

## Leibniz, Gracián y el barroco: *El Comulgatorio* y *La Verdadera Teología Mística* frente al quietismo.

Ignacio Agüera Fernández. Universidad de Granada

### I. Introducción.<sup>1</sup>

El mundo barroco, comenta G. Deleuze citando a Wölfflin, se organiza según dos vectores, el hundimiento abajo, el empuje hacia lo alto [Deleuze 1989 43]. Este doble impulso nos explica, según Emilio Orozco, «el sentido trascendente del realismo del Barroco» [Orozco 1994 368]. Un impulso de atracción apasionada hacia la realidad concreta y de huida ascética hacia lo infinito. El hombre barroco

«Ve la realidad con ese sentido cristiano que tan bien concretaba Watkin: Sin confundirla con el infinito como la confunde el panteísmo; pero en cambio, se la ve como situada dentro de lo infinito, completamente dependiente de lo infinito, existente sólo por y a través de lo infinito» [Orozco 1994 367- 368].

79

Agosto  
2017

Sería un auténtico despropósito que a la hora de extraer elementos del barroco histórico, se nos pasara por alto la importancia crucial del principio teológico en esta época. Parece, que arrastrados por nuestra visión actual de las cosas nos hemos sentido complacidos de tener ante nosotros pensadores ilustrados o verdaderamente científicos.

El barroco es teología [Courtès 1974 7], y no podrá entenderse su originalidad filosófica sin este sentido trascendente [Orozco 1994 369]. Como expresa P. Cerezo « La razón barroca o es una nueva razón teológica o es una razón rota, escindida y desesperada, a la búsqueda de una unidad tan necesaria como imposible» [Cerezo 2003 406].

---

<sup>1</sup> Todas las referencias, excepto las correspondientes a las obras originales de B. Gracián y G. W. Leibniz que se concretan en el tercer apartado, se encuentran en la bibliografía final, a partir de ahora se utiliza: [Apellido del autor, año y página]. Cuando la traducción sea de nuestra mano ofreceremos además el texto original.

Si para enfrentarnos al concepto filosófico de Barroco, debemos crear, como dice G. Deleuze [1989 48- 49], una razón capaz de darle existencia, entonces nos proponemos recrear aquí algunos de estos elementos constituyentes. De esta manera, si deseamos ciertamente entender el barroco filosófico debemos dar cabida a esta razón teológica y mística.

En nuestro análisis de la mística barroca, nos hemos encontrado que la mayoría de las interpretaciones que niegan un cierto misticismo en nuestros autores, lo hacen desde una definición restringida de dicho concepto. Con la idea de que el concepto de mística o teología mística, osea experiencia mística o especulación teológica–mística, se identifica con la mística quietista.

La mística quietista de Miguel de Molinos retoma como sabemos la *Teología Mística* de Pseudo- Dionisio. El propio Molinos deja claro desde el principio de la obra la afinidad directa del quietismo con la *Teología negativa*. El autor cita innumerables veces a Dionisio en su *Guía Espiritual* (1675):

«Más perfectamente –dice San Dionisio – conocemos a Dios por negaciones que por afirmaciones. Más altamente sentimos a Dios conociendo que es incomprendible, y sobretodo nuestro entender, que concibiéndole debajo de alguna imagen y hermosura creada, que entendiéndole a nuestro modo tosco (Mística Theológ., capt. I, § 2)». Proemio I. 7 [González 1977 73 y Valente 1989 37]

80

Agosto  
2017

El quietismo puede ser visto como una consecuencia de la *Teología negativa* en el sentido de que aniquila la voluntad individual dando paso a la divina.

«El alma, a quien se le ha quitado el discurso, debe no violentarse ni buscar por fuerza noticia más clara y particular, sino sin yugos ni arrimos de consuelos o noticias sensibles, con pobreza de espíritu y vacío de todo lo que el apetito natural le pide, estar quieta, firme y constante, dejando obrar al Señor, aunque se vea sola, seca y llena de tinieblas, que si bien le parecerá ociosidad, es solo de su sensible y material actividad, no de la de Dios, el cual está obrando en ella la ciencia verdadera». *Guía Espiritual* Proemio I. 5 [González 1977 72 y Valente 1989 36 –37]

Este no es el sentido de mística que, a nuestro juicio, participa en la configuración conceptual del barroco. En este artículo nos proponemos comprobar si existe o no algún sentido en el que podamos considerar místicos a nuestros autores. Como medio para ello hemos relacionado las ideas de B. Gracián en *El Comulgatorio*

(1655) y de G. W. Leibniz en *De la Verdadera Teología Mística* (1698- 1701?) con las tesis más representativas del quietismo.

En un principio se han destacado las tesis leibnizianas, desde donde hemos extraído la defensa de la individualidad y la actividad en la mónada, aspecto compartido a su manera por B. Gracián y que aleja a ambos de esta consideración del término mística. En un segundo apartado de nuestro análisis hemos intentado dar contenido a una concepción nueva de misticismo, que partiendo de J. Baruzi abre la posibilidad de reconstruir el pensamiento leibniziano desde otra óptica. Es lo que hemos llamado “Mística afirmativa o *katafática* ” siguiendo a P. Lodge [2015] y C. Rösler [2010], la reconstrucción de un sentido de mística con el que poder entender y relacionar las obras a través de su peculiaridad barroca. Es esta la enorme dificultad que podemos encontrar a la hora de analizar este periodo: resulta casi una exigencia para nuestra lectura contemporánea separar el contenido filosófico del religioso, al contrario de las necesidades de la época. Bajo las interpretaciones que se han desarrollado aquí, hemos deslizado sutilmente aquella que deja entrever que las obras pueden ser leídas desde un punto de vista racional y místico a la vez.

## II. Estado de la cuestión

La historia peculiar de estas dos obras se ha desarrollado tras la dificultad que la crítica ha mantenido para ubicarlas dentro del resto de producción de sus autores. Envueltas en polémica desde su salida a la luz, tanto *El Comulgatorio* (1655) como *Sobre la verdadera teología mística* (1698- 1701) han abierto un contexto de debate, que desdibuja las líneas en las que el pensamiento de los autores había sido ubicado. Se podría tomar como muy importante este hecho, si consideramos el punto de inflexión que ellas representan para nuestra interpretación de sus respectivos intereses.

Desde la aparición de *El Comulgatorio* hacia 1655, se ha venido gestando la polémica de si la obra tendría la intención de paliar los enfrentamientos de Gracián con la Orden –después de publicar las dos primeras partes de su *Criticón*– o simplemente era una obra sincera, de auto-exculpación por su producción “profana” anterior. Como muestra F. Rodríguez de la Flor en su artículo «La Organización

retórica de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián» [1993a 140], es exactamente esta polémica la que divide el diferente tratamiento interpretativo de los comentaristas. En este caso encontramos dos líneas interpretativas, que abordaremos bajo la rúbrica de *Afección e Ingenio* (o *Mística y Retórica*).

Aunque estas dos líneas interpretativas parezcan estar claras, no por eso podremos considerar enfrentados o excluyentes sus argumentos. La cuestión es según R. de la Flor, que la línea afectiva, donde encontramos la interpretación de autores como: M. Batllori (2004), C. Torres (1955), A. Egido (2003, 2014), A. Rallo Gruss (2003), J. M<sup>a</sup>. Andreu Celma (2001, 2002 y 2008), S. Mărculescu (2002), al acercar tanto la obra a las pretensiones de la Orden y mostrar así una actitud sincera de Gracián, niega la importancia del plano retórico y desvincula, cómo no, esta obra del resto de su producción. Esta última tesis defendida sobre todo por A. Egido y A. Rallo Gruss.

Esta línea interpretativa, que sigue las tesis de M. Batllori, considera que la inefabilidad es la senda que busca como objetivo la obra. [Batllori 2004 38 y Celma 2008 164]. Batllori ve en ella una obra cercana a la mística, sincera, de concesión y auto-exculpación de la Orden. De esta manera, A. Celma defiende que la obra se mueve bajo la mística de la voluntad y la afectividad, cuyo objetivo es también lo inefable, más allá de la imaginación o la razón. [Celma 2008 159- 160].

En el caso de A. Egido y A. Rallo, se añade el trabajo retórico, innegable en la obra, pero que ellas desvinculan del resto de la producción debido al cambio de lenguaje que aquí se está operando. Egido afirma que Gracián desarrolla aquí una retórica de los sentidos, alejada de la retórica de la Agudeza. La obra no es para ella sino un ejercicio constante de inefabilidad. [Egido 2014 XXXIV- XXXV].

