

# El *ingenium* ciceroniano y su recepción “barroco-jesuita”: de la mística sensorial de San Ignacio a la estética de la agudeza de Baltasar Gracián\*

## Ciceronian *ingenium* and its reception in the Baroque by the Jesuits: from Ignatius of Loyola’s sensory mysticism to Baltasar Gracián’s aesthetics of wit

---

JAVIER ESPINO MARTÍN

Centro de Estudios Clásicos  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Circuito Mario de la Cueva s/n  
Ciudad Universitaria  
Alcaldía Coyoacán  
04510-México  
[condotiericda@yahoo.es](mailto:condotiericda@yahoo.es)

Recibido: 09.11.2020 | Aceptado: 08.11.2021

Cómo citar: Espino Martín, Javier, “El *ingenium* ciceroniano y su recepción ‘barroco-jesuita’: de la mística sensorial de San Ignacio a la estética de la agudeza de Baltasar Gracián”, *MINERVA. Revista de Filología Clásica* 34 (2021) 143-165.

DOI: <https://doi.org/10.24197/mrfc.34.2021.143-165>

**Resumen:** Este artículo pretende enmarcarse en los estudios de recepción clásica en la modernidad. Se trata de analizar cómo el *ingenium* ciceroniano es recibido y reconfigurado por el pensamiento barroco jesuita del siglo XVII. Para tal fin, partimos de premisas iniciales en que se basa el *ingenium* de Cicerón en el periodo clásico. Seguidamente, entramos en materia exponiendo cómo ese *ingenium* interesa en la visión místico-religiosa de San Ignacio de Loyola y de qué modo de aquí pasa a la poética literaria barroca, representada en la obra de Baltasar Gracián. El jesuita español le dará un sentido estético a ese *ingenium* que solamente se movía en el plano educativo y lo reconfigura acorde a sus cánones y estética barroco-contrarreformista. De esta forma estudiaremos cómo las premisas del *ingenium* ciceroniano que hemos expuesto al comienzo son transformadas según la mentalidad barroca del jesuita español y sus coordenadas histórico-sociales.

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Recepción clásica y mitología. Una hermenéutica evemerista” aprobado por el programa PASPA (Programas de Apoyos para la Superación del Personal Académico) de la DGAPA (Dirección de Asuntos del Personal Académico), de la Universidad Nacional Autónoma de México a los que agradezco para que el presente artículo pueda ser publicado.

**Palabras clave:** Cicerón; *ingenium*; estética barroca; Gracián.

**Abstract:** This article intends to be framed within the studies of classical reception in the modernity. It analyses how Ciceronian *ingenium* was received by the Jesuit thinking in the 17<sup>th</sup> century Baroque. To this end, the initial premises focus on Cicero's *ingenium* in the classical period. Subsequently, the attention moves on to reveal how Cicero's *ingenium* informs Ignatius of Loyola's mystical and religious imagery and how, in turn, this influences the literary poetics of the Baroque, as exemplified in Baltasar de Gracián's work. Baltasar Gracián gave an aesthetic sense to Cicero's *ingenium*, which had only been used at an educational level until then. He then reshaped it, following his own ideas and the aesthetic canon of the Counter-Reformist Baroque. Thus, this paper presents how the premises of Cicero's *ingenium* discussed at the beginning were transformed according to Gracián's ideas and his socio-historical references.

**Keywords:** Cicero; *ingenium*; Baroque Aesthetics; Gracián.

**Sumario:** 1. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y MÉTODOS DE NUESTRO ESTUDIO | 2. PREMISAS PRINCIPALES PARA ENTENDER EL *INGENIUM* CICERONIANO | 3. EL *INGENIUM* EN EL PENSAMIENTO IGNACIANO DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* | 4. BARROQUIZACIÓN DEL *INGENIUM* CICERONIANO EN BALTASAR GRACIÁN | CONCLUSIONES | BIBLIOGRAFÍA

**Summary:** 1. INTRODUCTION: OBJECTIVES AND METHODS OF OUR STUDY | 2. MAIN PREMISES TO UNDERSTAND CICERONIAN *INGENIUM* | 3. *INGENIUM* IN IGNATIUS OF LOYOLA'S THOUGHT IN *SPIRITUAL EXERCISES* | 4. CICERONIAN *INGENIUM* IN BALTASAR GRACIÁN: A BAROQUE TWIST | CONCLUSIONS | BIBLIOGRAPHY

## 1. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y MÉTODO DE NUESTRO ESTUDIO

Nuestro estudio tiene como propósito principal analizar la recepción del concepto de *ingenium* de la retórica ciceroniana en la mentalidad jesuita contrarreformista. Para ello, distribuiremos el estudio en tres fases: en primer lugar, expondremos, de forma sintética, los rasgos principales que caracterizan el *ingenium* ciceroniano dentro del modo retórico de apreciar la realidad en cuanto al contexto historiográfico del Arpinate; en segundo lugar, mostraremos cómo en el marco del paso del Renacimiento al Barroco, los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola transforman el *ingenium* de la retórica ciceroniana en una *imaginatio* místico-sensorial; en tercer lugar, se tratará del modo en que el jesuita español Baltasar Gracián, embebido de *pathos* retórico ignaciano, reconfigura el *ingenium* ciceroniano como pilar para implantar una filosofía analógica frente a la apotegmática aristotélica; así pues, en definitiva, Cicerón es barroquizado en aras de una mentalidad contrarreformista.

Como metodología pretendemos aplicar la propia de la “recepción clásica”, basada en la teoría literaria de la estética de la recepción de Hans Robert Jauss (1921-1997), Wolfgang Iser (1926-2007) y Roman Ingarden (1893-1970). Por eso mismo manejaremos términos como, “horizonte de expectativas” (“Erwartungshorizon”), “fusión de horizontes” (“Verschmelzung der Horizonte”), “puntos ciegos” (“Leerstellen”), “actos de concreción” (“Konkretisation”) y “correlatos intencionales”

("intentionale Satzkorrelate")<sup>1</sup>. Según estos conceptos y acorde a las explicaciones de la nota uno procederemos metodológicamente a analizar el concepto de *ingenium* y sus derivaciones mediante la "fusión de horizontes" entre el horizonte ciceroniano y los de expectativas de San Ignacio de Loyola y de Baltasar Gracián. Ambos jesuitas rellenarán o "concretarán" con la "coloración" de su propio horizonte católico-barroco los "puntos ciegos" ("Leerstellen") que aprecien en la lectura de la retórica ciceroniana. Por último, en los textos ciceronianos se hallan toda una serie de "correlatos intencionales" que apuntan a la "concretización" ("Konkretisation") tanto del fundador de la Compañía de Jesús como del autor del *Arte y Agudeza de ingenio*.

## 2. PREMISAS PRINCIPALES PARA ENTENDER EL INGENIUM CICERONIANO

El *ingenium* es una cualidad que parte del denominado *modus rhetoricus* que desde la escuela de Isócrates (436-338 a.C.) marca una de las principales concepciones de la *paideia* griega. La otra variante educativa es la del *modus philosophicus* que fue desarrollado en la Academia platónica y en el Liceo aristotélico. Se puede decir que este último método está dirigido a una elite que pretende buscar la verdad de la naturaleza y del ser humano, independientemente de la sociedad, una verdad apotegmática y matemático-geométrica del universo y del hombre. Por eso mismo, el *modus philosophicus*, a pesar de los intentos platónicos y aristotélicos de trazar modelos políticos y sociales que se puedan aplicar a su realidad circunstante, acaban por fracasar, puesto que se enquistan en un idealismo difícil de llevar a cabo en el mundo real. En el caso de la lógica del Estagirita, el silogismo acaba constituyendo el núcleo fundamental de ese *modus philosophicus* que se manifiesta en el principio de no contradicción, en el que que si "a" es distinto de "b", "b" nunca puede ser "a", o si "a" tiene una cualidad "b", y si "c" pertenece al grupo de "a", entonces tendrá la cualidad "b". Se trata de una lógica de la verdad, de la *ratio*, que debería aplicarse

<sup>1</sup> Damos una definición breve de estos conceptos. Según la estética de la recepción se entiende que el texto de un autor "a" se desarrolla en un entorno o contexto ("horizonte") cultural e historiográfico que interactúa con él; cuando ese texto es "leído" o "recibido" por un autor "b" de otro "horizonte" posterior, este espera una serie de aspectos condicionados por su marco cultural ("horizonte de expectativas") y que harán que cuando se refiera directa (intertextualmente) o indirectamente (hipotextualmente) al autor "a" lo rellene o coloreé ("concretización") con sus propias propuestas que emanan de la subjetivización de su contorno histórico-ideológico. De ahí que, cuando se lleve a cabo esta asimilación del texto "a" en el "b", se produzca una "fusión de horizontes" y que se pueda decir que el "b" mediatiza al "a" en su propia corriente cultural (así pues podríamos llegar a hablar de un "Cicerón jesuita" o "un Cicerón barroco", por ejemplo). Por último, según Ingarden e Iser el texto "a" ya tiene en sí una especie de sintaxis o fraseología oculta que apunta a los "rellenados" o "concretizaciones" del "b" ("correlatos de oración intencionales"). En todas estas definiciones hay matices intermedios que se irán desvelando según vayamos avanzando en nuestro trabajo. Para explicaciones más detalladas de estos conceptos véanse las entradas de "Jauss" (ARROYO MARTÍNEZ [2021] 436-444), "Iser" (ESPINO MARTÍN [2021] 424-435), "Recepción" (ESPINO MARTÍN [2021] 625-636), y "Estética de la Recepción y recepcion(es) clásica(s)" (ESPINO MARTÍN-MARISCAL DE GANTE [2021] 219-234), en el *Diccionario hispánico de la tradición y recepción clásica*.

contundentemente al mundo real<sup>2</sup>; no obstante, el *modus rhetoricus* demostrará que la sociedad humana no responde, gran parte de las veces a esos modelos lógicos y verdaderos, sino a formas verosímiles y muchas veces hasta falaces. El *modus philosophicus* es un modelo vertical, por el que a partir de una premisa razonada se puede deducir todo lo demás y lo que hace la realidad que rodea al filósofo es confirmar esa premisa.

