile rappresentativo* primero en las academias y, poco después, también en los teatros comerciales. La confluencia del espacio de representación microcósmico de la introspección individual con los espacios paralelos del rito religioso o teatral resulta así constante y se pone en evidencia, muy especialmente, en aquellas obras que abordan la puesta en escena de las emociones con fines espirituales, dramáticos, o de participación en el juego social.¹ Todos estos autores, en todas estas obras y géneros, se debaten sobre la disyuntiva que separa lo afectivo de lo pasional tanto en el contexto individual como en la realidad social pseudo-teatral de los entornos jerárquicos.

¹ Norbert Elias estudió la configuración de estos juegos sociales especialmente en los entornos nacionales inglés y alemán. Véanse, por ejemplo, *The History of Manners and State Formation and Ci-*

vilization, publicadas originalmente como *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea: Haus zum Falker, 1939.

La consideración de las emociones como *afectos* o como *pasiones* es una de las bifurcaciones que con mayor intensidad se manifiesta en los discursos poéticos surgidos desde la Grecia aristotélica y peripatética y la Roma de los retóricos receptores del estoicismo hasta la Europa del psicoanálisis y el surrealismo, ya en la transición del siglo XIX al XX. En el núcleo de toda disyuntiva entre la emoción admisible y la desmesura pasional se encuentra la recurrente opción binaria entre el centro de lo decoroso y el margen o la excentricidad del sentimiento exacerbado. En el primer espacio, una distancia infranqueable separaría al sujeto del objeto del deseo, mientras que, en los espacios periféricos a los que sistemáticamente desplaza la pasión el individuo seducido por la ilusión del acceso al *poder* o a versiones ampliadas de la propia identidad para el que, lo sepa o no, escribe Gracián, sí cabría la posibilidad de fundirse con el objeto de esta pasión, aunque sea a costa de vencer el miedo a la pérdida momentánea de puestos en la carrera por el prestigio social.² Así el *afecto*, del latín *ad-ficio*, implicaría la mirada al objeto deseado desde la distancia que imponen barreras y constricciones tanto morales como sociales. Por el contrario, la *pasión*, del griego *πάθος*, traería consigo la experiencia directa del objeto deseado, o bien, como defenderían los partidarios del estoicismo, su *padecimiento*. La idea de la existencia de la emoción y de la necesidad de expresarla como parte de la individualidad humana -en el sentido escotista del término *haecquidad*- viene así determinada, desde un primer momento, por la noción previa de una estructura social caracterizada por una determinada noción de *poder* y por el correspondiente entramado jerárquico derivado de ésta. De acuerdo con estas dos nociones, el *poder* y la *jerarquía*, sólo los afectos resultarían tolerables, al conformarse y contribuir a la preservación del orden establecido, mientras que las pasiones pondrían en entredicho el mismo sistema del que emanan mediante procedimientos que, en el teatro, se resumen en el momento de la *κάθαρσις* y que en la ceremonia social pueden ir desde la mera rudeza hasta la exhibición de la *lascividad* -por utilizar el término barroco-, o hasta el ejercicio de la violencia no sujeta a las leyes de las armas o al código del honor.³

Si el *afecto* es la emoción codificada y la *pasión* la emoción desaforada, para aproximarse a ellas resulta necesario recurrir a dos conceptos caracterizados por un peso muy particular dentro del discurso graciano: *naturaleza* y *artificio*. El prime-

² Benito Pelegrín, en su capítulo acerca de los aspectos casuísticos de la obra del jesuita, reflexiona acerca del binarismo entre las nociones de *centro* y *periferia*, así como sobre las aplicaciones de esta distinción a la ética y la estética de Gracián. Véase *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles: Actes Sud, 1985, pp. 146-153; véase también, del mismo autor, "La Rhétorique élargie au plaisir",

Poétique, 38 (1979), 198-228. (Versión ampliada en Baltasar Gracián, *Art et Figures de l'Esprit*, ed. y trad. Benito Pelegrín, París: Seuil, 1983).

³ La diferencia entre los conceptos de *afecto* y *pasión* en los entornos jerárquicos, dramáticos y rituales mediterráneos de los siglos XVI y XVII aparece analizada con más detalle en Lucía Díaz Marroquín, *La retórica de los afectos*, Kassel: Reichenberger, 2008.

ro sólo puede explicarse recurriendo a la filosofía estoica que explica buena parte del pensamiento cristiano, especialmente a partir de la confirmación católica de la Contrarreforma y de la difusión del pensamiento jesuítico. Así, en el capítulo X del tercer libro de *De finibus*, Cicerón se refiere a la esencia de la *bondad* según los estoicos con estas palabras:

Las definiciones estoicas difieren entre sí en los detalles, pero todas apuntan en la misma dirección. Yo estoy de acuerdo con Diógenes, que definía *lo bueno* como aquello que resulta perfecto de acuerdo con su naturaleza [...] Mientras que *la bondad* es un absoluto y no una cuestión de grado, *lo bueno* se reconoce y se considera bueno a partir de sus propiedades particulares, y no por comparación con otras cosas.⁴

Es así la perfectibilidad en términos individuales y no por comparación con la que puedan llevar a cabo otros individuos la que permite la felicidad estoica. A partir de esta definición de bondad en términos absolutos y de sus innumerables manifestaciones individuales, que denomina como “lo bueno”, Cicerón se pregunta por la naturaleza y el papel de las pasiones. En su exploración introduce un excursus muy significativo acerca de las dificultades de traducción que ya el término griego *πάθος* implicaba en latín:

Así que las perturbaciones del ánimo, que entristecen y amargan la vida a los ignorantes (el término griego es *πάθος*, y quizá debiera haberlo traducido literalmente como “enfermedades”, pero la palabra “enfermedad” no podría aplicarse a toda la extensión de su significado; por ejemplo, nadie habla de la pena, ni siquiera de la ira, como enfermedades, y sin embargo los griegos sí las denominan *πάθη*, o perturbaciones, nombre que ya trae consigo implicaciones viciosas. [...] La lista de las emociones se divide en cuatro clases, incluyendo numerosas subdivisiones, entre ellas el sufrimiento, el miedo, el deseo sexual, y esa emoción mental que los estoicos denominan mediante un término que denota también sensaciones corporales placenteras, *ἡδονήν*, pero que yo llamaré aquí alegría, haciendo referencia a la distensión que experimenta el ánimo como consecuencia del placer), pues bien, esas perturbaciones no resultan del movimiento

⁴ “Bonum autem quod in hoc sermone totiens usurpatum est id etiam definitione explicatur. Sed eorum definitiones paulum oppido inter se differunt, et tamen eodem spectant. Ego assentior Diogeni qui bonum definierit id quod esset natura absolutum. [...] Hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum.” (Cicerón, *De finibus*,

III, x, 33-34). Dada la ambigüedad de algunos términos latinos, propongo siempre en este artículo los textos originales a partir de la edición de la Loeb Classical Library (Harvard University Press, repr. 1971), citando, en todo caso, según la división en capítulos y versículos convencionales para la obra de Cicerón. Las traducciones de estos textos al español que figuran en el cuerpo del artículo son mías.

de fuerzas naturales: son todas meras aficiones u opiniones superficiales. Por lo tanto, el individuo sabio debería siempre permanecer libre de ellas.⁵

Todavía un siglo después de la muerte de Cicerón, en el I d.C en el que Quintiliano compone sus *Institutiones oratoriae*, el retórico de origen hispano se enfrenta a las dificultades de distinción entre el ámbito de las emociones éticas y el de las perturbaciones patéticas o pasionales, cuando observa:

Las emociones [...] se dividen en dos clases: a una la denominan los griegos *πάθος*, y su significado se expresa correctamente en latín como *adfectus*; la otra se conoce como *ἦθος*, un término para el que entiendo que no existe otro equivalente en latín pero que puede traducirse como *mores* y, consecuentemente, la rama del conocimiento que suele denominarse ética será llamada aquí *filosofía moral* [...]. Los autores más cautos, (sin embargo), han preferido conservar el término en lugar de traducirlo. Emplean, por lo tanto, *πάθος* para referirse a las emociones más violentas y *ἦθος* para designar a las que resultan tranquilas y suaves: en el primer caso las pasiones resultan vehementes y en el segundo sosegadas; en el primero imponen la perturbación, mientras que en el segundo ejercen la persuasión mientras que inducen a un sentimiento de aceptación complaciente. Algunos añaden que el *ἦθος* ejerce un efecto continuo, mientras que el valor del *πάθος* resulta momentáneo.⁶

Parece que la sabiduría estoica, equivalente de la felicidad que tiende a la identificación con la naturaleza, sinónimo a su vez del *logos* universal, debería resultar

⁵ “Nec vero perturbationes animorum, quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt (quas Graeci *πάθη* appellant, poteram ego verbum ipsum interpretans morbos appellare, sed non conveniret ad omnia; quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam morbum solet dicere? At illi dicunt *πάθος*; sit igitur perturbatio, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur; nec eae perturbationes vi aliqua naturali moventur; omnesque eae sunt genere quattuor, partibus plures, aegritudo, formido, libido, quamque Stoici communi nomine corporis et animi *ἡδονήν* appellant, ego malo laetitiam appellare, quasi gestientis animi elationem voluptariam) perturbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac iudicia levitatis; itaque his sapiens semper vacabit” (Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, x, 35).

⁶ “Horum autem, sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species: alteram Graeci

πάθος vocant, quod nos vertentes recte ac proprie adfectum dicimus, alteram *ἦθος*, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus: mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae *ἠθική* moralis est dicta. 9. sed ipsam rei naturam spectanti mihi non tam mores significari videntur quam morum quaedam proprietates; nam ipsis quidem omnis habitus mentis continetur. cautores voluntatem complecti quam nomina interpretari maluerunt. adfectus igitur *πάθος* concitatos, *ἦθος* mites atque compositos esse dixerunt: in altero vehementes motus, in altero lenes, denique hos imperare, illos persuadere, hos ad perturbationem, illos ad benevolentiam praevalere. 10. adiciunt quidam *ἦθος* perpetuum, *πάθος* temporale esse [...].” (Marco Fabio Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, vers. y trad. H. E. Butler, Londres y Nueva York: Heinemann y Putnam’s Sons, 4 vols, 1921. VI, ii, 9-10).

asequible a partir de la individualidad, aunque sólo para aquellos individuos que sean capaces de trascender los límites que su misma singularidad les impone y que consisten, precisamente, en la experiencia de las perturbaciones del ánimo, se presenten éstas como afectos o como pasiones, resultado casi necesario de un cierto grado de interacción con el entorno.

La confusión entre los términos afecto y pasión resulta habitual entre los autores que reciben tanto el pensamiento aristotélico como la filosofía estoica. En el ámbito de la Europa humanista, esta confusión resulta más habitual cuanto más temprana sea la obra. A medida que las teorías humanistas se difunden por Europa, dando lugar a pretensiones crecientes de distinguir un cierto racionalismo entre los años 1600 y 1700, se aprecia una tendencia a distinguirlos, privilegiando afecto sobre pasión aunque sólo sea en términos poéticos y acabando finalmente por incorporar ambos dentro del paradigma del renovado aunque todavía balbuceante concepto de Razón que defienden autores como René Descartes.