Bajo la línea que hemos llamado retórica o ingeniosa, se siguen los pasos de A. Coster (1913) que acogía la obra tras su aspecto instrumental, persuasivo y oratorio, no cercano a las pretensiones de la Orden, y R. Barthes (1970), en su interpretación de los ejercicios ignacianos. Aquí encontramos autores como F. Rodríguez de la Flor (1984, 1993a, 2002, 2012), M. Blanco (1984), S. Neumeister (1986), B. Pelegrín (1985, 1993a).

F. Rodríguez de la Flor partiendo de A. Coster recupera el hecho del poco aprecio que la propia Orden muestra respecto a la obra, consecuencia, según él y A.

Del Río Nogueras [Nogueras 2001 118- 119], de la lucha a favor y en contra del conceptismo como lenguaje de la predicación. Aquello que aúna el texto, según R. de la Flor, son aspectos irreconciliables: retórica/piedad. Esto conlleva toda una maquinaria retórica contra el quietismo de Miguel de Molinos, una lucha del lenguaje de la imagen contra lo inefable.

M. Blanco también refleja en su interpretación el carácter técnico y algorítmico del texto graciano, mostrando, como hemos avanzado, su aspecto artificial y forzado, aspecto que ella considera deudor de su estética de la Agudeza. Idea compartida por B. Pelegrín y F. Rodríguez de la Flor, pero no por S. Neumeister. [Neumeister 1986].

B. Pelegrín ha sido uno de los autores que más ampliamente ha tratado el tema de la retórica en Gracián, heredera según él de la voluntad ignaciana. A igual que R. Barthes [1970 48- 49], que considera que San Ignacio no va más allá del lenguaje hacia estados inefables e indistintos, B. Pelegrín, nos recuerda una de las características más importantes de toda la obra graciana y de *El Comulgatorio* en particular: «la contemplación dirigida hacia la acción y no abismada en sí»<sup>2</sup> [Pelegrín 1985 117]. Así, el autor destaca el alto grado persuasivo del texto, tomando así el punto de partida de A. Coster. La intención de la obra según Pelegrín, el hecho de que esté más dirigida al afecto, como expresa el propio Gracián, es mover los afectos, dirigir la intención a un fin.

J. Baruzi fue el primer autor en tomar realmente en serio el peso de este pequeño opúsculo leibniziano. El *Von der wahren Theologia Mystica (De (Sobre) la verdadera Teología Mística)*, ha llegado a ser un texto polémico y de difícil acceso. Desde que G. E. Guhrauer lo publicara íntegramente hacia 1838, traducción no muy fiel al original, se han ido subsanando gran parte de sus lagunas y roturas por autores como G. Grua y F. Vonessen. A falta de la edición crítica definitiva de la *Akademie Ausgabe* de los *Sämtliche Briefe und Schriften von Leibniz*, donde nuestro opúsculo deberá ser publicado en A, VI, la edición de 1967 de F. Vonessen es la más fiable. [C. Rösler 2010 279- 306].

La fecha de su redacción es desconocida, pero algunas voces como S. Edel lo ubican entre 1698-1701, hacia la misma época donde se estaba fraguando la correspondencia con el bohemiano Morell. [Edel 1995 118- 123]. Incluso el título es

---

<sup>2</sup> «la contemplation dirigée vers l'action et non abîmée en soi».

del propio Leibniz, recuerda C. Rösler, que distanciándolo de la influencia bohemiana, lo acerca más hacia una influencia platónica cristiana. Está claro que el opúsculo es del autor, si atendemos según Rösler a que representa una condensación de toda su filosofía, encontramos así una exposición teológica, epistemológica, antropológica y ontológica, además de mística. Parece pues que enfrentarse a la cuestión mística exige poner en juego todos estos campos de realidad y conocimiento.

Para J. Baruzi, desde un punto de vista racional, se abre con Leibniz una nueva manera de entender la mística. Su fórmula: «Investigación racional de una realidad mística», resume para él, la actitud de Leibniz respecto a este ámbito. [Baruzi 1907 495- 496 y 1909 129- 130] Como vamos a ver, podría considerarse un obstáculo, a la hora de abordar alguna posibilidad de misticismo en nuestros autores, el hecho de restringir nuestro concepto de mística en demasía.

Este es el problema, que muestra por ejemplo E. Naert, que aunque no niega el interés mostrado por Leibniz ante lo místico, considera que él es demasiado racionalista para que se pueda afirmar que tiene un alma mística. Leibniz, no tiene suficiente vacío, ni noche en el alma, no hay bastante profundidad oscura en su visión del universo, para que Dios pueda intervenir en su insondable plenitud, comenta. [Naert 1959 216 y Rösler 2010 305].

A lo largo de todo el siglo XX y comienzos del XXI, se ha ido desarrollando todo un debate de encuentro y desencuentro, entre el lado racionalista y el lado, lo llamaría más aperturista, en relación al grado de misticismo en nuestro autor.

El obstáculo, como apuntábamos arriba, es el concepto de mística. C. Rösler ha hecho hincapié en este hecho, y lo resume muy claramente de la siguiente manera. Se proponen en las diferentes interpretaciones del pensamiento místico de Leibniz, dos visiones o dos definiciones de mística, una fundada sobre la *vía negationis* o de la abolición del alma en Dios, la cual sostenida llevaría a negar que Leibniz fuese un místico, resultado que aceptarían tanto Naert como Baruzi. Pero si por el contrario, se abre esta definición de mística a una comprensión más amplia, tal y como propone la misma Rösler y P. Lodge en un artículo reciente, entonces se obtiene una segunda definición de mística que reposaría sobre la alianza paradójica de mística y

racionalidad. [Rösler 2010 316]. Esta *vía afirmativa* es la que queremos explorar en nuestro análisis de las obras.

Respecto a las diferentes interpretaciones de lo abierto por Baruzi, encontramos seguidores, como D. Mahnke (1938), y podríamos añadir actualmente a C. Rösler (2010), P. Lodge (2015); y detractores, o bien debido a su definición restringida de mística o de la propia racionalidad, como E. Naert (1959), A. Heinekamp (1988), o D. Rutheford (1998).

### III. La lucha contra el quietismo.<sup>3</sup>

Este tercer apartado se dedicará al análisis de los argumentos que los autores destacan contra la mística quietista. Por “quietismo” podemos entender aquel punto de vista que reniega del conocimiento, las imágenes, las palabras, etc., en su acceso o unión a Dios.

Como nos muestra en un artículo reciente P. Lodge (2015), Leibniz esgrime sus argumentos principales contra el quietismo en una carta dirigida a Michael Gottlieb Hansch en 1707. Las tesis que Leibniz lanza aquí contra lo que llama “falsa mística”, pueden sernos de mucha ayuda para ver la relación que el autor mantiene con Ignacio de Loyola y su método generativo de imágenes, una de las bases principales de *El Comulgatorio* (1655) de B. Gracián.

La primera tarea será comparar los argumentos mantenidos aquí con los desarrollados en *Sobre la verdadera Teología mística* (1698-1701). Con los datos obtenidos sobre la caracterización de lo que el autor considera en estos textos como

---

<sup>3</sup>Abreviaciones utilizadas para las obras de G. W. Leibniz y B. Gracián: (A): Academy of Sciences of Berlin ed. (1923 y ss.): Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Series I–VIII. Darmstadt, Leipzig, and Berlin, citado por serie, volumen y página; (AG) Ariew, R. and Garber D. (1989): Leibniz. G. W. *Philosophical Essays*. Hackett, Indianapolis; (D) Dutens, L ed. (1768): *G.G. Leibnitii Opera Omnia*, 6 vols, Ginebra. Citado por volumen y página; (GP): C. I. Gerhardt ed.(1875- 90): Leibniz, G. W. *Die Philosophischen Schriften*. 7 vols.: Weidmannsche Buchhandlung, (Reprint, Hildesheim: Olms, 1960–61), Berlin. Citado por volumen y página; (L): Loemker, Leroy (2<sup>nd</sup> ed. and trans.), (1969): Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht: D. Reidel; (Olaso): de Olaso, Ezequiel (ed.) (2003): G. W. Leibniz: *Escritos filosóficos*, Boadilla del monte (Madrid), Mínimo Transito; (*Discurso de Metafísica*): Trad. introd. y notas de Marías, J. (1981): G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, Madrid, Alianza editorial; (*Nuevos ensayos*): Echeverría, J (1992): G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza. B. Gracián: (CO, *meditación y página*) Batllori, Miquel. Egido, Aurora y Sanchez Laílla, Luis (2003): *El Comulgatorio*, Zaragoza. Pressas Universitarias de Zaragoza.