Por el contrario, el *modus rhetoricus* responde a un aprendizaje que prepara para el ágora, para la ciudadanía viva y candente del día a día; se desarrolla, especialmente, a raíz de la democracia ateniense, ya que tiene en este modo de hacer política su principal caldo de cultivo. Su objetivo es persuadir al conciudadano de unas ideas que el que hace uso de la retórica considera que son las más convenientes para el conjunto social (aunque, la mayoría de las veces, suelen convenir exclusivamente al orador y los suyos). Si el *modus philosophicus* se basa en el silogismo, el *ingenium* se convierte en la herramienta principal de la forma de operar del *modus rethoricus* en todos los ámbitos de su uso. El *ingenium* actúa mediante procedimientos analógicos y comparativos, donde una *elocutio* de transformaciones textuales basadas en figuras literarias y metáforas se convierte en el elemento por el que fluye esa capacidad innata y natural del ser humano. Se trata de un método horizontal de comparación y suma casuística de los elementos que nos rodean. Por eso, se trata de un procedimiento muy visual, lleno de figuras sensoriales que permiten percibir mejor cada uno de los aspectos sociales que rodean al rétor u orador.

Si el modelo retórico empezó en la democracia ateniense con Isócrates, será en la república romana, durante los siglos I y II a.C., cuando se desarrolle plenamente a través de la política y el derecho. La retórica se convierte en un espejo político-social del “establishment” patricio, hasta que empezó a ceder ante el ascenso paulatino de las diversas clases que abarcaba el entramado social de los plebeyos. Ese *modus rhetoricus* de los patricios es el que refleja Cicerón en sus tratados (el *Brutus*, el *De inventione*, o el *De oratore*, entre otros). De todas estas obras, es quizás en el *De oratore* donde trata del *ingenium* con mayor extensión y profundidad. No llega a hacer nunca una definición directa del término, sino que se puede ir deduciendo la naturaleza de esta cualidad según las alusiones en que se menciona. Expongo a continuación un texto representativo del *De oratore* en que se refiere a ello:

“Así pues”, dijo Craso, “es mi opinión que la naturaleza y el talento, en primer lugar, son los que aportan más posibilidades a la oratoria; y que en realidad no han sido medios ni método en la oratoria lo que les ha faltado a esos redactores de manuales a los que poco antes se ha referido Antonio, sino cualidades naturales; pues debe haber una cierta rapidez de reflejos en el espíritu y en el ingenio, mostrándose así agudos para la imaginación, ricos para la exposición y el ornato y firmes y duraderos para la memoria. Y si alguien

<sup>2</sup> “(...) solo en la *ratio* reconocía la lógica tradicional el modo propio de combinar los conceptos y formar las distintas figuras del silogismo, deduciendo de la conclusión «un nuevo concepto», ya presupuesto como «verdadero» en las premisas”, HIDALGO-SERNA (1993) 140.

piensa que esto se puede adquirir mediante técnica (lo cual es falso: contentémonos si con unas técnicas esto puede iniciarse o ponerse en movimiento; lo que no puede lograr una técnica es ni introducirlo ni regalarlo, pues todo ello son dones de la naturaleza), ¿qué decir de lo que sin duda nace con el hombre mismo, la soltura de la lengua, el timbre de voz, los pulmones, el vigor físico y un cierto sello personal que afecta a nuestra expresión y a nuestro porte? (...)”.<sup>3</sup>

Por lo tanto el *ingenium* es una cualidad oratoria natural que implica “agudeza” (*acuti*), “imaginación” (*excogitandum*) y “rapidez” (*celereres*)<sup>4</sup>. La “imaginación” como el *humus* en el que la *inventio* y el ingenio reverdecen y que, como veremos, San Ignacio amplificará poderosamente en sus *Ejercicios Espirituales*; en cuanto a la *celeritas* esta noción busca “aprehender capciosa e instantáneamente la realidad”, ya que “nos revela la rapidez profunda y súbita”, de ésta, “que es movediza, inconstante y fugaz, frente a esa realidad estereotipada, rígida y estática de los filósofos”<sup>5</sup>. De hecho, la *celeritas* es, en términos cuánticos, una “excitación” del *ingenium* y constituirá el principal factor condicionante de la “expectativa” de la poética gracianesca. Por último, la agudeza será el componente del discurso retórico en el que Cicerón hace más hincapié. Veámoslo, de nuevo, en el siguiente pasaje:

Pues todos los recursos en la argumentación, o bien pertenecen al arte o bien a un cierto talento y prudencia, y con tal de que se encuentren en el tema del discurso, se muestran y salen a nuestro encuentro cuando los buscamos y examinamos con el filo de nuestro ingenio. Y todos los pensamientos y las palabras todas, que son las particulares luminarias de cada género oratorio, fuerza es que se nos presenten y ocurran al filo de nuestra pluma. Entonces y mediante la escritura se logra la colocación y conformación de las palabras, no al modo y ritmo de los poetas, sino con uno específicamente oratorio.<sup>6</sup>

Directamente se relaciona ingenio con el término *acies*, que Iso traduce por “filo”, que genera palabras “luminarias” (*industria*) que se desarrollan al “filo de nuestra pluma” (*sub perspicacia stili*). Las “luminarias” del ingenio se plasman ampliamente a través de figuras retóricas, especialmente las metáforas que, como ya apuntamos, tienen que ver con la vista<sup>7</sup>; “vista” que, como estudiaremos, será muy potenciada en la retórica de San Ignacio y de Gracián.

Esa “agudeza” de “ingenio” determinará una “colocación y conformación de

<sup>3</sup> Cic. de orat. 1, 25, 113-114, traducción de José Javier ISO, CICERÓN (2002) 131.

<sup>4</sup> *nam et animi atque ingeni celereres quidam motus esse debent, qui et ad excogitandum acuti et ad explicandum ornatumque sint uberes et ad memoriam firmi atque diuturni* (Cic. de orat. 1.113, citation URI: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi037.perseus-lat.1.113>).

<sup>5</sup> ESPINO MARTÍN (2019) 25.

<sup>6</sup> Cic. de orat. 1, 33, 151-152, traducción de José Javier ISO, CICERÓN (2002) 141.

<sup>7</sup> “Cicerón (al igual que san Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales*) muestra su predilección por «las metáforas que afectan a la vista», ya que «son mucho más vívidas, pues poco menos que ponen ante los ojos del alma lo que no podemos contemplar o ver. Pues nada hay en la naturaleza que no podamos nombrar ni mentar en conexión con otras cosas», José Javier ISO, en CICERÓN (2002) 249, nota 236, *apud* ESPINO Martín (2019) 22.

palabras” (*conlocatio conformatioque verborum*)<sup>8</sup>, que configura un enfoque “artificial” de la oratoria. Se trata de un “correlato intencional” a lo que hará san Ignacio en sus *Ejercicios* con la “articulación” de su imaginación místico-sensorial, o Baltasar Gracián con las “transmutaciones”<sup>9</sup> de su poética de “agudeza de ingenio”<sup>10</sup>.

En definitiva, el ingenio es una cualidad natural que implica una imaginación de afilada agudeza<sup>11</sup> que se complementa con talento y gracia irónica. Pero no se trata de un talento exclusivamente personal y aislado del orador, sino que, en otras obras, Cicerón hace ver que el ingenio se tiene que complementar con el decoro que lo modera y equilibra, a la vez que se enmarca en un sentido ético-político que aspira a la honestidad (*honestum*)<sup>12</sup> para que se produzca el ensamblaje de la ciudadanía según el marco político-jurídico de la *res publica*<sup>13</sup>. El ingenio se manifiesta a través de la *elocutio* que se convierte en un “vaso conductor”, no tanto de un “simple «adorno» de las palabras y sentencias del discurso, sino de una “forma de concebir la realidad y la sociedad que interactúa con ésta”<sup>14</sup>.

El *ingenium* ciceroniano se despliega en una *elocutio* de “repeticiones”, “desvíos”, “concentraciones”, “acumulaciones” o “intensificaciones”, que muestran el dinamismo comunicativo cotidiano del integrante de la *civitas*. Las “transgresiones” de los constituyentes principales del texto a través de figuras como la antítesis, el asín-deton, exclamaciones, etc., se convierten en “procedimientos que iluminan el

<sup>8</sup>Cic. de orat. 1.51 URI: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi037.perseus-lat:1.151>.

<sup>9</sup>Sobre las “transmutaciones” y sus distintos tipos de “mudar” véase su explicación y desarrollo respecto a los textos ciceronianos, en ESPINO MARTÍN (2019) 104-112.

<sup>10</sup>De hecho, del lexema de *acies* y *acutus* procede el término español de “agudeza”. No solo se dará en España, sino que a lo largo del siglo XVII se desarrollará toda una poética y estilística literaria de la agudeza que tomará forma en los distintos países: la *argutezza* italiana, el *point* francés y el *wit* inglés. Todos estos conceptos, en especial el *wit* inglés se relacionaban también con la ironía, la gracia y el humor, tal y como Cicerón refirió en varios pasajes del *De Oratore* (Cic. de orat. 1, 34-35; de orat. 2, 62-63).