El pensamiento jesuita, expresado desde los orígenes de la Compañía de Jesús en la obra de su fundador, especialmente en las cartas y en los *Ejercicios espirituales*, sigue en este punto, en todo caso, el discurso estoico que transmiten los maestros de retórica estudiados dentro del paradigma de la *Ratio studiorum*, considerando ambos términos sinónimos y despreciando tanto los afectos como las pasiones: como defendía Cicerón, para San Ignacio ambas son *affectiones* del alma, extrañas a su naturaleza, que debería consistir en la identificación absoluta con Dios y en la visión perfectamente lúcida de las verdades supraterráneas. Desde sus orígenes y, con mayor definición aún, a partir de la edición del programa de 1599, la *Ratio studiorum* jesuítica que regía el programa de estudios en las instituciones educativas dirigidas por la Compañía imprime esta visión acerca de la gestión de las emociones en la conducta ética no solamente en los futuros miembros de la Compañía, como pudieran ser Gracián o el ya citado Athanasius Kircher, sino también en varias generaciones de intelectuales, políticos y hombres de negocios que, como es el caso de René Descartes, transmitirían en sus obras los resultados de la educación ignaciana.⁷ Las múltiples disyuntivas que impregnan el pensamiento cartesiano, entre ellas las que separan el ámbito físico del espiritual, aunque sea cediendo constantemente a la fascinación por la evidencia de que ambos ámbitos resultan muy difícilmente separables, resultan mucho más fácilmente comprensibles teniendo en cuenta la formación del pensador francés en el colegio jesuita Henri le Grand de La Flèche.⁸

⁷ *Ratio studiorum Societatis Iesu*, Nápoles: Tarquinio Longi, 1998.

⁸ Pierre Delattre, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*. 4 vol. Enghien: Institut Supérieur de Théologie, 1940. Véase, especialmente, la cita de los comentarios de

Descartes, muy favorables al estudio de la filosofía en las instituciones jesuitas, así como al tratamiento de las emociones de los alumnos durante su educación, con el objetivo de eliminar los “excesos de ternura” que pudieran presentar al haber sido consentidos en casa de sus padres, vol. 2, pp. 913-914.

A pesar de la gran atención y de la alta consideración que conceden los *Ejercicios* al gesto físico, las emociones relacionadas a mayor o menor distancia con la vivencia de la corporalidad merecen menos el respeto de la ascesis jesuita. Aun así, ya desde el comienzo de los *Ejercicios*, San Ignacio señala cómo

...así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.⁹

El título del *Prosupuesto* a los *Ejercicios* señala igualmente, sin ninguna ambigüedad, que lo que sigue son “Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por affección alguna que desordenada sea”, mientras que la *Versio prima* de la obra, en latín, no introduce ninguna precisión sobre el desorden de las emociones, sino que busca el fin de los ejercicios en la liberación del alma “absque affectione aliqua”.

Tras describir la relación sensorial con el mundo y el grado de control de los propios actos que puede llegar a alcanzar el practicante de la ascesis jesuítica, los *Ejercicios* proponen un método que es en sí la condensación del pensamiento ignaciano, incluida la opción binaria, el dominio de los sentidos, la subordinación de éstos a la voluntad guiada por fines cristianos, el ejercicio de las potencias de la imaginación y la memoria, y la práctica metódica de la espiritualidad, todo ello encaminado al fin último de despojar el alma de todo velo afectivo:

- El primer binario querría quitar el affecto que a la cosa adquirita tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor, y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte.
- El 2º (binario) quiere quitar el affecto, mas así le quiere quitar, que quede con la cosa adquirita, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina de dexarla, para ir a Dios, aunque fuesse el mejor estado para él.
- El 3º (binario) quiere quitar el affecto, mas así le quiere quitar, que también no le tiene affección a tener la cosa adquirita o no la tener, si no quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad; y entretanto quiere hacer cuanta que todo lo dexa en affecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dexarla.¹⁰

⁹ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, ed. Cándido Dalmases, S.I., Santander: Sal Terrae, 1985, p. 43.

¹⁰ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 4º día; segunda semana, 102-103.

La relación de Gracián con los niveles más terrenales de la Compañía resultó siempre controvertida. La inteligencia, el alto concepto de la individualidad y el ejercicio de las propias potencias que demanda de sus sacerdotes a menudo presenta la contrapartida de que éstos tienden a dejarse guiar por su propia iniciativa demasiado liberalmente para el gusto de sus superiores, y esto desde los tiempos de la publicación de la *Agudeza*, *El Criticón* o el *Oráculo manual* hasta los mucho más recientes de la *Teología de la liberación latinoamericana*. Aun así, a pesar de las controversias en las que se vio envuelto con la Compañía, el jesuita que es Baltasar Gracián no podía ignorar, por una parte, la consideración despectiva que la espiritualidad ignaciana mantiene acerca de las emociones individuales, como tampoco podía serle ajena la idea estoica de una clase de felicidad que resulta semejante a la contemplación libre de toda atadura emocional. Pero ni la experiencia jesuítica de la realidad deja jamás de lado la necesidad de la experiencia social, de la navegación, aunque sea desapasionada, en las sociedades humanas, ni la contemplación estoica prescinde jamás de un cierto grado de participación en el mundo, aunque sea protegiendo la propia individualidad y los propios fines tras un punto de vista a medio camino entre lo dramático y lo poético *performativo* muy relacionado con los fines de la retórica. Es en ese contacto necesario con la sociedad circundante donde al filósofo estoico, sea orador, abogado o actor, se le plantea el conflicto con las propias emociones y es en ese mismo contacto donde el destinatario de los aforismos de Gracián se encuentra ante la necesidad de definir su propio perímetro emocional, que no debe traspasar a riesgo de entrar en el más allá de la exacerbación patética, y que debe defender de los posibles ataques del exterior. La consideración graciana de la emoción resulta así doble, en función del igualmente doble precepto de la búsqueda de la verdad conforme a la naturaleza y de la necesidad de recurrir a las leyes del artificio que, después de todo, son las que rigen la apariencia y buena parte de los actos de cualquier grupo social humano.¹¹

Para ser la obra de un pensador que defiende la visión desapasionada del mundo y la participación en él sólo en la medida en la que puede conservarse la noción de que se está tomando parte en un drama, resulta sorprendente la cantidad de ocasiones en las que aparecen en las obras de Baltasar Gracián menciones de términos relacionados tanto con la experiencia como con la expresión de las emociones. El concepto de la vida emocional individual y de su significado social resulta, eso sí, relativamente estable desde sus primeras obras hasta las últimas, pero se manifiesta de manera especialmente condensada y precisa en aquella que resume y amplía la quintaesencia