“falsa mística”, intentaremos comprobar si el método ignaciano caería al completo dentro de tal caracterización, o si por el contrario el autor (San Ignacio o B. Gracián) se aleja en algunos aspectos del mismo.

Lo que nos proponemos, recogido en el próximo apartado, es extraer elementos que nos permitan la construcción del concepto de mística en Leibniz y Gracián, centrándonos en la relación de estas dos obras principalmente: *De (Sobre) la verdadera teología mística* (1698-1701) y *El Comulgatorio* (1655). La pregunta a la que intentaremos responder queda como sigue: ¿Existe algún sentido en el que podamos considerar místicos a estos autores? Desde esta perspectiva, ¿qué aspectos relacionarían y diferenciarían sus posturas?

En la carta dirigida a M. G. Hansch, Leibniz le aconseja:

«Debes rechazar a los quietistas, falsos místicos, que niegan la individualidad y la acción para la bendición de la mente, como si nuestra más alta perfección consistiera en un tipo de estado pasivo, cuando es al contrario, el amor y el conocimiento son operaciones de la mente y la libertad. La bendición del alma consiste de hecho en unión con Dios, pero nosotros no pensamos que el alma es absorbida en Dios, habiendo perdido su individualidad y actividad, lo único que constituye su sustancia distinta, de otra manera esto sería un entusiasmo demoníaco, y una indeseable deificación». <sup>4</sup> [D II.I, 225/L 594 y Lodge 2015 62].

86

Como bien destaca P. Lodge, estos son los principales argumentos:

«Leibniz primero enumera dos aspectos del estado de bendición defendido por los quietistas que son problemáticos: 1) negación de individualidad: 2) negación de actividad mental e introducción de un estado pasivo. Al final del párrafo parece ofrecer dos razones de por qué él piensa que esto es problemático: esto puede ser 1) un “entusiasmo demoníaco”; y 2) “una indeseable deificación”. <sup>5</sup> [Ibid.]

<sup>4</sup> «You may reject the quietists, false mystics, who deny individuality and action to the mind of the blessed, as if our highest perfection consisted in a kind of passive state, when on the contrary, love and knowledge are operations of the mind and will. Blessedness of the soul does indeed consist in union with God, but we must not think that the soul is absorbed in God, having lost its individuality and activity, which alone constitute its distinct substance, for this would be an evil enthusiasm, and undesirable deification».

<sup>5</sup> «First Leibniz lists two features of the state of blessedness advocated by quietists which are problematic: 1) a denial of individuality; and 2) a denial of mental activity and the entering of a passive state. And at the end of the paragraph he appears to offer two reasons why he thinks this is problematic: it would be 1) an “evil enthusiasm”; and 2) “an undesirable deification.”».

Las dos primeras objeciones, teóricas, son propiamente leibnizianas, podemos observar aquí dos de las principales características de lo que llama en *El Discurso de Metafísica* “mónada”: simplicidad y actividad. Como veremos a continuación, estas dos características podrían ser, bajo nuestra lectura y con importantes matices, compatibles con la perspectiva graciana, heredera de San Ignacio.

La diferencia principal la encontramos en lo que Leibniz considera sus razones para tal rechazo: “entusiasmo demoníaco” e “indeseable deificación”. Siguiendo el análisis de P. Lodge [2015 64], podemos entender el mal sentido del concepto de “entusiasmo”, es lo referido por Leibniz en los *Nuevos Ensayos* como réplica a J. Locke: «Los entusiastas de hoy creen que ellos reciben una instrucción doctrinal desde Dios»<sup>6</sup>. [«Nuevos ensayos» 1992 614 y Lodge 2015 64].

El problema, comenta Lodge [2015 65], se encuentra en que Leibniz no contempla cómo, por un lado, puede darse una unión con Dios aniquiladora del individuo y, sin embargo, a la misma vez, una vuelta desde ese estado hacia el mundo como individuo, capaz de adoctrinar a otros. Leibniz piensa verdaderamente que ese estado nunca ha existido, porque ¿cómo pueden adoctrinar a otros, que no han compartido dicho estado?

En *De la Verdadera Teología mística*. Leibniz comenta: « Entre las enseñanzas externas son dos la que mejor despiertan la luz interior: el libro de la sagrada escritura y la experiencia de la naturaleza. Pero ninguna de las dos sirve si la luz interior no coopera» [Olaso 2003 449- 450]. En este punto del opúsculo, Leibniz rechaza la enseñanza de maestros exteriores. Esta idea, en la cual se niega la posibilidad de una pérdida total del individuo en Dios, es la misma idea, que destaca a propósito de Santa Teresa, contenida en el párrafo 32 de *El Discurso de Metafísica* y que Leibniz atribuye directamente a Teresa en la carta a André Morell de 1696: « Y por esto una persona de espíritu muy elevado, y venerada por su santidad, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo». [«Discurso de Metafísica» 1981 98- 99].

Como vemos no es posible para Leibniz la eliminación de la individualidad y la actividad en la mónada. El alma permanece junto a Dios y su esencia es la

---

<sup>6</sup> «Today's 'enthusiasts' also believe that they receive doctrinal instruction from God». En la edición española leemos: «Los entusiastas de hoy en día creen recibir de Dios dogmas que les esclarecen».

actividad, no la pasividad. Asistimos entonces al núcleo de la ontología leibniziana en esta época, sólo la sustancia (el espíritu) es real. A partir de esta idea, podemos entender más claramente cómo Leibniz rechaza la explicación del quietismo, tomándolo dentro de su caracterización como “falsa mística”. La cuestión, como muestra I. Backus (2013), es que aún en esta época, 1698, el autor no contempla que la sustancia material tenga unidad por sí misma, idea que poco a poco, hasta el final de su vida, irá tomando forma hasta desembocar en su idea de *vinculum substantiale*, desarrollada en su correspondencia con B. Des Bosses, idea necesaria para explicar el problema del sacramento eucarístico.

Así y todo, el cuerpo en esta época no es una sustancia. Observemos cómo Leibniz, al hilo de la tesis teresiana resalta en el opúsculo la prioridad del interior, el espíritu, respecto a lo externo, el cuerpo:

«Dios me pertenece más íntimamente que el cuerpo. (Los cuerpos en sí mismos no son mismidades: sombras que pasan). Las cosas corporales son sólo sombras que pasan, vistas, figuras, verdaderos sueños. La verdadera esencia está en el espíritu. Aunque hombres inexpertos toman lo espiritual por sueños, lo tangible por verdad» [Olaso 2003 452].

Es esta idea del cuerpo la que impide, según C. Rösler [2010 314], una unión mística a Dios. Pero no sólo, la identidad espiritual de cada hombre, que reposa sobre la unicidad, la indivisibilidad y la incorruptibilidad, rinden la despersonalización o la abolición de sí en Dios imposible. Y es que para Rösler, Leibniz considera que la esencia de Dios es conocible, contrariamente a la tradición de la teología mística donde la naturaleza inefable del *Deus absconditus* queda secreta. Para la autora, por un lado, se podría pensar, que con esta caracterización ya obtendríamos al menos tres requisitos que permiten decir que *La verdadera teología mística* de Leibniz no es verdaderamente mística. Leibniz definitivamente excluye, según ella, tres requisitos de la experiencia mística tal como nos la ha transmitido la tradición: la Unión a Dios, la parte de sí en él y la ininteligibilidad de su Esencia.

Lo interesante de la perspectiva de C. Rösler, es que la autora reconoce que a pesar de estas últimas consideraciones, aún queda, comedidamente, alguna posibilidad para rescatar o afirmar una especie de experiencia mística en Leibniz. En esta tesis:

«Dios está más cerca de mí que el cuerpo», podemos observar la posibilidad, no la necesidad, puntualiza Rösler, de una experiencia mística. [Rösler 2010 315]. De cualquier manera, sigue la autora, en este texto Dios es sensible tanto a la razón como al corazón, permitiendo así una lectura filosófica y mística a la vez.

Como se analizará a continuación, San Ignacio y, con él, Gracián también rechazan de lleno el quietismo. De los argumentos expuestos por P. Lodge, sobre la crítica de Leibniz al quietismo: negación de individualidad y negación de actividad mental, que conllevan un entusiasmo demoníaco y una indeseable deificación, podemos adelantar, que Gracián, aceptaría al menos, con matices claro, los dos primeros. La diferencia estaría en el significado que ambos dan al concepto de individualidad y actividad mental.