<sup>11</sup>Alain PONS ([2004], 592-597, *apud* ESPINO MARTÍN [2019], 18) define muy bien las cualidades del ingenio ciceroniano en cuatro rasgos: a) “*Ingenium désigne d’abord les qualités innées d’une chose (Vis, natura, indoles, insita facultas).*”; b) “*En second lieu, il s’applique aux êtres humains et à leurs dispositions naturelles, leur tempérament, leurs manières d’être (natura, indoles, mores).*”; c) “*Puis il exprime, parmi les dispositions naturelles de l’homme, l’intelligence, l’habileté, l’inventivité (vis animi, facultas insita excogitandi, percipiendi, addiscendi, solertia, inventio).*”; d) “*Enfin, par métonymie, il désigne les hommes qui sont particulièrement doués de cette faculté (ingenia est synonyme de homines ingeniosi).*”

<sup>12</sup>El concepto de lo *honestum* ciceroniano será especialmente bien recibido en el horizonte de expectativas de la estética ilustrada del siglo XVIII. Por nuestra parte, dedicamos un profundo estudio a este concepto entre la perspectiva político-retórica de Cicerón respecto a las “concreciones” ilustradas de Montesquieu y Jovellanos (ESPINO MARTÍN [2017] 362-372).

<sup>13</sup>En su *De Officiis*, Cicerón afirma que “el deber que procede del decoro”, “nos lleva ante todo a vivir en armonía y a la observación de las leyes”. Si tomamos esta máxima como guía, entonces “nunca nos alejaremos del recto camino y conseguiremos la natural perspicacia y agudeza de la mente, una conducta conforme a la convivencia civil, y fuerza y vigor de carácter.”, (Cic. off. 1, 28, 100, traducción de José GUILLÉN CABALLERO, CICERÓN [1989] 52). En esta explicación, el Arpinate relaciona el decoro como deber social y cívico con la “perspicacia y agudeza de la mente” que constituye la base del *ingenium* retórico.

<sup>14</sup>ESPINO MARTÍN (2019) 16.

discurso mediante el pensamiento y las disposiciones de palabras”<sup>15</sup>. Todos estos “procedimientos” serán los “correlatos intencionales” de la “transmutación”, “encajamiento” y “retorsión”<sup>16</sup>, del “horizonte de expectativas” de la *Agudeza y Arte de ingenio* de Gracián que “concretará” y adaptará la retórica ciceroniana a la cosmovisión barroca jesuita. Pero antes tendremos que atender a cómo se gesta la mentalidad retórica jesuita en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio y que será determinante para entender las “concretizaciones” de la estética gracianesca.

### 3. EL INGENIUM EN EL PENSAMIENTO IGNACIANO DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

El *ingenium* ciceroniano será recibido especialmente en la estética barroca bajo la mirada educativa de los jesuitas que lo amoldarán respecto a su mentalidad pedagógica y perspectiva tanto católica como contra-reformista. El enfoque ideológico jesuita se vertebra en torno a tres directrices principales<sup>17</sup>:

- La necesidad de formar una alternativa teológica, ética e ideológica católica frente al protestantismo.
- La importancia de la sociedad en la religión católica, frente al aislacionismo escolástico y medieval.
- La espiritualización cristiana de los textos clásicos frente a la interpretación exclusivamente erudita de los humanistas renacentistas.

Estos serán los tres principios que alentarán el pensamiento barroco-jesuita y, que partirán del “misticismo sensorial” que desarrolló San Ignacio de Loyola (1491-1556) en su obra, especialmente, en sus *Ejercicios Espirituales* (1548), guía oficial de las prácticas religiosas jesuitas, que constituirá el principal punto de partida para el entramado estético barroco de la Compañía de Jesús. El misticismo sensorial consiste en “visualizar” con los cinco sentidos la vida de Cristo, de modo que el católico se ponga en el lugar (*compositio loci*) del hijo de Dios y se impregne, con todos sus sentidos en pleno funcionamiento, todos los momentos vitales de los Evangelios. Así pues, en palabras de Roland Barthes, los *Ejercicios Espirituales* se basan en “un nuevo lenguaje que pueda circular entre la divinidad y el ejercitante”, por lo que este “modelo de trabajo de oración es mucho menos místico que retórico, porque la retórica fue también la búsqueda de un código secundario, de un lenguaje artificial, elaborado a partir de un idioma dado”. Sigue Barthes:

(...); el orador antiguo disponía de unas reglas (de selección y de sucesión) para encontrar, reunir y encadenar los argumentos más aptos para llegar al interlocutor y obtener de

<sup>15</sup> Cic. de orat. 3, 54-55, traducción de José Javier ISO, CICERÓN (2012) 480.

<sup>16</sup> ESPINO MARTÍN (2019) 102.

<sup>17</sup> Estas tres directrices quedan desarrolladas ampliamente en nuestro estudio, ESPINO MARTÍN (2019) 34-121.

él una respuesta; de la misma forma, Ignacio constituye un “arte”, destinado a determinar la interlocución divina<sup>18</sup>

Se trata de una retórica basada en la ciceroniana pero que no establece una interlocución con la ciudadanía sino con la divinidad. Si en el Arpinate el *ingenium* basado en la *inventio* imaginativa se convierte en el motor del discurso que lo vitaliza y lo dirige hacia el objetivo de “persuadir” al oyente de lo que pretende el orador a través de una determinada estructuración de figuras retóricas que buscan el embellecimiento ingenioso del texto; en San Ignacio será la imaginación: “la energía de la palabra, producción de un sistema formal de signos”, todos ellos basados en imágenes muy visuales, que se estructuran en torno a una “ley de exclusión”, que “es la obligación que tiene el ejercitante de ocupar todos los sentidos fisiológicos (la vista, el olfato, etc.) consagrándolos exclusivamente a un mismo tema y, por otra parte, reducir todas las insignificancias de su vida cotidiana al lenguaje único que debe hablar y cuyo código trata de establecer Ignacio”<sup>19</sup>. Como un Cicerón, Ignacio va pautando todas las directrices en la que se basa su retórica de la imagen. A modo de una *elocutio* místico-sensorial se va desarrollando una “articulación” de sus ejercicios a través de una “semiofanía”<sup>20</sup> que se compone de un “imperialismo radical de la imagen: producto de la imaginación dirigida” y que se manifiesta en forma de representaciones, alegorías, misterios, que son “suscitados continuamente por los sentidos imaginarios”, y que se vuelven en “las unidades constitutivas de la meditación”<sup>21</sup>.

De este modo, el *ingenium* servirá para impulsar la energía de un discurso retórico que a través de cambios y transformaciones se volverá en estímulo de la sensibilidad del cristiano que más que interiorizar, exterioricen los cuadros religiosos de los evangelios:

La *natura* ilumina el *ingenium* del iniciado mediante los afectos sensoriales que son el puente de unión entre la creación natural divina y el cuerpo humano que palpita gestualmente en furor místico, porque, gracias a esa conexión, el *ingenium* ha entendido, de modo “afectivo y emocional la expresión divina”<sup>22</sup>.

La mejor manera de manifestar y propagar todas estas sensaciones exquisitas es a través del gesto corporal que revela la agitación interior. De este modo, para que ese gesto se transmita a la comunicación verbal se hace a través de un “universo de formas”, plasmado en “retorsiones” metafóricas y figuras literarias que pintan vívidamente el *pathos* religioso cristiano. Precisamente, esas transformaciones del discurso acabarán reconstruyendo la imagen inicial percibida cuando se lean en el texto. Con los *Ejercicios Espirituales* San Ignacio desarrolla una metodología para ordenar las

<sup>18</sup> BARTHES (1997) 59.

<sup>19</sup> BARTHES (1997) 66.

<sup>20</sup> BARTHES (1997) 68.

<sup>21</sup> BARTHES (1997) 82-83.

<sup>22</sup> ESPINO MARTÍN (2016) 79.

sensaciones provenientes del exterior y encauzarlas *ad maiorem Dei gloriam*. Se trata, pues, de una “educación de los sentidos” visual, olfativa, auditiva y táctil que le lleva a una “educación estética”<sup>23</sup>. Por este motivo, la necesidad de “educar” los sentidos resulta imprescindible para intensificar “agudamente” el *ingenium*, que a su vez permitirá desarrollar la *imaginatio*, la cual es fundamental para entender en su plenitud místico-sensorial el mensaje de la pasión de Cristo<sup>24</sup>:

El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo así como un templo o monte donde se halla Jesucristo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considera mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible, y todo el compósito en este valle como desterrado entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo.<sup>25</sup>

En el pasaje anterior se desarrolla la *compositio loci*, que se pueden entender como “vistas” en las que se pueden “«enmarcar» sabores, olores, sonidos o sensaciones”, aunque “la vista «visual» es la que recibe toda la atención de Ignacio”. La composición de lugar alberga una doble tradición retórica: la de la retórica alejandrina o segunda sofística, y la de la topografía que se muestra tanto en los tratados retóricos de Aristóteles como de Cicerón<sup>26</sup>. Una *compositio loci* del Arpinate situaría el *ingenium* del orador en el marco de la *civitas*; en cambio San Ignacio encuadra su imaginación visual en los lugares naturales y artificiales en que se desarrolló la vida de Cristo. El orador ciceroniano debe centrar su capacidad ingeniosa en el entorno que le rodea en ese momento o en los lugares que conoce de su ciudad y regiones aledañas; por otra parte, el orador ignaciano debe forzar su imaginación para que reproduzca no sólo el entorno geográfico de la vida de Cristo, sino también su época. Por eso el *ingenium* ciceroniano requiere de una *inventio* que debe ser juiciosa y equilibrada (*decorum*);

<sup>23</sup> MARTINI (2004) 9.