¹¹ Acerca de los límites del ámbito de la *verdad* en la obra de Baltasar Gracián, véase Emilio Blanco, “La formación de la teoría de la verdad en Gracián: de la *Agudeza* al *Criticón*”, *Baltasar Gracián: tradición y modernidad: actas del Simpo-*

sio Internacional sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento, coord. José Javier San Martín Sala y Jorge Manuel Ayala Martínez, Zaragoza: Diputación de Zaragoza, 2002, pp. 127-154.

del pensamiento del jesuita: el *Oráculo manual y arte de prudencia*. Los trescientos aforismos del *Oráculo* resumen una serie de opciones binarias, la estructura básica del pensamiento jesuítico, muy reveladoras para comprender los principios de la gestión de las emociones en contextos jerárquicos. La obra demostró su vigencia no sólo en la Europa de mediados del siglo XVII, sino también en el neoliberalismo del cambio del siglo XX al XXI, en el que la edición en inglés del *Oráculo* que publicó Christopher Maurer en 1992 se mantuvo durante dieciocho semanas en la lista de “Non-fiction general bestsellers” del Washington Post. Esta vigencia se mantiene y se renueva, como se verá, en cualquier otro momento o situación en la que un individuo pretenda definir su lugar y ámbito de competencia en el seno de una determinada estructura social de la que se excluya por principio el ejercicio de la violencia física. Las opciones binarias que propone Gracián pueden resumirse así:

- El mundo exterior versus el fuero interno, representado a menudo en el lugar físico del pecho o el corazón.
- La apariencia o exterioridad versus la naturaleza o interioridad.
- La sociedad versus el individuo.
- El engaño versus la verdad.
- Los afectos ajenos versus los afectos propios.

Los filósofos y anatomistas que, desde la Grecia de Aristóteles y los peripatéticos, procuran distinguir el ámbito físico del espiritual ceden sin embargo, constantemente, a la tentación de pretender buscar el lugar físico en el que se desarrollan los procesos mentales. Si, en los artículos XXXI y XXXII de su tratado *Les passions de l'âme*, Descartes afirmaba que el alma y sus funciones residen precisamente en la glándula pineal del cerebro,¹² la consideración del corazón como sede de los afectos es un lugar común no sólo en la literatura, sino también en la emblemática del siglo XVII, incluidas las colecciones de empresas preparadas o adaptadas por los autores jesuitas y estudiadas sistemáticamente en los colegios de la Compañía. La circulación de la sangre había sido esbozada de manera imperfecta por Galeno en el siglo II, para ser luego estudiada por el árabe Ibn al Nafis en el siglo XIII y redescubierta y puesta al día por Miguel Servet, en 1553, aunque su descubrimiento alcanzara poca difusión hasta que, varias décadas después, William Harvey, en 1628, publicara sus conclusiones.¹³ El papel del corazón en la distribución del fluido vital de la sangre por el

¹² Art. XXXI (“Qu’il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l’âme exerce ses fonctions, plus particulièrement que dans les autres parties”) y Art. XXXII (“Comment on connoist que cette glande est le principal siège de l’âme”), René Descartes, *Les passions de l’âme*, Rouen: Jacques Besongne, 1651, pp. 45 y 46. Para una representación gráfica del cerebro y la glándula pineal tal y como los concibe el autor de *Les*

passions de l’âme, véase la ilustración de la vista posterior del cerebro (Figura LIII) en René Descartes, *De homine*, Leiden: F. Moyard y P. Leffen, 1662.

¹³ Las observaciones de Miguel Servet publicadas en el tratado *Christianismi restitutio* difícilmente podían sobrevivir: por mandato de la Inquisición, de los ochocientos ejemplares del tratado impresos en 1553 sólo se conservaron

resto del cuerpo ha permanecido siempre lleno de resonancias simbólicas. Después de todo, de los cuatro temperamentos galénicos e hipocráticos (coléricos, flemáticos, sanguíneos y melancólicos), es precisamente el temperamento sanguíneo, el que viene animado por el humor de la sangre, el más propicio a la creación y enunciación de los discursos poéticos. En la iconografía del XVII persiste una característica que viene de tiempos anteriores al conocimiento creciente de la anatomía humana a partir de la disección de cadáveres en teatros anatómicos y que sólo puede deberse a una ignorancia voluntaria por razones metafóricas o metafísicas: a pesar de que en los años centrales del siglo XVII es bien conocido el hecho de que el corazón se encuentra claramente desplazado a la izquierda dentro del pecho, se mantiene sin embargo la convención de representarlo en el centro. Este lugar central coincide, curiosamente, con aquel en el que se sitúa el diafragma: el músculo más implicado en el control de la respiración y de la voz, así como uno de los que más claramente se ven afectados por la experiencia de las emociones.¹⁴ La coincidencia en espacios tanto físicos como metafísicos o metafóricos de elementos como la emoción, el aire de la respiración, el humor de la sangre o la misma alma pueden proporcionarnos una idea acerca de la confusión que estos elementos planteaban a todo el que se empeñara en distinguir una vía recta en el pensamiento de la Europa del XVII, tanto si lo pretendía siguiendo el foco de la Razón como si lo hacía siguiendo el de las espiritualidades reformadas o contrarreformistas. Participando en esta querrela tan característica del pensamiento de ascendencia aristotélica y peripatética como del naciente racionalismo y de la filosofía estoica puesta al día por la espiritualidad jesuita, Gracián se refiere en el *Oráculo* a este espacio interior localizado en el centro del pecho, sede de los afectos, donde supuestamente se encontraría el corazón, en los aforismos 25 (“Aizaoríes del corazón y lince de las intenciones”), af. 52 (“*Nunca descomponerse. [...] mucho hombre arguye, de corazón coronado, porque toda magnanimidad es dificultosa de comoverse*”), af. 54 (“Tuvieron muchos prendas eminentes, que por faltarles este aliento del corazón, parecieron muertos y acabaron sepultados en su dexamiento”), af. 55 (“*Hombre de espera. Arguye gran corazón, con ensanches de sufrimiento*”), af. 165 (“Préciese de que si la galantería, la generosidad y la fidelidad se perdiessen en

