

01086

8
20



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**Teoría Estética y Doctrina Moral en
Baltasar Gracián**

T E S I S

**Que para obtener el Grado de
DOCTOR EN LETRAS ESPAÑOLAS**

P r e s e n t a

CLAUDIA RUIZ GARCIA

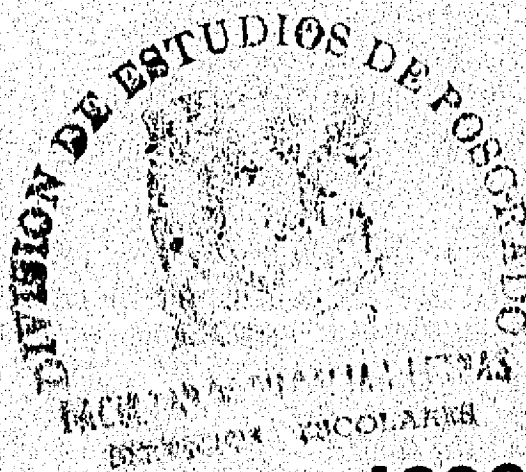


México, D. F.

1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción	1
Capítulo I: Los jesuitas y su tiempo	
I. 1. Ignacio de Loyola "Tirano de su Orden"	20
I. 2. El Concilio de Trento y la impronta de los jesuitas	32
I. 3. Los jesuitas y el Barroco	46
I. 4. El jesuitismo y Baltasar Gracián	57
Capítulo II. Baltasar Gracián frente a la conciencia francesa del momento	
I. 1. Baltasar Gracián y la querrela entre jesuitas y jansenistas	74
II. 2. Baltasar Gracián y uno de sus lectores de corte jansenista: La Rochefoucauld	93
Capítulo III. Tres rasgos barrocos en la obra de Baltasar Gracián	
III. 1. La imagen del mundo al revés en Baltasar Gracián	126
III. 2. Baltasar Gracián, apologista de la manera y de la apariencia	139
III. 3. Baltasar Gracián y la agudeza conceptual	159
Conclusiones	183
Bibliografía	204

Introducción

Al emprender este trabajo, en un primer momento, nos propusimos reducirlo al análisis comparativo entre la obra de Baltasar Gracián y la de La Rochefoucauld. La razón de esta comparación se cimentaba en el estudio del pensamiento y la personalidad de un autor -Gracián- cuya actitud ante la Compañía de Jesús le sirvió para forjarse cierto respeto y admiración frente a grandes personalidades de la época, sobre todo, entre un grupo de jansenistas, quienes observaron en la figura de Gracián el caso típico de moral relajada, rasgo distintivo de muchos miembros de la Compañía de Jesús. Para algunos jansenistas el hecho de que Gracián perteneciera a esta orden religiosa era visto como un mero pretexto que le permitía ganarse un lugar en el mundo, pues los jesuitas en ese momento gozaban del privilegio de ser confesores de reyes y príncipes, así como el de ser astrónomos de emperadores chinos.

Cabe advertir que la comparación entre la obra graciana y la del moralista francés nos imponía la dificultad de conciliar la multiplicidad, complejidad y oscuridad, rasgos particulares de la obra de Baltasar Gracián, frente a la uniformidad, sencillez y transparencia que caracterizan a la obra de La Rochefoucauld. Esta diferencia nos era de gran utilidad porque nos permitía estudiar las razones por las cuales La Rochefoucauld, admirador de la complejidad del jesuita aragonés, lo asumió como modelo a seguir. La Rochefoucauld, buscador de formas, encontró en los aforismos de Gracián, aquello que le permitía medir la creatividad del hombre de ingenio.

Sin embargo, este mismo análisis nos fue imponiendo una serie de cambios sustanciales, a nivel de esquema, obligándonos a modificar la propuesta inicial. El recurso a la comparación nos sirvió, no para extraer un común denominador, sino más bien para singularizar. Llamaba nuestra atención desentrañar las razones que hicieron que la obra de Gracián se leyera y se comentara favorablemente en territorio francés durante los años del conflicto entre jesuitas y jansenistas. Años difíciles, ya que en Francia todo lo que venía de España y de los jesuitas era severamente criticado, pues se resentía una marcada reacción anti-española en un gran sector cultivado de la población francesa sustentada en la política hegemónica de la nación española.

En dicho contexto importa advertir que nos interesaba ante todo buscar las razones que despertaron el interés y admiración de este jesuita frente a una mentalidad como la de La Rochefoucauld, quien desde el primer momento del conflicto ya mencionado se inclinó a favor del movimiento jansenista. Conciliación difícil que residía principalmente en el rigor que se imponen los jansenistas en materia teológica y dogmática, pues no aceptaban ningún tipo de matiz. Al plantear los problemas que conciernen al hombre y a su salvación, los jansenistas proponen la imagen del hombre sin escapatoria ya que, según éstos, Dios ha elegido, sin previsión de los méritos, quién se salva y quién se condena. Cualquier falta es capital, pues los jansenistas ignoran o prefieren ignorar el pecado venial. En cambio, veremos que los jesuitas reconocen ante todo el justo medio y buscan hasta encontrar un remedio a cualquier mal. Para ellos cada pecado tiene un precio y con ello la falta se disuelve o se vuelve tolerable. A la idea de culpabilidad de aquéllos, éstos se oponen proponiendo la de la redención. Los jansenistas condenan el teatro, denuncian la ostentación y renuncian a ella. Los jesuitas, por el contrario,

cultivan todo aquello que penetre por los sentidos. Sin embargo, tanto el jesuita Gracián como el jansenista La Rochefoucauld coincidirán en el siguiente punto: para ambos, la maldad del hombre no tiene remedio. Las máximas rochefoucauldianas junto con los aforismos gracianos revelarán secretos escondidos de la naturaleza humana. En un caso como en el otro se hace visible una clara conciencia de que la vida carece de sentido. Entonces es preciso llenar ese vacío simulando o evitando tal realidad. El código de esta simulación es tan vano como el de un manual de etiqueta y no obstante hay que asumirlo como se asumen las "buenas maneras"; es decir, convencidos de que sólo sirven éstas cuando estamos frente a los demás. Para ambos el "parecer" se convertirá en la forma compensatoria contra la disgregación del hombre. Éste es precisamente el punto donde la postura planteada por cada autor se singularizará. La postura de La Rochefoucauld será nítidamente escéptica. Según él, el hombre no tiene solución o escapatoria. Así, derrumbará, junto con otros escritores de su tiempo, todo un aparato ético que a lo largo de muchos siglos había servido para encubrir todas las acciones del hombre, revelando así al hombre-bestia o al hombre-demonio que todos los humanos cargan dentro de sí. Gracián, consciente de esta amarga realidad pero empapado del espíritu jesuita, propondrá, por el contrario, una solución a esta cruel realidad. Así observaremos que las máximas de La Rochefoucauld estarán desprovistas del orden sentencial propio del género, en cambio los aforismos gracianos propondrán un camino a seguir y una conducta que asumir para triunfar en la vida, pues más adelante veremos que los jesuitas rechazarán cualquier tipo de vida contemplativa en beneficio de una inserción activa en la sociedad. Cada uno analizará el retrato del hombre nacido lleno de imperfecciones. El primero se contentará con mirar este desperfecto; el otro,

por su parte, aprenderá las estrategias y manipulaciones de un juego difícil que le proporcionará resultados más positivos.

Esta diferencia nos invitó a ver más de cerca las bases que configuraban cada una de las posturas antagónicas (jansenismo/jesuitismo) y, una vez que decidimos modificar el esquema inicial, limitando este análisis comparativo a un solo capítulo del trabajo de investigación, resolvimos estudiar las propuestas éticas y estéticas de Baltasar Gracián a través de la óptica de la casuística y la inserción de éstas dentro del período relativamente extenso en que se ha encuadrado la configuración de la mentalidad europea moderna. Es por esto que el presente acercamiento a la obra graciana persiguió, en primer lugar, delimitar un entorno muy específico que marcara toda la producción escrita del jesuita.

La dificultad de asir dicho entorno nos ha obligado a simplificarlo, pues el intentar exponer a manera de contexto la formación de toda una nueva propuesta de devoción, como es la ignaciana, significaba adentrarse en una serie de problemas colaterales y periféricos, los cuales no podrían ser analizados dentro de toda su complejidad. Esta tarea nos hubiera conducido a la realización de un trabajo exhaustivo, y esto era precisamente lo que queríamos evitar, porque nos interesaba ante todo buscar reflejos y no causas, de toda una forma de pensar y de ver el mundo que se formaliza con el Concilio de Trento.

Sin embargo, este conocimiento mínimo nos facilitó la tarea de crear una visión global del fenómeno denominado "Contrarreforma", el cual nos permitiría acercarnos al estudio de la producción artística de la época visto siempre a través del prisma de las discusiones y conclusiones recogidas en las asambleas tridentinas. Para ello, nos basamos en lo que ha planteado al respecto el crítico alemán Werner Weisbach y algunos de sus epígonos, así

como en Emile Mâle y su escuela de crítica a la Historia del Arte que cimentó en Francia. Nos interesaba detenernos en Weisbach porque es él quien expone por primera vez la tesis de que los dogmas y devociones que se impusieron históricamente a consecuencia del espíritu contrarreformista impulsarán nuevas formas artísticas y culturales que darán contenido a la cultura barroca. Cultura que debe ser entendida como una recuperación del arte precedente en favor del orden social y religioso, ya que la Contrarreforma delimitará y pondrá en relieve un repertorio de ideas y emociones de carácter específicamente cristiano. De esta forma el crítico alemán insistirá en hacer patente que el arte barroco configurará uno de los grandes períodos del arte religioso, cuya misión consistirá en expresar estas emociones esenciales dejando a un lado el mundo de los humanistas, para plantear una vez más los eternos y angustiosos problemas del hombre; es decir, los que conciernen a su libertad, su salvación, su responsabilidad y su miseria. Así, la Contrarreforma revitalizará aquellos rasgos del catolicismo que habían sido puestos en tela de juicio por el movimiento reformista y al mismo tiempo magnificará los valores denunciados por el protestantismo. De esta forma veremos que frente al individuo minimizado ante la potencia divina, la Contrarreforma opondrá una elocuente afirmación del esfuerzo humano que logre elevarse hacia la divinidad; y al Dios escondido e interior de los protestantes se opondrá un Dios visible y constantemente exteriorizado. Por ello, las expresiones artísticas de este período se singularizarán por su voluntad de impresionar: ejercer acción sobre los sentidos, perturbar los hábitos de devoción, apelar a la afectividad y a la imaginación, precisamente todos aquellos rasgos que también serán despreciados más tarde por el jansenismo, reacción purista a las exageraciones, llevadas algunas veces a sus máximas consecuencias, por la Contrarreforma. Los milagros, éxtasis, visiones, la ambigüedad de la

sensualidad y del misticismo servirán como motivos decorativos de los santuarios desafiando así cualquier tentativa de moderación, sencillez y humildad. El oro que baña los altares de las iglesias barrocas no será utilizado únicamente como materia decorativa, sino que también será un símbolo de lucha y poder pues, según Joyce G. Simpson: "El Barroco es una glorificación de los poderes establecidos. Es un arte de los regímenes autoritarios [...] que se impone al espectador maravillado y lo transporta fuera de sí para que se olvide de dudar y preguntar"¹. Esta nueva manera de concebir el arte ha sido considerada, por la mayoría de los críticos en los que nos hemos apoyado, como una contraofensiva de la forma y de la apariencia en oposición a un retorno a las fuentes y una puesta al desnudo de las ideas difundidas por la Reforma.

Con todo, no debemos olvidar que el movimiento de Contrarreforma se inscribe dentro de un campo mucho más amplio que rebasa el marco teológico. También, conviene tener presente todas las reacciones que suscitó el movimiento de reconquista llevado a cabo por la Iglesia católica, en donde la Compañía de Jesús jugará un papel de primer orden y al mismo tiempo servirá para establecer las bases de lo que ha dado por llamarse la "Leyenda Negra de los jesuitas". Leyenda que se encargarán de difundir ampliamente los enemigos de la Compañía de Jesús. Ya hemos utilizado el término "contraofensiva" para hablar de la reacción de la Iglesia católica contra la Reforma protestante. Reacción que delimitará un clima espiritual que sobrepasará el del terreno de la Iglesia y cuya iniciativa se le ha adjudicado, de manera abusiva, a la Compañía de Jesús. No obstante, debemos recordar que si la principal meta perseguida por los jesuitas consistía en dedicarse a las misiones, organizándose a la manera de una armada, cuyo jefe recibe órdenes

¹ Apud, Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 301.

directas del Papa y se somete a éstas sin objetarlas, ya que Loyola recomienda "obedecer como un cadáver" para servir mejor a la Iglesia, caeremos fácilmente en una equivocación si entendemos este interés como una preparación al combate contra el protestantismo. Esta intención, al menos al inicio, no se insertaba dentro de las principales preocupaciones de Loyola, aunque alentará más tarde al Papa para detener la marcha del protestantismo. Además, no debe olvidarse que las *Constituciones*, escritas por Loyola, y a través de las cuales se rigen los miembros de la Compañía, fueron aprobadas antes de la primera reunión del Concilio de Trento. Sin embargo, muy pronto, el deseo de servir a la Iglesia conducirá a los jesuitas a convertirse en los defensores del catolicismo contra la Reforma protestante. Su meta consistirá entonces en configurar una vez más la unidad de la cristiandad, pero los mecanismos utilizados por éstos, en su afán por conservar esta unidad obedeciendo, como ya lo hemos advertido, de la misma forma que "un cadáver", serán criticados y puestos en tela de juicio por los adversarios de la Compañía. Así surgirán las múltiples acusaciones contra sus miembros calificándolos de hombres "mitad-zorros, mitad-lobos", degolladores de reyes, involucrados en infinitos conflictos de carácter político. Incluso el término "jesuita" conllevará la connotación de "hipócritas", "pérfidos", "trapaceros", "maquiavelos de cocina", dispuestos a todo para lograr sus metas propuestas. A los jesuitas se les reprochará su mundanidad que llega, según éstos, a límites inaceptables, como, por ejemplo, el haber modificado el método de la confesión, reduciéndola a una mera conversación de camerino sin distinguir lo que concierne al terreno de Dios y lo que concierne al terreno de los hombres. Recordemos el célebre párrafo en el que Etienne Pasquier califica al jesuita como: "monstre qui, pour n'être ni séculier ni régulier, était tous les deux

ensemble, et partant introduisait dans notre Eglise un ordre hermaphrodite"². Así, se crea un mito alrededor de los jesuitas. Mito que estará siempre asociado a la duplicidad, a las intrigas tortuosas, a las trapacerías, vinculando algunas veces el jesuitismo o lo jesuítico, con toda la carga peyorativa que puede encerrar este último término, con la judería.

En este trabajo de investigación nos detendremos únicamente en el documento que Pascal redactó contra los jesuitas, *Las provinciales*, porque este texto está íntimamente vinculado a Baltasar Gracián. Se publica en el mismo período en que nuestro jesuita ha solicitado a la Compañía de Jesús una transferencia a otra orden religiosa y, al mismo tiempo, se le adjudicará más tarde el ser el traductor de una versión en latín de este texto que circula en España bajo un seudónimo, estrategia utilizada muchas veces por Gracián. Sin embargo, la lista de panfletos escritos contra los jesuitas es interminable. Desde los primeros años de la formación de la Compañía de Jesús, circularán textos que pondrán en tela de juicio la forma en cómo se ha extendido y establecido su dominación por todos los medios posibles, sobre todas las naciones de la tierra, imponiendo sus reglas y su política, incluso por encima de varios preceptos de la religión, llegando así a dominar a las máximas autoridades de la Iglesia manteniéndolas dentro de una clara servidumbre y convirtiéndolas en instrumentos dóciles de una fuerza (la de los jesuitas) oculta y muda. Además estos panfletos han ridiculizado los medios, astucias y artimañas que los jesuitas han utilizado para acrecentar los bienes temporales y el poder de la Compañía. Para sus enemigos, los ricos y piadosos serán la presa ideal de los jesuitas, así como las viudas provistas de una herencia

² *Apud*, Lacouture, "Haro sur les jésuites", p. 45, Trad. Monstruo que por no ser secular ni regular era los dos a la vez, y por consiguiente introdujo en nuestra Iglesia una orden hermafrodita.

considerable. Este caso en concreto lo encontraremos dentro de la biografía de Gracián. Episodio que explotará la crítica graciana de corte anticlerical como sería la de Adolphe Coster, crítico francés que al inicio de este siglo emprendió la tarea de revalorar la obra graciana, que durante el siglo XIX había caído en el olvido.

Adolphe Coster se empeñó en crear en su texto *Baltasar Gracián* la imagen de un jesuita que casi toca las fronteras del ateísmo, perfilando así un espíritu rebelde frente a la Compañía de Jesús y víctima de ésta. Este texto, considerado por la crítica graciana como el mejor y más completo estudio biográfico y bibliográfico del pensador aragonés, nos permitió tener acceso a una serie de documentos de gran valor, que Coster descubrió por primera vez, poniendo a la luz las constantes fricciones de Gracián con la orden religiosa a la que pertenecía. Más tarde, parte de la crítica española de los años cuarentas, cincuentas y sesentas; es decir, la que corresponde a la época franquista, insistirá en mostrar el otro rostro de Gracián redimiéndolo de toda culpa y sospecha, ya no de ateo, sino ni siquiera de heterodoxo, acusando a Coster de haber realizado un retrato de Gracián deformado, al hacer visible su frialdad calculadora, su ironía burlona y su sorda y constante rebeldía. Evaristo Correa Calderón, por ejemplo, al enlistar a aquéllos que se encargaron de revalorar a Gracián fuera del territorio español, reconociendo su influencia decisiva en el pensamiento europeo, mencionará a Nietzsche, Schopenhauer, Borinski y Farinelli. Coster quedará excluido de esta lista negándole el derecho a ser reconocido como uno de los pioneros del estudio a fondo de Gracián en este siglo. Correa Calderón, movido por un deseo apologético católico, considerará a Gracián, nunca como a un cínico Maquiavelo de la vida cotidiana -como sí lo vio Coster- sino como a un "evangelizador actuante". Además *El oráculo manual o arte de prudencia*

será, para este crítico español, "una suma de consejos persuasivos, de un insistente didactismo cuyo objetivo reside en el perfeccionamiento moral de los hombres" [quedando así como la expresión] de una profunda moral cristiana"³. Incluso encontraremos en uno de los incisos de su texto *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, el subtítulo "Gracián, hombre de bien", y al referirse en este texto a un documento en donde el superior de la Orden sabe que el padre Gracián, junto con otros miembros de la misma, absolvieron a un jesuita que acababa de ser expulsado de la Compañía de Jesús, por haber tenido algunas flaquezas con mujeres, Correa Calderón señalará: "Se ve aquí, a la luz de este documento, cómo Gracián -al igual que otros dos hermanos en religión- sabe perdonar, bueno, comprensivo, las caídas del hombre, del compañero, dándose cuenta de que no a todos se puede exigir la misma entereza moral que él posee"⁴. Si un sector de la crítica francesa -Rouveyre y otros- ha insistido en hacer notar su visión sobre la actitud aparentemente arreligiosa de Gracián como muy propia de la época de Descartes, opinando que Gracián no reniega de su religión, sino más bien la olvida, haciendo abstracción de ella, al igual que algunos otros pensadores de los siglos XVI y XVII, como serían: Montaigne, Descartes, Gassendi, etc., buenos cristianos en la práctica, pero que, una vez que están libres de sus deberes religiosos, en su lugar de trabajo, sustituyen la fe por la razón, el libro de horas por la filosofía pagana y las preocupaciones religiosas por las temporales; la crítica española, a la que nos hemos referido, ha preferido más bien observar, en toda la correspondencia exhumada de los jesuitas, relacionada con Gracián, las pruebas de un hombre eminentemente católico que por dedicarse a las letras profanas nunca ofende esto su fervor ni da pie al descuido de sus deberes

³ *Oráculo manual*, ed. Correa-Calderón, p. 28 y 39.

⁴ Correa-Calderón, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, p. 42.

religiosos. Y el hecho de querer poseer unos cuantos libros -llevándolo a transgredir el voto de pobreza- así como el de seguir publicando de manera clandestina, sin la aprobación de la censura de la Compañía, desafiando al voto de obediencia ciega que se les exige a los jesuitas, estas faltas deben ser vistas como actos menores que no bastan para poner en tela de juicio su "espíritu religioso" ni mucho menos su "pura ortodoxia". Miguel Batllori, por ejemplo, llegará a afirmar que Gracian en su encierro en Tarragona (que los franceses han preferido considerar como un semi-exilio) estará, si no inmerso dentro de un estado de santidad, al menos, muy próximo a éste.

No obstante todo este acervo crítico que interpreta la obra a través del hombre y cuya valoración de la misma depende de la opinión que se tenga del autor, nos sirvió simplemente para medir la distancia de enfoques, porque nuestra intención no perseguía tejer un estudio biográfico de un hombre tan ambiguo, como es Gracián, que se presta a múltiples apreciaciones, sino más bien consistía en centrarnos sobre todo, en aquel aparato crítico que se limitara a estudiar el discurso graciano dentro del curso de los hechos de su contexto, para poder entonces intentar asir su tripolar obra, miscelánea que abarca lo literario, lo filosófico y lo espiritual. De esta forma observaremos que la filosofía moral de Gracián se encuentra esparcida en toda su obra y no se limita a un solo libro, como su propuesta estética a la *Agudeza*, (que algunos críticos han querido encasillar así), su filosófica ficción novelesca a *El Criticón* y su espiritualidad, a *El Comulgatorio*.