<sup>24</sup> En definitiva, como dice ALFARO (2004) 73: “El proceso de los *Ejercicios* no culmina con una reflexión, sino con una contemplación, en la cual el individuo busca a través del reconocimiento sensible de la bondad y de la belleza de la creación (por conductos de la materia visible) una transformación de su propia persona que lo disponga al contacto afectivo con la otredad trascendente: de esta *Contemplación* es *alcanzar amor*”. Para los jesuitas el método racional filosófico queda supeditado al sensorial y retórico, de una “alta intensidad sensorial y emotiva”, que, además desarrolla la “angustiosa” libertad humana. Por eso, “el territorio de la mística es el de la experiencia, no el de la reflexión; es el ámbito de la pasión, no el del análisis” (*id.*) 75.

<sup>25</sup> IGNACIO DE LOYOLA (2012) 11.

<sup>26</sup> BARTHES (1997) 70.

sin embargo, la imaginación de San Ignacio requiere de una intensa “fantasía” espacial y temporal<sup>27</sup>.

Se puede decir que el *ingenium* ciceroniano enraizado en una imaginación decorosa y persuasiva dentro de la sociedad, se convierte en el “horizonte de expectativas”, de San Ignacio en un “vista imaginativa”, basada en el deseo material de “una fantasía consciente”, y en la concentración aislada del practicante, encerrado en un “escenario, tomado de la alegoría de la desolación y los misterios evangélicos”<sup>28</sup>. Con ello y reviviendo completamente cada escena de la vida y pasión de Cristo se tendrá más claro “cómo Dios habita en sus criaturas, en los elementos, en las plantas, en los hombres, en lo más íntimo de uno mismo”.<sup>29</sup> De todos los sentidos que percibirá la vida y esencia de Cristo será la “vista” el más importante (el denominado *oculus mentis*)<sup>30</sup>, que “centralizará toda la *imaginatio* que quedará verbalizada con las metáforas visuales que son relevantes en la forma de expresar la espiritualidad ignaciana.”<sup>31</sup> Precisamente ese efecto “amplificador” reflectante del método barroco en el *ingenium* dará pie a la esencia propiamente jesuita, en pro de la defensa de un modelo de vida sólido, enteramente cristiano y católico que sirva de alternativa, o incluso de reacción sólida a la cosmovisión protestante.

Según este modelo de pensar, los clásicos han de ser reinterpretados e insertados en ese nuevo paradigma cristiano. No es tanto que Cicerón se “catolice”, sino que siempre fue católico, “sólo había que mirarlo y analizarlo bajo una perspectiva distinta”<sup>32</sup>. Se trata de una “recepción” del *modus rhetoricus* ciceroniano que bajo la

<sup>27</sup> La traducción que, normalmente, se da a la *phantasia* en los textos aristotélicos es el de “imaginación”. Aristóteles, que junto con Cicerón fue uno de los principales referentes clásicos de San Ignacio y los jesuitas, distingue dos tipos de *phantasia*, una “racional” que “combina varias imágenes en una” (ARIST. *De An.* III 3 4333b29 [apud Quintín RACIONERO, ARISTÓTELES (1999) 266, nota 276]), y una versión ampliada que utiliza en su retórica y que define como la “imaginación” a modo de “sensación débil”, que “resulta que a todo recordar y esperar acompaña siempre una imagen de lo que recuerda y espera” (ARIST. *Ret.* 1, 1370a30, ARISTÓTELES [1999] 266). Si bien San Ignacio se basa, principalmente, en esta última vertiente de la *phantasia*, la potencia ampliamente (“Konkretisation”) con una sensorialidad extática de las imágenes inspiradas en la vida de Cristo.

<sup>28</sup> BARTHES (1997) 79. Más adelante, Barthes compara el “yo ignaciano” con el fumador de haschisch baudeleriano: “Como en las ensoñaciones del haschisch, cuyo efecto de empequeñecimiento o de agrandamiento describe Baudelaire, el yo ignaciano, cuando imagina siguiendo los caminos de la fantasía, no es una persona; anecdóticamente, Ignacio puede asignarle un lugar en la escena, pero en la fantasía su situación es fluida, dispersa; el ejercitante (suponiendo que sea el sujeto de la meditación) no desaparece, sino que se desplaza en la cosa, como el fumador de haschisch, concentrado en el humo de su pipa, que «se fuma»: no es más que el verbo que apoya y justifica la escena”, BARTHES (1997) 80.

<sup>29</sup> MARTINI (2004) 13.

<sup>30</sup> CORSI (2004) 52.

<sup>31</sup> ESPINO MARTÍN (2019) 58.

<sup>32</sup> ESPINO MARTÍN (2019) 63. Según Bolívar ECHEVERRÍA ([2000] 46) los jesuitas barrocos buscan “despertar la vitalidad del gesto petrificado” y el “drama que dormita en el orden de las proporciones clásicas”, ya que se trata de encontrar “el conflicto que se esconde en la perfección y en la mesura” (ECHEVERRÍA [2000] 93 & 94). Por eso, hay que exprimir el contenido semántico, atravesando la capa de hieratismo de la *ratio* y del *decorum* de los textos y de las obras artísticas de los autores grecolatinos, para hallar el *pathos* cristiano que reside dentro de ellos.

expectativa de San Ignacio “coloreará” con sensorialidad mística contrarreformista los conceptos del *ingenium*, la *imaginatio*, o la *elocutio* del Arpinate. El *pathos* católico “concretará” los “puntos ciegos” del rétor romano, el cual en el contexto de una mentalidad pagana desconocía esa espiritualidad a la que apuntaban sus palabras sin saberlo; de este modo el *ingenium*, la *elocutio* y la *inventio* de Cicerón se convierten en *imaginatio*, “articulaciones” espirituales, y *phantasia* de San Ignacio. Las herramientas ciceronianas adquirirán un nuevo “color” que no busca tanto la persuasión de los oyentes según las leyes y el marco jurídico de un molde político de una ciudadanía, sino más bien el estímulo preparatorio de la ascesis sensorial hacia Dios, y su irradiación visual en los demás fieles a través de las manifestaciones estilísticas tanto artísticas como literarias, según el molde religioso y dogmático de la Iglesia de Trento.

La retórica místico-sensorial de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio aportarán un nuevo enfoque a la retórica ciceroniana que ya se estaba aplicando en los colegios jesuitas<sup>33</sup> cuyos planes de estudios seguían el enfoque de educación del humanismo francés del *modus parisiensis*, de las academias renacentistas italianas y de una primera influencia erasmista que con el paso del tiempo se irá desechando, por su “falta de ortodoxia”<sup>34</sup>. La *Ratio Studiorum* de 1599 supuso el “correlato intencional” que hace pasar la retórica ciceroniana de una estética renacentista a una barroca. Por un lado, se insufló didácticamente de “retorización místico sensorial” a los colegios de la Compañía que ya se manifiesta por “el énfasis y desarrollo que, frente a otras partes como la *inventio* o *dispositio*, se concede a la *elocutio*”<sup>35</sup>. Por otro lado, la *inventio* que servirá de fuente de ideas para el *ingenium* va perdiendo la moderación y decoro que tanto Aristóteles como Cicerón propugnaban en sus tratados retóricos<sup>36</sup>. Esto se aprecia mismamente en los “ejercicios” de las composiciones que deben hacer los alumnos en los que tienen que “entresacar frases de las prelecciones

<sup>33</sup> La retórica y el lenguaje ciceroniano será casi omnipresente en todas las etapas de las *Ratios* jesuitas del siglo XVI y, especialmente, en la definitiva *Ratio Studiorum* de 1599. Ya en las clases inferiores se estudian, por su menor grado dificultad, textos entresacados de las *Cartas* de Cicerón. A medida que el alumno va ascendiendo en los distintos niveles educativos, el estudio de Cicerón se va haciendo cada vez más complejo hasta llegar a etapas como la de “Retórica”, donde “en la prelección cotidiana no se han de explicar sino los libros retóricos de Cicerón, con la *Retórica*, y si pareciere bien, la *Poética* de Aristóteles”. GIL CORIA (1999) 179-180.

<sup>34</sup> ESPINO MARTÍN (2005) 79.

<sup>35</sup> ESPINO MARTÍN (2015) 339.

<sup>36</sup> La retórica de Aristóteles basaba sus principios en la mimesis y en un adecuado uso de los tópicos, figuras, ingenio o invención, que “los alaba y encomia, pero los recomienda con moderación en proporción debida con las restantes partes del discurso” (BATLLORI [1958] 110-111). El Estagirita usaba el mismo recurso del equilibrio que, como hemos visto, Cicerón empleaba con el *decorum* que debía organizar el ingenio y la *inventio*. Si bien la *Ratio* pretendió aplicar “los parámetros de la *imitatio*” y “una cierta moderación (*modice tamen*)”, finalmente en las reglas de operación didácticas y las ejercitaciones “ya había introducido el gusto por la *inventio* y porque se desarrollara el ingenio de los alumnos” (ESPINO MARTÍN [2005] 176). En síntesis, el “correlato intencional” de la *Ratio* acabaría por la senda de la desmesura en la “expectativa” estética de los jesuitas barrocos, insuflados de una intensa sensorialidad mística ignaciana y encumbrados por las medidas contrarreformistas de la Iglesia.

y variarles de diversos modos” para “reconstruir un periodo de Cicerón previamente desordenado”<sup>37</sup>. Esas “variaciones” que ya se hacían en los ejercicios de las academias renacentistas, los colegios jesuitas las irán recargando y retorciendo progresivamente hasta que desemboquen en manuales retóricos y *progymnasmata* llenos de emblemas, jeroglíficos, y figuras literarias inauditas por su complejidad<sup>38</sup>; por otro lado, los textos se teñirán de un color lleno de vistosidad y exaltación sensorial que ensalzará el *pathos* religioso enmarcado en la denominada *propaganda fidei*<sup>39</sup> del contrarreformismo jesuita. Y ahí es donde la estética barroca ignaciana “rellenará” el *ingenium* ciceroniano con una nueva forma de entenderla según el horizonte de expectativas tanto ideológico como religioso de los jesuitas del XVII; así pues, cuando éstos mismos pretendan ahondar en la espiritualidad ignaciana se formará una retórica del ingenio (la también llamada “retórica de las pasiones”)<sup>40</sup> que acabe por desestabilizar y superar el decoroso equilibrio de la estructura del discurso ciceroniano. Será el jesuita Baltasar Gracián quien sistematizará toda esta nueva óptica en su *Arte y agudeza de ingenio* (1648), como veremos a continuación.