Respecto a la pérdida de la individualidad, se puede afirmar que, a diferencia de la concepción leibniziana, Gracián mantiene para el individuo un auténtico *casuismo*, donde no hay para el mismo respuestas globales, sino adaptadas al caso, privadas. Esta idea, es recogida claramente por B. Pelegrín:

«Cada uno esta seguro de ser juzgado, pero no por leyes anónimas, generales e impersonales: será según su propio caso, según sus contingencias y circunstancias, atenuantes o no. No hay verdad más que de caso. Y todo es particular y puntual: singular».<sup>7</sup> [Pelegrín 1985 164].

89

Agosto  
2017

Así, según B. Pelegrín, aunque el misterio es universal (todo misterio tiene su razón de ser), no tiene clave general: «el misterio, es siempre singular y único. Hay una respuesta particular a cada misterio, pero no global: el sistema explicativo, contrariamente a los sueños universalistas del clasicismo, está excluido aquí».<sup>8</sup> [Pelegrín 1985 164- 165].

En *El Comulgatorio* se puede observar claramente este hecho, a partir de la construcción singular que cada comulgante puede realizar respecto de las meditaciones:

<sup>7</sup> « Chacun est sûr d'être jugé, mais non par des lois anonymes, générales et impersonnelles: il le sera selon son propre cas. Et tous sont particuliers. Ici, tout est particulier et ponctuel: singulier».

<sup>8</sup> «la mystère, c'est qu'il est toujours singulier et unique. Il y a une réponse particulier à chaque mystère, mais pas global: le système explicatif, contrairement aux rêves universalistes du classicisme, est exclu ici».

«CONFORME A LAS MEDITACIONES que aquí se han propuesto, puedes tú sacar otras que, por ser hijas de la propia consideración y haberte costado trabajo, suelen despertar mayor devoción;» (CO. XLIX 205).

Gracián, como Leibniz, afirma la permanencia de la individualidad en su conocimiento de Dios, pero a diferencia de él, no cree que a lo que se tenga acceso, sean leyes generales, válidas para todos. Esto quiere decir, a pesar de lo dicho, que todos podemos acceder al conocimiento de lo divino, lo que en Leibniz equivaldría a decir que todos tenemos ideas innatas. La diferencia es que según Gracián, estas ideas accesibles para la mente, no son ideas claras, no es un camino igual para todos, es privado, cada uno tiene el suyo, que por medio de la imagen debe trabajar.

Respecto a la segunda objeción lanzada por Leibniz: la pérdida en el quietismo de toda actividad mental, de todos los comentaristas de *El Comulgatorio*, ha sido F. Rodríguez de la Flor (1993a) quien más directamente ha puesto el acento sobre la defensa que realiza Gracián del método ignaciano contra las ideas quietistas. R. de la Flor considera que en este método generativo de imágenes «se trata de evitar minuciosamente la ‘visión inefable’, mística y sustituirla por una ‘vista’, una praxis, modesta relativamente, del imaginario religioso» [De la Flor 1993a 145]. De este modo, continúa:

«Frente al pleno empleo imaginario que Gracián hace de los sentidos [...] se alza el deseo de Molinos para alcanzar un alma perfectamente ciega, muda, sorda».

«La obra de Gracián es sumamente combativa en ese contexto. Obviamente, y en primer lugar, con el concepto luterano de oración, pero también con los movimientos que dentro de la iglesia católica, buscan –como es el caso del Molinismo y, en general, el de las prácticas quietistas- una técnica de oración mental independizada absolutamente de lo que llamamos imagen, o fantasía; construida (y esa es la debilidad que se le achaca) con las reminiscencias de la información suministrada por los sentidos». [De la Flor 1993a 143].

Que esto es así se demuestra, según De la Flor, porque todas las meditaciones de *El Comulgatorio* son *composiciones de lugar*, una maquinaria generadora de imágenes al más puro sentido ignaciano. Por composición de lugar podemos entender, siguiendo a S. Izquierdo, el hecho de «Imaginar alguna figura corporal o imagen de lo que se ha de meditar, haziéndose presente a las personas, lugar, y las demás circunstancias, según la materia de la meditación». [De la Flor 1993a 143].

Gracián deja claro desde el comienzo de la obra su lejanía con respecto al quietismo:

Med. I. «Punto 3º. *Para después de haber comulgado.* —[...] Luego que reconocería en sus purísimas entrañas su Dios hijo, sin duda que su alma asistida de todas sus potencias se le postraría, adorándole y dedicándose todo a su cortejo y afecto: el entendimiento embelesado,

contemplando aquella grandeza inmensa, reducida a la estrechez de un cuerpecito; la voluntad, inflamándose al amor de aquella infinita bondad comunicada; la memoria, repasando siempre sus misericordias; la imaginación, representándole humano y gozándole divino; los demás sentidos exteriores, hurtándose al cariño de los foranos empleos, estarían como absortos en el ya sensible Dios; los ojos provocándose a verle, los oídos ensanchándose a escucharle, coronándole los brazos y sellándose los labios en su tierna humanidad» [CO. I 19].

Como podemos observar aquí, no asistimos a una actividad pasiva y quietista en *El Comulgatorio*. Más bien como afirma B. Pelegrín, estamos ante

«[...] la función ascética del entendimiento de la Teología jesuítica. Fundamento esencial de esta Teología: Dios da todos los medios de salvación, los auxiliares de la gracia, que ayudan al hombre y le envían señales, avisos del cielo, sobre el buen o mal camino a seguir».<sup>9</sup> [Pelegrín 1985 123].

Gracián cierra esta Meditación I, *primer ejemplar de una perfecta comunión*:

Punto 4º. Para dar gracias. —[...] « Al resonar, pues, de tan agradecidos cánticos, no estés muda tú, alma mía; y pues recibiste al mismo Señor, aplaude con voz de exultación y de exaltación, que es el sonido de tales convidados; empléense esa boca y esa lengua saboreadas con tan divino pasto, en sus dulces alabanzas. Cántale hoy al Señor un nuevo cantar por tan nuevos favores, y todo tu interior en su real divina presencia se dedique a la perseverancia de ensalzarle, por todos los siglos de los siglos. Amén». [CO. I 21].

91

Agosto  
2017

Otro ejemplo de la distancia de Gracián respecto al quietismo lo observamos en la Meditación XIII, *De la magnificencia con que edificó Salomón el templo, y el aparato con que le edificó, aplicado a la comunión*:

Punto 2º. —[...] Alma, ¿qué festivo aparato previenes tú el día que comulgas? Advierte que se consagra en templo tu pecho, y en morada del mismo Dios. Acudan todas tus potencias a la gran solemnidad; sea tu corazón el *Sancta Sanctorum* animado donde estén aleando el Entendimiento, querubín admirado, y la voluntad, serafín encendido. Jubile tu

<sup>9</sup> « On ne saurait mieux définir la fonction ascétique de cette théologie: Dieu donne tous les moyens du salut, les *auxiliaires de la grâce*, qui aident l'homme et lui envoient les motions, des avis du ciel, sur le bon o mauvais chemin à suivre».

interior a su santo nombre y cante la lengua sus alabanzas; alerta, que desciende el Señor cubierto de la niebla de los accidentes, a lo íntimo de tus entrañas». [CO. I 64].

En *De la Verdadera Teología Mística* Leibniz resume claramente su perspectiva respecto a qué comparte y qué no comparte con la Mística. Esta idea es de las más importantes para entender su diferencia con respecto a Gracián e Ignacio de Loyola. Leibniz no considera que la luz que Dios alumbra en nosotros sea consecuencia de una experiencia privada; para él, el mal sentido de la palabra entusiasta conlleva lo recogido en los *Nuevos Ensayos*: «Pero, ¿Por qué llamar luz a algo que no permite ver?» [«Nuevos ensayos» 618]. La cuestión para P. Lodge, y que podemos reconocer acertada, es que para Leibniz, la verdadera luz es la que te permite distinguir los pasos que debemos dar para la progresión en el conocimiento. Es la misma idea que muestra en *Meditaciones sobre el conocimiento de la verdad y las ideas* de 1684, comenta Lodge, cuando distingue entre conocimiento distinto y conocimiento confuso.