Si hemos evitado en nuestro análisis acercarnos a *El Político* y al *Comulgatorio*, estas exclusiones no son casuales. *El Comulgatorio*, así como los otros textos de Gracián que revelan una técnica o arte para llegar a ser héroe, discreto, político y prudente, se reducirá también a exponer la técnica de devoción propia del acto de comulgar. Sin embargo, para todo un sector

mayoritario de la crítica, *El Comulgatorio* ha sido un texto que, debido fundamentalmente a la materia que trata, establece de entrada una serie de diferencias con respecto al resto de la producción graciana. Queremos advertir que en ningún momento hemos querido crear una ilusión de unidad con respecto a la obra del jesuita, al contrario, creemos que los ensayos de clasificación de la obra de nuestro autor no presentan todavía un panorama unificado y, al mismo tiempo, pensamos que es inútil intentar hacerlo, y, como nos interesaba ante todo detenernos en el Gracián teórico del concepto y de la prudencia, empeñarnos en el análisis de este devocionario nos hubiera alejado de nuestro propósito. No por esto dejamos de reconocer que este texto encierra, como todos sus otros textos, un carácter artificioso, polivalente y ambiguo, aunque la crítica española, a la que ya hemos hecho mención en otro momento, ha querido más bien ver en esta obra el símbolo del "éxodo de la vida de Gracián hacia la eternidad y el éxodo hacia la verdadera luz y resquicio de esperanza en el oscuro laberinto de sus obras"⁵, o bien como la única de sus obras en la que encontraremos "al Gracián auténtico y real"⁶. Pese a estas opiniones, *El Comulgatorio* ha suscitado últimamente un gran interés dentro de un grupo de críticos -Ayala, de la Flor, Pelegrín, Neumeister, Eickhoff, etc.- quienes se han acercado a este documento analizándolo más bien como una entidad particular, altamente sofisticada y retórica. Pelegrín, por ejemplo, ha descubierto una serie de homologías ocultas entre las estructuras narrativas de *El Comulgatorio* y de *El Criticón*, y Fernando R. de la Flor, primero en estudiar *El Comulgatorio* detenidamente, ha hecho visible la originalidad de este método de oración, que difiere, según de la Flor, de los

⁵ Cita de C. Torres, *Apud*, Fernando R. de la Flor, "La organización retórica de *El Comulgatorio*", p. 140.

⁶ Miguel Batllori, y C. Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en su obra*, p. 162.

otros devocionarios de su tiempo por la complejidad de la fractura del texto. Manual que, en su opinión, se singularizará por su peculiar concepción de oración y en el que culmina y se sintetiza la elaboración contrarreformista de una nueva retórica. De la Flor insistirá en el carácter totalizador que asume el discurso en *El Comulgatorio* puesto que su enunciación aspirará ante todo a convertir al sujeto o lector en una "máquina enunciativa" de un discurso instalado en un presente continuo, eterno. Georg Eickhoff, por su parte, coincidirá con de la Flor al advertir que este texto se destaca frente al resto del género por su voluntad de forma reconociendo que, ni por su contenido, ni por su método de presentación, así como por su estructura puede ser original porque se inscribe dentro de todos los devocionarios del momento que resumirán los esfuerzos de la Compañía de Jesús para promover la vida espiritual por medio de la práctica de los *Ejercicios espirituales* y la Eucaristía, símbolo particular de la Iglesia católica vencedora en Trento. Quedaría, por último, hacer mención del vínculo que ha establecido parte del sector crítico graciano a nivel de identidad de procesos y mecanismos entre las meditaciones que se proponen en *El Comulgatorio* y el "sueño despierto dirigido" o la "práctica de la fantasía dirigida" utilizada por la rama de la psiquiatría de obediencia freudiana. Aspecto fascinante que explica el interés renovado que hoy en día existe por los *Ejercicios espirituales* ignacianos, pero al que no podremos referirnos por escapar a nuestros propósitos.

Resta ahora referirnos a nuestra otra exclusión, *El Político*, obra que compendia las cualidades que debe reunir el buen gobernante y en donde Baltasar Gracián invocará constantemente a la grandeza pasada que no se volverá a aspirar. Grandeza forjada por Fernando el Católico cuya figura será propuesta como modelo de comportamiento a seguir. Obra que, coincidiendo con la opinión que Alfonso Reyes tiene de ésta, no pertenece a lo mejor de la

producción graciana puesto que el jesuita se detiene demasiado en enumerar las virtudes del Rey Católico, comparándolas con las de todos los monarcas y capitanes famosos, y en donde Gracián intenta crear una filosofía de la historia de España, buscando destacar los principios que deben inspirar a los sucesores de Fernando el Católico. Texto vinculado al conflicto que vive España con respecto al intento separatista catalán, pero que hemos preferido hacer a un lado porque nos interesaba ante todo abordar *El Héroe*, documento anterior a *El Político* considerado el primero, por la crítica, como "el raciocinio abstracto previo a la encarnadura histórica"⁷. En la biografía trazada en *El Político*, Gracián sistematiza la Historia y la Política siendo la primera impulso de la segunda, porque, para Gracián, "la Historia es el esqueleto oculto que sostiene la actitud del hombre civil al que aspira a educar"⁸. Esto lo veremos claramente en *El Discreto* donde advierte que: "esposa del entendimiento y hija de la experiencia la plausible Historia [es] la que más deleita y la que más enseña"⁹. Incluso antes de esta reflexión, en ese mismo pasaje, señalará como célebre gusto "el de aquel varón galante que repartió la comedia en tres jornadas y el viaje de su vida en tres estaciones. La primera empleó en hablar con los muertos [es decir, los libros]; la segunda, con los vivos; la tercera consigo mismo"¹⁰. Así se hará visible el nexo que existe entre *El Héroe* y *El Político*, obras que parten de un mismo planteamiento y en donde encontraremos las mismas fuentes. Casi todos los primores de *El Héroe* tendrán eco y resonancia en *El Político*. Además en *El Criticón* aparecerán varias referencias a Fernando el Católico, sólo que no bañadas del espíritu optimista de los primeros textos sino más bien impregnadas de escepticismo y

⁷ José Miguel Oltra, "EL mito de Fernando el Católico en Baltasar Gracián", p. 203.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *El Discreto*, (Cap. XXV), p. 145.

¹⁰ *Ibidem*.

desengaño. Gracián, siguiendo a la mayoría de los escritores políticos de su tiempo, se inclinará a favor de la idea de que la política ha de vencer a la ocasión. Este jesuita, como Maquiavelo, preconizará un comportamiento práctico, útil y ajustado al fin propuesto. El modelo ideal del rey graciano consistirá en un ser ecónomo que sepa "hacer la guerra con pólvora sorda"¹¹; es decir, sin advertir al adversario sus intenciones y sin jamás exponer su persona. Nuestro jesuita será partidario de la teoría de la justificación de los actos humanos al ajuste de la situación. Teoría que veremos ampliamente desarrollada en *El Héroe*, *El Discreto* y *El Oráculo*, textos que nos han llamado más la atención que *El Político* y en los que nos hemos detenido, porque en ellos encontraremos de forma más nítida "el arte de prudencia" graciano, constituido por un conjunto de reglas, cuyo valor es estrictamente personal y en donde observaremos que los actos jamás se ajustarán al contenido de la norma ética sino, como ya lo advertimos, se plegarán más bien a un mecanismo de adaptación a la realidad, a la situación, o a la ocasión. No en balde Gracián en *El Discreto* afirmará: "Toda acción pide su sazón"¹². Así observaremos en uno de los incisos del último capítulo de este trabajo que la educación del hombre o el adiestramiento para cada situación será un tema recurrente a lo largo de los textos mencionados: la educación para el éxito social. De esta forma el hombre llegará a convertirse, si pensamos la vida como una eterna representación, en un actor. El hombre será actor de sí mismo, aunque para Gracián todo lo real al componerse de contrarios, algunas veces obligará al hombre a encargarse de representar y otras de contemplar dicha representación, según convenga, pues la prudencia para Gracián es enmascaramiento de sí y desenmascaramiento del otro, ya que hay que saber

¹¹ Coster, *Baltasar Gracián*, p. 107.

¹² *El Discreto*, (Cap.VII), p. 97.

penetrar toda voluntad ajena, descubriendo afectos y defectos para conocer cómo acercarse al otro. Esta postura nos impuso la necesidad de interrogarnos cuáles serían los mecanismos que pudieran acomodar esta posición con la moral cristiana. Y es aquí donde nos toparemos con lo que ha dado por denominarse la modernidad graciana. Gracián es moderno porque persigue la eficacia desde la razón; es moderno porque, aun viviendo dentro del estado de la Iglesia, no nutre su obra de espíritu religioso, sino de experiencias mundanas. Las acciones en Gracián nunca tendrán el tinte de "bueno" o "malo", sino el calificativo de moralmente "neutral". El "arte de prudencia" para el jesuita, sustentado en el casuismo de sus hermanos en religión, se regulará precisamente en función de todas las previsibles situaciones vitales, porque el mundo para Gracián es una realidad movediza y cambiante. Por ello hemos hecho mención, en la última parte de este trabajo de investigación, de los nexos que existen entre Baltasar Gracián y Michel de Montaigne porque en ambos, el mundo se reducirá a una realidad difícil de conocer. Montaigne, sin lamentarse de esta perpetua transformación, advertirá: "[...] qui y [l'instabilité de la posture] regarde primement ne se trouve guère deux fois en même état. Je donne à mon âme tantôt un visage, tantôt un autre, selon le côté où je la couche"¹³. El tono de Gracián al referirse, a lo que Montaigne denomina realidad "diversa" y "ondulante", cambiará radicalmente en su último texto *El Criticón* del que analizaremos la crisis VI del Libro I, y en donde encontraremos, ya no la aceptación y la manipulación de esta transformación, sino más bien una serie de epítetos reprobatorios y condenatorios. Ya desde *El Discreto* observaremos este tono reprobatorio, que luego irá en aumento, con

¹³ Montaigne, *Essais*, Livre II, Chap. I, p. 20 Trad. [...] quien detenidamente se examina encontrará que el mismo estado de espíritu rara vez se repite de nuevo. Yo imprimo a mi alma ya un aspecto, ya otro, según el lado a la que la incline.

reflexiones como la siguiente: "Esa es la infelicidad de nuestra inconstancia [...] no hay estado, sino continua mutabilidad en todo. O se crece o se declina, desvariando siempre con tanto variar"¹⁴. Inclusive más tarde nos daremos cuenta que, en textos como los que analizaremos, sí estará presente una valoración moral del mundo como entidad invadida de maldad y corrupción. Esta estimación teológica del mundo procederá de san Agustín la cual recuperará más tarde la Iglesia protestante. Este vínculo nos sorprendió, en primer lugar, porque el Concilio de Trento, al confiar a Arias Montano la composición del *Librorum Prohibitorum Index*, incluyó a varios autores y entre éstos se encontraban "las obras de San Agustín y San Jerónimo y Tertuliano y otros graves autores"¹⁵; sabemos cuán celosos fueron los jesuitas del respeto a los cánones y decretos conciliares, denominándose ellos mismos defensores de la Iglesia Tridentina. En segundo lugar, llamó nuestra atención porque la visión del mundo planteada por los jesuitas se opone radicalmente a la propuesta del obispo de Hipona. Además en el apartado donde abordamos la querrela entablada entre jesuitas y jansenistas, observaremos que estos últimos, junto con luteranos y calvinistas, recuperarán del autor de *La Ciudad de Dios* sus ideas con respecto a la gracia, la salvación y el libre albedrío, antítesis de los planteamientos jesuitas.

Por último, hemos querido finalizar esta aproximación a la obra graciana abordando la *Agudeza y arte de ingenio* porque algunos críticos han coincidido en señalar que Gracián, siendo cristiano y aún en estado de vida religiosa, asumirá ante todo una actitud personal fundamentalmente literaria. Sin embargo, podremos darnos cuenta que la *Agudeza y arte de ingenio* no debe únicamente circunscribirse, dentro de la preocupaciones literarias de

¹⁴ *El Discreto*, (Cap. XVII), p. 125.

¹⁵ Antonio Martí, *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*, p. 119.

Gracián, a un ámbito unilateral concibiéndola como una retórica conceptista o como una estética literaria barroca. Este texto no se limitará a presentar el ingenio en el terreno de la letras sino que rebasará otros campos como el del terreno del conocimiento y el de la moral práctica. Para la crítica graciana que ha tocado este aspecto, el ingenio se convertirá en "fundamento de lo cognoscitivo, de lo ético y de lo moral-práctico"¹⁶. Es por esto que en este inciso quedará planteado que la búsqueda de la verdad, de la estética y de la filosofía moral serán en Gracián manifestaciones de una triple creatividad del hombre, de la que el ingenio constituirá su común denominador, porque éste formará parte de la capacidad creadora del hombre y, al mismo tiempo, conformará el origen del saber. Así observaremos que no será únicamente la razón, sino también el ingenio, lo que delimitará la facultad específica o "vislumbre de divinidad" que hará al hombre semejante a Dios, pues para Gracián "no basta tener razón con cara de malicia" (*O. M.* 99). De esta forma quedará asentado que la singularidad de Gracián reside en proponer, a lo largo de toda su obra, un arte nuevo que, tendiendo a lo particular y asistido por el ingenio, el buen gusto y el concepto agudo, cristalizará en las tres formas principales de concretarse el ingenio en la agudeza: "la agudeza de concepto", "la agudeza verbal" y "la agudeza de acción". No en vano encontraremos que "la mayor prenda de un héroe" será el ingenio e incluso en la dedicatoria que escribirá Baltasar Gracián en *El Héroe* a don Vincencio Juan de Lastanosa se autodefinará como "aprendiz de ingenio". Nosotros diríamos, no "aprendiz", sino más bien "maestro de ingenio e ingenios".

16. Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, p. 15.

Capitulo I: Los jesuitas y su tiempo.

- I. 1. Ignacio de Loyola "Tirano de su Orden"
- I. 2. El Concilio de Trento y la impronta de los Jesuitas
- I. 3. Los jesuitas y el Barroco
- I. 4. El jesuitismo y Baltasar Gracián

I.1. Ignacio de Loyola "Tirano de su orden". (1491-1556)

Fue el Papa Pablo IV (1476-1559) quien llamó "Tirano" al fundador de la Compañía de Jesús, pues se sabe que a lo largo de sus funciones papales, mantuvo relaciones un tanto tirantes con dicha orden. Las asperezas entre éstos estribaban aparentemente en el hecho de que los jesuitas se negaban a cantar durante el oficio, mientras que los teatinos, orden fundada por este Papa, cantaban durante el mismo. Pablo IV consideró esta resistencia al canto como un acto de rebeldía calificando a los jesuitas de herejes. Así, éstos se vieron obligados a ceder para poder mantener la paz con el Papa, pues, como lo señala Alain Woodrow: "il [était] calabrais et il [avait] appris à Naples à détester les espagnols"¹. Esta concesión que, a simple vista parece mínima, muestra en realidad cómo las relaciones entre la Santa Sede y la Compañía no fueron, desde sus inicios, muy buenas. Incluso más tarde, recibirá el mayor golpe, es decir, la supresión total de la Orden, el 21 de julio de 1773 por mandato del Papa Clemente XIV².

¹ Woodrow, *Les Jésuites*, p. 71, Trad. [era] Calabrés y en Nápoles [había] aprendido a detestar a los españoles.

² Así decretó este Papa: "Inspirados por el Espíritu Santo, según confiamos, movidos por el deber de restablecer la concordia de la Iglesia, convencidos de que la Compañía de Jesús no puede ya prestar los servicios para los que fué fundada, y movidos también por otras razones de prudencia y de gobierno que guardamos en el interior de nuestro ánimo, suprimimos y extirpamos la Compañía de Jesús, sus cargos, casas e institutos", *apud*, Ranke, *Historia de los Papas*, p. 572. Ribadeau cita la continuación de este decreto papal. Dice así: "*nous supprimons et nous abolissons la société de Jésus, nous anéantissons et nous abrogeons tous et chacun de ses offices fonctions et administrations, Maisons, Ecoles, Colleges, retraites, hospices [...] Status, costumes, usages, décrets, Constitutions, même confirmés et approuvés [...] tous privilèges [...] Nous déclarons cassée à perpétuité et entièrement éteinte toute*

Ignacio de Loyola, previendo este peligro, había encontrado un arma eficaz para evitar cualquier desaveniencia. Enseñó a sus discípulos que es preferible algunas veces ceder, aunque sea de manera provisional, que persistir asumiendo una postura obcecada y orgullosa que podría acarrearles grandes problemas. En lugar de permanecer firme con respecto a sus convicciones, las acomoda según las circunstancias. Dotado de un juicio sólido, somete sus decisiones discerniendo y analizando todos los puntos a favor y en contra de sus actos. Las reglas 14^o y 17^o ³ de sus Constituciones invitan a la prudencia en todos los aspectos de la vida, adaptándose al nuevo estado de las cosas. La búsqueda del bien de la Iglesia está, según Loyola, por encima de las contingencias humanas ligadas, como en este caso, al carácter más o menos difícil de un papa. Entonces para mantener la paz con Pablo IV aceptará cantar durante el oficio.

La tradición le ha atribuido una máxima que si bien no está literalmente en sus escritos, resume perfectamente lo que se ha dado por denominar "la esencia" de la acción ignaciana: "Tout faire comme si le succès dépendait uniquement de soi et tout attendre de Dieu" ⁴. Veamos entonces cuáles son los rasgos característicos de esta nueva propuesta que configura una nueva actitud

espèce d'autorité soit spirituelle, soit temporelle, du général des provinciaux, des visiteurs et supérieurs de société [...] nous défendons [...] voulons [...] ordonnons [...] enjoignons [...] la suppression générale de l'ordre .

Trad. *Suprimimos y abolimos la Sociedad de Jesús*. Aniquilamos y abrogamos todos y cada uno de sus oficios funciones y administraciones. Casas, Escuelas, Colegios, pensiones, hospicios [...] Estatus, costumbres, hábitos, decretos *Constituciones*, incluso confirmadas y aprobadas [...] cualquier privilegio [...] Declaramos *rota a perpetuidad* y completamente extinto cualquier tipo de autoridad ya sea espiritual o temporal, del general de los provinciales, visitantes y superiores de la sociedad [...] Defendemos [...] Queremos [...] ordenamos [...] prescribimos [...] *la supresión general de la Orden*, en Ribadeau, *Grandeur et misère des jésuites*, p. 279.

³ Loyola, *Obras Completas*, p. 372.

⁴ Woodrow, *Op. cit.*, p.72, Trad. Hacer todo como si el éxito dependiera únicamente de si mismo y esperar todo de Dios.

religiosa y que le valieron a su fundador así como a sus seguidores una serie de acusaciones y de persecuciones. Basta leer el texto de Bataillon *Erasmus y España* para percatarse de la opinión generalizada que se tenía de Ignacio en territorio español y fuera de éste. Dice Bataillon:

Que haya merecido o no el mote de alumbrado⁵ poco nos importa. Lo cierto es que fue tenido por alumbrado en la hora decisiva que estudiamos, y que, por ese mismo hecho, apareció como solidario de la revolución religiosa cuyo símbolo en España era a la sazón Erasmo⁶.

Paradoja de la Historia -lo apunta de manera pertinente Bataillon- ya que aquél a quien se le ha considerado como el soldado de la Contrarreforma, estuvo gran parte de su vida, acosado por sospechoso y vigilado siempre bajo el control del inquisidor. Dice Le Brun en su obra *Nouvelle histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme* que:

[Ignace de Loyola] se voua avec quelques amis à la direction spirituelle auprès des gens de son entourage [...] son comportement provoqua quelques remous et l'Inquisition le fit arrêter. On le soupçonnait d'être un de ces illuminés qui sous prétexte de recevoir de Dieu des inspirations directes répandaient dans le pays des erreurs néfastes⁷.

¿Cuáles son las razones de dicha persecución? Varias y una en esencia. Ignacio de Loyola fundará una orden totalmente diferente de las demás que

⁵ Ribadeau señala que sus biografos sitúan en este momento sus relaciones con la beata de Manresa -célebre vidente que hasta el mismo rey consultaba- y, en general, con la secta de los alumbrados, cuya historia espiritual es la misma de Santa Teresa o de San Ignacio, in *Grandeur et Misère des Jésuites*, p. 40.

⁶ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 213.

⁷ Le Brun, *Nouvelle histoire de L'Eglise. Réforme et Contre-Réforme*, p. 159, Trad. [Ignacio de Loyola] se dedicó junto con algunos discípulos a la dirección espiritual de la gente cercana a él [...] su comportamiento provocó cierto alboroto y la Inquisición lo mandó arrestar. Se sospechaba que fuese uno de esos alumbrados que, con el pretexto de recibir de Dios inspiración directa, propagaban, en todo el país, errores nefastos.

causará escándalo, sobre todo, por su organización completamente seglar, sin importar la limpieza de sangre y cuyo objetivo consistía en promover las ideas cristianas, propagar la fe por la predicación, los ejercicios espirituales, la enseñanza de la doctrina, la confesión y las obras de caridad. A sus miembros se les exigía hacer el voto de castidad, obediencia y pobreza. Se trataba de una de las organizaciones religiosas más controvertidas de la historia, pues al igual que se encargaba de formar a las élites, se dedicaba al servicio de los pobres. Esta Orden estaba conformada exclusivamente por hombres no obligados al coro ni a la clausura:

Ni chœur, ni chant, ni orgues: mieux vaut s'occuper des pauvres et des malades. Et pas d'avantage de jeûnes épuisants, de vêtements particuliers, de cilices et autres mortifications corporelles: le service que s'imposent les compagnons d'Ignace est assez dur pour que rien de leur énergie ou de leur santé ne soit dépensé à d'autres fins⁸.