#### 4. BARROQUIZACIÓN DEL *INGENIUM* CICERONIANO EN BALTASAR GRACIÁN

Si San Ignacio “sensorializa místicamente” el *ingenium* y el aparato retórico ciceroniano, Gracián, en cambio, creará una nueva poética literaria religiosa y se centrará en aplicar el *ingenium* y la *elocutio* ciceronianas para la conversión de la lógica apodíctica aristotélica en una lógica del ingenio. Ya vimos que para el Estagirita la realidad parte de unas verdades inmutables que se encuentran, desde el comienzo, en el enunciado y, de forma silogística, se desentrañan para ser confirmadas en la realidad circunstante. Se trata de un “sistema conceptual de carácter lógico-jerárquico”<sup>41</sup>, que constituirá la fuente principal tanto de la lógica escolástica como de la lógica cartesiana<sup>42</sup>. Todas estas lógicas parten de unos principios formales que pueden

<sup>37</sup> *RATIO* (1999) 165.

<sup>38</sup> El proceso de barroquización de las retóricas jesuitas será progresiva. Ya a finales del siglo XVI manuales como el *De Arte Rhetorica* (1562) de Cipriano Suárez, o el *De Arte Oratoria* (1596) de Bravo apuntan hacia la potenciación del *ingenium* en los ejemplos ciceronianos que acaba de ampliarse exageradamente en la retórica del francés Nicolas Caussin (*De eloquentiae sacra et humana parallela* [1619]) o en los *progymnasmata* de François Pomey (*Novus candidatus rhetoricae* [1659]) (estos manuales los analizamos, especialmente, en ESPINO MARTÍN [2019] 47-119).

<sup>39</sup> Uno de los principales instrumentos de la *propaganda fidei* es la *virtus litterata* que a través de la expurgación en los textos de elementos morales indeseables protegían y propagaban la doctrina cristiana.

<sup>40</sup> CHINCHILLA PAWLING (1996) 93-124 ha estudiado este fenómeno, pero muy enfocado en los sermones.

<sup>41</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 140.

<sup>42</sup> Así pues, en el caso de la filosofía escolástica ésta aplica la lógica aristotélica, pero enmarañada de un proceso dialéctico (las *disputationes*) que finalmente llevan a afirmaciones irracionales, puesto que se mezcla la fría razón con una fe muy *sui generis*. Por este motivo, Descartes pretende limpiar el método deductivo aristotélico de las impurezas escolásticas y, aunque lo consigue, corre el riesgo de acabar creando una escolástica alternativa agnóstica o deísta. Para ello, el empirismo llega en ayuda de la racionalidad y esa *ratio* que, según Aristóteles constituye el elemento intelectual que logra clarificar el

complementarse por la experiencia, pero que deben seguir un mismo método de razonamiento, verificación y de búsqueda apodíctica de la verdad.

Los jesuitas barrocos, especialmente a través de la figura señera de Baltasar Gracián, desarrollarán un tipo de lógica muy distinta: la lógica del ingenio. Si para Aristóteles, la Escolástica o el cartesianismo el juicio es la base del razonamiento, para Gracián y la mentalidad barroca de la Compañía “el juicio es relegado a la actividad práctica y posterior del hombre: el juicio presupone conocimiento. Y si la prudencia precisa del juicio, ambos necesitan conjuntamente ir precedidos de esos instrumentos cognoscitivos irremplazables que son el ingenio y la agudeza”.<sup>43</sup> La lógica gracia-nesca propone “juicios estéticos” que suponen una alternativa de concebir la realidad a los razonamientos matemático-apodícticos del aristotelismo. Se trata de una lógica analógica, que pretende relacionar, que no tiene estructura formal, que no sigue parámetros matemáticos deductivos; Gracián no busca absolutos universales a través de la fría razón deductiva, sino que al igual que la *imaginatio* de San Ignacio, intensifica percepción sensorial de lo que nos rodea: el *ingenium*/agudeza (luz) proyecta sus conceptos (rayos) y esos “conceptos” acaban mostrando más fidedignamente la realidad que los apotegmas aristotélicos. No se pretende un saber universal, sino un conocimiento particular y singular de los seres. De algún modo, Gracián es consciente de que la verdad no está en los principios matemáticos de la lógica fría y racional humana, sino que está en la realidad de cada ser particular y para alcanzar una generalidad y universalidad de este conocimiento debemos partir de la comparación de todos los elementos que integran el mundo, empleando la agudeza, (ya vimos que el propio Cicerón apuntaba a este concepto en su *De Oratore*), como instrumento cognoscitivo básico para desentrañar hasta las partes más ocultas de los seres reales.<sup>44</sup> No es el concepto una ficción del ingenio, ni un producto de la imaginación que desarrolla adornos artificiales para embellecer el lenguaje y los textos literarios, sino que es realmente un instrumento cognoscitivo y filosófico. Aristóteles se olvida de la “relatividad del ser”, su forma de razonar se centra en “premisas y conceptos universales”.<sup>45</sup> Para Gracián la realidad no sólo se consigue con una visión directa de las cosas, ya que sería lo meramente superficial, sino a través de una “sutil captación de correspondencias, semejanzas, desemejanzas, concordancias, etc.”.<sup>46</sup> Cuando este modo de pensar lo llevamos al lenguaje, Gracián distingue entre el “lenguaje matemático” y el “lenguaje simbólico o metafórico”. El primer caso muestra una realidad

---

razonamiento, debe verse apoyado por la experimentación del mundo natural, y no por solo la observación o el puro razonamiento abstracto.

<sup>43</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 139.

<sup>44</sup> “El lenguaje axiomático de las premisas –en cuanto expresión propia de la *ratio* y de la ciencia demostrativa– se opone al lenguaje del ingenio. Aquél es frío, cerebral y estéril, esto es, ahistórico, extraño y convencional. El lenguaje histórico y metafórico, por el contrario, dimana de la fertilidad del ingenio y es dinámico, sugestivo e imaginativo; solo él mantiene en incesante movimiento el engranaje de la fantasía y de la creatividad propias del espíritu humano” *cf.* HIDALGO-SERNA (1993) 154.

<sup>45</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 142.

<sup>46</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 142.

alternativa fijada en la mente racional humana, pero no estrictamente real, puesto que se olvida de las peculiaridades de los seres. Para el lenguaje metafórico gracianesco se produce una correspondencia entre lo real y la palabra, un *continuum* entre los seres y los vocablos. No se rompe conexión entre el término y el objeto, como sucede en el lenguaje matemático, ya sea aristotélico, cartesiano, o newtoniano. El lenguaje de Gracián no es descriptivo, no define, sino ejemplificativo, muestra a través de ejemplos puestos en relación. Para Aristóteles y sus seguidores modernos, en cambio, en la estructura silogística el mundo, las cosas y los objetos son argumentos secundarios “construidos sobre presupuestos universales”.<sup>47</sup>

Para alcanzar la verdad plena, el ingenio debe captar las correspondencias más ocultas de la realidad y el lenguaje debe exprimir esa captación a través de los conceptos más agudos posibles<sup>48</sup>. No se trata de una forma de pensar meramente estética, sino una manera de concebir el mundo, una cosmovisión en sí misma; a saber, la “concretización” plena de los conceptos de *acies* y *acutus*, del *De Oratore*. El ingenio es la capacidad que desarrolla la agudeza y sutileza que se manifiesta por las “mutaciones” textuales que el mismo Cicerón ya apuntaba en el tratado citado. La filosofía entronca con la poesía y Gracián establece que no son excluyentes, sino que son reflectantes de la verdad y la belleza:

Mucho promete el nombre, pero no corresponde la realidad de su perfección; quien dice misterio, dice preñez, verdad escondida y recóndita, y toda noticia que cuesta, es más estimada y gustosa.<sup>49</sup>

En definitiva, la agudeza de ingenio gracianesco se opone al “entendimiento” (el *logos* aristotélico) que busca las “diferencias de objetos”. Por ello, el *ingenium* o, mejor dicho, la “agudeza” termina sobresaliendo ante la dialéctica aristotélica (que con la “conexión de términos”, sirve para “formar bien un argumento, un silogismo”) y ante la retórica ciceroniana (que con el “ornato de palabras”, sirve para “componer una flor elocuente, que lo es un tropo, una figura”), de modo que acaba convirtiéndose en el “superlativo de todos”.<sup>50</sup>

En la fusión de horizontes de Cicerón con Gracián el *ingenium* del autor clásico se tiñe de la “agudeza” del jesuita a través de varias fases de “concretizaciones” en que el pensamiento cívico del Arpinate va siendo asimilado en una estética barroca con propósitos religiosos:

<sup>47</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 144.

<sup>48</sup> “La filosofía de Gracián es una búsqueda de la relación. La realidad sirve de ejemplo-modelo a partir del cual intenta el ingenio llegar a su meta (el saber) a través del concepto. [...] La verdad y la fecundidad de todo concepto dependen no solo del grado de correspondencia que el ingenio ha percibido en los objetos, sino también de la habilidad con que el ingenio recoge en el lenguaje las relaciones constatadas” cf. HIDALGO-SERNA (1993) 145.