«El conocimiento claro, para empezar, es o confuso o distinto. Es confuso cuando no puedo enumerar uno por uno los pasos suficientes para diferenciar una cosa de otra, a pesar de que la cosa tenga cada marca y requisito dentro del cual su noción puede ser resuelta». <sup>10</sup> [A VI 4, 586/AG 24 y Lodge 2015 74]

92

Agosto  
2017

P. Lodge afirma que «Lo que Leibniz está intentando distinguir aquí es la presencia innata del contenido ideacional del camino que está disponible para quienes poseen la idea»<sup>11</sup>[Lodge 2015 74]. La cuestión es que todas las personas tienen la idea innata de Dios, sin embargo esta idea no asegura que el contenido esté realmente disponible para el conocimiento. Aquí es donde según P. Lodge, la verdadera concepción de misticismo juega su parte.<sup>12</sup> [Lodge 2015 74- 75]

De esta manera podemos entender mejor lo dicho en *De la Verdadera Teología Mística*, cuando Leibniz afirma que

---

<sup>10</sup>«Clear knowledge, again, is either confused or distinct. It is confused when I cannot enumerate one by one marks sufficient for differentiating a thing from others, even though the thing does indeed have such marks and requisites into which its notion can be resolved».

<sup>11</sup>«What Leibniz is trying to distinguish here is the innate presence of ideational content from the way in which it is available to those who possess the idea».

<sup>12</sup>«Leibniz is committed to the claim that all humans have an innate idea of God. However, the possession of this idea does not ensure that the content is readily available to consciousness. It is here that the true conception of mysticism plays its part».

«La luz esencial, llena la mente de claridad y seguridad, no de fantasía y loco movimiento.

Algunos se figuran en su cerebro un mundo de luz, estiman que ven un brillo y esplendor y que están rodeados de muchos miles de lucecillas. Pero esto no es la verdadera luz sino un calentamiento de su sangre» [Olaso 2003 450- 451.]

#### IV. La mística afirmativa.

Ya podemos comenzar a deslindar el componente místico presente en *El Comulgatorio* de B. Gracián y en *De la Verdadera Teología Mística* de G. W. Leibniz.

Para comenzar podemos afirmar que no se trata del sentido de mística que proponen los quietistas, heredero como sabemos de la *Teología negativa* de Dioniso Areopagita. Los comentaristas que o bien han rechazado la mística en estos autores o bien la han afirmado, la mayoría, excepto las últimas revisiones, relacionan a los autores con este sentido específico de mística.

A partir de aquí, intentaremos construir un concepto de mística que nos permita realizar una lectura de estas dos obras. Esta será nuestra primera tarea y que querríamos cerrar intentando vislumbrar dónde encontraríamos la diferencia principal de sus posturas, ya apuntada más arriba.

¿Qué podemos entender por mística afirmativa?

P. Lodge ha intentado resolver de una vez, qué tipo de mística encontramos en Leibniz, el autor la llama: « *wide kataphatic mystic*», «amplia mística katafática». Sin extendernos demasiado nos gustaría despejar de manera breve estas acepciones.

La diferencia esencial entre una amplia (*wide*) o estrecha (*narrow*) concepción de mística, es que la segunda envuelve “experiencias unitivas”, entendiendo por estas todas aquellas que niegan un sujeto de la experiencia mística distinto de Dios<sup>13</sup>. [Lodge 2015 58]

La mística *apofática* podemos verla reflejada en la *Teología negativa* de Dioniso Areopagita, que se diferencia esencialmente de la mística *katafática* en que esta última considera que la experiencia mística se encuentra disponible por el lenguaje.

<sup>13</sup>«Importantly for the present discussion, it follows from this that narrow mystical experiences are incompatible with purported experiences of God in which the subject of the experience is taken to be clearly distinct from God».

## Como expresa el propio Lodge

«La distinción entre mística apofática (del Griego, *apófasis*, sentido de negación) y katafática (del Griego, *katáfasis*, sentido de afirmación) concierne a la manera en la cual y en la medida de la cual, el contenido de la experiencia mística está disponible para el lenguaje. El misticismo apofático es el misticismo que está asociado con un tipo de teología negativa fundada en Pseudo-Dionisio, en el cual las experiencias son situadas más allá de las palabras o 'inefable'. La mística katafática no pone ninguna restricción que deba ser mostrada». <sup>14</sup> [Lodge 2015 59].

C. Rösler, al igual que Lodge y en su tiempo Baruzi, mantiene la existencia en Leibniz de un misticismo racional. Distanciándose estos autores de la vía negativa de la mística, consideran que la verdadera mística leibniziana es afirmativa, se mueve dentro de los parámetros de la razón. Esto quiere decir, comenta Rösler que

«Poniendo un cuadro metafísico que no permite sino un reencuentro íntimo y no una unión completa a Dios, Leibniz va hasta el final de «la vía de la luz», pero se queda sobre el umbral de las moradas interiores más altas que hacen descubrir las oscuras claridades. La mística que presenta está fundada sobre una *vía afirmativa*, que parece no ser sino una etapa del camino místico cuyas más altas verdades exigen pasar por la vía negativa». <sup>15</sup> [Rösler 2010 319].

94

Agosto  
2017

Por lo tanto, si nos alejamos de la visión mística de la *Teología negativa*, podremos reconocer, según estos autores, un cierto misticismo leibniziano. Una mística afirmativa, que no aniquila la individualidad ni la actividad del sujeto y donde más que una unión a Dios, encontramos un contacto íntimo a la medida de nuestras perfecciones. Contacto que según Rösler podría dar la posibilidad, pero no la necesidad, de una experiencia mística. La cuestión es, según Rösler, que nos resulta casi imposible, en este opúsculo, excluir algunas de estas dos posibles

---

<sup>14</sup>«The distinction between apophatic (from the Greek, *apophasis*, meaning negation) and kataphatic (from the Greek, *kataphasis*, meaning affirmation) mysticism concerns the way in which, and the extent to which, the content of mystical experience is available through language. Apophatic mysticism, is the mysticism that is associated with kind of the negative theology found in Pseudo-Dionysius, in which the experiences are held to be beyond words or 'ineffable'. Kataphatic mysticism places no such restriction on what might be reported».

<sup>15</sup>«En posant un cadre métaphysique qui ne permet qu'une rencontre intime et non une union entière à Dieu, Leibniz va jusqu'au bout de « la voie de la lumière», mais reste sur le seuil des demeures intérieures plus hautes qui fond découvrir d'obscures clartés. La mystique qu'il présente est fondée sur une *via affirmativa*, qui semble n'être qu'une étape du cheminement mystique dont les véritables sommets exigent de passer par *la via negationis*».

interpretaciones: la teología mística de Leibniz puede ser un discurso teórico esclareciendo la condición humana según un acercamiento antropológico, pero ella puede también ser la transcripción de una experiencia pensada porque íntimamente probada. [Rösler 2010 316]

Esta cuestión no es nueva. Baruzi ya nos puso en camino de no obviar el contenido religioso o místico de la racionalidad leibniziana. Nos movemos en un terreno movedizo, donde las respuestas definitivas tienden al más absoluto fracaso. Baruzi nos comenta que «La certitud completa falta, porque Leibniz nunca sistematiza plenamente su pensamiento religioso. Sea entonces evitada toda conclusión absoluta»<sup>16</sup> [Baruzi 1907 492].

«Aquello que sea, por otros lugares, la materia estudiada en la obra de Leibniz, toda conclusión que se quiera demasiado rigurosa será casi inevitablemente falsa. Lo que se profundice, –la metafísica, la matemática o el pensamiento religioso, se está de entrada tentado de declarar primordial cada una de ellas». <sup>17</sup> [Baruzi 1907 492- 493].

Con esto se pretende aclarar que por nuestra parte, no queda resuelta la interpretación de la mística en Leibniz de manera totalmente satisfactoria. Consideramos que si algo da exactamente alma al Barroco, es especialmente esta imposible resolución de la tensión entre teología y filosofía. La cuestión que desarrollaremos en la conclusión irá en esta dirección, pero antes despejemos la idea de si es posible algún tipo de misticismo en B. Gracián.

K. Rahner ha realizado una interpretación de la mística ignaciana como alegría del mundo. A diferencia de la mística afirmativa leibniziana, no existe para San Ignacio una armonía preestablecida, donde mundo y dios, gracia y naturaleza se hallan reconciliadas

«¿Es este espíritu alegría del mundo, afirmación del mundo?