tres. De ellos, uno sobrevive en la Biblioteca Imperial de Viena, otro en la Biblioteca Nacional de París y un tercero, éste incompleto, en la Universidad de Edimburgo. Al contrario que Servet, William Harvey sí publicó sus teorías en un tratado plenamente anatómico, la *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, lo que facilitó su difusión en un entorno que, por otra parte, mantenía una curiosidad más limpia por las novedades en el conocimiento de la naturaleza que el permanentemente amedrentado

universo contrarreformista hispano.

¹⁴ Así aparece representado, entre otras muchas obras, en el *ichonismus seu schematismus II* (fol. 22) de la *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni* del también jesuita Athanasius Kircher (Athanasius Kircher, *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni in X libros digesta*, Roma: Typographia Haeredum Francisci Corbelletti, 1650, ed. facs. Ulf Scharlau, Hildesheim y Nueva York: Georg Olms, 1970).

el mundo se avían de buscar en su pecho”), af. 178 (“*Creer al corazón*. Y más quando es de prueba. Nunca le desmienta, que suele ser pronóstico de lo que más importa: oráculo casero”), af. 179 (“Pecho sin secreto es carta avierta. Donde ai fondo están los secretos profundos”), af. 181 (“No ai cosa que requiera más tiento que la verdad, que es un sangrarse del corazón”), af. 182 (“*Un grano de audacia con todos es importante cordura*. Hase de moderar el concepto de los otros para no concebir tan altamente dellos que les tema; nunca rinda la imaginación al corazón”), af. 292 (“Un caudal con ensanches vase dilatando y ostentando más con los empleos. Fácilmente le cogerán el corazón al que le tiene estrecho, y al cabo viene a quebrar con obligación y reputación”).¹⁵ Resulta así oportuno mantener la amplitud del espacio que alberga los afectos o, lo que es lo mismo, la amplitud y flexibilidad del corazón, que si es grande, o magnánimo, aunque sea a costa de la experiencia del sufrimiento, debería albergar la generosidad y la fidelidad, mientras que si es angosto, aunque sea para protegerse de los ataques del entorno, sólo podrá albergar la mezquindad.

En el pseudodrama de la realidad aparentemente amable pero virtualmente bélica en la que se desenvuelven la espiritualidad y la moral ignacianas, reflejado muy explícitamente en el *Oráculo manual*, resulta en todo caso necesario mantener selladas las puertas de los afectos al mismo espacio interior donde reside la esencia de la individualidad:

8. *Hombre inapasionable*, prenda de la mayor alteza de ánimo. Su misma superioridad le redime de la sugestión a peregrinas vulgares impresiones. No ai mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del alvedrío. Y quando la pasión ocupare lo personal, no se atreva al oficio, y menos quanto fuere más: culto modo de aorrar disgustos, y aun de atajar para la reputación.

El individuo *cuerto*, adjetivo muy próximo etimológicamente al latín *cor-cordis* del que también procede el término *corazón*, será así el que se muestre capaz de conservar sellado el fuero de su interioridad frente a las posibles sondas o *varillas* que puedan serle arrojadas desde fuera y que entrarán, precisamente, por las aberturas que, inadvertidamente, dejan las pasiones, los “portillos del ánimo”, según el aforismo 98:

98. “*Cifrar la voluntad*. Son las passiones los portillos del ánimo. El más plático saber consiste en dissimular; lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto. Compita la detención del recatado con la atención del advertido: a

¹⁵ Cito siempre por la edición del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Emilio Blanco: Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*,

ed. Emilio Blanco, Madrid: Cátedra, 2001. Todas las citas vienen precedidas por el número del aforismo del que proceden.

lincs de discurso, xibias de interioridad. No se le sepa el gusto, porque no se le prevenga, unos para la contradición, otros para la lisonja”.

Sin embargo, la misma estrategia sí podía e incluso debía ser aplicada según las instrucciones de San Ignacio, que glosa luego Gracián en varios de sus aforismos. Así, si San Ignacio, en su carta a los padres Broët y Salmerón, recomendaba practicar la conversación procurando congeniar en el temperamento con el interlocutor para terminar seduciéndolo hasta llevarlo al objetivo buscado,¹⁶ eso sí “todo para el bien”,¹⁷ también Gracián recomendará estrategias parecidas para, buscando entrar en la voluntad ajena por la puerta de los afectos de los otros -siempre menos sagrados que los propios, por cierto- arrojar *varillas* y tentar así su corazón:

37. *Conocer y saber usar de las varillas.* Es el punto más sutil del humano trato. Arrójanse para tentativa de los ánimos, y házese con ellas la más dissimulada y penetrante tiento del coraçón. Otras ai maliciosas, arrojadizas, tocadas de la yerva de la invidia, untadas del veneno de la passión: rayos imperceptibles para derribar de la gracia y de la estimación. Cayeron muchos de la privança superior y inferior, heridos de un leve dicho déstos, a quienes toda una conjuración de murmuración vulgar y malevolencia singular no fueron vastantes a causar la más leve trepidación. Obran otras, al contrario, por favorables, apoyando y confirmando en la reputación. Pero con la misma destreza con que las arroja la

¹⁶ “En el negociar con todos, y máxime con iguales o menores según dignidad o autoridad, hablar poco y tarde, oír largo y *con gusto*, oyendo largo hasta que acaben de hablar lo que quieren, después respondiéndolo a las partes que fueren dar fin, dispidiéndose; si replicaren, cortando las réplicas cuanto pudiere; la despedida presta y graciosa. Para conversar y venir en amor de algunos grandes o mayores en mayor servicio de Dios nuestro Señor, mirar primero de qué condición sea y hacerlos della, es a saber: si es colérico y habla de presto y regocijado, tener alguna manera en conversación su modo en buenas y santas cosas, y no mostrarse grave, flemático o melancólico. Que a natura son recatados, tardos en hablar, graves y pesados en sus conversaciones, tomar el modo dellos con ellos porque aquello es lo que les agrada; *me he hecho todo a todos*” (Ignacio de Loyola, “Carta a los PP. Broet y Salmerón. Roma, septiembre, 1541”, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, ed. Ignacio Iparraguirre,

Madrid: BAC, 1963, pp. 642-643).