En efecto, Ignacio de Loyola ya había padecido los estragos del ayuno y si bien en un momento de su vida consideró que éste, junto con otros sacrificios corporales, servirían para fortalecer el alma, después se dio cuenta de la inutilidad de los mismos. De sus lecturas *Los ejercicios de la vida espiritual* de García Cisneros y *La imitación de Jesucristo*, así como de sus experiencias había aprendido que una vida santa no consiste en practicar actos exteriores de penitencia. Para él la meditación de los misterios de Dios y de la vida de Cristo, eran los ejercicios de piedad más importantes, así como la purificación del corazón y el apego a la voluntad de Dios, puntos que

⁸ Lacouture, *Les jésuites. Les Conquérants*, p. 99, Trad. Ni coro, ni canto, ni órganos: vale más ocuparse de los pobres y de los enfermos. Tampoco extenuantes ayunos, ni vestidos especiales, ni cilicios y otras mortificaciones corporales: el servicio que se impone a los seguidores de Ignacio es demasiado duro como para que parte de su energía y de su salud se desperdicie en otros fines.

configuraban las metas más importantes de cualquier cristiano. Para renovar de manera radical a la Iglesia era necesario, según Loyola, renunciar a todo aquello que bloquea el ánimo y disposición de los seres humanos; es decir, los oficios o la vida conventual y todas aquellas obligaciones permanentes que pudieran obstaculizar la verdadera acción. Si su propuesta estaba sobre todo enfocada hacia la acción en lugar de la contemplación, muy pronto se percató que para poder desplazarse y así enseñar y predicar la doctrina de Cristo, esto sólo era posible dentro de un cuerpo sano y no con el estómago destrozado, como se encontraba el suyo, después de un largo período de ayuno, sumado también a un abandono de su cuidado personal que lo asemejaba más bien a un vagabundo y no a un predicador. Descubrió que la gente lo rehuía debido a su apariencia lamentable, entonces comprendió que para acercarse a ella era indispensable mejorar su imagen. Estaba convencido de que más valía intentar encontrar a Dios en todo lo que uno hace, en lugar de dedicar mucho tiempo a la oración. Así dice:

J'ai beaucoup loué les jeûnes et l'abstinence rigoureuse. Pendant un certain temps, j'ai trouvé cela fort bien, mais je ne pourrais plus le faire à l'avenir, quand je vois que ces jeûnes et cette abstinence empêchent l'estomac d'accomplir ses fonctions normales et même de digérer un peu de viande ordinaire⁹.

¿Se mundanizaba el santo? ¿Por qué no? Entendámoslo así, pues no debe olvidarse que la nueva propuesta de Ignacio está mucho más cerca de la famosa frase de Erasmo (1469-1536) "monachatus non est pietas...". Ignacio, al igual que el pensador holandés, estaba consciente de la necesidad imperiosa de evitar la confusión que existía entre la vida monástica y la piedad. La

⁹Apud, Woodrow, *Op. cit.*, p. 70, Trad. Alabé mucho los ayunos y la rigurosa abstinencia. Durante cierto tiempo encontré todo eso muy bien, pero ya no podría hacerlo más tarde, cuando me di cuenta que tales ayunos y tal abstinencia impiden al estómago llevar a cabo sus funciones normales e inclusive digerir un poco de carne.

decisión del santo de negarse rotundamente al encierro detrás de un claustro o de plegarse a oficios litúrgicos consistía principalmente en que estaba convencido de que se puede conquistar el mundo para Dios o simple y sencillamente acercarse a éste utilizando medios humanos. Según Loyola el fundamento de una vida cristiana no residía únicamente en el reposo en comunión con Cristo, como lo habían entendido los místicos, sino como un perpetuo combate llevando el estandarte de Cristo, quien sería el jefe de esta guerra. No en vano su obra está plagada de vocabulario militar que sirve para señalar la lucha esencialmente espiritual contra el apetito de las riquezas y de los honores. La vida personal de cada uno tendría que estar orientada hacia el servicio de la Iglesia y al honor de Dios ganando para éste al prójimo y al mundo entero. La formación cristiana personalizada que propone Ignacio de Loyola a través de los *Ejercicios espirituales*¹⁰ sólo tiene sentido si conduce al que los practica a ponerse al servicio de los demás. Para vencer este reto era válido, según el santo, emplear, en su justa medida, todos los medios humanos. Esta idea la había asimilado de Erasmo, aunque debe aclararse que los puntos en común que tienen estos dos, son, en algunas ocasiones, difíciles

¹⁰ Los *Ejercicios espirituales* consisten en un método de oración cuyo objetivo reside en discernir la huella de Dios -o del "Espíritu de Dios" como diría Ignacio de Loyola- en las diferentes acciones humanas. El método se inspira en el resorte poderoso de deseo humano pero canalizado hacia ejercicios intelectuales y espirituales. A simple vista, *Los Ejercicios* no difieren de los otros métodos de oración cristiana. En ellos se figuran dos ejércitos, el de Jerusalén y el de Babilonia, el de Cristo y el de Satanás; en uno todo lo bueno, en otro todo lo malo listos para el combate. Cristo es un rey que anuncia su voluntad de someter a todos los países infieles. Quien quiera alistarse en su ejército tendrá que alimentarse y vestirse como él y sufrir las mismas penalidades que él padeció. Durante un período de treinta días de retiro, el practicante se dedicará a rezar mentalmente, releyendo su vida a la luz de la vida de Cristo. Sin embargo, Delumeau considera que: "Parecen más bien un conjunto de exámenes de conciencia que subrayan la primera semana de retiro, las siete dobles líneas sobre las que el penitente marca sus faltas por medio de puntos, el lugar concedido al procedimiento que consiste en acompañar el ritmo del rezo con el de la respiración, etcétera". Además advierte que se trata de un método que "quería colocar al fiel en una postura indiferente hacia todo aquello que no fuera Dios", en Delumeau *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, p. 66.

de delimitar ya que Ignacio se obstinó en aceptar que los escritos de Erasmo hubieran servido alguna vez como materia de inspiración a su obra personal. No obstante, Mark Rotsaert señala que hay numerosas coincidencias entre los textos del pensador holandés y ciertos fragmentos de Loyola. Rotsaert insiste en advertir que el cristocentrismo de Erasmo adquiere matices ignacianos y que los *Ejercicios espirituales* así como la traducción española de *El Enquiridión* fueron escritos en un clima espiritual idéntico¹¹. En una palabra, puede afirmarse que la espiritualidad de estas dos obras resulta de una sola meta perseguida: dignificar la imagen del hombre. Bataillon, por su parte, afirma que el autor de *Los ejercicios espirituales* "era estudiante de Alcalá de Henares en el momento en que el *Enquiridión* estaba haciendo furor y muchísimas personas, entre ellas su propio confesor, le aconsejaron que lo adaptase como manual"¹². Si Ignacio se negó a leer tal obra, pues sabía que el texto había sido reprobado por la Inquisición¹³, no por ello se separó de su guía espiritual, el padre Miona, quien era un gran partidario de Erasmo. Rivadeneyra, que escribe la vida del santo, admite que el fundador de la Compañía trató de leer el *Enquiridión* obedeciendo el consejo de su confesor, pero que abandonó su lectura al darse cuenta de que se le enturbiaba el fervor

¹¹ Apud, Lacouture, *Op. cit.*, p. 83.

¹² Bataillon, *Op. cit.*, p. 213.

¹³ Dice Bataillon que "España se nos muestra en Sevilla y en otras partes sin duda, agitada por una predicación que se podría llamar implícitamente protestante, que deriva claramente del iluminismo erasmiano, y que entre 1535 y 1555, se adhiere a la justificación por la fe sin deducir de ella conclusiones fatales para los dogmas católicos. Por otra parte, en los monasterios reformados y en la joven Compañía de Jesús se desarrolla un movimiento espiritual resueltamente católico, explícitamente adherido a los dogmas amenazados: sus promotores, que trabajan por la depuración del sentimiento religioso se ven llevados a cargar el acento sobre la renovación de las almas por la gracia de manera particular en la oración. ¿Qué relaciones mantienen entre sí estos dos movimientos? ¿Qué conciencia tienen de lo que los une y de lo que los separa?" p. 545.

así como la devoción¹⁴. Pese a todo, Ignacio estará más tarde unido por lazos de amistad, con varios simpatizantes del pensamiento erasmista como lo fueron Diego de Eguía, editor de Erasmo y posteriormente con Tomás Moro, Luis Vives, Marcial Mazurier y con Pedro Fabro, jesuita que dio a conocer al humanista inglés John Helyar, discípulo de Vives, *Los ejercicios espirituales*, quien tuvo en sus manos el más antiguo manuscrito conocido del texto de Loyola manifestando, a su vez, un gran interés por el autor de *El elogio a la locura* así como el de *Los ejercicios espirituales*¹⁵.

En resumidas cuentas, cualquiera que sea la influencia ejercida por Erasmo en la actitud asumida por Ignacio de Loyola, semejante observación revela la importancia alcanzada por Erasmo en la vida religiosa de la España de ese momento. No se puede negar que sea muy probable que del pensador holandés Ignacio haya aprendido su ferviente espiritualismo, sustentado principalmente en la desvalorización de las ceremonias y de las prácticas rutinarias, dando prioridad a la interioridad, (conocida es la célebre frase de Francisco Sánchez que dice que "quien habla mal de Erasmo o es fraile o es asno"). También se puede decir que de Erasmo aprendió que era necesario reformar el método teológico defendiendo la armonía que existía entre el pensamiento humanista y el cristiano. Jorge M. Ayala discrepa de esta opinión ya que para él, por ejemplo, en el campo de la pedagogía el modelo ignaciano:

Está teñido de humanismo renacentista pero más cerca de las instituciones psicológicas y pedagógicas renovadoras de Vives, que favorecían la adaptación y la aproximación cordial del maestro al discípulo dentro de un marco espiritual de fidelidad religiosa que de la línea fría del puro humanismo intelectual que

¹⁴ Rivadeneyra, *Vida de san Ignacio de Loyola*, libro 1.

¹⁵ Lacouture, *Op. cit.*, p. 84.

se siente independiente de toda autoridad religiosa y jerárquica a la manera de Erasmo¹⁶.

Sin embargo el mismo Ayala reconoce, comentando las opiniones que al respecto tiene Batllori, que en Loyola se hace patente una actitud desconfiada hacia Vives y Erasmo por una serie de razones históricas que lo obligaron a intercalar entre los autores cristianos "malos" a ambos humanistas. Las razones históricas son: por una parte, los problemas que éstos tuvieron con la Inquisición. En segundo lugar, porque, al convertirse Ignacio de Loyola en fundador de una nueva orden religiosa creada para servir al papado y para defender y propagar su doctrina cristiana. Ayala, apoyándose en Batllori, agrega que la Compañía de Jesús no podía comprometer su mérito ganado de defensora de la Iglesia en el Concilio de Trento, admitiendo sin reservas las acusaciones que había hecho en sus comentarios al libro de *La Ciudad de Dios* de San Agustín escrito a instancia de Erasmo¹⁷ y en los que criticaba el excesivo tradicionalismo y descuido en la formación de algunos eclesiásticos.

A pesar de todos estos nexos peligrosos, Ignacio llegará a ser muy pronto aquél que conformará las bases del nuevo catolicismo, pues proporcionará una solución muy viable a la crisis de la conciencia cristiana que atravesaba el siglo XVI. Ignacio, a diferencia de Lutero, que no reconocía otra autoridad que la espiritual, se había alineado, en obediencia ciega, a la Iglesia y a sus representantes. Según él, a costa de esta obediencia, el católico, para el cual la virtud consistía en las buenas obras y en la elección entre el bien y el mal, sentía libre dentro de sí ese resorte interior que lo engrandecía y capacitaba para subir hasta Dios. Ignacio sabía que la obediencia no debía limitarse a un hecho íntimo, sino a una regla práctica y que la crisis del espíritu cristiano sólo podía resolverse, no creando una nueva autoridad, sino

¹⁶ Jorge M. Ayala, "La formación intelectual de Baltasar Gracián", p. 14.

¹⁷ Luis Vives, *Epistolario*, p. 33.

dando a la vieja autoridad del papado un alma nueva. Delumeau considera que:

San Ignacio comprendió mucho mejor que la mayor parte de sus contemporáneos [...] que la reforma protestante había sido de hombres ligados a la Iglesia, tales como Lutero, Zuinglio, Bucero, Ecolampadio, Knox, etcétera, y quiso construir un cuerpo selecto que no se viera debilitado por defeción alguna. De ahí que se exija a sus miembros la regla de obediencia al superior general, tan a menudo criticada fuera de la Compañía, y el voto especial de obediencia al Papa¹⁸.

Por ello, Ignacio reconocía que era indispensable regenerar a la sede papal, acusada de institución corrupta. Así, proponía reconstruir el edificio derrocado, repitiendo la labor que realizaron en el siglo XII las órdenes mendicantes. Es por esta razón que a Loyola, tan obstinado en su búsqueda de la felicidad terrestre, antes de su conversión¹⁹ así como en la de la "mayor gloria de Dios", después de su entrega al "servicio del Señor" se le ha considerado como el verdadero Papa del catolicismo, pues si en su peregrinación hacia Jerusalén había recibido la bendición "del primer Papa reformador", Adrian VI²⁰ (1523), de quien Lutero se burló calificándolo como un hombre ignorante, tirano, hipócrita y anticristo, tiempo después llegaría a convertirse en el gran reformador de la Iglesia Católica. A Ignacio de Loyola se le atribuye el hecho de haber convencido al Papa de oponerse con eficaz resistencia a la corriente reformista.

¹⁸Delumeau, *Op. cit.*, p. 66.

¹⁹ Ignacio se autoconsideraba como uno de los más grandes pecadores. Así declara: "Je ne suis qu'un fumier. Je dois demander à Notre Seigneur qu'à ma mort on jette mon corps aux ordures, pour qu'il soit dévoré par les oiseaux et les chiens [...]. N'est-ce pas là, ce que je dois désirer pour le châtement de mes péchés?". Trad. No soy más que un montón de estiércol, lo que debo pedir a Nuestro Señor es que en el momento de mi muerte eche mi cuerpo a la basura para que sea devorado por pájaros y perros [...]. ¿Acaso no es esto lo que debo desear como castigo por mis pecados?, en Ribadeau, *Op. cit.*, p. 153-154.

²⁰ Le Brun, *Op. cit.*, p. 159.

Cabe señalar, para concluir, que después de este período de renovación y depuración que marca los primeros momentos de la configuración y consolidación de la Orden y que consistió en integrar el pensamiento humanista²¹ y el Evangelio delineando los primeros capítulos de la historia jesuita, vino una segunda época totalmente distinta para la Compañía; es decir, aquélla en la que se alía con el papado en su lucha contra los protestantes, aspecto complejo que se analizará en los siguientes apartados.

Basta únicamente agregar una paradoja más en la vida del santo. Cuenta Lacouture que el día de la muerte de Ignacio de Loyola:

Au petit matin, Polanco, Madrid et des Freux [l'ont trouvé] expirant, avant de pouvoir lui faire administrer l'extrême onction et de joindre Paul IV qui [a manifesté] à propos du défunt une affection aussi vive que l'antipathie qu'il avait témoigné de son vivant²².

Extraña reacción viniendo sobre todo de este Papa que nunca hablaba de Loyola y de la nación española sin acusarlos de heréticos, cismáticos y maldecidos de Dios, raza de judíos y de moros, hez del mundo, deplorando la miseria de Italia obligada a servir a gente tan abyecta y tan vil²³. Asombrosa

²¹ Jorge M. Ayala considera que si bien San Ignacio no fue un beato de la cultura clásica [sí supo valorar el contenido formativo que contenían los escritos de algunos autores paganos como Cicerón, Virgilio, Quintiliano, Séneca, Demóstenes, etcétera. De sus escritos se desprendían valores humanos universales y perennes con un alto valor formativo para la juventud [...]. En el esquema pedagógico de San Ignacio, los clásicos desempeñan una función propedéutica: ser modelos de elocuencia de estilo y de humanidad, en Jorge M. Ayala, *Op. cit.*, p. 14.

²² Lacouture, *Op. cit.*, p. 126, Trad. Al amanecer, Polanco, Madrid y los Freux [lo encontraron] a punto de expirar antes de poder administrarle la extremaunción y de reunirse con Pablo IV quién, [manifestó] a propósito del difunto una aflicción tan fuerte, como la misma antipatía que había sentido por el santo en vida.

²³ Ranke, *Op. cit.*, p. 134, Ranke cita a Navagero quien dice: "Mai parlava di S. Mà. e della natione Spagnola; che non gli chiamassa eretici, scismatici e maledetti da Dio, seme di Giudei e di Mori, feccia del mondo, deplorando la miseria d'Italia che fosse astretta a servire gente così adjetta e così vile".

reacción de alguien que había llamado a Ignacio, como ya se señaló al inicio, "Tirano de su orden". Tirano que se había empeñado en difundir el Evangelio en todo el mundo, sin apartarse de éste, utilizando cualquier medio terrenal para alcanzar, lo que él consideraba como fines espirituales.

I.2. El Concilio de Trento y la impronta de los jesuitas.

Abordar la problemática que encierra el Concilio de Trento implica adentrarse en uno de los momentos más complejos de la historia del catolicismo, pues en él se involucran cuestiones tan delicadas de orden religiosa así como de poder que, en muchas ocasiones, resulta sumamente difícil trazar una línea fronteriza entre éstas.

En primer lugar, se impone una pregunta ¿por qué al tocar el tema mencionado, debe siempre ligarse a la figura de Carlos V (1500-1558)? Simplemente porque no hay que olvidar que cualquier rey del momento es considerado como el jefe de la sociedad religiosa. Todas las fuerzas de la nación, ya sean morales, sociales o materiales, están en sus manos, aunque, es preciso recordar que así como los príncipes y los reyes cristianos de la época son los protectores de la vida eclesiástica, de manera recíproca, los hombres que pertenecen a la Iglesia son a menudo consejeros de reyes y príncipes.

Conviene entonces señalar que Carlos V será una de las figuras más sobresalientes del momento. Incluso, en algunas ocasiones, llegará a eclipsar a la del papado ya que una de las campañas más sobresalientes de este rey será la convocación del concilio y el desarrollo del mismo. El gran error, por no decir la falta del emperador en esta empresa fue querer dar solución a problemas religiosos sin la participación del Papa. Por este camino se salió de la línea católica, sin llegar por esto a satisfacer a los luteranos. De este modo se ganó la desconfianza de protestantes y el rechazo categórico de algunos católicos. Con todo, hay que reconocer que fue este emperador, quien a fuerza

de insistir, obtuvo la promesa del papa Clemente VII (1478-1534) de reunir un concilio, pues la constante propagación y aceptación de la reforma protestante imponía forzosamente la convocación a una asamblea de esta naturaleza. Carlos V, dice Bataillon, "invitó a este Papa a convocar un concilio [que destruyera] las herejías, [redujera] a los infieles y [restaurara] la Santa Iglesia. Le [dio] su palabra real de no tolerar que se planteara en este concilio la cuestión de la deposición y supresión del Papa"²⁴. Sin embargo, Clemente VII morirá sin que se haya concretado nada²⁵, entonces el emperador insistirá de nuevo con el Papa Pablo III (1468-1548). Dicho Papa "était [...] trop intelligent pour ne pas se rendre compte qu'il fallait céder d'une façon ou d'une autre en faveur d'un concile si l'Eglise et le pape en particulier, ne voulaient pas perdre tout crédit"²⁶.

Así, en el año de 1530, en la dieta de Augsburgo, se llega a un acuerdo entre varias personalidades del momento y Carlos V para convocar a una reunión conciliar cuyo objetivo perseguido consistirá en traer la paz en el seno de la Iglesia. Momento difícil para ésta ya que, como lo afirma Alain Woodrow:

Une grave crise spirituelle se développe alors en effet sur tous les fronts. La confession d'Augsburg en 1530 vient d'établir les bases du luthéranisme. En janvier 1533 Henri VIII d'Angleterre

²⁴ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 387.

²⁵ Dice Leopold von Ranke en su *Historia de los Papas* que Clemente VII eludió en lo posible la convocación del concilio e incluso su mención porque al no ser hijo legítimo y al no haber llegado al cargo que ocupaba por caminos muy limpios, además de que había emprendido una costosa guerra movido por fines personales, utilizando las fuerzas de la Iglesia contra la patria -razones de las que bien se podía pedir cuentas a un papa- era natural que sintiera cierto temor justificado y se empeñará en que no se realizará este concilio p. 61.

²⁶ Le Brun, *Nouvelle Histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme*, p. 160 Trad. Era demasiado inteligente como para no darse cuenta que era necesario ceder de una u otra forma a favor de un concilio, si no querían la Iglesia y en particular el Papa perder su credibilidad.

a rompu avec Rome, en 1535 il ordonne l'exécution de Thomas More, resté fidèle au catholicisme. En 1536, Calvin publie la première édition Latine de *L'Institution Chrétienne*. Une vague de mysticisme envahit l'Espagne, entraînant les pires excès d'une religion morbide à côté de la plus authentique sainteté, que vont illustrer Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. L'affaire des placards, en octobre 1534, agite tout Paris et annonce une longue période de troubles sanglants. François Ier. publie en 1535 un édit ordonnant l'extermination de la secte luthérienne. Pendant ce temps, à Rome, le Pape Paul III, élu en 1534, met en place une commission de réforme²⁷.

Reforma que ya se había esbozado hacia el final del Concilio de Letrán, en 1517, en donde numerosas medidas habían sido propuestas, incluso aprobadas, para enderezar o corregir la deplorable situación en la que se encontraba la Iglesia en ese momento. El concilio se interesó, es obvio señalarlo, por las instituciones eclesiásticas y puso fin a algunos abusos concernientes principalmente, a la predicación y a la transformación en encomienda de las abadías; los poderes de los religiosos se restringieron un poco. "El concilio aprobó la creación de los montes de piedad para proteger a los débiles contra los préstamos de los usureros"²⁸. Además propuso reformas que tocaban aspectos muy diversos como son: el funcionamiento de la curia papal, la ignorancia del clero, la decadencia de los conventos, las querellas

²⁷ Woodrow, *Les Jésuites*, p. 45 Trad. Una fuerte crisis espiritual se desarrolla entonces sobre todos los frentes. La dieta de Augsburgo en 1530, acaba de establecer las bases del luteranismo. En enero de 1533 Enrique VIII de Inglaterra ha roto relaciones con Roma, y en 1535 ordena la ejecución de Tomás Moro, quien había permanecido fiel al catolicismo. En 1536, Calvino publica la primera edición latina de la *Institución Cristiana*. Una oleada de misticismo invade a España, acarreado los peores excesos de una mórbida religión al lado de la más auténtica santidad que ilustrarán un San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. El caso de los Placards, en octubre de 1534 sacude la ciudad de París y anuncia un período largo de sangrientos disturbios. Francisco I publica en 1534 un edicto ordenando la exterminación de la secta luterana. Durante este tiempo, en Roma, el Papa Pablo III, elegido en 1534, impulsa una comisión reformadora.