De cualquier modo que se responda a esta pregunta, hay una cosa clara en todo caso: San Ignacio no conoce, ni para él ni para sus hijos, ninguna alegría del mundo en la que

<sup>16</sup>«L'entiere certitude fait défaut, parce que jamais Leibniz systématisa pleinement sa pensée religieuse. Que soit donc évitée tout conclusion absolue. »

<sup>17</sup>«Quelle que soit, d'ailleurs, la matière étudiée en l'ouvre de Leibniz, toute conclusion qui se vaudra trop rigoureuse sera presque inévitablement fausse. Qu'il on approfondisse –la métaphysique, la mathématique ou la pensée religieuse, on est d'abord tenté de déclarer primordiale chaucune d'elles».

tiempo y eternidad, mundo y Dios estén *a priori* reconciliados en una sonriente armonía». [Rahner 1961 319]

Lo que encontramos en S. Ignacio es una confesión existencial del Dios libre y personal. La cuestión es que el hecho de que el centro de nuestra existencia sea ultramundano es un regalo por la gracia libre de Dios y no por la sacrificada huida del mundo. La huida cristiana del mundo, la *fuga saeculi*, de San Ignacio, no tiene nada que ver con la huida del mundo no cristiana

«Y en esto se ve que la huida cristiana del mundo, en tanto que es huida del mundo en oposición al mero dominio del mundo y de sí mismo, no sólo se distingue de la ética intramundana —aunque esté teónomamente garantizada— y de sus exigencias de renuncia, sino que la cristiana *fuga saeculi* se distingue también de toda negación del mundo no cristiana, tal como se encuentra, por ejemplo, en la ascética y mística órfica, neoplatónica o budista. Pues todas estas formas de huida del mundo consideran en definitiva la renuncia hecha desde el hombre, desde abajo, como *el* medio que fuerza de por sí y sin más el descubrimiento de lo absoluto. Todo ese despojamiento no es más que una forma inversa, pero paralela, de divinización del mundo». [Rahner 1961 327]

A diferencia de Leibniz, la característica de la piedad ignaciana no restringe su camino hacia Dios en una secuencia concreta de verdades absolutas a seguir. Como nos recuerda Baruzi, en Leibniz

96

Agosto  
2017

«Los misterios no pueden contrariar el orden universal; porque ellos son la realidad más determinada. Y Leibniz, a la vez por el análisis infinitesimal y por la deducción filosófica, prueba la superioridad de lo determinado sobre lo grande y lo pequeño». [GP, T. VII, pp 270 y ss. «Tentamen Anagogicum, Essai anagogique dans la recherche des causes» y Baruzi 1907 470].<sup>18</sup>

Aquí vemos la diferencia capital entre la piedad ignaciana y la leibniziana. Para Leibniz Dios no hace nada fuera del orden racional, [GP. T IV, pág. 431 y «Discurso de Metafísica», § VI, p. 62.], porque la Revelación aparece como la combinación del reino de la gracia y del reino de la naturaleza. [F. de Careil, T I<sup>o</sup>, p 537, «Système Theologicum»]. De esta manera, comenta Baruzi

<sup>18</sup> «Les Mystères ne peuvent contrarier l'ordre universel; car ils sont la réalité la plus déterminée. Et Leibniz, à la fois par l'analyse infinitésimale et par la déduction philosophique, prouve la supériorité du déterminé sur le grand et le petit.»

«La Gracia leibniziana ya no es la Gracia cristiana, atrayendo a sí las almas elegidas. Porque aunque Leibniz se sirve de la misma palabra, él no muestra solamente una potencia que se humaniza, sino una potencia que se insinúa en la naturaleza completamente».<sup>19</sup> [Baruzi 1907 485].

Así, Leibniz se enfrenta al Cristianismo directamente, porque este no aceptaría una tal fusión entre Gracia y Naturaleza. Para el cristiano Dios está más allá del mundo y es por su don, por su libre donación que Dios puede volver a él. Así, San Ignacio está a la espera de su mandato, porque Dios está más allá de la razón y el juicio humanos.

La Razón del mundo es para el cristiano sobrenatural y depende en definitiva de la libre voluntad del Dios personal

«Pero el Cristianismo confiesa la libre gracia de Dios, es decir, una vida divina en el hombre, que depende en principio y en definitiva de la libre decisión amorosa del Dios personal». [Rahner 1961 327].

De esta manera vemos el contraste entre la determinación leibniziana y la indiferencia ignaciana

«La indiferencia: el sereno estar dispuesto a cualquier mandato de Dios, la indiferencia, que, nacida del conocimiento de que Dios es siempre mayor que todo lo que sabemos de él y mayor que todo aquello en que podamos encontrarlo, se libra continuamente de todo lo determinado, que el hombre está siempre tentado a ver como *el* único lugar en que Dios puede salirle al encuentro». [Rahner 1961 327].

La característica de la piedad ignaciana, aclara Rahner, no es su objeto determinado, su cultivo de un pensamiento concreto, un ejercicio especial, no es uno de los caminos especiales hacia Dios, sino algo formal, una actitud última frente a todos los pensamientos, ejercicios y caminos: una reserva y frialdad últimas frente a todo camino especial, porque toda posesión de Dios tiene que permitir que Dios sea mayor aún que toda posesión; el ánimo de no creer que un camino hacia Dios es *el* camino hacia él, el ánimo de buscarlo por todos los caminos. [Rahner 1961 327- 328].

---

<sup>19</sup> «La Grâce leibnizienne n'est plus la Grâce chrétienne, attirant à soi des âmes élues. Pourquoi cependant Leibniz se servirait-il du même mot, s'il dépeint n'est pas seulement une puissance qui s'humanise, mais une puissance qui s'insinue dans la nature tout entière ».

Es esencialmente esta indiferencia, comenta K. Rahner, la que muestra la especificidad de la piedad ignaciana como alegría del mundo. La indiferencia se convierte así en un buscar a Dios en todas las cosas.

«En este buscar a- Dios-en-todas-las-cosas tenemos la fórmula ignaciana de la síntesis superior de la división de la piedad, usual en la historia de las religiones, en piedad mística de la huida del mundo y piedad profética del trabajo en el mundo por mandato de Dios». [Rahner 1961 328].

En esta fórmula vemos reflejada según K. Rahner, la síntesis superior de la piedad ignaciana, la unidad de la oposición entre piedad mística y piedad profética.

«A San Ignacio sólo le importa el Dios de más allá de todos los mundos, pero sabe que ese Dios, precisamente por ser el Dios de más allá del mundo y no sólo la antítesis dialéctica del mundo, puede dejarse encontrar también en *el mundo*, cuando su soberana voluntad nos impone el camino hacia el mundo». [Rahner 1961 328- 329].

Leibniz contempla por tanto una fusión entre gracia y naturaleza que ni San Ignacio ni Gracián podrían aceptar. Ahora, esto no quiere decir que Dios sea el alma del mundo, comenta Leibniz en su carta a Morell de Septiembre de 1698. [Grua 1948 139 y Rösler 2010 281]. Es en todo caso, su razón, su causa. Leibniz reconoce en Dios, tres formalidades, compartidas por todos los espíritus en su acción:

«Yo estaría más bien con estos que reconocen en Dios como en todo otro espíritu tres formalidades: fuerza, conocimiento, voluntad. Porque toda acción de un espíritu demanda: *posse, scire, velle*. La esencia primitiva de toda sustancia consiste en la fuerza: es esta fuerza en Dios que hace que Dios es necesariamente, y de lo cual todo esto que es debe emanar. Seguidamente viene la luz o sabiduría, que comprende todas las ideas posibles y todas las verdades eternas. El último complemento es el amor o la voluntad, que escoge entre los posibles esto que es lo mejor, y esta ahí el origen de las verdades contingentes o del mundo actual. Así que la voluntad nace cuando la fuerza es determinada por la luz» [Grua 1948 139].<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> «Je serois plustost pour ceux qui reconnoissent en Dieu comme en tout autre esprit trois formalités: force, connaissance, volonté. Car tout action d'un esprit demande *posse, scire, velle*. L'essence primitive de toute substance consiste dans la force: c'est de cette force en Dieu qui fait que Dieu est necessairement, et que tout ce qui est en doit émaner. Ensuite vient la lumière ou sagesse, qui comprend toutes les idées possibles et toutes les vérités éternelles. Le dernier complement est l'amour ou la volonté, qui choisit parmy les possibles ce qui est le meilleur, et c'est là l'origine des verités contingentes ou du monde actuel. Ainsi la volonté nait lorsque la force est déterminée par la lumière».

De hecho, nuestro autor considera que la caridad es consecuencia de una fe viva, que a su vez no es sino una razón esclarecida. Así la luz es anterior al amor, a la caridad.