¹⁷ “Es de advertir que, si uno es de complexión colérico y conversa con otro colérico, si no son en todo de un mismo espíritu, hay grandísimo peligro que no desconcierten en sus conversaciones sus pláticas; por tanto, si uno conoce ser de complexión colérica, debe de ir *aun* en todos los particulares cerca conversar con otros, si es posible, mucho armado con examen o con otro acuerdo de sufrir y no se alterar con el otro, máxime si lo conoce enfermo. Si conversare con flemático o melancólico, no hay tanto peligro de desconcertar por vías de palabras precipitadas. En todas conversaciones que queremos ganar, para meter en red en mayor servicio de Dios nuestro Señor, tengamos con otros la mesma orden que el enemigo tiene con una buena ánima todo *para el mal*, nosotros todo *para el bien...*”. (Ignacio de Loyola, “Carta a los PP. Broet y Salmerón. Roma, septiembre, 1541”, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, cit., pp. 642-643).

intención las ha de recibir la cautela y esperarlas la atención, porque está librada la defensa en el conocer y queda siempre frustrado el tiro prevenido.

Será posible así *hallarle su torcedor a cada uno*, al tiempo que se desarrolla una estrategia defensiva que permita resguardar el corazón, la sede de los afectos propios, de los sondeos malintencionados. La sofisticación performativa gracianesca derivada de una estructura jerárquica en la que el acceso al poder, es decir, a la capacidad de decisión sobre el perímetro emocional que se considera propio, es velado sistemáticamente por parte de los que momentáneamente lo ostentan mediante el procedimiento de anular la voluntad de aquellos individuos que dan muestras de querer acceder a él, ha llegado a un grado de retorcimiento que resultaría cómico si no fuera porque estas mismas estrategias basadas en la idea de impedir el desarrollo ajeno como forma de afirmación de la propia identidad se siguen practicando, hoy también, a diario:¹⁸

26. *Hallarle su torcedor a cada uno*. Es el arte de mover voluntades; más consiste en destreza que en resolución: un saber por dónde se le ha de entrar a cada uno. No ai voluntad sin especial afición, y diferentes según la variedad de los gustos. Todos son idólatras: unos de la estimación, otros del interés y los más del deleite. La maña está en conocer estos ídolos para el motivar, conociéndole a cada uno su eficaz impulso: es como tener la llave del querer ageno. Hasse de ir al primer móvil, que no siempre es el supremo, las más veces es el ínfimo, porque son más en el mundo los desordenados que los subordinados. Hásele de prevenir el genio primero, tocarle el verbo después, cargar con la afición, que infaliblemente dará mate al alvedrío.

¹⁸ Como observa Fernando R. de la Flor en su reflexión acerca de las estrategias de la seducción jesuítica, el *seducere* de Gracián cobra en aforismos como éstos todo su sentido etimológico como un “disgregar la conducta, desviar (de) la vía, fascinar al otro, enredándole en estrategias engañosas. Finalmente: hacerle perder su secreto y resistencia constitutiva.” El centro del otro es, por definición, el margen propio y, para quien se encuentra convencido de lo ético de sus fines de acuerdo con el mandato de San Ignacio, nada menos censurable que intentar arrastrarlo hacia la colaboración con los propios objetivos, aunque esto signifique desviarlo de los proyectos en los que pudiera haberse empeñado. Fernando R. de la Flor, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid: Marcial Pons, 2005. Especialmente los capítulos “Breve teoría de la

seducción jesuítica” (pp. 113-122) y “El corazón transparente” (pp. 183-192).

Acerca de las posibilidades de seducción mediante la puesta en escena de la retórica, véase, del propio Fernando Rodríguez de la Flor, “La oratoria sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal”, *Culturas de la Edad de Oro*, ed. José María Díez Borque, Madrid: Editorial Complutense, 1995, pp. 123-147. Y también Aurora Egido, “La seducción por la palabra o el engaño a los oídos”, *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, III (2000), pp. 9-32; y Fernando Bouza, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca: SEMYR, 1999. Acerca de la persuasión mediante la palabra, véase sobre todo el capítulo 2 “La persuasión de la palabra: una voz. El prodigio de las imágenes: un retrato. La fuerza de la escritura: un talismán” (pp. 41-78).