²⁸ Metz, *Historia de los Concilios*, p. 59.

entre los príncipes y la Iglesia, las constantes rivalidades entre los miembros del alto clero, así como el régimen de beneficios eclesiásticos. Suscitaba, sobre todo, una enorme indignación el hecho de que las rentas eclesiásticas fueran destinadas para sostener guerras, vicios y lujos en vez de alimentar a los pobres. También provocaba consternación las dispensas vendidas privilegiando así, entre los cristianos, a los miembros de las altas esferas. Alfonso de Valdés en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* advierte en voz de Arcidiano:

[...] ver aquella ciudad [sc., Roma] (que de razón debería de ser exemplo de virtudes a todo el mundo), tan llena de vicios, de tráfigos, de engaños y de manifiestas vellaquerías. Aquel vender de oficios, de beneficios, de bulas, de indulgencias, de dispensaciones tan sin vergüença, que verdaderamente parecía una irrisión de la fe cristiana, que los ministros de la Iglesia no tenían cuidado sino de inventar maneras para sacar dineros²⁹.

Más adelante, en este mismo diálogo, Latancio, el interlocutor de Arcidiano replicará:

Yo he estado y estoy muchas vezes tan atónito que no sé que dezirme. Veo, por una parte, que Cristo loa la pobreza y nos combida, con perfectísimo exemplo, a que la sigamos, y por otra, veo que de la mayor parte de sus ministros ninguna cosa sancta ni profana podemos alcançar sino por dineros. Al baptismo, dineros, a la confirmación, dineros; al matrimonio, dineros a las sacras órdenes, dineros. No os darán la Estrema Unción sino por dineros, no tañerán las campanas sino por dineros, no oiréis misa en tiempo de entredicho sino por dineros; de manera que parece estar el paraíso cerrado a los que no tienen dinero. ¿Que es esto, que el rico se entierra en la iglesia y el pobre en el cementerio? ¿Quel rico entre en la iglesia en tiempo de entredicho y al pobre den con la patada en los ojos? ¿Que por los ricos hagan oraciones públicas y por los pobres ni un

²⁹ Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, p. 61.

pensamiento? [...] el rico alcanza ocho carretadas de indulgencias y el pobre no, porque no tiene con que pagallas, y desta manera hallaréis otras infinitas cosas³⁰.

Todas estas causas configurarían el nacimiento de la *Devoción Moderna* que no hará hincapié sobre la liturgia ni sobre la vida monástica, sino sobre la meditación personal -una meditación construida y metódica- y vuelta esencialmente hacia Cristo. Por diversas razones Lutero, Berulle, Erasmo e Ignacio de Loyola serán los herederos de esta nueva forma de concebir la devoción y de ello nacerá lo que se ha dado por denominar la crisis de la Iglesia Cristiana, ya que las diferentes manifestaciones del protestantismo y del catolicismo darán lugar a un conjunto de iglesias separadas entre sí, dejando, a la supuesta comunión cristiana, desintegrada. Entonces, será indispensable actuar para que dicha comunión vuelva a configurarse. De esta forma el Concilio de Trento se convertirá en el vehículo que servirá para establecer la unidad amenazada dando lugar al movimiento denominado la "Reforma Católica" o la Contrarreforma. Reforma que se imponía, sobre todo, por las constantes acusaciones de los protestantes quienes exigían que se corrigieran las falsificaciones del evangelio por la escolástica y la curia romana. El mismo Lutero (1483-1546) había escrito un virulento panfleto, acusando al papado en Roma, en el que señalaba que se trataba de un organismo creado por el diablo.

De esta forma se hizo urgente constituir una asamblea que tendría que interrumpirse en varias ocasiones, con una duración de aproximadamente dieciocho años y que "en dépit des difficultés de réalisation, elle orienterait pour des siècles la vie de l'Eglise."³¹ Carlos V propuso como sede de esta

³⁰ *Ibidem*, p. 67.

³¹ Le Brun, *Op. cit.*, p. 168. Trad. Pese a las dificultades de su realización, orientará por siglos la vida de la Iglesia.

asamblea Trento (sede que aceptó el Papa sin mucha convicción) y, una vez establecida la paz con Francisco I, que no fue sino hasta 1545, comenzaron a llevarse a cabo las reuniones, pues el concilio había sido convocado tres veces, en 1536, 1542³² y 1544 sin efecto. Se celebraron únicamente veinticinco sesiones públicas a lo largo de dieciocho años. El Concilio contó con tres períodos interrumpidos sucesivamente, primero, por una epidemia de tifoidea que azotó a la ciudad de Trento y después por las hostilidades entre el emperador Carlos V y los miembros de la liga de Esmalcada. El Concilio se abrió en la catedral de esta ciudad el trece de diciembre de 1545. Pablo III se encontraba a la cabeza del mismo. El día de la ceremonia de inauguración estaban presentes veintiocho obispos de los cuales sólo uno era de nacionalidad francesa y se hacía patente la ausencia de obispos alemanes. La participación más numerosa y regular fue la de los obispos italianos y españoles. Por ello, cuenta Woodrow que un siglo más tarde Leibniz escribirá a Bossuet diciéndole que el Concilio de Trento no había sido en esencia más que un sínodo de la nación italiana en donde se hacía participar a los otros por cumplir con una simple formalidad y para apagar un preocupante fuego³³. Sin embargo, esta situación fue variando con el paso del tiempo puesto que, al final del Concilio se contaba con un total de doscientos treinta y siete obispos de los cuales veintisiete eran franceses. Se trataba entonces de un concilio ecuménico de derecho pero no de hecho, que representaba básicamente a la cristiandad de la Europa Meridional.

En el momento de la apertura del Concilio solamente un miembro de la Compañía de Jesús, Claudio Yayo, representaba a ésta en la asamblea. Pablo

³² Esta vez el Papa anunció la convocatoria para impedir la reunión de un concilio nacional alemán que sin duda habría disminuido la autoridad de Roma y optado probablemente por un cambio total en materia doctrinal.

³³ Woodrow, *Op. cit.*, p. 58.

III pidió directamente a Ignacio de Loyola tres de sus discípulos en calidad de "teólogos del Papa". Dice Cristiani³⁴ que entre los teólogos menores que participaron en los debates del Concilio hay que destacar por primera vez, a dos jesuitas: Santiago Laínez y Alfonso Salmerón. Como la Compañía aún no estaba registrada en calidad de orden, en el sentido estricto de la palabra, se incluyó a estos dos en la lista del concilio como "teólogos laicos" y, por el dominio que desempeñaron en materia teológica, se les pudo considerar como "consultores del concilio". Jean Lacouture advierte que:

Laynes, Salmerón et Fabre furent désignés. Rappelé d'urgence d'Espagne, ce dernier ne put gagner Rome que pour y mourir. Les deux espagnols retrouvèrent Le Jay à Trente où vint les rejoindre Pierre Canisius, hollandais germanophone et de ce fait fort utile en cas d'empoignades avec les luthériens. Ainsi, dans le colloque où devait se jouer l'avenir du catholicisme les "iniquistes" moins de six ans après la fondation de leur ordre, occupaient déjà le terrain avec une équipe de quatre champions-près de la moitié de leurs effectifs³⁵.

Pablo III firmó la bula *Regimini militantis* que ratifica los términos y objetivos del documento conciliar y a partir de ese momento se considera que nace, de manera oficial, la Compañía de Jesús. Los miembros de ella adquirirán, poco a poco, un enorme poder dentro del Concilio, ya que parte de las especulaciones serán generalmente orientadas por éstos. Contarini, el teólogo del grupo francés, insistía en la necesidad de reglamentar las

³⁴ *Historia de la Iglesia*, Trento, p. 83.

³⁵ Lacouture, *Les Jésuites. Les Conquérants*, p. 108. Trad. Laínez, Salmerón y Fabro fueron designados. Este último, llamado de urgencia de España solamente llegó a Roma para morir. Los otros dos españoles encontraron a Claudio Yayo en Trento donde vino a reunirseles también Pedro Canisio, holandés germanófono, y por ello, muy útil en caso de altercados con los luteranos. Así en el coloquio donde se jugaba el futuro del catolicismo, los "iniquistas" en menos de seis años de la fundación de su orden, ya ocupaban el terreno, con un equipo de cuatro campeones -más o menos la mitad del total de sus miembros.

cuestiones disciplinarias de la Iglesia. Láinez y Salmerón, por su parte, consideraban que las cuestiones dogmáticas pesaban más que las que concernían a la disciplina. Este punto de discusión venció sobre el otro y, al mismo tiempo, marcó la supremacía de los miembros de la Compañía de Jesús con respecto a las otras autoridades eclesiásticas reunidas en la asamblea. La preferencia de los jesuitas sobre la insistencia en abordar los puntos referentes al dogma, venía del deseo del Papa, quien pretendía fijar los dogmas puestos en tela de juicio por los reformistas. Sin embargo, dice Delumeau que:

Carlos V hubiera deseado que en Trento se abordaran sólo cuestiones de orden disciplinaria, y Roma, por su parte, hubiera preferido ceñirse a las dificultades dogmáticas. El concilio escogió un camino intermedio y afrontó tanto los estudios teológicos como la puesta a punto de la reforma. El concilio forjó, pues, el principal instrumento de la renovación católica seis meses antes de disolverse³⁶.

El problema de la justificación era el punto central de las cuestiones teológicas discutidas, ya que se sitúa entre los más importantes de la obra del Concilio de Trento. Este Concilio debería reconocer la coexistencia de dos justicias: una inherente al hombre, pero que es por sí sola insuficiente; y, por otro lado, la justicia divina, la de Cristo, por cuyo mérito el hombre queda redimido y perdonado. Fue entonces cuando los jesuitas rebatieron fácilmente este plan de conciliación peligrosa. La Justicia divina, cuya diferencia de la humana no puede negarse, declan, no por ser distinta, se separa del mundo, pues se revela solamente por la fe y por las obras. El hombre es simultáneamente regido por ambas; por el libre albedrío y la predestinación. Así, en la sexta sesión del concilio tridentino se planteó una solución de lo

³⁶ Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, p. 18.

más cautelosa, pero no por ello menos confusa. En la primera parte se plantea en uno de los cánones:

Si alguien mantiene que a partir del pecado de Adán el libre albedrío del hombre ha quedado destruido y extinguido, y que no es más que un término o un nombre vacío de realidad, una ficción, por así decir, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema (Canon V)³⁷.

Pero posteriormente se plantea que el hombre, a pesar de su libre albedrío y de sus buenos propósitos y obras, no puede jamás justificarse por sí solo, ya que tiene sobre sí el pecado original. Así el canon IX afirma:

Si alguien dice que el impío es justificado por la fe sola, en el sentido de que no se requiere ninguna otra cosa para cooperar a la gracia de la justificación y que no es de ningún modo necesario prepararse y disponerse por un movimiento de la voluntad personal, sea anatema³⁸.

Fülop-Miller en su obra *El poder y los secretos de los jesuitas*³⁹ advierte que a través de esta serie de explicaciones teológicas un tanto enrevesadas, se logró establecer cierta armonía entre estas dos tesis tan opuestas, transformando en dogma dicha decisión e invistiéndola de infalibilidad. Así el último canon de esta sesión concluía:

³⁷ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*. Canon V. p. 59, "Si quis liberum hominis arbitrum post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, erro titulum sine re, figmentum denique a satana invecum in Ecclesiam; anathema sit". (Hemos creído oportuno poner el original de las citas latinas al pie de página, y la traducción de la mismas en el cuerpo del texto).

³⁸ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*. Canon IX, p. 60 "Si quis dixerit, sola fide impium justificari ita ut intelligat nihil aliud requeri, quod ad justificationes gratiam consequendam cooperatur, & nulla ex parte necesse esse eum sua voluntatis motu præparari, atque disponi, anathema sit.

³⁹ Fülop-Miller, *El poder y los secretos de los jesuitas*, p. 119.

Si alguien dijere que por medio de esta doctrina católica sobre la justificación, que ha sido expuesta por el Santo Sínodo en el presente decreto, se atenta contra la integridad de la Gloria de Dios y de los méritos de nuestro Señor Jesucristo y no reconoce que son esclarecidas por medio de ella la verdad de nuestra fe y la gloria de Jesucristo, sea anatema⁴⁰.

Para los padres reunidos en Trento, los protestantes, lejos de retornar a los orígenes del cristianismo, como lo afirmaban ellos, eran según los católicos, peligrosos innovadores. El Concilio hizo, sobre todo, hincapié, desde el primer momento, en la continuidad de la historia cristiana defendiendo ante todo los fundamentos de la fe.

Y lo cierto es que, aun cuando ningún jesuita estuvo presente en la última sesión del Concilio⁴¹, éste configurará una imagen totalmente distinta de los miembros de la Compañía. Si desde su fundación Ignacio estuvo a favor de una propuesta de la acción, de allí el espíritu práctico que caracteriza a la Compañía, contra una mística de la contemplación, desconfiando incluso de cualquier saber libresco, comenzando por Erasmo, muy pronto la Orden adquirirá un rostro totalmente diferente ante el mundo. De ser una orden religiosa práctica y activa se convertirá, más adelante, en la más "intelectual" de la Iglesia y en la defensora número uno del humanismo moderno.

Basta únicamente señalar que veinte años después "España se convertirá en la campeona de la ortodoxia tridentina, definitivamente formulada y se gloriará cada vez más de la parte tomada en su elaboración. El papel de un Laínez en el debate sobre la justificación se pondrá

⁴⁰ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*, Canon XXXIII, p.65
"Si quis dixerit, per hanc doctrinam catholicam de justificatione a sancto Synodo hoc presenti. Decreto expressam, aliqua ex parte gloriae Dei vel meritis Jesuchristi Domini nostri, derogari & non potius veritatem fidei nostrae Dei denique, ac Christi Jesu gloriam illustrari, anathema sit."

⁴¹ Woodrow, *Op. cit.*, p. 58.

escrupulosamente de relieve. Las intervenciones en sentido contrario se esfumarán⁴². Pero sólo por un momento, porque después de un período de silencio renacerá una terrible lucha en el seno de la Iglesia Católica. "Los decretos del concilio -dice Domínguez Ortiz- deberían ser aplicados estrictamente y los herejes castigados con rigor. A estas órdenes respondieron los calvinistas con asaltos a iglesias y destrucción de imágenes en Amberes, Gante, Amsterdam y otras ciudades"⁴³. Estas luchas desencadenarán grandes disturbios nacionales, dando pie a lo que más tarde se ha dado por llamar "La leyenda negra de los jesuitas" punto que se analizará en detalle más adelante, ya que:

Dans la mesure où les "iniquistes" -se définissent surtout à partir du concile de Trente- par la primauté de l'action sur la prédestination, des œuvres accomplies sur l'arbitraire de la grâce, c'est "sur ces travaux" qu'on est tenté de les juger, sur les interventions publiques ou privées, sur leur marche dans le siècle et la marque qu'ils impriment déjà sur lui⁴⁴.

Para éstos no hay predestination, sino aceptación o denegación de la justificación por parte del hombre y por ello cuentan, para la salvación, las buenas obras y no sólo la fe. Incluso pensaban que la observación de los mandamientos de Dios no era del todo imposible. Los cánones 19 y 22 de la sexta sesión del Concilio así lo prescribían:

⁴² Bataillon, *Op. cit.*, p. 499.

⁴³ Domínguez Ortiz, *Historia de España. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y Los Austrias*, p. 304.

⁴⁴ Lacouture, *Op. cit.*, p. 116, Trad. En la medida en que se definen los "iniquistas" -sobre todo a partir del concilio de Trento- por la preeminencia de la acción sobre la predestinación, por las obras realizadas sobre lo arbitrario de la gracia, es "sobre estos trabajos" que debe juzgárseles, sobre sus intervenciones públicas o privadas, sobre su marcha en el siglo y la huella que dejan sobre éste.

-Si alguno dijere que fuera de la fe, nada está mandado en el Evangelio, ni nada está prohibido sino que todo es libre o que los diez mandamientos no atañen a los cristianos, anatema sea (C XIX)⁴⁵.

-Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado son hasta tal punto dones de Dios que no sean también mérito del propio justificado o que, por las buenas obras que realiza, por la gracia de Dios y los méritos de Cristo del cual es miembro vivo, el cristiano justificado no merece verdaderamente el aumento de la gracia y la vida eterna, con tal de que muera en estado de gracia, anatema sea (C.XXXII)⁴⁶.

De esta manera, el Concilio de Trento fijó, como ya se señaló, el rostro de la Iglesia por siglos y sus alcances, a pesar de este aparente estado de irresolución, son considerables ya que respondieron a las necesidades religiosas de la época abriéndose a la nueva devoción personal. También hay que agregar que al afirmar que la voluntad humana no está desprovista de libertad y que la Justificación no es exclusivamente una gracia divina, así como al rechazar la concepción según la cual el pecado original predispone al mal, el Concilio evitaba la condena general de las inclinaciones y los deseos humanos, los que según el calvinismo debían ser extirpados. Calvino (1509-1564) acusaba a la Iglesia romana de investir el sacramento del bautismo y el de la penitencia de una fuerza mágica. Para él la doctrina católica era

⁴⁵ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*, Canon 19, p. 62. "Si quis dixerit, nihil praeceptum esse ut Evangelio praeter fidem, caetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit".

⁴⁶ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*, Canon XXXII, p. 65 "Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei Gratiam, & Jesuchristi meritum cujus vinum membruna est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam. & ipsius vitae aeternae si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum; anathema sit".

diabólica ya que prometía justicia sin fe. Así en ese sentido se puede afirmar que el calvinismo junto con el luteranismo se reducían, en cuanto a su fondo doctrinal, en un antihumanismo. En cambio, la naturaleza humana, concebida y defendida por los jesuitas de manera distinta, no encerraba exclusivamente el pecado. Ellos, al igual que muchos pensadores humanistas, no negaban el pecado original pero no insistían demasiado sobre éste y buscaban un camino muy diferente -al camino de la desesperanza de Lutero- para llegar a Dios. Los sentimientos y las pasiones podían, según éstos, ser movilizados hacia un ideal moral en la vida social. Si el libre albedrío, según Lutero, se redujo después de la Caída a un simple nombre, ya que al hacer lo que se puede, el hombre peca constantemente, el Concilio de Trento debía definirse al respecto. Para éste cuando Dios creó al hombre lo colmó de diversos dones gratuitos "de los que el más importante era la participación en la vida íntima de la trinidad"⁴⁷. La falta original acarreó para Adán y su descendencia el sufrimiento, la muerte física y la ignorancia. No obstante, la reconciliación del hombre con Dios se ha operado gracias al Mediador, y es a través del bautismo como se aplica el mérito de Cristo. De esta forma, el Concilio afirmaba contra Lutero que, en Adán el libre albedrío no se había extinguido, sino sólo había disminuido y había inclinado al hombre al mal. De ello resulta que no todas las acciones de los paganos sean forzosamente pecaminosas, contra lo que afirmaba la tesis luterana y calvinista. Los padres del Concilio se inclinaron más bien a favor de ideas mucho más cercanas a la propuesta de Erasmo. Decisiones de importantísimas consecuencias con respecto a la piedad, las manifestaciones del culto y el arte religioso de las iglesias cristianas iban a tomar, a lo largo de muchos siglos, caminos muy diferentes. Por ello se impone la pregunta, por qué una asamblea eclesiástica tan sacudida

⁴⁷ Delumeau, *Op. cit.*, p. 12.

por los acontecimientos, tan poco concurrida en la mayoría de sus sesiones, que tanto dudó -pues en algunas ocasiones los obispos no sabían qué pensar de la justificación por la fe y se remitieron a la opinión de los expertos- ha ocupado finalmente un puesto de primer orden en la historia. Simple y sencillamente porque reúne y resume la raíz de toda la civilización renacentista y barroca: la conquista de otros mundos así como toda la cultura barroca, no hubiera sido posible con la doctrina del pecado original a cuestas. Maravall insiste sobre este punto señalando que la época que va de los *Discorsi* de Maquiavelo al *Leviathan* de Hobbes, de la *Celestina* a *El Criticón* "ofrece manifestaciones de un pensamiento pesimista en moral, en antropología, en política, pero no menos cierto es que esa misma época siente un franco entusiasmo por sí misma, por sus conquistas, por sus realizaciones"⁴⁸. Reconoce que si se compara con otras épocas, ésta se ve inclinada a aceptarse finalmente superior a todas. Conoce sus méritos, aunque tenga conciencia de sus males. Conciencia que se torna transparente en el pensamiento de Gracián, el cual se analizará en el presente trabajo de investigación. De momento, para concluir este inciso, resulta pertinente añadir un aforismo graciano que ilustra perfectamente tal conciencia. Dice Gracián en su *Oráculo manual o arte de prudencia*:

Todo está ya en su punto y el ser persona en el mayor. Más se requiere hoy para un sabio que antiguamente para siete, y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados (O. M. 153).

⁴⁸ Maravall, *Antiguos y Modernos*, p. 359.