Leibniz llega a comentar que por el sólo uso de una razón bien conducida todo hombre puede encontrar las enseñanzas de la verdadera religión, que es a su vez, universal. «La razón es el principio de una religión universal y perfecta que se puede llamar con justicia la ley de la naturaleza»<sup>21</sup> [Grua 1948 49 y Rösler 2010 297]. Y Cristo, «divino fundador de la religión más pura y más esclarecida»<sup>22</sup> [«Teodicea» (GP VI 25)].

Todo lo contrario aquí, a San Ignacio y B. Gracián. Como expresa Rahner: «El comienzo esencial y decisivo es la oscuridad de la fe cristiana» [Rahner 1961 323]. No se parte aquí de la luz que Dios ilumina en nosotros, ni su conocimiento depende en última estancia de nuestra voluntad, aquí no se hace, como hemos expresado anteriormente, una renuncia desde abajo, desde el hombre. Se esta siempre a la espera de la respuesta divina.

Dios se revela en la historia, por su propia voluntad. Estamos ante una confesión existencial:

99

Agosto  
2017

«El Dios de la piedad ignaciana es el Dios de la gracia supramundana, que trata con los hombres libre y personalmente, «históricamente».

No se puede dudar de esta afirmación. Para la piedad ignaciana Dios es la *Divina M'aiestas*, el Señor, de cuya soberana voluntad depende todo, frente al que nada importan el hombre, sus anhelos o su voluntad, sino sólo lo que pueda agradar a su divina majestad.

Como él es el libre sobre todo el mundo, todo depende, según San Ignacio, de cómo ha tratado históricamente con el hombre, pues sólo su libre acción en la historia puede revelarnos qué es él mismo y en qué relaciones quiere estar con el hombre. [Rahner 1961 324].

Hay una fórmula que resume según Rahner la ignaciana afirmación del mundo: *in actione contemplativas*

«San Ignacio busca sólo al Dios de Jesucristo, al Absoluto libre y personal: *contemplativas*. Y sabe que puede buscarlo y encontrarlo también en el mundo, si así le place a él: *in actione*.

<sup>21</sup> «La raison est le principe d'une religion universelle et parfaite qu'on peut appeler avec justice la loi de la nature».

<sup>22</sup> «Jesus-Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée».

Y así en la indiferencia está dispuesto a buscarle a él y sólo a él, siempre a él solo, pero en todas partes, incluso en el mundo: *in actione contemplativas*». [Rahner 1961 329].

## V. Conclusión

En el apartado que hemos llamado *La lucha contra el quietismo*, nos hemos encontrado con estas dos tesis fundamentales y por las cuales podemos considerar que nuestros autores están muy lejos de lo que normalmente hemos considerado como inefabilidad mística: *afirmación de la individualidad y de la actividad mental*.

En un primer momento del análisis habíamos considerado que tanto Leibniz como Gracián compartían dichas ideas. Hemos comprobado que así es, aunque sus perspectivas, tanto filosóficas como religiosas están bastante alejadas. Podríamos decir con K. Rahner, que la posición de San Ignacio (y Gracián), se mueve ya en este estado que el propio Leibniz criticaba a los quietistas. Leibniz consideraba que las consecuencias de estas ideas quietistas, *negación de individualidad y negación de actividad mental*, conllevaban un entusiasmo demoníaco y una indeseable deificación.

Respecto a la primera de las consecuencias, ¿se podría considerar a San Ignacio un entusiasta? Si observamos de nuevo ciertas ideas que da el propio Leibniz entenderemos mejor la cuestión: «¿Por qué llamar luz a algo que no permite ver?», «los entusiastas de hoy creen que ellos reciben una instrucción doctrinal desde Dios». San Ignacio y con él Gracián, no parten de las sensaciones corporales, dejándose llevar por su pasión hacia estados indistintos o inefables. Como aprecia correctamente R. Barthes, San Ignacio no va más allá del lenguaje, pero no porque no fuera un místico, sino que como dice Rahner, no va del mundo a Dios, sino de Dios al mundo. San Ignacio y con él Gracián, no buscan lo inefable porque ya están en él.

Así nos viene al paso la segunda consecuencia de las tesis que Leibniz atribuye a los quietistas: «los entusiastas de hoy creen que ellos reciben una instrucción doctrinal desde Dios». Esta tesis, emparentada en el opúsculo con el rechazo de maestros exteriores, corresponde claramente, a pesar de lo dicho, a una de las principales diferencias entre Leibniz y Gracián. Y decimos esto porque el acceso a las verdades divinas por parte de Leibniz es totalmente interno, porque aunque las perfecciones se encuentren en las cosas, estas, las perfecciones, no son sino lo invisible, lo intangible, sólo capaz de ser percibido por la luz interior, la del espíritu.

Leibniz sólo considera legítimos dos maestros exteriores, la sagrada escritura y la investigación de la naturaleza, pero ambos son nada si la luz interior no coopera.

*El Comulgatorio* de Gracián es al contrario, como dice F. Rodríguez de la Flor, la apertura espacial de una llamada y la espera de una respuesta. Es como dice B. Pelegrín: la acción dirigida a un fin y no abismada en sí. *El Comulgatorio* no deja así de ser un texto persuasivo, capaz de llevar al comulgante con la ayuda del director espiritual a las mismas puertas del cielo. De esta manera, la imaginación es aquí crucial y adquiere la misma fuerza que la razón en Leibniz, la capacidad de llegar a Dios. El comulgante debe recrear por medio de la imagen un cuadro piadoso donde él mismo se reconozca y se integre. No accede a ver nada, sino que crea su propio espacio de contemplación.

Como hemos analizado a partir de Lodge, la mística leibniziana juega su parte en este distinguir los pasos que llevan al conocimiento. Así, para Leibniz todos tenemos ideas innatas, es un don de Dios, el problema para él es, como decimos, distinguir los pasos que marcan el camino. El conocimiento claro es o bien distinto o bien confuso. La única diferencia entre ellos es la capacidad de poder enumerar los pasos suficientes para distinguir una cosa de otra, y esto es esencialmente lo que el místico no puede.

Ambos autores se enfrentan al quietismo de Molinos, caracterizado por ellos con los mismos elementos que la teología negativa, a través de lo que hemos venido conceptualizando como mística afirmativa. De esta manera los críticos han errado el tiro, porque si Leibniz y Gracián son de alguna manera místicos, no es a esta mística a la que ellos se acercan.

Debemos por tanto, si queremos aclarar este aspecto, dirigir nuestra mirada a lo propio de la mística barroca: es posible una mística del conocimiento y de la imaginación, ambas constituidas por el libre don de Dios. La diferencia entre ellos es el ámbito de conocimiento, que tiene la capacidad de divinizar el mundo.

Lo propio del barroco es la imposible separación de la mística del resto de disciplinas. Cuando ambos autores se dirigen a esta realidad, se arman con todo su arsenal, todos los *auxiliares de la gracia* son puestos a punto.

La diferencia esencial se encuentra en la separación o no de Gracia y Naturaleza, reconciliadas para Leibniz desde la encarnación de Dios en Cristo. Para

el jesuitismo, la Razón natural no es divina, porque la divina es sobrenatural. Dios tiene la capacidad de bendecir las acciones humanas, de sobrenaturalizar el mundo si así le place.

Encontramos aquí para terminar, nuestra última y más precisa distancia. Determinación leibniziana contra indiferencia ignaciana. Para Leibniz Dios se encuentra en lo más determinado, en la distinción de los pasos del camino que hemos de seguir, pasos racionales hacia las ideas claras. San Ignacio y con él Gracián, no ciñen el conocimiento de Dios a la claridad de la razón, para ellos Dios está más allá de lo determinado por la razón, es inefable, pero no en el sentido de la *Teología negativa*. Se puede mostrar por medio de la composición imaginativa, ya que esta no restringe lo absoluto a algo determinado, sino que relanza los significados más allá de sí mismos, no cerrando nunca el sentido de lo divino.