Aunque Gracián recomienda decididamente velar los afectos propios y la propia voluntad como forma de protegerse a lo largo del camino hacia un fin, la identidad individual necesariamente tiene que manifestarse en algunos momentos. Paralelamente a la denostación de los afectos y de manera semejante al discurso de los tratados de retórica latinos, en el *Oráculo* aparece un uso continuado y peyorativo del verbo *afectar* como sinónimo de *fingir*. El individuo social que es el sujeto del discurso graciano puede permitirse ocultar o desvelar los afectos a voluntad y a la vista de las circunstancias, pero nunca exhibir una pasión, un temperamento o un gesto que no venga motivado desde algún nivel más profundo del fuero interno de acuerdo con una exigencia explícita no sólo de verosimilitud dramática o pseudodramática, sino de *verdad*. Así es en el aforismo 65, *Gusto relevante* (“Pero no se ha de hazer profesión de desagradarse de todo, que es uno de los necios extremos, y más odioso quando por afectación que por destemplança”), en el af. 71. *No ser desigual, de proceder anómalo*: ni por natural, ni por afectación, en el af. 106. *No afectar la fortuna*, o en el af. 123. *Hombre desafectado*. A más prendas, menos afectación, que suele ser vulgar desdoro de todas. [...] Los afectados son tenidos por estrangeros en lo que afectan; quanto mejor se haze una cosa se ha de desmentir la industria, porque se vea que se cae de su natural la perfección. Ni por huir la afectación se ha de dar en ella afectando el no afectar...”. Gracián, como tratadista del XVII, hombre de religión y misántropo confeso que es, no podía faltar a uno de los tópicos retóricos y poéticos más extendidos en la Europa de su siglo y que en mayor medida empañan tanto el concepto de *afecto* como los vecinos de *razón* y de *cordura*: el de la consideración de esta pretendida autenticidad emocional como sinónimo de la virilidad y el de la identificación de la mentira con la condición femenina, tal y como expresa el af. 275. *Corriente, pero no indecente*. “Pero no se ha de estar siempre de excepción: el ser singular es condenar a los otros; menos afectar melindres; déxense para su sexo: aun los espirituales son ridículos. Lo mejor de un hombre es parecerlo; que la muger puede afectar con perfección lo varonil, y no al contrario”. A pesar de la clara inteligencia acerca de la condición humana que manifiesta Gracián, por desgracia no parece haberle interesado la necesidad de distinguir entre la condición femenina y la puesta en escena de la ignorancia o la mentira a la que tantas veces obligan a las mujeres aquellos entornos jerárquicos que no les permiten la posibilidad de acceder por sí mismas al ejercicio del poder ni a la responsabilidad que éste trae consigo.

La obra de Gracián no presenta una distinción binaria sistemática entre el concepto de *afecto* y el de *pasión*, sino que el uso de uno u otro término resulta, al menos aparentemente, indistinto. Sin embargo, leyendo con atención los aforismos del *Oráculo* sí se aprecia un uso del término *afecto* como sinónimo de *habitus* emocional, mientras que el término *pasión* o *apassionamiento* suele incorporar todos los matices negativos de la emoción, incluyendo la transitoriedad o la volatilidad. Esta distinción aparece, sobre todo, en el aforismo 155.

155. *Arte en apasionarse*. Si es posible, prevenga la prudente reflexión la vulgaridad del ímpetu. No le será dificultoso al que fuere prudente. El primer passo del apasionarse es advertir que se apasiona, que es entrar con señorío del afecto, tanteando la necesidad hasta tal punto de enojo, y no más. Con esta superior reflexa entre y salga en una ira. Sepa parar bien, y a su tiempo, que lo más dificultoso del correr está en el parar. Gran prueba de juicio conservarse cuerdo en los trances de locura. Todo exceso de pasión degenera de lo racional; pero con esta magistral atención nunca atropellará la razón, ni pisará los términos de la sindéresis.

El “señorío del afecto”, la entereza a la que se refieren también otros aforismos, implica una consistencia en el dominio de las emociones que sólo puede ser fruto de la práctica continuada. Se puede así, y hasta se debe, según Gracián, amar, enfadarse o entristecerse, pero todo con mesura, para que el fluir de las pasiones no arrebatase el temperamento y saque de sí al que las experimenta. Éste es el sentido del estar o no estar “en sí” que menciona en el aforismo 287 y al que se refiere el título de este artículo:

287. *Nunca obrar apasionado*: todo lo errará. No obre por sí quien no está en sí, y la pasión siempre destierra la razón. Substituya entonces un tercero prudente, que lo será si desapasionado: siempre ven más los que miran que los que juegan, porque no se apasionan. En conociéndose alterado, toque a retirar la cordura, porque no acabe de encendérsele la sangre, que todo lo ejecutará sangriento y en poco rato dará materia para muchos días de confusión suya y murmuración ajena.

Porque el fin último de la técnica vital de Gracián, tan semejante a la práctica de un actor profesional, no es el de perfeccionar la apariencia con el objetivo de conseguir fines políticos, sino el de cultivar la entereza que le permita mostrarse consistente tanto en su vida espiritual interna como en su necesaria relación con el exterior, tal y como expresa primero en el aforismo 29 y, más adelante, en otros muchos:

29. *Hombre de entereza*. Siempre de parte de la razón, con tal tesón de su propósito, que ni la pasión vulgar, ni la violencia tirana le obliguen jamás a pisar la raya de la razón. Pero ¿quién será este Fenis de la equidad?, que tiene pocos finos la entereza. Celébrala muchos, mas no por su casa, síguenla otros hasta el peligro; en él los falsos la niegan, los políticos la dissimulan. No repara ella en encontrarse con la amistad, con el poder, y aun con la propia conveniencia, y aquí es el aprieto del desconocerla. Abstraen los astutos con metafísica plausible por no agraviar, o la razón superior, o la de estado; pero el constante varón juzga por especie de traición el dissimulo; préciase más de la tenacidad que de la sagacidad; hállase donde la verdad se halla; y si dexa los sujetos, no es por variedad suya, sino dellos en dexarla primero.

El peso de la individualidad, en la medida en la que ésta cumple con lo que le es propio por naturaleza siempre en busca de la felicidad mediante la sabiduría, dará lugar a una clase de seducción que nada tiene que ver con la imposición, sino que debería emanar del mismo fuero interno que Gracián recomienda reservar del alcance de los sondeos y ataques pasionales de los otros:

42. Del Natural Imperio. Es una secreta fuerza de superioridad. No ha de proceder del artificio enfadoso, sino de un imperioso natural. Sugétansele todos sin advertir el cómo, reconociendo el secreto vigor de la conatural autoridad. Son estos Genios señoriles, Reyes por mérito y Leones por privilegio inato, que cogen el corazón, y aun el discurso, a los demás, en fe de su respeto. Si las otras prendas favorecen, nacieron para primeros mobles políticos, porque ejecutan más con un amago que otros con una proligidad.