<sup>49</sup> GRACIÁN (1967) 262.

<sup>50</sup> GRACIÁN (1967) 262

a) Fase de “concretización” de la distinción y absorción de la *ratio* y *el iudicium* respecto a la *inventio* y el *ingenium*.

Tanto Gracián como Cicerón comparten el concepto de la *inventio*<sup>51</sup>. Por este motivo, ambos tendrán al *ingenium* como el importante núcleo de su forma de apreciar y analizar la realidad. Para Cicerón y Gracián, el *ingenium* capta el instante de la realidad, la *celeritas* y el *kairós* que ilumina la cara enigmática y misterioso de las cosas<sup>52</sup>. El instante agudo e ingenioso que transmiten a los sentidos la iluminación (*industria*) de lo cierto y lo verdadero, es una chispa, un instante, un *carpe diem*,<sup>53</sup> que nada tiene que ver con la aposentada, lenta, pausada y reflexiva *ratio* filosófica de Platón, Aristóteles o Descartes. Define la “agudeza de ingenio” como la “armónica correlación de dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto de entendimiento”<sup>54</sup>. Cicerón emplea su *ingenium* unido al *acies* pero controlado con la *ratio* y *iudicium*, ya que son los elementos necesarios para insertarse plenamente en los factores políticos y sociales de la *civis*; Gracián hace del ingenio, la agudeza y la metáfora las claves para comprender el universo divino, de modo que se han de retorcer hasta sus máximas consecuencias y desterrar toda señal de la *ratio* que, en definitiva, entorpece la sabiduría auténtica que nuestros sentidos desarrollan a través del *ingenium*.

b) Fase de la “concretización” del *ingenium* retórico y social en el místico y religioso.

Ya vimos que para Cicerón el *ingenium*, exclusivamente ligado a la retórica, genera las *virtutes* y *labor*<sup>55</sup> que son cualidades humanas fundamentales de la integración de la *societas* (“pegamento social”<sup>56</sup>) que conforma la *civitas* de Roma; para el “horizonte de expectativas” de Gracián, en cambio, el *ingenium* es un elemento cohesionador, pero no sólo con la sociedad de una ciudad particular, sino con el mundo, con las *res*, vistas como criaturas y productos fabricados y realizados por Dios. En definitiva, para Cicerón el *ingenium* es una cualidad exclusivamente humana, que une los sentidos humanos con el cuerpo social de una entidad particular

<sup>51</sup> “A diferencia de la verdad absoluta y de la pretensión de universalidad de la lógica deductiva y racional, el método graciano se mueve dentro del círculo del *ars inveniendi* de la tradición latina”, HIDALGO-SERNA (1993) 194-195.

<sup>52</sup> “El *ingenium* y la *celeritas* serán la base para el ingenio y la agudeza de la retórica barroco-jesuítica”, ESPINO MARTÍN (2019) 31.

<sup>53</sup> Precisamente, será Horacio otro de los autores que más va a ensalzar Gracián.

<sup>54</sup> GRACIÁN (1967) 241-242.

<sup>55</sup> “Las *virtutes* nacen del *ingenium* para conseguir juntarnos en un cuerpo social político (la *res publica*); *labor* será el papel que nuestra historicidad desempeña en ese cuerpo social” (ESPINO MARTÍN [2016] 73). Las *virtutes* y el *labor* son elementos retórico-éticos que requieren de controlado envoltorio gestual retórico (CHINCHILLA PAWLING [1996] 94) para ejercer de cohesionadores de las distintas capas sociales. En Gracián quedan absorbidos en una religiosa gestualidad artística de una particular mística de los sentidos, que, en manos de los jesuitas, se convertirá en un formidable aparato propagandístico contra la desnudez ética del protestantismo.

<sup>56</sup> ESPINO MARTÍN (2016) 73.

que está constituido por el núcleo urbano de la *res publica*; Gracián, guiado por el misticismo sensorial ignaciano, espiritualiza el *ingenium* y lo convierte a través de la “agudeza” en una cualidad que universaliza al ser humano al conectarlo con la realidad natural. De “pegamento social” en Cicerón se convierte en “pegamento universal” en Gracián. La sustancia de ese “pegamento” que le faltaba a Cicerón (“*Leerstelle*”) era el *pathos* de una religiosidad omnicomprensiva que a través del fluido espiritual de la “agudeza” convierte el ingenio en el elemento conector que une al individuo particular con el cuerpo místico de Cristo que abarca la humanidad y la naturaleza, como creaciones del mismo Dios. Por otro lado, Cicerón planteaba que el *ingenium* se conectaba con un *Deus / Dei* (“un *Deus* que al ser tan grande lo llamamos *Dei*”<sup>57</sup>) que insufla en la “natura” del ciudadano un *ethos* que le permita insertarse y operar organizadamente en el conjunto social. Para Gracián el *ingenium* tiene ese sentido espiritual, pero plenamente cristiano que proviene del misticismo sensorial de los *Ejercicios Espirituales*. A diferencia de Cicerón el *ingenium* no sirve exclusivamente para conformar una sociedad al estilo civilizatorio romano, si no le permite unirse con la *natura*, con la que se aglutina para formar parte de la gran creación divina. Si bien Cicerón y Gracián comparten un mismo tronco ético, cada uno se desvía en dos propósitos distintos: uno, el de Cicerón, retórico, político que une al *civis* con la *societas*; otro, el de Gracián, estético y religioso, que une al *homo* con la *natura*; una naturaleza que se envuelve de religiosidad *pathetica*, proveniente del misticismo sensorial de los “Ejercicios Espirituales”.

c) Fase de “concretización” de la *elocutio* ciceroniana en la *imaginatio* jesuita y la “agudeza” barroca

El *ingenium* es generador de una *elocutio* que transforma las estructuras textuales al ampliarlas, cambiarlas y expresar todo su jugo significativo. Recordemos que Cicerón resaltaba los desvíos textuales, y destaca su importancia para el discurso y las relaciones sociales que se establecen a través de este. Las figuras retóricas, encabezadas por la metáfora son representaciones verbales de los sentidos. En ese aspecto, ya dijimos cómo uno de los sentidos más importantes para Cicerón era la “vista” que permitía desarrollar plenamente el *ingenium* y conectarlo con la realidad social del romano. Precisamente, las figuras más identificadoras de este sentido son las llamadas “metáforas visuales” que “concretan” en un plano estilístico las “vistas” de la *imaginatio* de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos. Para Gracián la vista consigue unir al ser humano con la creación, de modo que el jesuita a través de la figura de Cristo los califica de “miembros divinos”, porque “se revisten de una majestuosa divinidad que infunde veneración; obran con una cierta universalidad, que parece omnipotencia, produciendo en el alma todas cuantas cosas hay en imágenes y especies; asisten en todas partes remedando inmensidad, señoreando en un instante todo el hemisferio”.<sup>58</sup> Por eso los ojos, al igual que sucedía en la *imaginatio* ignaciana,

<sup>57</sup> ESPINO MARTÍN (2019) 31.

<sup>58</sup> GRACIÁN (1967) 601.

producen una auténtica sinestesia de todos los demás sentidos ya que “escuchan, hablan vocean, preguntan, responden, riñen, espantan, aficionan, agasajan, ahuyentan, atraen y ponderan”.<sup>59</sup> Los ojos en su actividad incesante “nunca se cansan de ver, como los entendidos de saber, que son los ojos de la república”.<sup>60</sup> Esta última afirmación es un guiño directo a la mentalidad ciceroniana y la importancia que daba la visión para la retórica social.

Las figuras, para el jesuita, van más allá de meros instrumentos retóricos o sociales del *ingenium*, son la base de una filosofía como tal. Como ya apuntamos más arriba, la metáfora en Cicerón es muy importante para generar las *virtutes* y observar el lado oculto de las *res*, a través de la “disposición de las palabras”. Con eso coincide plenamente Gracián, pero lo lleva más allá y las “mutaciones” que el concepto y agudeza generan han de “exprimir la correspondencia que se halla entre los objetos”, hasta el punto de que cuanto más “sorprendente” sea esa analogía más grato será al *ingenium* (“cuanto más extravagante la contingencia, da más realce a la ponderación”).<sup>61</sup> A pesar de que ya vimos que Cicerón consideraba que tanto el *ingenium* como la *inventio* de la que parte debería controlarse “decorosamente”, sin embargo, Gracián, a través del “gran pensamiento de Veleyo Patérculo” realza el sutil y profundo talento del Arpinate: “varón de una novedad nobilísima y así como por su vida esclarecido, así por su ingenio máximo, y a quien debemos el no quedar vencidos del ingenio de aquellos cuyas armas vencimos”<sup>62</sup>.

Aunque con estas palabras el jesuita ensalza al rétor romano y reconoce su relevancia en la lógica ingeniosa, no olvidemos que la recepción no deja de ser una lectura dinámica de los autores anteriores. Por eso mismo, más adelante Gracián aplica la “concretización” barroquizante y dice del Arpinate que aunque tiene un “eminente lugar entre los ingeniosos y agudos”, no obstante “como orador se templaba y como filósofo ejercitaba más el juicio que el ingenio”<sup>63</sup>. De esta forma, Gracián nos sugiere que, a pesar de que Cicerón ha sabido ver y darle la importancia que requiere al pensamiento ingenioso y a la herramienta de la metáfora, no deja de estar también muy ceñido a la *ratio* y a la moderación aristotélica que le influye bastante.<sup>64</sup> De hecho, el

<sup>59</sup> GRACIÁN (1967) 602.