## VI. Bibliografía.

- Andreu Celma, Jose María (2008): *Baltasar Gracián o la ética cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Andreu Celma, Jose María (2001): «Baltasar Gracián, el pensador cristiano», *Razón y fe*, 244, 1237. pp. 275-284.
- Andreu Celma, Jose María (2002): «Lugares teologales de la obra graciana», en San Martín, Javier - Ayala Martínez, J.M. *Baltasar Gracián: Tradición y Modernidad: actas del Simposio sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento*, Zaragoza, pp. 155- 212.
- Ariew, R. and Garber D. (1989): Leibniz. G. W. *Philosophical Essays*. Hackett, Indianapolis.
- Backus, Irena (2013) «Leibniz's conceptions of the Eucharist 1668- 1699 and his use of 16<sup>th</sup> century sources in the religious negotiation between Hanover and Brandenburg», en *Leibniz und die Ökumene*, Wenchao Li, Hans Poser and Hartmut Rudolph (edit), *Studia Leibnitiana* 41, F. Steiner Verlag, pp. 171- 215.
- Barthes, Roland (1970): *Sade, Fourier, Loyola*. Paris, Seuil.
- Baruzi, Jean, (1905): «Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz». *Revue de Métaphysique et de Morale* T. 13, No. 1, pp. 1-38.
- Baruzi, Jean, (1907) *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan.
- Baruzi, Jean, (1909). *Leibniz, avec de nombreux textes inédits*, Paris, Bloud.
- Batllore, Miquel (1949): «La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús», en *AHSI*, XVIII, pp. 3-50; reed. en *Baltasar Gracián y el Barroco*, 1958, pp. 55-100; trad. catalana en *Baltasar Gracián i el Barroc*, pp. 189-195; pp. 231-254.
- Batllore, Miquel /Peralta, Ceferino (1969), *Baltasar Gracián en su vida y en su obra*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- Batllore, Miquel (2003): *El Comulgatorio*, Edición de Luis Sánchez Laílla, introducción de Aurora Egido y notas de Miquel Batllori, Zaragoza. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Batllore, Miquel (2004): «Gracián, escritor y escriturista», en Grande, M-Pinilla, R, *Gracián: Barroco y modernidad*. Zaragoza. Institución Fernando El Católico. pp. 31- 43.

- Blanco, Mercedes (1984): «Oralité et eucharistie (à propos de *El Comulgatorio* de Gracián)». *Cahiers de Fontenay*, 34, pp. 49- 54.
- Cerezo Galán, Pedro (2003): «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en García Casanova, J. F. *El mundo de Baltasar Gracián (Filosofía y Literatura en el Barroco)*, Granada, Universidad de Granada.
- Coudert, A. P, Popkin, R. H y Weiner G. M. (ed.) (1998): *Leibniz, Mysticism and Religion*, in Archives internacionales des histoire des idées (International Archives of the history of ideas), Kluwer Academic Publischer, 158.
- Courtès, Francis (1974): « La théologie du Baroque», *Baroque* [En línea], 7, puesto en línea el 28 abril 2013, Consultado el 5 Octubre 2016.  
[ <http://baroque.revues.org/461> ; DOI : 10.4000/baroque.461].
- Deleuze, Gilles (1989): *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona. Paidós.
- Río Noguerras, Alfonso del (2001): «El Comulgatorio, la crítica de reflexión y el epistolario», en *Baltasar Gracián. Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Zaragoza, Institución Fernando El Católico. pp. 117- 129.
- Molinos, Miguel de (1977): *Guía Espiritual*, ed. Santiago González Noriega. Madrid. Ed. Nacional.
- Molinos, Miguel de (1989): *Guía Espiritual: Defensa de la contemplación (fragmentos)*. ed. Jose Angel Valente. Madrid. Alianza.
- Olaso, Ezequiel de (ed.) (2003): *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*, Boadilla del Monte (Madrid). Mínimo Transito.
- Figara, Paolo di (2007) G.W. Leibniz. « Von der wahren Theologia mystica ». *Secretum on line*. Nº 20. Milan. Edizione Melquiades. Publicado el 15 de Marzo de 2007. [ En línea <http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=194> ].
- Figara, Paolo di (2007): « Gnosis e misticismo nel pensiero di G. W. Leibniz». *Secretum on line*. Nº 20. Milan. Edizione Melquiades. Publicado el 15 de Marzo de 2007. [En línea <http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=245> ].
- Dutens, L (ed.) (1768): *G.G. Leibnitii Opera Omnia*, 6 vols, Ginebra.
- Edel, Susan (1995): «Die individuelle Substanz bei Bohem und Leibniz. Die Kabala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung», Stuttgart: Steiner, *Studia Leibnitiana: Sonderheft* 23, pp. 118- 123.
- Edel, Susan (1996): «Métaphysique des idées et mystique des lettres: Leibniz, Bohem et la kabbale prophétique», *Revue de l'histoire des religions*, 4, p. 845- 856.
- Echeverría, J (1992): G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza.
- Egido, Aurora (2003): «Un Cantar Nuevo», estudio introductorio a *El Comulgatorio*, Edición de Luis Sánchez Laílla, introducción de Aurora Egido y notas de Miquel Batllori, Zaragoza. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Egido, Aurora (2014): « El Comulgatorio y la retórica de los afectos», en *Bodas de arte e ingenio*, Barcelona, Acantilado. pp. 218- 251.
- Foucher de Careil, A. (ed.), (1854, reimp. Hildesheim, 1975): *Lettres et Opuscles inédits de Leibniz*, París. Hildesheim.
- Gerhardt, C. I. ed.(1875- 90): Leibniz, G. W. *Die Philosophischen Schriften*. Berlin. 7 vols.: Weidmannsche Buchhandlung, (Reprint, Hildesheim: Olms, 1960–61).
- Grua, Gaston, (1948): *Leibniz, G. W. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*. 2 vols. Paris: PUF.
- Guhrauer G. E. (1838 reimpreso por Hildesheim, Georg Olms, 1966): *Deutsche Schriften*, T I, Berlin, Hildesheim, Georg Olms.
- Heinekamp, A (1988): « Leibniz und die Mystik», en P. Koslowski (ed), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zurich- Munich, Artemis, ch. 10, pp. 183- 206.
- Leibniz, G. W. (1923-): *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt, Leipzig, and Berlin. Academy of Sciences of Berlin. Series I–VIII.

- Loemker, Leroy (2<sup>nd</sup> ed. and trans.), (1969): Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht: D. Reidel.
- Lodge, Paul (2015) «True and false mysticism in Leibniz», *Leibniz review* 25, pp. 55- 91.
- Mahnke, Dietrich (1939) «Die Rationalisierung der Mystic bei Leibniz und Kant», en *Blätter für deutsche Philosophie*, 13.
- Mărculescu, Sorin (2002): «“Mi Gracián” como forma de vida», en San Martín, Javier - Ayala Martínez, J.M. *Baltasar Gracián: Tradición y Modernidad: actas del Simposio sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento*, Zaragoza, pp. 39- 63.
- Marías, J. (introd. trad. y notas), (1981): G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, Madrid, Alianza editorial.
- Naert, Émilienne (1959): *Leibniz y la querelle du pur amour*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Neumeister, Sebastian (1986): « El otro Gracián: la meditación XIII del Comulgatorio» (1655), *Ibero-Amerikanisches Archiv*, XII, nº. 2, pp. 159- 179. Editado también en 2009: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj10j7./s>
- Orozco Díaz, Emilio (1994): *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco*. T. II. Granada, Universidad de Granada.
- Pelegrín, Benito, (1985): *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles (Francia), Actes Sud / Hubert Nyssen.
- Pelegrín, Benito, (1993a): «Física y metafísica del concepto», en *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Anthropos, (Documentos A). pp. 46- 67.
- Rahner, Karl (1961): *Escritos de Teología T. III: Vida espiritual y sacramentos*. Madrid. Taurus.
- Rallo Gruss, Asunción. (2003): «Al afecto más que al ingenio: Aproximación al género de *El Comulgatorio de Baltasar Gracián*», en *Baltasar Gracián IV Centenario (1601- 2001). Actas II. Congreso Internacional «Baltasar Gracián en sus obras»* (Zaragoza, 22- 24 de noviembre de 2001). Institución Fernando El Católico. pp. 17- 27.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (1984): « El Comulgatorio de Baltasar Gracián: una retórica de la piedad», en *Studia Philológica Salmanticensis*, 7- 8, pp. 269- 302, y en, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, pp. 117- 160.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (Febrero 1993a): «La organización retórica de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián», en *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Anthropos, (Documentos A). pp. 139- 149.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (2002): *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid. Cátedra.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (2012): *Mundo simbólico: Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*. Madrid. Akal.
- Rösler, Claire (2010): «De la Vraie Théologie Mystique». *Revue de théologie et philosophie*, 142, pp. 279- 300.
- Rösler, Claire (2010): «Leibniz et la mystique», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 142, pp. 301- 319.