I. 3. Los jesuitas y el Barroco.

Como ya lo señalamos anteriormente Lutero no reconoció otra autoridad para la Iglesia que la autoridad espiritual y del mismo modo insistió en configurar una iglesia esencialmente invisible. Postura antagónica a la que asumirán los jesuitas, pues en calidad de defensores de los cánones conciliares emanados de Trento, estarán más bien a favor de una iglesia totalmente visible. El nuevo rostro que adquirirá la liturgia postridentina estará mucho más cerca de lo que llamaríamos un espectáculo. Sin embargo, este carácter espectacular que adquiere la liturgia no cambia de un día para otro después de la clausura de Trento, ya que tiene raíces culturales anteriores al Concilio. Así lo advierte nitidamente Le Brun quien afirma:

Le culte post-Tridentin où s'exprime aussi la sensibilité réalise une forme de communion qui pour n'être purement intellectuelle n'en est pas moins religieuse. L'homme du XVI^e siècle a vécu une crise et nous n'avons pas fini d'en voir les conséquences: les sécurités d'un univers et d'une société ont chancelé, division de l'Eglise, découvertes des mondes, nouvelle astronomie vont dans le même sens; l'homme cherche des certitudes et s'attache passionnément au visible et au sensible, il désire voir ou toucher, voir l'hostie, sentir une présence, et par l'expérience des sens se situer dans un monde où il craint de ne trouver qu'illusion. Le Théâtre religieux trouve ici une de ses explications [...] l'exaltation du signe sensible et de la forme visible de l'hostie, dressent un monument de sécurité, l'Absolu sous l'apparence⁴⁹.

⁴⁹ Le Brun, *Nouvelle Histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme*, p. 239, Trad. [...] el culto postridentino en el que también se expresa la sensibilidad, lleva a cabo una comunión

De la misma manera que la Iglesia utilizó el arte para sus fines propios, la Contrarreforma intervendrá dentro de terrenos estéticos. Dice Werner Weisbach que "el arte fué utilizado para propagar en sus imágenes las ideas religiosas revitalizadas y concebidas según el nuevo espíritu y para transmitir sentimientos y estados de ánimo en las masas devotas"⁵⁰. Por ello, la mayor parte de la producción artística de la época expresará la lucha que la Iglesia Católica mantendrá frente al protestantismo en sus variadas facetas, e incluso frente a otros movimientos reformistas, reacios a todo instrumento de devoción externa. Alfonso de Valdés, por ejemplo, en calidad de partidario de Erasmo, ya había advertido con aquel tono mordaz e irónico que impregna el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, ciertas flaquezas de la Iglesia Católica. Una de las tantas debilidades que toca sería la del uso abusivo de reliquias con las que la Iglesia se había enriquecido, engañando a mucha gente. Así lo señala a través de su personaje Latancio quien se dirige a Arcidiano.

[...] hallaréis infinitas reliquias por el mundo y se perdería muy poco en que no las oviesse. Plugiesse a Dios que en ello se pussiesse remedio. El prepucio de Nuestro Señor yo lo he visto en Roma y en Burgos, y también en Nuestra Señora de Anversia, y la cabeça de Sanct Johan Baptista en Roma y en Amians de Francia. Pues apóstoles, si los quisiésemos contar, aunque no fueron sino doze, y el uno no se halla y el otro está en las Indias, más hallaremos de veinte y quatro en diversos

que, no por ser del todo intelectual, no es por ello menos religiosa. El hombre del siglo XVI vivió una crisis y no hemos terminado de ver las consecuencias de ella: la seguridad de un universo y de una sociedad se han tambaleado; división de la Iglesia, descubrimientos de otros mundos y una nueva astronomía van en la misma dirección. El hombre busca certezas y se apega con pasión a lo visible y a lo sensible, desea ver o tocar la hostia, sentir una presencia y situarse por la experiencia de los sentidos en un mundo donde teme encontrar solamente lo ilusorio. El teatro religioso encuentra aquí una de sus razones de ser [...]. Con la exaltación del signo sensible y de la forma visible de la hostia se erige un monumento a la seguridad, a lo Absoluto bajo su apariencia.

⁵⁰ Weisbach, *El barroco arte de la contrarreforma*, p. 58.

lugares del mundo. Los clavos de la cruz scribe Eusebio que fueron tres, y el uno echó Santa Helena, madre del Emperador Constantino, en el mar Adriático para amansar la tempestad, y el otro hizo fundir en almete para su hijo, y del otro hizo freno para su cavallo, y agora ay uno en Roma, otro en León y otros infinitos. Pues de palo de la cruz digoos de verdad que si todo lo que dizen que ay della en la cristiandad se juntasse, bastaría para cargar una carreta. Dientes que mudava Nuestro Señor quando era niño passan de quinientos los que oy se muestran solamente en Francia. Pues leche de Nuestra Señora, cabellos de la Madalena, muelas de Sant Cristóbal, no tienen cuento. Y allende de la incertinidad que en esto ay, es una vergüenza muy grande ver lo que en algunas partes dan a entender a la gente⁵¹.

Esta postura que consistía en oponerse a la utilización de imágenes como instrumentos de propagación de la doctrina cristiana había sido retomada de San Agustín quien afirmaba⁵² que el hombre pecaba por los cinco sentidos. Así lo plantea en el capítulo XXII del libro XVII de *La Ciudad de Dios* que lleva como subtítulo "Como Jeroboán profanó el pueblo que tenía a su cargo con el pecado de la idolatría". Concepción replanteada por los luteranos y calvinistas quienes consideraban que el placer proporcionado por la belleza era malo o pecaminoso porque no conducía a Dios. De esta forma destruyeron imágenes y proscribieron el arte religioso. Emile Mâle, en su estudio sobre el arte religioso del siglo XVI y XVII relata el estado angustioso que vivió el Papa Clemente VII, cuando encerrado en el Castillo de Sant Angelo vio el saqueo de Roma por parte de los luteranos que militaban en el ejército imperial⁵³. Alfonso de Valdés, al referirse a este episodio, señala en su

⁵¹ Alfonso de Valdés, *Diálogo de la cosas ocurridas en Roma*, p. 122-123.

⁵² Véase, San Agustín, *La Ciudad de Dios*, libro XVII, Cap. XXII.

⁵³ Mâle, *L'art religieux de la fin du XVIè, du XVIIè et du XVIIIè siècle. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*, p. 21. Este Papa al enterarse que Dinamarca, Noruega, Suecia e Inglaterra se separaban de la Iglesia Romana y que los turcos habían invadido el reino cristiano de Hungría pensó que las amenazas del Apocalipsis iban a realizarse y que era inminente el fin del mundo. En medio de esta angustia pidió a Miguel Ángel pintar sobre el muro de la Capilla Sixtina, "El Juicio Final".

Diálogo: "La Iglesia del Príncipe ¿quién os podría contar cómo fueron tratados y saqueados? Que ni quedó en ellos oro, ni quedó otra cosa de valor que todo no fuese por aquellos soldados robado y destruido"⁵⁴.

Numerosos estudiosos de este período coinciden en señalar que si se reduce el arte católico de los siglos XVI y XVII a estereotipos y no se ve en él sino un rechazo de la estética propuesta por Lutero o por Calvino, glorificando todo aquello que negaba la Reforma, caeremos fácilmente en una trampa. Incluso se ha insistido en no admitir más aquella idea que durante mucho tiempo asoció el arte barroco a las producciones artísticas de la Compañía de Jesús, hasta llegar a hablar de la expresión del estilo jesuita. Maravall⁵⁵ lo observa así, mientras que Hatzfeld⁵⁶ reconoce que aunque el barroco haya recibido el impulso ideológico del jesuitismo español o del Concilio de Trento, supone en todo caso un punto de partida italiano incluso en el terreno ideológico, sobre todo desde el hedonismo renacentista a los valores religiosos. Victor L. Tapié, por su parte, considera que esta expresión que se considera como auténtica:

[...] supposerait ou bien que la Compagnie eût adopté un type uniforme d'architecture religieuse et de décoration ou bien que l'église de Gésu à Rome, contemporaine du Concile, eût servi de modèle à l'art postérieur. Deux assertions contredites par les faits [...]. Attentifs au parfait accord de l'art religieux avec les prescriptions du concile, les jésuites, au delà, ne pensaient plus qu'à des fins pratiques. Leurs églises devaient être claires, pour que le fidèle pût bien suivre l'office, lire les prières de son livre, l'acoustique aménagée afin qu'on entendit le prédicateur et que le chant donnât sa plénitude. Un accès facile à la Sainte Table devait assurer sans désordre la distribution de la communion [...].

⁵⁴ Valdés, *Op. cit.*, p. 99.

⁵⁵ Maravall, *La Cultura del Barroco*, p. 175.

⁵⁶ Hatzfeld, *Estudios sobre el Barroco*, p. 60.

L'important n'était point d'éblouir par l'uniformité et l'exclusivité d'un modèle, mais de rendre une église agréable à ceux qui l'utilisaient, en respectant le choix des donateurs, en s'adaptant aux habitudes de la région, aux conditions de l'espace⁵⁷.

De esta forma se disuelve el lugar común que insiste en vincular el estilo jesuita al estilo barroco. Con todo, reconocemos que no puede negarse que hayan sido los jesuitas quienes erigieron iglesias y escuelas de manera considerable en plena época de esplendor barroco adaptando este estilo⁵⁸.

Si la Contrarreforma o Reforma Católica se preocupó ante todo por multiplicar las imágenes, fomentando el llamado a la intercesión de los santos, las prescripciones conciliares se formularon orientadas hacia esa misma dirección. Éstas recomendaban, a pesar de las enormes críticas que se habían hecho al respecto, la invocación personal de los santos, el culto de sus reliquias y de sus imágenes. Una vez más, evoquemos las ideas que el erasmista, Alfonso de Valdés, tenía al respecto. Dice éste: "No querría que por honrar una iglesia de piedra dexemos de honrar la iglesia de Dios, que es nuestra ánima; no querría que por componer un altar dexásemos de socorrer un pobre, y que por componer retablos o imágenes muertas dexemos desnudos

⁵⁷ V L. Tapié. *Le Baroque*, p. 31-32. Trad. [...] supondría o bien que la Compañía hubiera adaptado un tipo uniforme de arquitectura religiosa y de decoración o bien que la iglesia de Gesú en Roma, contemporánea al Concilio, hubiera servido de modelo al arte posterior. Dos afirmaciones contradichas por los hechos [...]. Cuidadosos del perfecto acuerdo del arte religioso con respecto a las prescripciones del Concilio, los jesuitas, más allá de esto, sólo pensaban en función de fines prácticos. Sus iglesias tendrían que ser claras para que los fieles pudieran poner atención al oficio, leer las oraciones en su libro, la acústica dispuesta de tal forma que se escuchara al predicador y que el canto alcanzara su plenitud. Un fácil acceso al altar debería asegurar sin desorden la distribución de la comunión [...], lo importante no consistía en deslumbrar por lo uniforme y la exclusividad de un modelo sino proporcionar una iglesia agradable a aquéllos que la utilizaban, respetando la elección de los donadores, adaptándose a las costumbres de la región y a las condiciones del espacio.

⁵⁸ Entendido este estilo como aquél que se deriva del arte que, al asimilar el canon clásico que retomó y adecuó el arte renacentista, lo lleva a sus máximas consecuencias.

los pobres, que son imágenes vivas de Jesu Cristo"⁵⁹. El concilio de Trento, si bien no elaboró prescripciones en materia de arte sí hizo mención de aquello que debía eliminarse de las iglesias; es decir, imágenes lascivas o profanas que pudieran apartar a los fieles de los lineamientos de la doctrina católica perturbando así la devoción⁶⁰. Se prohibió que en las iglesias existieran imágenes inspiradas de dogmas equivocados que pudieran confundir a los fieles. La Iglesia para responder a estas prescripciones comenzó por prohibir los desnudos en el arte religioso. Conocido es el episodio de las vicisitudes padecidas al respecto del fresco del *Juicio final* de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina⁶¹.

En el transcurso de los debates sobre los peligros de la idolatría el Concilio resolvió contrabalancear el problema señalando que tan riesgoso era el uso abusivo e indiscriminado de imágenes como el sostener un culto abstracto que pudiera conducir a la indiferencia. De allí que se privilegiara el culto de la Eucaristía⁶², la intercesión de los santos y la obligación de venerar sus imágenes. Es muy probable que la propuesta de equilibrar la validez de las

⁵⁹ Valdés, *Op. cit.*, p. 104.

⁶⁰ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*, p. 292-295.

⁶¹ Informa Emile Mâle que Pablo IV no esperó a que concluyera el Concilio para llevar a cabo una lucha contra las libertades del arte precedente. En 1559, aún en vida de Miguel Ángel, ordenó a Daniel de Volterra que cubriera algunas figuras humanas del "Juicio final". Más tarde en 1566, Pío V mandó cubrir otras. Esta vez fue Girolamo da Fano quien se ocupó de esta tarea. Clemente VIII fue aún más enérgico, ya que decidió mandar borrar todo el fresco. Gracias a la petición de la Academia de San Lucas esta orden finalmente no se realizó.

⁶² Recuérdense los inmensos lienzos que Rubens realizó sobre el triunfo de la Eucaristía lanzándose a la conquista del mundo. Los cuadros presentan a un ángel de pie sobre una carreta, mostrando victorioso un cáliz. En uno de ellos viene detrás del carro la Filosofía, la Ciencia y la Naturaleza; en el otro aparece entre las figuras atropelladas por el carro, la de un monje con hábito agustino que debe forzosamente identificarse con la de Lutero. Otra de las figuras presentes en el cuadro sería la de Calvino. Sobre los dos lienzos aparece la inscripción divina: "Hoc est corpus meum". Por otra parte, la aportación española al culto eucarístico se debió a Melchor Prieto quien en 1622 publicó la "Psalmódia Eucarística", libro de catorce estampas que presentan visualmente el misterio de la Eucaristía.

imágenes, sin caer en abusos, viniera por parte de los jesuitas, ya que éstos conocían perfectamente la importancia del método que debía situarse por encima de la especulación. Lo más relevante de su método, por la trascendencia en las artes, residía en la contemplación imaginativa del lugar. Santiago Sebastián en su obra *Contrarreforma y Barroco*⁶³ advierte que el éxito de la Compañía de Jesús está en haber intuido un método eficaz, para la sensibilización de la imagen en la parte previa a las meditaciones, que consiste en la llamada "composición del lugar". Ignacio de Loyola se había dado cuenta de que no era suficiente la imagen "mental" de aquello que se iba a meditar sino que era necesario un apoyo visual. En sus *Ejercicios espirituales* invitaba al cristiano a meditar sobre el Evangelio, a la manera del artista, enseñándole a aplicar sus sentidos, uno después del otro en los acontecimientos de la vida de Jesucristo, revitalizando así la imagen religiosa y evocando todos los pasajes de la pasión de Cristo. Así lo plantea en el primer ejercicio del texto referido:

El primer preámbulo es composición, viendo el lugar. Aquí es de notar, que en la contemplación, o meditación visible así como contemplar à Christo 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 Jesuchristo, ó 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 considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el compuesto de ánima y cuerpo.⁶⁴

⁶³ Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*, p. 63.

⁶⁴ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, p. 33. En otro pasaje encontraremos la siguiente indicación: "Ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno", p. 40.

Esta atención a las características específicas de la decoración ayudaría a visualizar el relato bíblico, creando así la ilusión de estar presente en la escena. Al aplicar este método a una obra de arte con tema religioso, nada tendría que distraer o alejar la mente del sujeto, pues Ignacio pensaba que Dios habla en las imágenes por medio del pintor. Será entonces preciso ejercitar a la imaginación y fijarse o suspenderse en la imagen, la cual procurará grandes bienes al devoto, y compenetrarse en ella, como lo propone Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*.

La Iglesia católica defendida por los jesuitas, y siguiendo la línea de su fundador había prescrito a través del Concilio de Trento en su sesión XXV:

Enseñen diligentemente los obispos, que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención expresadas en pinturas y en otras imágenes se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no sólo porque recuerdan a los fieles sus beneficios y los dones que Jesucristo les haya concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos saludables de sus vidas y costumbres a imitación de la de santos, y se muevan a amar a Dios y a practicar la piedad⁶⁵.

Por ello, los jesuitas, oponiéndose a la desnudez de las iglesias protestantes, respondieron a éstos multiplicando en sus iglesias frescos,

⁶⁵ *Sacrosancti et Œcumenici Concilii Tridentini, Canones et Decreta*. Sesión XXV, p. 294. Illud vero diligenter doceant Episcopi, per historias mysteriorum nostrae redemptionis, picturis, vel aliis similibus expressas, erudiri, & confirmari populum in articulis fidei commemorandis, & assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum quia monetur populus beneficiorum, & munerum, quae a Christi sibi collata sunt, sed etiam, quia Dei per Sanctos miracula, & salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur; ut pro Iesu Deo gratias agant, ad sanctorumque imitationem vitam, moresque suos comparant; excitenturque ad adorandum, ac diligendum Deum & ad pietatem colendam.

cuadros y estatuas en abundancia. Para los miembros de la Compañía de Jesús la Iglesia tendría que ser la imagen del cielo sobre la tierra⁶⁶. Además consideraban que los apoyos visuales eran valiosos instrumentos educativos. Canisio, como jesuita, argumentaba:

Si nous étions des anges, nous n'aurions besoin ni d'église, ni de culte, ni d'images, mais nous ne sommes que des hommes. Liée a cette lourde chair, notre âme s'élève, quelquefois, mais elle retombe bientôt: il est nécessaire que l'Eglise nous rappelle sans cesse ce que nous sommes toujours prêts à oublier⁶⁷.

En esta misma dirección se proclamará el Concilio de Trento señalando que la naturaleza humana está hecha de tal forma que difícilmente logra elevarse en el momento de la meditación, sin una ayuda exterior. Es por esto que la Iglesia insistió en las virtudes o eficacia de los diversos ritos.

Por último queda por señalar el problema que suscitó de manera muy especial el culto mariano. Si los protestantes volcaron toda su rabia contra las imágenes de la virgen, argumentando que los católicos adoraban más bien a ésta y no a su hijo, los jesuitas, por su parte, defendieron e hicieron proliferar esta imagen señalando que lo esencial de este culto, como de otros tantos, residía más bien en que la presencia de un apoyo visual ayudaba o propiciaba la veneración. El tema de la "Inmaculada Concepción" se convirtió en un punto de discusión y de polémica en las universidades. El jesuita Gumpperberg que escribió el *Atlas Mariano* en favor de esta imagen tan

⁶⁶ Dice Weisbach que la Orden empleó "con talento y eficacia uno de los más influyentes medios de propaganda: la satisfacción del gusto y de la suntuosidad. En las festividades religiosas de la Orden se desarrollaba un magnífico fausto con todo género de ostentación, *Op. cit.*, p. 67.

⁶⁷ *Apud*, Mâle, *Op. cit.*, p. 29. Trad. Si fuéramos ángeles no tendríamos necesidad ni de iglesia, ni de culto, ni de imágenes, pero no somos más que hombres. Nuestra alma, ligada a esta carne densa, se eleva algunas veces pero de inmediato cae de nuevo. Es necesario que la Iglesia nos recuerde constantemente esto que fácilmente olvidamos.

venerada y el Canónigo Astolfi que redactó la *Historia universal de las imágenes milagrosas de la Madre de Dios* defendieron con ahínco esta cuestión religiosa lamentando que el Concilio de Trento no le hubiera otorgado la calidad de un dogma. A esta postura responderán más tarde los jansenistas, quienes en voz de Pascal, criticarán severa y mordazmente el culto mariano fomentado por los miembros de la Compañía de Jesús. Dice Pascal, lleno de indignación en un diálogo disfrazado de ironía mordaz a propósito de los artificios de devoción de los jesuitas:

En quoi, mon père, chacune de ces dévotions aisées suffit pour ouvrir le ciel? [...]. Apprenez-m'en donc quelque'une des plus faciles.

-Elles le sont toutes, répondit-il: par exemple: saluer la Sainte Vierge au rencontre de ses images, dire le petit chapelet des dix plaisirs de la Vierge; prononcer souvent le nom de Marie, donner commission aux anges de lui faire la révérence de notre part, souhaiter de lui bâtir plus d'églises que n'ont fait tous les monarques ensemble: lui donner tous les matins le bonjour, et sur le tard le bonsoir, dire tous les jours l'Ave Maria en l'honneur du cœur de Marie? Et [...] cette dévotion-là assure de plus, d'obtenir le cœur de la Vierge⁶⁸.

Véase cómo la lucha entre católicos y reformistas sobre la aceptación o el rechazo de las imágenes se prolonga por más de un siglo. Es por esto que la defensa y revalorización de las imágenes y por lo mismo del arte que las

⁶⁸ Pascal, *Les Provinciales*. Lettre IX, p. 408, Trad. -Padre, ¿en qué, cada una de estas devociones fáciles, basta para abrir las puertas del cielo? [...] Dadme a conocer, entonces, algunas de las más fáciles.

-Todas lo son, respondió él, por ejemplo: Saludar a la Santísima Virgen al toparse con sus imágenes, rezar el rosario de los diez gozos de la Virgen, pronunciar a menudo el nombre de María, encargar a los ángeles reverenciarla de nuestra parte, desear construirle más iglesias que todas las que le han edificado todos los monarcas, darle cada mañana los buenos días y ya tarde las buenas noches. Rezar todos los días el Avemaría en honor del Corazón de la Virgen. Y [...] esta devoción os asegura además, obtener el Corazón de María.

produce es la gran empresa del barroco⁶⁹. Comienza cuando la Iglesia, ya segura de haber detenido el ataque protestante, pasa a la contraofensiva. Carlo Argan al respecto señala que "contra el anti-imaginismo y la iconoclastia de la Reforma, la Iglesia romana reafirma el valor ideal y la necesidad práctica de la demostración visual a título de edificación y ejemplo de los hechos de su historia [...]. Estimula los modos más espectaculares del arte, así como acentúa el carácter espectacular del rito y del culto"⁷⁰.

De esta forma la presencia real se afirma a la fuerza. Monumentales altares servirán para simbolizar el triunfo de los Sagrados Sacramentos sobre la "herejía" y asumiendo, como ya lo había señalado San Gregorio, la idea de que las imágenes eran la Biblia de los analfabetos, así, sobre esta misma línea, la concebirán y emplearán los defensores del adoctrinamiento de las grandes masas a través de las diferentes manifestaciones del arte. En suma, interesaba sobre todo, retornar a lo concreto y a lo tangible, haciendo a un lado teorías abstractas y generales para con esto poder llegar más fácilmente a los fieles. Conmover inscribiéndose así en la línea preconizada por el Concilio de Trento, con respecto al arte religioso, asumiendo así la idea de que el barroco, en cuanto arte de la Contrarreforma, es, sobre todo, expresión de emociones y vivencias religiosas.