<sup>60</sup> GRACIÁN (1967) 602.

<sup>61</sup> GRACIÁN (1967) 264.

<sup>62</sup> *Marcus Cicero, qui omnia incrementa sibi debuit: vir novitatis nobilissimae et ut vita clarus, ita ingenio maximus, qui effecit, ne, quorum arma viceramus, eorum ingenio vinceremur* (GRACIÁN [1967] 241-242).

<sup>63</sup> GRACIÁN (1967) 505. Sin embargo, un poco más adelante el jesuita vuelve a recalcar que “en todo género de agudeza fue excelente” y pone el ejemplo del discurso *pro Fonteio*.

<sup>64</sup> Precisamente Levy nos habla de una concepción “dinámica” y “mimética” del pensamiento ciceroniano. Para LEVY (2012) 22, la primera correspondería en el lenguaje retórico a la “palabra-acción”, en tanto que la segunda sería la “palabra-imitación”. LEVY (2012) 21-27 atribuye la retórica dinámica y de acción a la primera parte de la retórica ciceroniana, como en el *De inventione* y que sería la que es más del agrado de los jesuitas barrocos, porque “expone” la fuerza mística de los clásicos; frente a la retórica “mimética”, que ya correspondería al Cicerón del *De oratore*, que reflexiona sobre el tono de la retórica, diez años después de fracasos y frustraciones personales, por lo que defenderá un mayor equilibrio de la palabra, y desarrollará

orador romano afirma del uso de la metáfora en varios momentos que su carácter traslaticio ha de “estar usado con buen juicio” y rechaza “la falta de parecido” en la metáfora por ser ajena al decoro<sup>65</sup>. Por todo ello, la poética del “ingenio” del autor de *El Discreto* le lleva a irse apartando de Cicerón, ya que su falta de “agudeza” supone un hueco (“Leerstelle”) que el jesuita cubre con autores latinos tardíos, de estilo y pensamiento bastante más “tortuosos”, como son Marcial, Apuleyo, Lucano, Tácito o Séneca.

Aunque consciente de ser heredero de una tradición ciceroniana, la “fusión de horizontes” entre Cicerón y Gracián muestra una auténtica distorsión entre el decoro del Arpinate y la agudeza del autor de *El Criticón*. Se produce una grieta entre los dos que lo rellena el cristianismo sensorial de San Ignacio. El “horizonte de expectativas” de Gracián advierte que el *decorum* estilístico y de contenido de autores que eran el canon de la pureza clásica como Virgilio y Cicerón no acababa de reflejar toda la sustancia significativa que requiere el *pathos* barroco contarreformista. Necesitan de un mayor “retorcimiento ingenioso” para encontrar ese núcleo gestual que se esconde en la medida, con tal de que se vuelvan en transmisores apropiados del *ethos* que conecta la realidad social con la estrictamente religiosa.<sup>66</sup>

d) Fase de la “concretización” de una retórica del *decorum* romano en la poética del “buen gusto” barroco.

Si el *ingenium* ciceroniano se desenvuelve en aras de la ética y la sociedad, la “agudeza” de ingenio de Gracián lo hace en aras de la estética y la belleza: es el “buen gusto” barroco. El lenguaje ingenioso tiene una doble función de “concretización” y asimilación de la retórica ciceroniana: cognoscitiva y estética, que colabora con la “agudeza de la perspicacia” y con la “agudeza del artificio”:

Consiste, pues este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto de entendimiento.<sup>67</sup>

---

una teoría de la imitación, en especial, a través de “lo que constituye sin duda la mayor innovación de Cicerón el *Orator*”: “el descubrimiento de la importancia el ritmo”, cf. LEVY (2012) 27.

<sup>65</sup>La *venustas* y la *dignitas* ciceronianas son la base de ese “juicio” ciceroniano del que habla Gracián y conforman un *decorum* equilibrador, que tiene un sentido no tanto racional, al estilo aristotélico, sino ético y político (sobre una explicación más detallada de estos conceptos en relación con el *ingenium*, la *ratio* y el *decorum* ciceronianos. Véase ESPINO MARTÍN (2019) 27-28.

<sup>66</sup> Como dice Certeau, los jesuitas van a defender la “urbanidad”, la “honestidad” del “deber de Estado”, de forma que harán de una ética política y económica un acto religioso (CHINCHILLA PAWLING [1996] 101-103). Todo esto durará mientras ese Estado que los jesuitas alientan se mantenga del lado del Papa. Cuando esos Estados se vuelvan protestantes y se alejen del Papado será cuando los jesuitas tendrán la legitimidad de proclamar una cierta independencia espiritual y, por ello, vendrá inevitablemente su ocaso.

<sup>67</sup> GRACIÁN (1967) 241-242.

Como si de una “brújula” se tratara, el “buen gusto”, orienta a la agudeza en su mejor manera de expresarse y comunicarse<sup>68</sup>. Por este motivo, es imprescindible que tenga a su disposición y esté bien pertrechada de los “eficaces elementos de la retórica”. Pero entiéndase que de la retórica elocutiva, y no de la propiamente argumentativa. En definitiva debe haber una “cooperación entre el ingenio, el gusto y la agudeza: la creación y configuración del concepto, que a su vez constituye el criterio definitivo de la lógica ingeniosa”.<sup>69</sup> Es precisamente la diferencia entre el “agudo” “buen gusto” estético de Gracián y el juicioso *decorum* ético-político ciceroniano<sup>70</sup>, lo que hace que Gracián “rellene” y “coloree” (en términos iserianos, “Konkresitation”), el horizonte textual del Arpinate.<sup>71</sup> De la misma manera que el *decorum* ciceroniano se filtraba en el entorno social romano, en forma de “pegamento social”, el “buen gusto” de la agudeza de ingenio une a los integrantes de la Cristiandad a modo de cualidad estético-moral. Por ello, Gracián recuperará la esencia ético-política del *De Officiis*<sup>72</sup> cuando afirme en diversos pasajes de sus obras (como en el *Oráculo Manual y arte de prudencia*, *El Discreto* o *El Criticón*) que la práctica del *ingenium*<sup>73</sup> y del “buen gusto”<sup>74</sup> se han de conseguir a través de la interacción social<sup>75</sup> y que, además, “el buen gusto no se contenta con entender lo verdadero o alcanzar lo bello”,<sup>76</sup> sino que debe transmitirlo y convencer a los demás a través del diálogo, de la conversación. De este modo, *El Discreto* se caracterizará por ese ingenio y buen gusto socializador:

Luce, pues, en algunos una cierta sabiduría cortesana, una conversable sabrosa erudición, que los hace bien recibidos en todas partes, y aun buscados de la atenta curiosidad.

Un modo de ciencia es este que no lo enseñan los libros ni se aprende en las escuelas; cúrsase en los teatros del buen gusto y en el general tan singular de la discreción.

Hállanse unos hombres apreciadores de todo sazonado dicho y observadores de todo galante hecho, noticioso de todo lo corriente en cortés y en campañas. Estos son los oráculos de la curiosidad y maestros desta ciencia del buen gusto.

<sup>68</sup> Para un análisis de este concepto respecto de la retórica ciceroniana en Inglaterra y Francia, entre los siglos XVII y XVIII, cf. ESPINO MARTÍN (2019) 179-229.

<sup>69</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 191.

<sup>70</sup> Sobre la interpretación del *decorum* ciceroniano en relación con artificiosidad barroca y el equilibrio lógico-racional cartesiano, cf. ESPINO MARTÍN (2019) 29-32; 66; 75-76; 111-112.

<sup>71</sup> Precisamente ese punto será el que luego sea aprovechado por los jesuitas franceses con influencia cartesiana, como Jouvancy o por los propios intelectuales ilustrados, como el español Jovellanos, para reaccionar en contra de la desmesura y extravagancia barroca, poniendo a Cicerón como ejemplo, si bien lo malinterpretarán, puesto que lo que para Cicerón es una *venustas* y una *diligentia*, para cartesianos, Jouvancy e ilustrados, es un *bon sens*, basado en la *ratio* filosófica.

<sup>72</sup> Por otro lado, libro muy utilizado en la *Ratio* y los planes de estudio jesuitas, y reconvertido en un manual de ética del buen cristiano.

<sup>73</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 182-183 cita varios de estas obras y pasajes y, en especial, destaca *El Criticón*.

<sup>74</sup> Incluso Gracián alegoriza el Buen Gusto y lo transforma en personaje con casa: “Convidáronlos a la casa del Buen Gusto, donde había convitón”, cf. GRACIÁN (1967) 658.

<sup>75</sup> “Era gran hombre de notas y noticias, con los dos realces de buen ingenio y buen gusto, el cortesano de más buenos ratos que pudieran desear”, cf. GRACIÁN (1967) 955.

<sup>76</sup> HIDALGO-SERNA (1993) 183.

Vase comunicando de unos a otros en la erudita conversación, y la tradición puntual va entregando estas sabrosísimas noticias a los venideros entendidos, como tesoros de la curiosidad y de la discreción.<sup>77</sup>

En definitiva, el “buen gusto” y el *ingenium* serán las percepciones que lograrán desentrañar o intentar que el ser humano pueda calibrar “la infinita sabiduría de aquel Supremo Hacedor” para construir “el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perenne variedad”<sup>78</sup>.