Para quien practica naturalidad basada en la autenticidad, en la vivencia de las propias emociones y en un juicio desapasionado del mundo, obra más un leve gesto, un uso justo de la palabra, que un aspaviento o cualquier otra clase de sobreactuación. Como siempre desde los orígenes de la técnica dramática europea, especialmente en esta Europa contrarreformista en la que la exaltación del rito católico convive con el florecimiento de la retórica sacra, de la declamación dramática y de la técnica vocal aplicada a la palabra en música, menos es más. Es uno de los rasgos que emparentan la teoría a medio camino entre lo espiritual, lo civil y lo teatral que pone en pie Gracián a partir del sustrato estoico y de la espiritualidad ignaciana, de manera coherente con los fines de la retórica y la filosofía que ya había expresado Cicerón en *De finibus*:

Porque así como un actor o cantante tiene asignada no toda, sino sólo una cierta parte de la danza, así en la vida hay que conducirse de una cierta manera y no de cualquier forma que nos apetezca. A esta manera se la denomina apropiada y conveniente. De hecho, no consideramos que la sabiduría sea como la labor de un capitán de barco o como la de un médico, sino que se parece más al oficio del actor o del bailarín: su fin, el ejercicio del propio arte, viene contenido en el oficio mismo.¹⁹

¹⁹ “Ut enim histrioni actio, saltatori motus non quivis sed certus quidam est datus, sic vita agenda est certo genere quodam, non quolibet; quod genus conveniens consentaneumque dicimus. Nec enim gubernationi aut medicinae similem sapien-

tiam esse arbitramur, sed actioni illi potius quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio” (Cicerón, *De finibus* III, vii, 24).

BIBLIOGRAFÍA

Blanco, Emilio, “La formación de la teoría de la verdad en Gracián: de la *Agudeza al Crítico*”. *Baltasar Gracián: tradición y modernidad: actas del Simposio Internacional sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento*, coord. José Javier San Martín Sala y Jorge Manuel Ayala Martínez, Zaragoza: Diputación de Zaragoza, 2002, pp. 127-154.

Boloqui, Belén, “Baltasar Gracián. Datos familiares inéditos (1536-1667)”, *Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos, II*, Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1989, 277-307.

Bouza, Fernando, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca: SEMYR, 1999.

Campa, Pedro F., *Emblemata Hispanica. An Annotated Bibliography of Spanish Emblem Literature to the Year 1700*, Durham y Londres: Duke University Press, 1990.

Cantarino Suñer, Elena, *De la razón de estado a la razón de estado del individuo: tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*, Valencia: Universidad de Valencia, 1996.

Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, Londres y Cambridge, Massachusetts: Heinemann y Harvard University Press, 1971.

Delattre, Pierre, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien: Institut supérieur de théologie, 4 vols, 1940.

Descartes, René, *De homine*, Leiden: Petrum Leffen & Franciscum Moyardum, 1662.

Descartes, René, *Les passions de l'âme*, Rouen: Jacques Besongne, 1651.

Díaz Marroquín, Lucía, *La retórica de los afectos*, Kassel: Reichenberger, 2008.

Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián, E. Cantarino y E. Blanco (coords.), Madrid: Cátedra, 2005.

Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea: Haus zum Falker, 1939.

Egido, Aurora, “La seducción por la palabra o el engaño a los oídos”, *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, III (2000), 9-32.

Gambin, Felice, “Gracián desde fuera”, *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, coord. Aurora Egido y M. Carmen Marín Pina, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2001, 165-174.

Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. Emilio Blanco, Madrid: Cátedra, 2001.

Harvey, William, *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, Frankfurt: Guilielmi Fitzeri, 1628.

Horozco y Covarrubias, Juan, *Emblemas morales*, Segovia: Juan de La Cuesta, 1589.

Hugo, Herman (S.I.), *Affectos divinos con emblemas sagradas*, trad. y vers. Pedro de Salas (S.I.), Valladolid: Gregorio Bedoya, 1633.

Kircher, Athanasius, *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni in X libros digesta*, Roma: Typographia Haeredum Francisci Corbelletti, 1650. (Ed. Facs. Ulf Scharlau, Hildesheim y Nueva York: Georg Olms, 1970).

Landwehr, John, *French, Italian, Spanish, and Portuguese Books of Devices and Emblems. 1534-1827. A Bibliography*, Utrecht: Haentjens Dekker & Gumbert, 1976.

Loyola, Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, ed. Cándido Dalmases S.I. Santander: Sal Terrae, 1985.

---, *Ejercicios espirituales, Obras completas de San Ignacio de Loyola*, ed. Ignacio Iparraguirre, Madrid: BAC, 1963. 11ª regla; cuarta semana. 363.

Los ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966, ed. Clemente Espinosa S.I., Madrid: BAC, 1968.

Ortiz, Lorenzo (S.I.), *Ver Oír, Oler, Gustar, Tocar. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo Político y en lo Moral*, Lyon: Empreinta de Anisson, Posuel y Rigaud. A costa de Francisco Brugieres, y Compañía, 1686.

Pelegrín, Benito, *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles: Actes Sud, 1985.

---, “La Rhétorique élargie au plaisir”, *Poétique*, 38 (1979), pp. 198-228. (Versión ampliada en Baltasar Gracián, *Art et Figures de l'Esprit*, ed. y trad. Benito Pelegrín, París: Seuil, 1983).

Praz, Mario, “A Bibliography of Emblem - Books”, en *Studies in Seventeenth - Century Imagery*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1975.

Quintiliano, Marco Fabio, *Istitutiones oratoriae*, (4 vols), vers. y trad. H.E. Butler. Londres y Nueva York: Heinemann y Putnam's Sons, 1921.

Ratio studiorum Societatis Iesu, Nápoles: Tarquinio Longi, 1998.

R. de la Flor, Fernando, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid: Marcial Pons, 2005.

---, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid: Cátedra, 2002.

Servet, Miguel, *Christianismi restitutio*, Viena: B. Arnollat, 1553.