⁶⁹ Para Weisbach lo que a este arte le falta por completo "es la ingenuidad. Ya no le es posible dejarse vivir de modo tan sereno, equilibrado, libre de inquietudes, sosegado y seguro de sí mismo como en tiempos anteriores. Como ya no existe, desde la crisis de la fe, una ingenua sumisión a la doctrina cristiana de la salvación; como la Contrarreforma ha mantenido su frente de lucha contra el espíritu de Lutero, hay en el arte católico algo conscientemente agresivo, tendencioso, propagandístico que se manifiesta asimismo en la relación con lo santo y en la calidad de sus imágenes", *Op. cit.*, p. 329.

⁷⁰ *Apud*, Sebastián, *Op. cit.*, p. 14.

I. 4. El jesuitismo y Baltasar Gracián.

Se impone ahora considerar en qué medida todo este espíritu que va delineándose desde mediados del siglo XVI hasta el primer cuarto del siglo XVII, repercute sobre una mentalidad como la del jesuita Baltasar Gracián (1601-1658), cuyo espíritu reconcentrado e introvertido nos obliga a detenernos frente a su obra. Obra que, como veremos a continuación, suscitará una serie de asombros.

Conocido es el episodio de la biografía de Baltasar Gracián en donde se nos cuenta que, en cierta ocasión, con el afán de atraer más fieles a sus sermones, anunció la víspera que leería ante el púlpito una carta que acababa de recibir del infierno⁷¹. Esta osadía le costó muy caro, como otras tantas que cometió a lo largo de su vida dentro de la Compañía de Jesús, pues lo obligaron y empujaron, hacia el final de la misma a abandonar dicha Orden. En efecto, a Gracián siempre se le observó con cierta cautela y reserva. Correa Calderón cita en su texto *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, una carta del general Nickel al provincial P. Diego de Alastuey que ilustra perfectamente la opinión generalizada que se tenía de él, dentro del ámbito jesuítico:

⁷¹ El tema de la visita a los infiernos por parte de los predicadores era común en la oratoria sagrada. Guardiola señala que "lo estudió González Pérez de Ledesma en su *Censura de la Elocuencia* y la [usó] con frecuencia el también jesuita Juan Antonio Jarque en el tomo IV de *El Orador Christiano sobre el Miserere* cuando dice que los ricos no quieren escuchar las palabras evangélicas aunque salga el predicador del mismo infierno", en *Baltasar Gracián. Recuento de una vida*, p. 93.

[...] del P. Baltasar Gracián se nos ha escrito que no satisface al oficio de Maestro de Escritura, ni es apropiado para la educación de nuestros Hermanos Estudiantes. V. R. vea si esto tiene fundamento y cumple con su obligación poniendo otro maestro en su lugar, si se verifica lo que se me ha acusado⁷².

Su influencia, pues, sobre los novicios de la orden se consideró pernicioso, ya que Gracián desafió constantemente a la Compañía transgrediendo sus reglas y sus normas. Como ya señalamos, la finalidad de esta orden consistía en promover el pensamiento cristiano, así como una vida dentro del mismo lineamiento, propagar la fe a través de la predicación, los ejercicios espirituales, la enseñanza de la doctrina, la confesión y la práctica de la caridad. Además de la castidad y de la obediencia, los miembros de la Compañía de Jesús debían también hacer voto de pobreza, aunque este último no debía repercutir sobre el sustento de aquéllos que realizaban algún estudio; sin embargo, Gracián pasó por encima de todo, pues hizo caso omiso de votos y normas y, las más de las veces, faltó a ellos. En cuanto al voto de pobreza fue demasiado flexible, pues se cuenta que, en algún momento de su vida, luchó jurídicamente contra la viuda de Onofre Morell (de quien había sido confesor) para obtener la herencia que aquél había legado a la Compañía negándole a la viuda los derechos que ésta defendía, pues no quería ni pretendía ceder. Así cuenta Batllori que la viuda:

Doña Catalina, con disculpa de los peligros de Tarragona [refiriéndose a la sublevación en Cataluña], trató de huirse a Barcelona, donde estaba lo mejor y lo más rico de los bienes de Onofre Morell. Gracián, superior entonces de la casa, lo impidió. Embargó su persona, por medio del gobernador de Tarragona [...] hasta que dicha señora diese las fianzas y

⁷² Correa Calderón, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, p. 100.

seguridad a nuestra casa que según fuero, costumbre y codicilo de su marido debía⁷³.

Se sabe también de las humillaciones que padeció por parte de las autoridades jesuitas ante la publicación de algunas de sus obras. Salvo *El Comulgatorio*, único texto que pudo publicarse con su nombre, todos los demás aparecieron bajo seudónimos (Lorenzo Gracián fue el más utilizado). Con ello Gracián se liberaba del inevitable rechazo del censor y al mismo tiempo propiciaba una situación en donde:

Lorenzo n'est pas Baltasar et cette réserve mentale bien jésuitique est cette part d'ombre défensive qui permet les accommodements avec le ciel, qui permet de surmonter la contradiction déchirante entre les exigences sévères de la règle religieuse et l'irrésistible vocation de l'écrivain⁷⁴.

Así, nada impidió que Gracián continuara publicando clandestinamente. Prueba de ello fue la aparición de la tercera parte de *El Criticón*, obra que no había sido aprobada por el censor y que le habla además costado el castigo de encierro a pan y agua y, más aún, sin el derecho de adquirir tinta y papel dentro de la celda. De esta forma se cuenta que el padre Nickel reprobó la rebeldía de Gracián sometiéndolo a una severa vigilancia: "[...] conviene celar sobre él, mirarle a las manos, visitarle de quando en quando su aposento y papeles y no permitirle cosa cerrada en él"⁷⁵.

Esta prohibición debió haberlo ofendido hasta lo más profundo de su ser, porque se dice que las más de las veces se le castigó por su falta de

⁷³ Batllori, *La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús*, p. 73-74.

⁷⁴ Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque*, p. 176, Trad. Lorenzo, no es Baltasar, y esta reserva mental, típica de los jesuitas, forma parte de la sombra defensiva que permite ciertos acomodos con el cielo, que permite también sobrellevar la desgarrante contradicción entre las severas exigencias de la regla religiosa y la irresistible vocación del escritor.

⁷⁵ Correa Calderón, *Op. cit.*, p. 100.

obediencia y no por lo que contenían sus obras. Incluso, más tarde, dentro de la misma Orden, habrá quien plagiará parte de sus textos como fue el caso del padre Francisco Garau y del fraile José Láinez. Correa Calderón habla de una copia "sin escrúpulos, de plagio de páginas enteras y de cierta imitación con mayor desenfado"⁷⁶.

Cabe entonces preguntarse, por qué se obstinó Gracián en permanecer dentro de un ámbito que en alguna medida coartaba su libertad de expresión y de acción. Antes que nada, debe recordarse que no se puede ignorar el espíritu maquiavélico que vivifica a la Compañía. Maravall habla de "una adaptación utilitaria al mundo"⁷⁷ que debió en cierta medida, convencer, atraer y retener dentro de la misma a Gracián. Así, se verá que en las obras de Gracián el sentido espiritual se alía a las preocupaciones morales, pero, sobre todo, al sentido social de las acciones humanas. Parte de su obra se limita a formular la conducta más adecuada para triunfar en el mundo. Su preocupación se centra únicamente en el éxito sobre la tierra.

Coster, el crítico francés que se ha encargado de hacer visible el abierto antijesuitismo de Gracián, jamás considerará que éste en algún momento de su vida defendió a la Compañía de Jesús contra todas las acusaciones que, desde su fundación, acosaron a esta institución. Sobre esto Alain Guillerrou ya ha hecho alusión a la difícil historia de la Compañía desde sus orígenes afirmando que:

Aucune autre communauté catholique n'a suscité tant d'acrimonie, d'opposition, de haine. Aucune n'a reçu autant de coups de la part des adversaires de l'Eglise. Aucune non plus n'

⁷⁶ *Ibidem*, p. 287.

⁷⁷ Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 135.

a connu à l'intérieur même de cette Eglise, autant d'épreuves y compris celle majeure de la suppression décidée par un pape ⁷⁸.

En efecto, esta institución tuvo que enfrentarse desde sus inicios a fuertes y potentes adversarios como lo era la Sorbona y más tarde a los movimientos reformistas así como también a los jansenistas y a los enciclopedistas, pues todos ellos cuestionaban, entre muchos otros puntos, los rasgos que caracterizan y animan a la Compañía; es decir, "La devoción moderna" y la "espiritualidad" de la Orden que han provocado, a lo largo de su historia, ciertas controversias y que se hacen patentes en la obra de Gracián. Ambroise Matignon afirma que "La Compagnie de Jésus semble avoir reçu pour mission spéciale non seulement de maintenir la loi divine, mais encore de défendre et de protéger la liberté humaine"⁷⁹.

Sabemos que los dos puntos centrales de la doctrina ignaciana reposan sobre el triunfalismo militante y la prudencia modesta. De esta forma, parte de la obra de Gracián sustentada en estos dos rasgos, hará hincapié en exaltar la libertad humana y la voluntad del hombre. Este último, para la mayoría de los jesuitas, no es ni completamente bueno ni malo del todo. Su responsabilidad así como su libertad son totales, pues: "No hay perfección donde no hay elección" (*El Discreto X*)⁸⁰. La elección es -como lo apunta Maravall- la libertad o mejor dicho es la versión de la libertad propia del hombre moderno⁸¹. El optimismo de Ignacio de Loyola, heredado de Erasmo⁸², se

⁷⁸ Guillerrou, *Les Jésuites*, p. 5, Trad. Ninguna otra comunidad católica ha suscitado tantas asperezas, oposiciones y odios. Ninguna ha recibido tantos azotes de parte de los adversarios de la Iglesia. Ninguna tampoco ha conocido en el mismo seno de la Iglesia tantos infortunios, incluyendo el mayor; es decir, la supresión decidida por un Papa.

⁷⁹ *Apud*, Woodrow, *Les Jésuites*, p. 101, Trad. Parece que la Compañía de Jesús ha recibido como misión especial no solamente la de mantener la ley divina, sino también la de defender y proteger la libertad humana.

⁸⁰ Gracián, *El Discreto* (Cap. X), 105.

⁸¹ Maravall, *Op. cit.*, p. 352.

encuentra plasmado en la obra de Gracián *El oráculo manual o arte de prudencia*. Dice uno de sus aforismos que los instintos malos o pecaminosos pueden ser dominados:

Conocer su defecto rey. Ninguno vive sin el contrapeso de la prenda revelante y si le favorece la inclinación apoderarse a lo tirano [...]. Para ser señor de sí es menester ir sobre sí. Rendido este cabo de imperfecciones, acabarán todas (*O. M.* 225).

Ya antes Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* proponía la contemplación dirigida hacia sí mismo para lograr así conocer el caudal de fuerzas y debilidades humanas y entonces dominarlas:

Por Ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones [...] porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida, para la salud del ánima⁸².

Este libro que no es en sí ni un diario del santo ni un tratado de espiritualidad, está mucho más cerca de lo que se podría denominar un manual práctico para el bienestar del cuerpo y del alma. El texto invita al lector a lanzar una mirada sobre sí mismo incitándolo a realizar una reflexión personal que le permita conocer sus capacidades. De esta manera, todo queda enfocado hacia la acción; es decir, hacia la disciplina del comportamiento.

⁸² Se ha insistido en señalar que Ignacio de Loyola tomó prestadas algunas de las consideraciones de Erasmo sobre el hombre, pero que se separará de éste en el momento en que fomentará la restauración de la Inquisición, pues esto significaba la victoria de teólogos y de monjes que Erasmo condenó.

⁸³ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, p. 8.

Gracián, por su parte, sustenta la mayoría de sus escritos en tratar cuestiones de orden moral. Pero nuestro jesuita no se entretiene en lucubraciones filosóficas. Jamás presenta a la moral como un concepto abstracto, sino como "atractivas concreciones de casos prácticos"⁸⁴. *El oráculo manual*, a la manera de los *Ejercicios*, se podría entender como un manual del "arte del vivir", pues plantea la teoría o más bien el camino o reglas que conducen al éxito. Una vez más se hace patente el optimismo de Ignacio de Loyola, su fe en la pedagogía y en el perfeccionamiento del hombre que se encuentran, sobre todo, en parte de los primeros escritos de Gracián. Así, por ejemplo, en los trescientos aforismos que conforman el *Oráculo manual*, libro considerado por Romera-Navarro como el "más mundano y con puntos de vista más francos y atrevidos"⁸⁵, Gracián propone a través de lo no dicho y de lo sobre-entendido, los pasos que conducen al triunfo. "No es necio -dice- el que hace la necesidad, sino el que hecha, no la sabe encubrir" (*O. M.* 126) o bien "Nunca se arrime a quien le eclipse sino a quien le realce" (*O. M.* 192). Parecería que lo que más importa a Gracián son los logros sobre la tierra y no el camino de perfección hacia el otro mundo. Reproche constante que los reformistas y más tarde los jansenistas lanzarán hacia los jesuitas acusándolos de mundanos y de creadores de una moral acomodaticia. En efecto, los jesuitas perseguían sobre todo defender la libertad absoluta de la voluntad humana, incluso frente a la inefable eficacia de la gracia divina. Para ellos, Dios coopera en todas las acciones humanas, pero por encima de todo esto se encuentra la capacidad del hombre de poder actuar, lo que determina sus acciones.

⁸⁴ Guardiola, *Op. cit.*, p. 182.

⁸⁵ Romera-Navarro. Ed. crítica y comentada de *El oráculo manual*, p. XXIV.

Sin embargo, el jesuitismo de Gracián no estriba únicamente en la forma en que asimila el pensamiento ignaciano y lo transplanta a su obra. La huella de éste se encuentra también en la manera en que plasma sus ideas. Educado y formado dentro de la Orden, asimiló de ella sus rasgos característicos de expresión, es decir, la casuística y el arte de persuadir. De la primera vendrán casi todas las críticas de los enemigos de los jesuitas. Estas críticas no eran ajenas a los jesuitas. El Padre Nickel, superior de la Orden, escribía a Piquer:

Dicen los adversarios que nuestros doctores, en tanto que se entregan demasiado a la especulación humana, no fomentan suficientemente la piedad de los fieles; que por deseo de agradar admitimos como lícitas cosas que antaño se tenían por ilícitas, principalmente en materia de duelo, homicidio, calumnia, usura, simonía⁸⁶.

Debido al uso abusivo de la casuística estos adversarios les reprocharán su enorme indulgencia para comprender y perdonar las debilidades humanas.

Se cuenta que Baltasar Gracián, después de haber confesado a un miembro de la Compañía, lo absolvió de sus culpas aun sabiendo que tenía un hijo ilegítimo. Lo más grave de esta absolución residía en el hecho de que Gracián asumiría más tarde solventar los gastos del niño⁸⁷. Por ello, en el *Oráculo manual* afirma Gracián: "Es gran treta del tentar [...]. Hácese con gran sutileza la tentativa doble de la voluntad y del juicio" (*O. M.* 213); también apuntará en otro de sus aforismos que a veces sin mentir, no se debe decir toda la verdad "saber jugar de la verdad" (*O. M.* 210); o bien, "No todas

⁸⁶ *Apud*, Coster, *Baltasar Gracián*, p. 355-356.

⁸⁷ Correa Calderón, *Op. cit.*, p. 42, "Convenía mudar al P. Bathasar Gracián [...] porque es cruz de los superiores y ocasión de disgustos y menos paz en dicho collegio, y por aver con poca prudencia tomado por su cuenta la crianza de una criatura que se decía era de uno que avía salido de la Compañía, buscando dinero para este fin.

Sin embargo, el jesuitismo de Gracián no estriba únicamente en la forma en que asimila el pensamiento ignaciano y lo transplanta a su obra. La huella de éste se encuentra también en la manera en que plasma sus ideas. Educado y formado dentro de la Orden, asimiló de ella sus rasgos característicos de expresión, es decir, la casuística y el arte de persuadir. De la primera vendrán casi todas las críticas de los enemigos de los jesuitas. Estas críticas no eran ajenas a los jesuitas. El Padre Nickel, superior de la Orden, escribía a Piquer:

Dicen los adversarios que nuestros doctores, en tanto que se entregan demasiado a la especulación humana, no fomentan suficientemente la piedad de los fieles; que por deseo de agradar admitimos como lícitas cosas que antaño se tenían por ilícitas, principalmente en materia de duelo, homicidio, calumnia, usura, simonía⁸⁶.

Debido al uso abusivo de la casuística estos adversarios les reprocharán su enorme indulgencia para comprender y perdonar las debilidades humanas.

Se cuenta que Baltasar Gracián, después de haber confesado a un miembro de la Compañía, lo absolvió de sus culpas aun sabiendo que tenía un hijo ilegítimo. Lo más grave de esta absolución residía en el hecho de que Gracián asumiría más tarde solventar los gastos del niño⁸⁷. Por ello, en el *Oráculo manual* afirma Gracián: "Es gran treta del tentar [...]. Hácese con gran sutileza la tentativa doble de la voluntad y del juicio" (*O. M.* 213); también apuntará en otro de sus aforismos que a veces sin mentir, no se debe decir toda la verdad "saber jugar de la verdad" (*O. M.* 210); o bien, "No todas

⁸⁶ *Apud, Coster, Baltasar Gracián*, p. 355-356.

⁸⁷ Correa Calderón, *Op. cit.*, p. 42, "Convenía mudar al P. Bathasar Gracián [...] porque es cruz de los superiores y ocasión de disgustos y menos paz en dicho collegio, y por aver con poca prudencia tomado por su cuenta la crianza de una criatura que se decía era de uno que avía salido de la Compañía, buscando dinero para este fin.

las verdades se pueden dezir, unas porque me importan a mí, otras porque al otro" (O. M. 181)⁸⁸.

Ya dijimos anteriormente que este procedimiento que consiste en buscar siempre una defensa para resolver cualquier caso de conciencia, conformará el blanco de acusaciones hacia la Compañía por parte de sus enemigos. Pascal, por ejemplo, en su obra *Las Provinciales* trazará un retrato de la moral de los jesuitas, generalizando en algunas ocasiones de manera un tanto grotesca. El P. Escobar, jesuita español, especialista en teología moral, se presentará como su adversario preferido ya que la casuística que éste proponía era intolerable a su espíritu rígido, pues Pascal estimaba que con ella se corría el riesgo de debilitar al dogma y a la moral. Si la Compañía se manifiesta por una posición vital tolerante, adecuando la moral natural a la moral cristiana, esto provocará la ira de Pascal contra la casuística y en particular contra Escobar. Pascal ve en todo esto la prueba del orgullo y de la debilidad de los jesuitas. Además se negará a aceptar que si la casuística trata con cautela y reserva las peores monstruosidades, es porque, para los jesuitas, la "dirección de conciencias" debe permitir salvar al pecador ocasional porque reconoce que sería vano e inútil dejarlo hundirse. Así, en una de sus cartas del texto mencionado Pascal caricaturizará esta postura. En este escrito se encuentra la réplica de un jesuita que intenta convencer a su interlocutor sobre la eficacia de la doctrina elaborada por los jesuitas llamada "la dirección de intención". Dice éste:

Sachez donc que ce principe merveilleux est notre grande méthode de *diriger l'intention*, dont l'importance est telle dans notre morale que j'oserai quasi la comparer à la doctrine de la

⁸⁸ Stinglhamber en su Texto *Baltasar Gracián et la Compagnie de Jésus*, observa que este último aforismo evoca una recomendación de San Ignacio que prescribe a sus jóvenes religiosos de Alemania que le envíen dos tipos de cartas, unas para él y otras que se puedan mostrar a los cardenales, p. 205.

probabilité. Vous en avez vu quelques traits en passant dans certaines maximes que je vous ai dites [...] ceux qui donnent de l'argent pour des bénéfices seraient de véritables simoniaques. Mais je vais maintenant vous faire voir cette grande méthode dans tout son lustre, sur le sujet de l'homicide qu'elle justifie en mille rencontres, afin que vous jugiez, par un tel effet tout ce qu'elle est capable de produire⁸⁹.

Para juzgar un acto, debe tenerse en cuenta la intención de quien lo realiza y no tanto el hecho en sí. Para los jesuitas, moralmente un homicida por accidente no puede en ningún momento compararse con un asesino. Véase, la modernidad y la flexibilidad de la tesis.

Si bien con dicho texto se inicia la lucha sistemática contra la Compañía, Pascal no será el único en ridiculizar los procedimientos de ésta a través de los cuales la Orden fomenta cierto optimismo ya que sugiere de mil formas el hecho de que el hombre pueda colaborar en su salvación. En otros ámbitos también se les recriminará el hecho de defender, en materia moral, así como de fe, tesis flexibles y cómodas, y de amoldarse siempre a situaciones complejas.

Por el momento toca señalar únicamente el aspecto moral de esta problemática, ya que Gracián a lo largo de toda su obra no aborda cuestiones de fe, sino más bien de tipo moral. El aforismo graciano está construido generalmente de un encadenamiento de opiniones o consejos que pueden

⁸⁹ Pascal. *Les Provinciales*. Lettre VII, p. 397, Trad. Sabed pues que ese maravilloso principio es nuestro gran método de *dirigir la intención*, cuya importancia es tal en nuestra moral que me atrevería casi a compararlo con la doctrina de la probabilidad. Habéis visto algunos ejemplos de él, en ciertas normas que os he dicho [...] aquéllos que dan dinero a cambio de beneficios podrían ser verdaderos simoníacos. Sin embargo quiero ahora haceros ver la grandeza de este método en todo su esplendor, sobre lo relativo al homicida, ya que aquél lo justifica en mil circunstancias, con el fin de que juzguéis, por semejante efecto todo lo que es capaz de producir.

amoldarse a situaciones diversas según los casos. De esta forma Benito Pelegrín considera que:

C'est une évidence notoire que toute l'œuvre de Gracián comme celle du fondateur de la Compagnie est un monument dressé à la volonté humaine, morale martiale de l'effort constant dirigé vers un but précis préalablement défini: pas de prédestination ici, mais un finalisme librement choisi: chevaleresque sainteté de l'exploit, gagnée d'abord sur soi, puis sur le champ de bataille de la vie "milice contre la malice"⁹⁰.