En resumidas cuentas, el ingenio ciceroniano genera virtudes (*virtutes*) que con la ayuda de la *inventio* y la “agudeza” han de tener una directa manifestación elocutiva que busca que el orador persuada más eficazmente a los ciudadanos de un círculo geográfico limitado y con ello los una entre sí en aras de asentar un conjunto social armonioso. El “horizonte de expectativas” de Gracián propugna un *ingenium* cuya agudeza no será exclusivamente social, sino “místico-sensorial” con el fin de poder acceder, al máximo, a los misterios de la naturaleza (aunque sin nunca llegar hasta el final, porque ahí se sitúa Dios que es incognoscible). Por eso, para Gracián, el *ingenium* y el “buen gusto” que desarrolla es esa capacidad iluminativa del todo, de un “absoluto” tanto social como natural. Para ser fomentada requiere de un arte poético-filosófico y no tanto político-jurídico como en Cicerón. Por eso la agudeza gracianesa necesita de una poética que desarrolle un entramado retórico de corte filosófico, religioso y literario para integrar al creyente con el cuerpo social católico guiado por Cristo, y con la naturaleza iluminada por Dios.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos podido analizar, en primer lugar, cómo los jesuitas barrocos, representados por San Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián desafían la lógica aristotélica desarrollando una modalidad alternativa de conocimiento basado en la religiosidad y en la poética literaria. Se distinguen del pensamiento filosófico-científico de Aristóteles o Descartes, cuyas premisas son la definición de las cosas a base de oponerlas y diferenciarlas. Ignacio y Gracián pretenden desgajar el *ingenium* de la retórica ciceroniana, para darle su independencia y crear con él una “mística sensorial” y una “lógica ingeniosa” que se oponga a la aristotélica, hasta el punto de que la deforman con un exceso de conceptismo, lo que, en palabras de Menéndez Pelayo, es un “código del intelectualismo poético”.<sup>79</sup> El método “ingenioso” jesuita se trata de un procedimiento de comprensión de la realidad, basado en la “analogía” y la comparación acumulativa y casuística de todos los elementos que constituyen la realidad circunstante

<sup>77</sup> GRACIÁN (1967) 92.

<sup>78</sup> GRACIÁN (1967) 527.

<sup>79</sup> Cf. MENÉNDEZ PELAYO (1940) 354 *apud* CHINCHILLA PAWLING (2004) 124.

Tanto el misticismo sensorial del fundador de la Compañía como la lógica ingeniosa gracianesca hunde sus raíces en la concepción ciceroniana del *ingenium* y en todo el entramado retórico que se desenvuelve en el autor latino. Si tuviéramos que sintetizar los aspectos de la “fusión de horizontes” que ligan el horizonte del *ingenium* ciceroniano, con los horizontes de expectativas de la mística sensorial de San Ignacio y de la agudeza de ingenio de Baltasar Gracián entresacaríamos los siguientes elementos “concretizadores”:

- El *ingenium* en el Arpinate es una cualidad del individuo que se plasma en una *elocutio* cohesionadora de transformaciones discursivas que ligan al ciudadano, de forma “virtuosa”, en el entramado social que le rodea. Para San Ignacio esta cualidad se espiritualiza y desarrolla la retórica mística que permite recrear en la mente y los sentidos del creyente las imágenes sensoriales de los evangelios cristianos (*compositio loci*); la agudeza de ingenio de Gracián aupada en ese misticismo ignaciano adquiere un color poético y cosmológico que permite no sólo recrear imaginativamente la vida de Cristo sino unir los sentidos y el alma del creyente con las demás criaturas y la *natura* de la creación divina. Se puede decir que de un sentido más particularista en Cicerón, pasamos a una fase intermedia en Ignacio y a una universalista en Gracián.
- El *ingenium* ciceroniano desarrolla las conversiones textuales que son sus herramientas de expresión, sobre todo, las que tienen carácter visual. No obstante, deben ser equilibradas por la *dispositio* del *decorum*. En el horizonte de expectativas de San Ignacio queda hiperbolizado en la “articulación” de la *imaginatio* de los *Ejercicios Espirituales*. Se sustituye una “*inventio* decorosa” por una “*imaginatio* fantástica”. Las retorsiones “ingeniosas” del discurso son imprescindibles para exprimir al máximo el *pathos* del discurso que en forma de “agudeza” refleja toda la Creación y su unión con Cristo y con el mismo Dios. En Ignacio y Gracián el *ingenium* no es sólo una cualidad retórica, sino espiritual y divina,

La pregunta que uno se puede formular ahora es, ¿por qué Cicerón dirigió su *ingenium* hacia la ética y política, San Ignacio hacia una sensorialidad religiosa, y Gracián hacia la estética y belleza? Todos ellos parten de la premisa del ingenio, pero la interpretan con “concretizaciones” distintas que dependen de los horizontes de expectativas de cada uno de ellos, que además se interrelacionan y fusionan entre sí. El horizonte de Cicerón es el de un hombre de Estado, un orador al servicio de la *societas* de la *res publica* que ha de persuadir a sus conciudadanos de su específica óptica de patricio romano; Ignacio y Gracián son jesuitas que se mueven en un horizonte donde han de combatir el protestantismo y convencer al fiel católico de su particular interpretación de la belleza de la creación divina. Tanto Cicerón como los jesuitas

coinciden en “iluminar” a la comunidad: uno a través de la retórica, los otros a través de la religiosidad y la estética. No importa que para el primero la comunidad sea de ciudadanos romanos y para los segundos, de católicos cristianos; el método es el mismo: la unidad humana con el entorno. Se trata de una “fusión de horizontes” con “expectativas” diferentes.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, Alfonso (2004), “La lumbre de la zarza: un arte entre ascética y mística”, en *Arte y espiritualidad jesuitas, Artes de México* 70, 63-80.
- ARISTÓTELES (1990), *Retórica*, introducción, traducción y notas por Quintín RACIONERO, Madrid, Gredos.
- ARROYO MARTÍNEZ, Laura (2021), “Jauss, Hans Robert”, en Francisco GARCÍA JURADO *et alii*, *Diccionario Hispánico de la Tradición y Recepción Clásica*, Madrid, Guillermo Escolar, 436-444.
- BATLLORI, Miquel (1958), *Gracián y el Barroco*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- BARTHES, Roland (1997), *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla (1996), “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII”, *Historia y Grafía* 7, 93-124.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla (2004), *De la Compositio Loci a la República de las Letras*, México, El Mundo.
- CICERÓN (1989), *Sobre los deberes*, traducción de José GUILLÉN CABALLERO, Madrid, Tecnos.
- CICERÓN (1902), *De Oratore*, ed. de A. S. Wilkins, en PERSEUS (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=de+oratore>, última visita: 01.12.2021).
- CICERÓN (2002), *De oratore*, traducción de José Javier ISO, Madrid, Gredos.
- CORSI, Elisabetta (2004), “*Furor mathematicus*”, en *Arte y espiritualidad jesuitas, Artes de México* 70, 51-61.
- EACHEVERRIA, Bolívar (2000), *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era.
- ESPINO MARTÍN, Javier (2005), *Evolución de la enseñanza gramatical jesuítica en el contexto socio-cultural español entre los siglos XVI y primera mitad del XVII*, tesis doctoral, director Francisco GARCÍA JURADO, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- ESPINO MARTÍN, Javier (2015), “La enseñanza gramatical al servicio de la propaganda religiosa contrarreformista: la «retorización» de la gramática latina en el siglo XVII”, en Jesús DE LA VILLA POLO *et alii*, *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico (Actas del XIII Congreso Español de Estudios Clásicos)*, vol 1, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- ESPINO MARTÍN, Javier (2016), “El concepto de *ingenium* ciceroniano”, *Estudios* 118, vol. XIV, otoño 2016 (ITAM) 65-86.
- ESPINO MARTÍN, Javier (2017), “Estética de la recepción e Historia de las ideas en el siglo XVIII. El *honestum* ciceroniano y el «honor» ilustrado de Montesquieu en la «educación virtuosos» de Gaspar Melchor de Jovellanos”, *Tópicos*, núm. 53 (junio-julio 2017), Universidad Panamericana de Ciudad de México, 326-372.
- ESPINO MARTÍN, Javier (2019), *De la “agudeza” al “gusto”. Cicerón, entre el Barroco y la cultura ilustrada*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM).
- ESPINO MARTÍN, Javier (2021), “Iser, Wolfgang” en Francisco GARCÍA JURADO *et alii*, *Diccionario Hispánico de la Tradición y Recepción Clásica*, Madrid, Guillermo Escolar, 424-435.
- ESPINO MARTÍN Javier y Carlos MARISCAL DE GANTE CENTENO (2021), “Estética de la recepción y recepción(es) clásica(s)”, en Francisco GARCÍA JURADO *et alii*, *Diccionario Hispánico de la Tradición y Recepción Clásica*, Madrid, Guillermo Escolar, 219-234.
- GIL CORIA, Eusebio (1999), *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, en Eusebio GIL CORIA (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid, Conedsi & Universidad Pontificia de Comillas.

- GRACIÁN, Baltasar (1967), *Agudeza y Arte de ingenio, El Criticón, El Discreto*, en Arturo DEL HOYO (ed.), *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 231-516.
- HIDALGO-SERNA, Emilio (1993), *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos.
- IGNACIO DE LOYOLA (2012), *Ejercicios Espirituales* (1548), introducción de Ignacio IGLESIAS, Madrid, Editorial San Pablo, (versión electrónica).
- LEVY, Carlos (2012), "De la palabra acción a la palabra imitación: itinerario retórico de Cicerón", *Revista de Estudios Sociales* 44, 21-27.
- MARTINI, Carlo Maria (2004), "Los ejercicios y la educación estética", en *Arte y espiritualidad jesuitas, Artes de México* 70, 8-15.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1940), *Historia de las ideas estéticas*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PONS, Alain (2004), "Ingenium", en B. CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, París, Seuil/Le Robert, 592-597.
- RATIO (1999), *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (1599), en Eusebio GIL CORIA (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid, Conedsi & Universidad Pontificia de Comillas.