Por ello, el mensaje al lector de *El oráculo manual* versa así:

"Ni al justo leyes, ni al sabio consejos, pero ninguno supo bastante para sí. Una cosa me has de perdonar y otra agradecer: el llamar Oráculo a este epitome de aciertos del vivir, pues lo es en lo sentencioso y en lo conciso [...]"⁹¹.

Este libro junto con otros escritos del jesuita, se limita a reunir técnicas de desciframiento de los enigmas del mundo. Y cabría insertar aquí la noción del arte de persuadir que tantos problemas ocasionó a Dominique Bouhours, jesuita francés, que intentó traducir la obra de Gracián y que tuvo que renunciar a ella, debido a la enorme complejidad de la misma. En su obra *Les entretiens d'Aristide et d'Eugène* reconoce que las delicias, tanto del italiano como del español, provienen sobre todo del empleo continuo de arreglos sintácticos extraños (él habla de desorden en la frase). Sin embargo considera que:

⁹⁰ Pelegrín, *Op. cit.*, p. 117, Trad. Es evidente que toda la obra de Gracián, así como la del fundador de la Compañía, sea un monumento erigido a la voluntad humana. Moral marcial del constante esfuerzo dirigido hacia una meta precisa previamente definida: nada de predestinación aquí sino un fin escogido libremente, santidad caballeresca de la hazaña ganada, primero, sobre sí, después sobre el campo de batalla de la vida, "milicia contra malicia."

⁹¹ Gracián, *El oráculo manual*, p. 152.

Au reste il ne suffit pas d'avoir l'esprit beau, de l'avoir solide, pénétrant, délicat, fertile, juste, universel, il faut encore y avoir une certaine clarté que tous les grands génies n'ont pas. Car il y en a qui sont naturellement obscurs, et qui affectent même de l'estre: la plupart de leurs pensées sont autant d'énigmes et de mystères, leur langage est une espèce de chiffre, on n'y comprend presque rien qu'à force de deviner. Gracián est parmi les espagnols modernes un de ces génies incompréhensibles; il a beaucoup d'élévation, de subtilité, de force, et mesme de bon sens: mais on ne sçait le plus souvent ce qu'il veut dire, & il ne le sçait pas peut-être luy-mesme, quelques-uns de ses ouvrages ne semblent estre faits que pour n'estre point entendus⁹².

En calidad de gramático y de corrector de estilo dentro de la Compañía, Bouhours, al querer traducir *La agudeza y arte de ingenio* llegó a la conclusión que era intraducible y lo único que se podía hacer con ella era una adaptación de la misma. Este gramático -que criticó severamente aquella tendencia graciana por condensar las frases estrangulándolas o ahogándolas- tuvo que enfrentarse a la capacidad sugestiva que encierra cada texto de Gracián y que pone a prueba la competencia receptiva de cualquier lector. El aforismo graciano, por ejemplo, bajo su rasgo característico de condensación conlleva inevitablemente a una expansión interpretativa. Por esto dice Gracián que "Las verdades que más nos importan vienen siempre a medio decir" (*O. M.* 25). Pero el aforismo más ilustrativo de esta forma de reducir la expresión

⁹² Bouhours, *Les entretiens d'Aristide et d'Eugène*, p. 203. Trad. No basta además tener un bello ingenio, sólido, penetrante, delicado, fértil, justo, universal; es preciso tener en él una cierta claridad que no tienen los grandes genios. Porque hay unos que son de forma natural oscuros y que se precian de serlo: la mayoría de sus pensamientos son tanto enigmas como misterios; su lenguaje es una especie de cifra, en él solamente se entiende a fuerza de adivinar. Gracián es entre los españoles modernos uno de estos genios incomprensibles; posee mucha elevación, sutileza, fuerza, incluso buen sentido. Pero a menudo no se sabe lo que quiere decir, y quizá él mismo no lo sabe, algunas de sus obras sólo parecen estar hechas para no ser entendidas.

09

de una idea al máximo se encuentra en su frase célebre: "Lo bueno si breve dos veces bueno; y aún lo malo, si poco, no tan malo. Más obran quintas esencias que fárragos" (*O. M.* 105). El sentido del aforismo se revela, las más de las veces, ordenando el hiperbatón así como descubriendo las palabras o ideas elididas que subyacen detrás de cada uno de ellos. Se sabe que Gracián imitará el estilo elíptico de Séneca y de éste surgirá lo que se ha dado por llamar el "conceptismo intelectual" que se presenta siempre cargado doblemente de significación. La forma y el estilo se transformarán en portadores de más sentido que el que aparentemente encierran, y descubrirán algo no dicho, que surge generalmente del sentido por la manera en cómo se dice. El objetivo central del aforismo reside entonces en persuadir o sugerir en lugar de convencer. Aspecto que reprobarán más tarde los jansenistas ya que éstos estarán en contra de cualquier tipo de seducción, ya sea visual, sensitiva o auditiva, pues consideraban que ésta solamente podía proceder del demonio.

Así, en suma, se puede decir que el deleite del aforismo proviene, no tanto del consejo que encierra cada uno de ellos, aunque no se pueda negar que algunos de éstos sean extremadamente seductores ya que plantean maquiavélicamente el conjunto de estrategias y caminos o reglas para desplazarse en el mundo. No, el aspecto más relevante de los mismos está en lo que Roland Barthes llama "agudeza nominal"⁹³, que consiste en la exploración de todos los posibles significados de una sola palabra o de un nombre -incluso inventándolo- agotando la ambigüedad que conlleva cada término. Por esta razón se percibe, a lo largo de casi toda su obra, una fuerte obsesión por lo juicioso y por el uso abusivo de agudezas y conceptos, pero de

⁹³ Barthes, *Sade, Loyola, Fourier*, p. 64. En la parte que se refiere a Loyola, Barthes hace notar el rasgo problemático de los *Ejercicios* o su carácter jeroglífico. En éstos está presente un descifrador que aclara, en la red múltiple de sentidos, aquello que conviene al discípulo dirigido. p. 40.

conceptos que, como él mismo dice en su *Agudeza y arte de ingenio* estén cargados de significación y sustancia:

Prefinado ha de ser el verbo, no hinchado: que signifique, no que resuene; verbos con fondo, donde se engolfe la atención, donde tenga en que cebarse la comprensión. Hace animado el verbo la traslación que cuesta, la alusión, crisi, ponderación y otras semejantes perfecciones, que con aumento de sutileza fecundan y redoblan la significación⁹⁴.

Pero por encima de todo esto cabría resaltar lo que silencia el aforismo ya que saber callar es, según Gracián, ciencia indispensable. Aspecto que se desarrollará más adelante al confrontarlo y compararlo con las máximas de La Rochefoucauld.

De esta forma, cabe reiterar que no se puede negar el espíritu jesuítico que anima a la obra de Gracián, aunque tampoco se puede negar que su producción literaria posterior se empape de un espíritu totalmente ajeno o distinto del anterior. En el momento en que los ataques de los jansenistas y de Pascal hacia los jesuitas se vuelven más violentos, poniendo en aprieto a toda la Compañía de Jesús, Gracián se encontrará frente al período más independiente de su producción, convirtiéndose en el modelo de moralistas ingleses y, sobre todo, franceses que retomarán la noción de "prudencia gracianesca" confundiéndola con el egoísmo y el amor propio. Por todo ello, se le considerará como el artífice de este giro o deformación del término prudencia, pues con Gracián la prudencia comienza a ser, como él mismo la llama "Arte de prudencia". Esto es, lo que Aranguren⁹⁵ denomina como un conjunto de reglas para la manipulación práctica de la realidad, algo que posee un carácter puramente técnico, instrumental, moralmente neutral, que puede

⁹⁴ *Agudeza y arte de ingenio*, (Discurso LXI), p. 501.

⁹⁵ Aranguren, *La moral de Gracián*, p. 338.

utilizarse tanto para lo bueno como para lo malo ya que, al fin y al cabo, sólo son medios de legítima defensa en medio de un mundo hostil. Esta observación de Aranguren es completamente válida porque no cabe duda de que hay ciertas actitudes morales en Gracián, a lo largo de la mayor parte de su obra, que se apartan o desvían manifiestamente de la moral cristiana: hay concesiones a la mentira, a la hipocresía, a la indiferencia, a la falta de compasión hacia el prójimo, etcétera. Y si bien estos rasgos de moral son muy típicos de la Compañía, esto no descarta la posibilidad de considerar que quizá las constantes humillaciones que recibió dentro de la Compañía de Jesús hayan empujado, más tarde, a Gracián a negar o a poner en tela de juicio aquello que en algún momento defendió con plena convicción y conciencia. Aunque también es preciso tener en cuenta otras razones. Para Guardiola, el primer biógrafo graciano, Coster, delineó un Gracián rebelde, que fue casi continuamente acorralado por la Compañía. En cambio, el último biógrafo graciano, el padre Batllori, presenta un Gracián alternante, a merced casi a veces, de las circunstancias que sucesivamente lo iban rodeando. Para el mismo Guardiola los dos tienen su parte de razón aunque reconoce que:

Si bien Coster exageró excesivamente la rebeldía del súbdito y el acoso de la Compañía, Batllori ha dado demasiada importancia a las alternancias [...]. Posiblemente la susceptibilidad de Gracián debió recibir algún golpe, como parece indicarlo ese paso a carácter bilioso y melancólico [...]. Así, su vida se transformará en una dicotomía entre su sincero jesuitismo y su seguridad inquebrantable en su potencialidad del escritor⁹⁶.

Conviene tener presente que Gracián es ante todo, un escritor que padece varias crisis a niveles diferentes, y las engloba en su pensamiento

⁹⁶ Guardiola, *Op. cit.*, p. 41.

llevándolo a concebir la marcha del mundo en sentido enrevesado⁹⁷. Crisis de España en decadencia y replegándose sobre sí misma, crisis también -advierde Aranguren- en el plano literario "de una generación de epígonos que, no resignándose a su verdadera significación intentaban suplir a fuerza de rebuscamiento del ingenio, la falta de genialidad⁹⁸. Y, por último, crisis de la Compañía de Jesús -época del ataque jansenista- junto con la crisis personal del propio Gracián dentro de ella.

Por todo ello valdría únicamente plantear una serie de interrogantes a las que se les pretende encontrar una respuesta más tarde al abordar la problemática sobre la visión del mundo del autor analizado: ¿acaso Gracián, como otros hombres de su tiempo, no es consciente de la miseria y de la imperfección del hombre cuando le propone a éste, a manera de remedio, una estrategia sustentada en el uso de la apariencia? ¿El esquema del hombre puro y perfecto, desfigurado por los estragos del pecado original, tal vez sea recuperable a través de la máscara de la hipocresía?

⁹⁷ Dice Maravall que cabe suponer que la imagen del "mundo al revés" sea producto de una cultura marginal de los desposeídos, p. 315.

⁹⁸ Aranguren, *Op. cit.*, p. 332. También Claude Gilbert Dubois, en su obra intitulada *El Manierismo* reformula esta idea advirtiendo que "Condenados por la grandeza de sus predecesores inmediatos a no ser más que continuadores, estos escritores y artistas se ven obligados a negarse a sí mismos y ocultarse en el Academicismo", p. 22. Sin embargo, también observa que el Barroco "podrá ser una recuperación del manierismo en favor del orden social y religioso, una reconquista de un sistema fuertemente unificante de energías individuales cuya decadencia se acelera. [Y] a fuerza de buscar maestro se termina encontrándolo " p. 13.

Capitulo II. Baltasar Gracián frente a la conciencia francesa del momento.

II. 1. Baltasar Gracián y la querrela entre jesuitas y jansenistas.

II. 2. Baltasar Gracián y uno de sus lectores de corte jansenista: La Rochefoucauld.

II. 1. Baltasar Gracián y la querrela entre jesuitas y jansenistas.

¿Cómo aproximarnos a la terrible lucha desatada entre jesuitas y jansenistas¹? y ¿cómo establecer un punto de referencia entre Baltasar Gracián y la conciencia francesa del momento? Para esto basta citar un pasaje de *La hora de todos* de Quevedo (1580-1645) que nos permitirá adentrarnos en tal conflicto pues dice éste por medio de un español que discute con tres franceses en el texto ya mencionado:

Y ahora veo que los franceses sois los piojos que comen a España por todas partes y que, venís a ella en figura de bocas abiertas, con dientes de peines y muelas de aguzar; creo que su comezón no se remedia con rascarse, sino que antes crece haciéndose pedazos con sus propios dedos. Yo espero en Dios que he de volver presto, y he de advertir que no tiene otro remedio su comezón sino espulgarse de vosotros y condenaros a muerte de uña. Pues ¿qué diré de los peines, pues con ellos nos

¹ Dice Delumeau que el jansenismo fue inicialmente lo mismo que la reforma protestante un debate teológico y que esta corriente de pensamiento estaba ya en germen en los decretos y silencios del Concilio de Trento. El jansenismo se opuso al centralismo pontificio, se manifestó a favor de un culto sencillo y se preocupó por poner la Biblia al alcance de los fieles. Jansenistas y protestantes, pese a diferencias de matiz, poseían la misma concepción de la gracia y de la libertad. Pero, debe tenerse presente ante todo que el jansenismo fue una reacción contra el jesuitismo así como una recepción católica del calvinismo, ya que la severidad interna y la exigencia para consigo mismo son rasgos comunes tanto de jansenistas como de calvinistas, en *El catolicismo de Lutero a Voltaire* p. 120. Paul Benichou, por su parte, considera al jansenismo como la última manifestación de una corriente del pensamiento que atraviesa el inicio de los tiempos modernos y que pone en tela de juicio los hábitos autoritarios de la Iglesia Católica a la manera de una monarquía absoluta en donde el jefe supremo impone, desde arriba, su voluntad a los miembros de ésta, en *Morales du Grand Siècle* p.115 y 119.

habéis introducido las calvas, porque tuviésemos algo de Calvino sobre nuestras cabezas? Yo haré que España sepa estimar sus ratones y, su caspa y su moho, para que vais a los infiernos a gastar fuelles y ratoneras (XXXI) ².

El francés era considerado por el español común y corriente de la época, como el trabajador emigrado y, por ende, sangría de la nación. Comía a expensas de la riqueza española y al mismo tiempo acarreaba cualquier tipo de infección. A este mal, visto así por los españoles, se sumaba incluso uno mayor: era el principal vehículo de doctrinas "dudosas" y "peligrosas", agente de la herejía y de infiltraciones extrañas a la fe católica, ya que se consideraba que la mayoría de los franceses eran partidarios de Calvino. Es por esto que Quevedo advierte en este pasaje que España debe, a manera de remedio, cerrar sus fronteras y bastarse por sí misma³. Este pasaje resulta sumamente ilustrativo porque nos obliga a recordar que el conflicto entre jesuitas y jansenistas no fue únicamente un problema interno francés de índole religioso, sino un conflicto que concernía a la nación francesa así como a nación española y que no podía pasar inadvertido por Gracián. Prueba de ello es que,

² Quevedo, *La hora de todas*, p. 275

³ España vivirá en ese entonces la enorme contradicción de ser rica y pobre al mismo tiempo y así lo advierte Gracián en la crisis tercera de la segunda parte de *El Criticón*, donde un grupo de franceses amotinados, reclamarán a la Fortuna el por qué ésta se ha declarado a favor de los españoles a lo que la Fortuna responderá:

¿No digo yo - exclamó la Fortuna - que vosotros sois unos ingratos, sobre necios! ¿Cómo que no os he dado las Indias, eso podéis negar con verdad? Indias os he dado y bien baratas, y aun de mogollón, como dizen, pues sin costaros nada, y si no, decidme, ¿qué Indias para la Francia como la misma España? venid acá lo que los españoles ejecutan con los indios ¿no lo desquitáis vosotros con los españoles? Si ellos los engañan con espejillos, cascabeles y alfileres, vosotros con lo mismo, con peines, con estuchitos y con trompas de París ¿no les volvéis a chupar a los españoles toda la plata y todo el oro? y esto sin gastos de flotas, sin disparar una bala, sin derramar una gota de sangre, sin labrar minas, sin penetrar abismos, sin despoblar vuestros reinos, sin atravesar mares. Andá - acaba de conocer esta certísima verdad y estimadme este favor. Creedme que los españoles son vuestros indios y aun más desatentos, pues con sus flotas os traen a vuestras casas la plata ya acendrada y ya acuñada quedándose ellos con el vellón cuanto más trasquilado p. 333.

dos años antes de su muerte, apareció en España una versión traducida al latín de la obra de Pascal *Las Provinciales*, por un misterioso Gracián Cordero originario de Burgos. Benito Pelegrín da a entender que este supuesto traductor no puede ser más que nuestro jesuita Baltasar Gracián, quien había padecido en carne propia todas las presiones que suscitó dentro de la Compañía la publicación del texto del filósofo francés⁴.

En efecto, la aparición de *Las Provinciales*⁵ desató entre la enorme cantidad de adversarios de los jesuitas, una avalancha de acusaciones contra la moral relajada de los miembros de la Compañía. Señala Le Brun⁶ que en el momento en que se debatía en la Sorbona la condena oficial del jansenismo y la de su principal representante, Arnauld (1612-1694), Pascal (1623-1662) se pronunciará como su principal defensor. De esta forma, en la tercera carta del texto mencionado, al defender la propuesta doctrinal de Arnauld sobre la salvación divina, subrayará:

M. Arnauld a toujours évité de dire rien qui ne fût, puissamment fondé sur la tradition de l'Eglise [...] ses ennemis [les jésuites] ont néanmoins résolu de l'en retrancher à quelque prix que ce soit; et [...] ainsi les écrits de l'un ne donnant aucune prise aux desseins des autres, ils ont été contraints, pour satisfaire leur passion, de prendre une proposition telle quelle et de la condamner sans dire en quoi ni pourquoi?⁷.

⁴ Pelegrín, *Ethique et esthétique du baroque*, p. 29.

⁵ Texto que comprende dieciocho cartas impresas clandestinamente. Redactadas por Pascal y cuya documentación fue provista por Arnauld y Nicole, partidarios del jansenismo. Las tres primeras cartas intentan evitar la condena oficial de Arnauld por parte de la Sorbona. De la cuarta a la décima carta se plantea abiertamente la crítica de la moral de los jesuitas a la luz de su casuística y de los defensores de ésta. De la décimoprimera a la décimosexta se pone en tela de juicio la política de la Compañía de Jesús y por último, la décimoséptima y décimoctava son una defensa a favor de Port Royal y el destinatario de éstas es el reverendo Padre Annat, confesor del rey.

⁶ Le Brun, *Nouvelle Histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme*, p. 299.

⁷ Pascal *Les provinciales*, Lettre III, p. 381. Trad. M. Arnauld ha evitado siempre decir nada que no estuviese suficientemente sustentado en la tradición de la Iglesia [...] sin

Más adelante en esa misma carta afirmará:

Cette proposition [...] serait catholique dans une autre bouche; ce n'est que dans M. Arnauld que la Sorbonne l'a condamnée. Et ainsi admirez les machines du molinisme, qui font dans l'Eglise de si prodigieux renversements, que ce qui est catholique dans les Pères devient hérétique dans M. Arnauld: que ce qui était hérétique, dans les sémi-pélagiens devient orthodoxe dans les écrits des jésuites; que la doctrine si ancienne de saint Augustin est une nouveauté insupportable et que les inventions nouvelles qu'on fabrique tous les jours à notre vue, passent pour l'ancienne foi de l'Eglise⁸.

Se sobreentiende aquí que no es herético lo que haya dicho o escrito Arnauld, sino que es herético por el simple hecho de venir de Arnauld, es decir, por venir de un enemigo de los jesuitas.

¿Cómo entender este odio encarnizado de Pascal contra sus adversarios? Las causas son múltiples: mundano, convertido por una revelación divina, se transformará en el primer defensor de los jansenistas⁹

embargo, sus enemigos [los jesuitas] resolvieron separarle de ella a cualquier precio; y [...] así los escritos del uno, al no ofrecer ningún asidero a los designios de los otros, se han visto obligados para satisfacer su pasión, a tomar una proposición cualquiera y condenarla, sin decir ¿en qué? ni ¿por qué?

⁸ *Ibidem*, p. 382 Trad. Esa proposición [...] sería católica en boca de otro, la Sorbona solamente la condena en Monsieur Arnauld. De esta forma admirad las artimañas del molinismo que hacen en la Iglesia prodigiosos vuelcos; que lo que es católico en los Padres [es decir los jesuitas] se vuelve herético en Arnauld; que lo que es herético en los semipelagianos se vuelve ortodoxo en los escritos de los jesuitas; que la doctrina, tan antigua de san Agustín, es una novedad intolerable y que las nuevas invenciones que se fabrican todos los días ante nuestra vista pasan por ser la antigua fe de la Iglesia.

⁹ Véase el texto de Lucien Goldmann *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les 'Pensées' de Pascal et dans le Théâtre de Racine*, en donde Goldmann establece la hipótesis de que la decadencia de la "noblesse de robe" (abogados, miembros del parlamento y de la Corte, a la que pertenecía el padre de Pascal) se inclinaron por el jansenismo en respuesta a la centralización implantada por la monarquía absoluta que sustituyó a éstos por los "comisarios", agentes directos o funcionarios del rey. La teología jansenista de la debilidad y miseria del hombre convenía bien a este grupo social en decadencia y en trance de

luchando contra la corrupción del mundo encarnada, según él, por los jesuitas. Nacido en el seno de una familia acomodada, desde muy temprana edad entrará en contacto con los círculos científicos del momento¹⁰ mantendrá lazos muy fuertes con Roberval, redactará un tratado de física e inventará la primera máquina matemática, precursora de la máquina calculadora. No obstante, sin abandonar sus trabajos científicos, vivirá preocupado por la corrupción universal de la naturaleza humana. Dos acontecimientos importantes en su vida, antes de la "noche de fuego" (que marcará su conversión) determinarán su postura radical contra los jesuitas y su simpatía visceral hacia éstos. Informa Jean Lacouture que:

Une querelle de savants l'avait en effet opposé, en 1647-1648, à un physicien jésuite plus ou moins cartésien, le père Noël [...] qui, en désaccord avec ses opinions sur le vide, ce qui était son droit, l'avait fait vilainement accuser par ses confrères de Montferrand de s'être approprié, au cours de ses travaux sur le vide, des découvertes dues à Torricelli. C'était s'en prendre à la fois à sa compétence et à son honneur: et il n'était homme à tolérer ni l'une ni l'autre imputation. Le médiocre Noël, ce faisant, n'engageait pas la Compagnie; mais notre auvergnat fit d'autant mieux l'amalgame que dans son esprit, il n'était pas de bassesse que l'on ne pût imputer aux jésuites [...] [plus tard] en 1651, le père Jean de Brisacier avait produit un libelle intitulé *Le jansénisme Confondu*, condamné d'ailleurs par l'archevêque de Paris, dans

desposesión ya que la fuerza política quedaba en ese momento en manos del rey absoluto, su corte y los confesores de la corte, es decir, los jesuitas.

¹⁰ Dos acontecimientos ocurridos entre 1642 y 1643, cuando Pascal sólo tenía veinte años, definirán su posición en calidad de defensor del cristianismo, según Port-Royal, así como su situación de científico que marcará sus primeros trabajos en física: la muerte de Galileo en 1672, cuyo discípulo, el evangelista Torricelli, está intentado encontrar los dispositivos más favorables para estudiar experimentalmente la cuestión del vacío y el año 1643 que corresponde a la muerte de Jean Duvergier de Hauranne, abad de Saint Cyran, y maestro espiritual de Port-Royal, seno del jansenismo.

lequel il traitait les religieuses de Port-Royal, la mère Angélique et bientôt Jacqueline Pascal [...] de 'vierges folles, désespérées, et impénitentes, asacramentaires, excommuniantes, phantastiques'¹¹.

A este último vituperio se refiere Pascal en la décimoprimer carta de *Las Provinciales* acusando a los jesuitas de levantar falsos testimonios y calumnias sin fundamentos y estos dos acontecimientos, en apariencia sin importancia, lastimarán su orgullo a tal grado que seis años después su venganza será tan grande que, con un solo texto, pondrá a temblar a todos los miembros de la Compañía. Gracián, por ejemplo, tendrá los peores problemas con las autoridades jesuitas tiempo después de que aparezca el texto de Pascal pues como cuenta Batllori:

El P. general Goswin Nickel hubo de gobernar la universal Compañía en momentos muy difíciles, cuando -eran los tiempos de Pascal- las acusaciones de laxismo y de inseguridad de doctrina, surgían por doquier. Se comprende pues la rigidez de su gobierno, que además se sobreponía a un temperamento nórdico inflexible y recio, muy distinto del bondadoso meridional Muzio Vitelleschi¹².

¹¹ Lacouture, *Les jésuites. Les conquérants*, p. 338, Trad. En efecto, una querrela entre sabios lo había enfrentado en 1647-1648 con un físico jesuita más o menos cartesiano, el padre Noël [...] quien, al estar en desacuerdo con sus opiniones sobre el vacío, (y estaba en su derecho) lo había acusado, con cierto desprecio, ante sus colegas de Montferrand, de haberse apropiado en el transcurso de sus trabajos científicos, de descubrimientos atribuidos a Torricelli. Era negar, a la vez, su competencia y su honra y él no era un hombre que tolerara ni una ni otra imputación. El mediocre Noël, al hacer esto, no comprometía a la Compañía pero nuestro auvernés hizo tan bien la amalgama en su mente que no había bajeza que no le atribuyera a los jesuitas [...] [más tarde] en 1651, el padre Jean de Brisacier redactará un libelo intitulado *El jansenismo confundido*, condenado además por el arzobispo de París, en el cual trataba a las religiosas de Port-Royal, a la madre Angélica y pronto a Jacqueline Pascal [hermana del filósofo] de 'virgenes locas, desesperadas, impenitentes, asacramentarias, sin comunión y fantasiosas'.

¹² Batllori, *La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús*, p. p. 46-47.

Así se entiende por qué Gracián tuvo tantas fricciones dentro de su congregación y por qué pidió, hacia el final de su vida, un cambio de orden religiosa. Además Batllori afirma que, a nivel personal, las relaciones de Gracián con dicho provincial eran un tanto extrañas, ya que al mismo tiempo que éste apreciaba los trabajos apostólicos de aquél, despreciaba algunos de sus escritos que no conocería y le decía "quan merecidas tenía las penitencias"¹³. Asimismo, en el Texto de Coster aparece una carta de este provincial dirigida a cierta autoridad madrileña de la Compañía en donde justifica la severidad de los castigos impuestos a Gracián diciendo: "Esta reclusión es un medio necesario y una justa defensa de nuestra Compañía, a la que estamos obligados en conciencia quienes somos sus superiores"¹⁴.

Retomando entonces el asunto del conflicto jesuítico-jansenista debemos señalar que cualquier ataque contra la Compañía de Jesús, viniendo de Francia, se traducía en un ataque a la ortodoxia y a la moral propuestas por los jesuitas, pero, al mismo tiempo, significaba un ataque feroz contra la política hegemónica española¹⁵. El término "jansenista" se empleaba en ese momento para designar a los partidarios de la doctrina de la predestinación, epígonos de los reformistas, en especial de Lutero y de Calvino ya que para éstos así como para aquéllos, la gracia no puede existir sin la fe de donde se

¹³ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴ Coster, *Baltasar Gracián*, p. 69.

¹⁵ España y Francia desde el reinado de Carlos V y Francisco I sostenían una gran pugna por la hegemonía. Los franceses, después de la batalla de Pavía, en la que Francisco I había caído prisionero de Carlos V, se habían aliado al Papa, Venecia y Florencia para luchar contra el emperador. El rey francés aspiraba a poseer el mismo título de Carlos V y consideraba, al igual que el monarca español, que el cristianismo era el único motor de la unidad europea. No obstante, se alió con los turcos, ofreciéndoles sus puertos mediterráneos. Situación que obligó a Carlos V a invadir la Provenza, dejando esta región devastada y arruinada, por muchos años. De esta forma, el odio de los franceses por la nación española se prolongó por más de un siglo aliándose después con el Papa Paulo IV para expulsar a los españoles arraigados en Nápoles.

concluye que las buenas acciones de los infieles o paganos no son sino otros tantos pecados mortales. Antes del pecado original, dice Delumeau, la voluntad de Adán se inclinaba hacia el bien. Sin embargo, carecía de la gracia *suficiente*, y utilizando la imagen del ojo enfermo, los jansenistas afirmaban que de la misma forma que el ojo sano necesita de la luz para poder ver, así el hombre necesita de la fe. Después del pecado original el hombre es semejante a un ojo enfermo, y la gracia que antes le era *suficiente* ya no le basta. Necesita entonces la gracia *eficaz*, que lo cura y fortalece hasta el extremo de hacerle preferir la deleción celestial a la terrenal¹⁶.

España gozó de cierto jansenismo oficial, encarnado en la persona de Juan de Palafox, quien más tarde sería arzobispo de la ciudad de Puebla de los Angeles en México. Gracián lo cita y lo alaba en dos de sus obras -*El Discreto* y *la Agudeza*- pero, después de la lucha que entabló Palafox contra los jesuitas¹⁷, que lo haría tan famoso en Francia, Gracián ya no lo mencionará más¹⁸.

¹⁶ Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, p. 123.

¹⁷ Dice Jonathan J. Israel en *Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial* que Palafox fue uno de los principales abogados del puritanismo social y político del siglo XVII. Para Palafox si España no salía de su decadencia moral, los españoles seguirían pronto el mismo camino recorrido antes por los antiguos persas y romanos. Palafox atacó abiertamente a los jesuitas diciendo que éstos acumulaban y administraban enormes fortunas en beneficio propio. Además, los acusa de jactarse de dirigir las conciencias de los más poderosos, situación que había propiciado que los jesuitas estuvieran exentos de pagar los diezmos, lo cual, según Palafox, era perjudicial ya que disminuía los ingresos de los diocesanos. Así entabló Palafox una pugna feroz contra los jesuitas, solicitando incluso al Papa la supresión de la Compañía de Jesús, p.p. 204-205. Después en pleno siglo XVIII, serán el obispo de Tavira y Galpar Melchor de Jovellanos quienes en España seguirán encarnando el espíritu jansenista.

¹⁸ Coster, *Op. cit.*, p. 122. Asimismo, señala Arturo del Hoyo en la edición crítica de las *Obras Completas* de Baltasar Gracián que las diferencias de Palafox con los jesuitas fueron aprovechadas por los enemigos de la Compañía, como fue el caso de Diderot quien se refiere a ellas en su opúsculo *Les jésuites chassés d'Espagne* (1768).

Incluso este odio de los jesuitas hacia la figura de Palafox se prolongará después de su muerte cuando se le intentará beatificar, oponiéndose rotundamente la Compañía a esto, pues Palafox había declarado abiertamente su aversión hacia los jesuitas advirtiendo los excesos cometidos por éstos como el de confesar sin aprobación; el de apropiarse de las rentas y diezmos de las catedrales; el de hacer matrimonios nulos e inválidos; el de administrar los sacramentos sin legítima potestad; el de consagrar altares, cálices y patenas como si fueran obispos, etcétera.

Aspectos que también abordará ampliamente Pascal en sus *Provinciales*. Por ahora queda preguntarnos ¿cómo llegó a manos de Gracián el texto de Pascal? En primer lugar, probablemente por la enorme permeabilidad que existía en la frontera pirenaica. En segundo lugar, por la guerra de Cataluña que se prolongó de 1640 hasta 1659, un año después de la muerte de Gracián. Sin embargo, existe un dato muy interesante en el texto de Benito Pelegrín *Ethique et esthetique du baroque* que responde, de manera convincente, a esta interrogación. Pelegrín señala que uno de los proveedores de libros de Lastanosa, mecenas y editor de Gracián, el célebre Filhol, era de Toulouse, así como su jardinero. Es probable que gracias a estos contactos tan directos con territorio francés, Gracián estuviera al día de cuanto sucedía al otro lado de los Pirineos y conociera las reacciones que estaba acarreado en Francia la publicación de *Las Provinciales*, texto que ridiculizaba, hasta límites inimaginables, a la orden a la que él pertenecía. Además Lastanosa era muy amigo de Gastón de Orléans, quien mantenía lazos muy estrechos con el convento de Port-Royal, seno del jansenismo. Entonces sería extraño pensar que Gracián se mantuviera al margen de lo que estaba sucediendo porque incluso durante la guerra de Cataluña participó activamente al lado del duque de Nochera, en el sitio de Lérida, confesando a los soldados franceses

moribundos e interrogando a los prisioneros. La guerra de Cataluña había acarreado complicaciones no sólo a la monarquía española¹⁹, ya que los catalanes se habían aliado a los franceses y sólo reconocían como autoridad a Luis XIII a quien habían nombrado conde de Barcelona, sino también para la provincia jesuítica de Aragón ya que el rey Felipe IV se había quejado de que la Compañía de Jesús había apoyado poco su causa. Los ataques y las presiones para los jesuitas venían ahora de todos lados. El tiempo glorioso de la Compañía comenzaba a quedarse atrás, así como también quedaba atrás la fuerza política de la nación española. Gracián, consciente del deterioro de su país, reconoce: "Si España no hubiera tenido los desagaderos de Flandes, las sangrías de Italia, los sumideros de Francia, las sanguijuelas de Génova, ¿No estuvieran todas sus ciudades enladrillados de oro y muradas de plata?"²⁰.

Estamos ya muy lejos del año 1610 en que fue asesinado Enrique IV de Francia por un fanático. Dicho acto, según Domínguez-Ortiz:

No fue impulsado por oscuras maquinaciones de los jesuitas ni del gobierno de Madrid. Sin embargo, es cierto que aquí [en España] fue recibido con satisfacción porque, el borbón, nunca amigo de España, estaba preparando la guerra contra los Habsburgos. Los disturbios que sucedieron a su muerte colocaron de nuevo a Francia en una posición débil. La reina viuda, María de Médicis, buscó el apoyo de España contra los protestantes y contra la turbulenta nobleza. Hasta 1618 planeó sobre Europa indiscutida la Hegemonía española²¹.

¹⁹ La provincia catalana se proclama república independiente bajo el protectorado de Francia. A este suceso le sigue la sublevación de Portugal así como las conspiraciones andaluzas y aragonesas que vienen a marcar la ruptura de la unidad ibérica.

²⁰ Gracián, *El Criticón*, p. 344.

²¹ Domínguez-Ortiz, *Historia de España III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias* p. 371.

Hegemonía que duraría hasta finales del año 1660²². Después España no sólo no podrá soñar en conquistas, sino que será incapaz de defender por sí sola sus posesiones. El caso de Cataluña es un ejemplo muy claro de dicha situación. Barcelona había sido siempre un lugar peligroso para la monarquía e incluso para los jesuitas, ya que era uno de los centros de publicación más importantes²³. Su proximidad con la frontera francesa la convertía en una zona de peligro ya que servía de filtro a una serie de ideas, sobre todo religiosas, que circulaban en Alemania, Suiza y Francia. Los jesuitas habían intentado varias veces evangelizar a la zona que comprende Nîmes y Montpellier, enviando a Regis hacia estos lugares. Los intentos por recuperar Cataluña de manos de los franceses se habían considerado como una cruzada, ya que la herejía, según éstos, se predicaba abiertamente en Barcelona. Un caso típico de herejía en regiones muy cercanas a la provincia de Cataluña fue

²² Hacia 1658 España pierde Jamaica y su ejército también es derrotado en las Dunas. En 1659 se firma la paz de los Pirineos que obliga a la nación española a ceder a Luis XIV de Francia el Artois, ciertas zonas de Flandes, Luxemburgo, La Cerdeña y el Rosellón. Con todo, dice Abellán que es imposible datar con precisión el comienzo de la decadencia económica. Hay razones para suponer que la decadencia apuntaba ya a finales del reinado de Felipe II. Abellán considera que no fue hasta 1598 cuando ocurrieron cambios catastróficos. En 1557 Felipe II sufre la primera bancarrota y en 1563 se produce la de los Fugger que habían sido durante muchos años banqueros de los Austrias. La industria textil se prohíbe en las colonias americanas en 1596 y en 1574 Felipe II sufre una segunda bancarrota. La situación no se puede ya ocultar durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, hasta el punto que en 1609 -el año de la expulsión de los moriscos- la monarquía se ve obligada a firmar con las Provincias Unidas de los Países Bajos la tregua de los Doce Años como un respiro. Todo fue inútil pues en 1616 los españoles y los portugueses son expulsados de Japón y en 1621 se vuelve a iniciar la guerra contra las Provincias Unidas, en *Historia crítica del pensamiento español*, p. 21. Pierre Vilar, por su parte, en su texto *El tiempo del 'Quijote'* advierte que "si la palabra *crisis* define el paso de una conjuntura de hundimiento, no hay duda que entre 1598 y 1620 -entre la "grandeza" y la "decadencia"- hay que situar la *crisis* decisiva del poderío español, y, con mayor seguridad todavía la primera gran crisis de duda de los españoles", p. 334.

²³ No obstante, García Carcel considera que en el ámbito catalán la producción editorial es mucho más limitada que la de Castilla. Dice que hasta 1500 en todos los países de habla catalana se editaron un total de 258 libros de los que 117 eran en lengua catalana, en *Las Culturas del Siglo de Oro*, p. 130.

el de Miguel Servet (1511-1553), médico español y teólogo quien, un siglo antes del que nos ocupa, buscó ofrecer una fe aceptable para las minorías cristianizadas a la fuerza en España, negando el dogma de la trinidad y el de la divinidad de Jesucristo²⁴. La obra de Servet fue juzgada muy severamente en el campo católico, entonces para escapar de la Inquisición tuvo que refugiarse en Ginebra. Este acto fue una enorme torpeza de su parte porque Calvino lo consideraba como un libertino y sectario, ya que Servet le había enviado varios extractos de sus manuscritos. Así nos cuenta Le Brun que:

Le médecin humaniste [...] fut même dénoncé à la demande de Calvin, à l'inquisition catholique de Lyon. Lorsque Servet qui était depuis des années en correspondance avec Calvin put s'enfuir et se rendre à Genève, il fut reconnu pendant un sermon de Calvin qu'il était venu entendre et arrêté. Le procès fut mené énergiquement par Calvin et Servet fut brûlé en 1553²⁵.

²⁴ Dice Delumeau que Miguel Servet se hizo conocer, hacia 1531, por sus escritos en donde negaba el dogma de la trinidad. Médico, desde 1540, del arzobispo de Vienne en Francia, practicaba rigurosamente el culto católico, pero al mismo tiempo preparaba una obra heterodoxa: *La Cristianissime restitutio* que, a pesar de ciertas dificultades, fue impresa de manera clandestina en Vienne en 1553. El nombre del autor fue remplazado por el de sus iniciales M.S.V. En este texto Servet explicaba la circulación de la sangre en los pulmones, pero, sobre todo, acusaba a Roma y a los reformistas del siglo XVI de haber falsificado la doctrina cristiana primitiva. Esta doctrina, Servet se esforzó en reconstruirla a partir de Platón y de Plotino. Además se manifestó a favor de la liturgia y del purgatorio pero negó el dogma del pecado original y el de trinidad. Creía en la eficacia de las buenas obras y consideraba inútil el bautismo en los niños. Según él, el sacramento del bautismo no tenía valor alguno si el bautizado no podía aceptarlo con su inteligencia y vivirlo con su fe, en *Naissance et affirmation de la Réforme*, p. 119.

²⁵ Le Brun, *Op. cit.*, p. 115. Trad. El médico humanista [...] fue denunciado, a petición de Calvino, ante la Inquisición católica de Lyon. Cuando Servet, quien mantenía desde hace años correspondencia con Calvino, pudo huir y llegar a Ginebra, fue reconocido y arrestado durante un sermón de éste, a quien había ido a escuchar. El proceso fue llevado enérgicamente por Calvino y Servet fue quemado en 1553.

Un siglo después la Iglesia Católica, defendida por los jesuitas, continuará luchando por conformar una sola unidad, en la que el Papa sería el único dirigente con autoridad para fijar la doctrina y ciertas jerarquías. El convento de Port-Royal, en pleno siglo XVII, constituirá un gran obstáculo para tal propósito. Pascal, defensor del convento donde su hermana había hecho sus votos, se negaba a aceptar incondicionalmente la voluntad papal. Incluso, se había atrevido a decir que el Concilio de Trento había sido manipulado por los jesuitas, ya que quienes habían configurado las líneas directrices de éste habían sido los miembros de la Compañía de Jesús y contra éstos y la fuerza papal lanzará un ataque feroz en la décimoctava carta del texto ya mencionado. Dice éste:

Ce fut [...] en vain [dit-il aux jésuites], que vous obtîntes contre Galilée ce décret de Rome qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle demeure en repos, et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle. Ne vous imaginez pas de même que les lettres du pape Zacharie pour l'excommunication de saint Virgile, sur ce qu'il tenait qu'il y avait des antipodes, aient anéanti le nouveau monde, et qu'encore qu'il eut déclaré que cette opinion était une erreur bien dangereuse, le roi d'Espagne ne se soit pas bien trouvé d'en avoir plutôt cru Cristophe Colomb, qui en venait, que le jugement de ce pape, qui n'y avait pas été; et que l'Eglise n'en ait pas reçu un grand avantage, puisque cela a procuré la connaissance de l'Évangile à tant de peuples qui fussent péris dans leur infidélité²⁶.

²⁶ Pascal, *Op. cit.*, Lettre XVIII, p. 467, Trad. Fue [...] en vano, [les dice a los jesuitas], que obtuvieses contra Galileo ese decreto de Roma que condenaba su opinión respecto al movimiento de la tierra. No será eso lo que pruebe que está quieta; y si se tuviesen observaciones indiscutibles que demostrasen que es ella la que gira, todos los hombres juntos,

¿Dónde se encuentra entonces la discrepancia fundamental entre los jesuitas y los jansenistas? Reside sobre todo en una postura totalmente opuesta frente al problema de la salvación divina. Los jansenistas pensaban que el hombre sólo puede salvarse gracias a un favor gratuito de Dios y no al esfuerzo humano. La gracia entonces no se da a todos los hombres y aquéllos que la poseen no la obtienen en razón de sus méritos de sus obras, ni por su propia voluntad. Dice Jean Orcibal que para los jansenistas no se puede evitar un pecado sino cayendo en las redes de otro²⁷, tesis inspirada de san Agustín quien afirma que el pecado original, al haber corrompido radicalmente la naturaleza del hombre, no deja en éste la posibilidad de obtener por méritos propios su salvación. La gracia es, entonces, independiente de nuestros méritos o deméritos naturales. El mismo san Agustín, que establecerá toda su doctrina moral a partir de la visión del mal del cristianismo, reconocerá en sus *Confesiones*: "No era yo el que causaba aquella destrucción y pena mía, sino el pecado que habitaba en mí, para castigo de otro pecado cometido más libremente, y del que yo participaba por ser hijo de Adán"²⁸. Incluso, en su célebre texto *La Ciudad de Dios*, san Agustín plantea que las pasiones que corroen al hombre fueron desencadenadas por la primera voluntad humana, la de Adán, quien víctima de su soberbia se ha preferido a sí misma sobre la divinidad. Advierte Delumeau que la Gracia, según san Agustín:

no le impedirían girar ni podrían evitar girar también con ella. No os imaginéis tampoco, que las cartas del Papa Zacarías para la excomunión de san Virgilio, con motivo de su afirmación de la existencia de las antípodas, hayan destruido aquel nuevo mundo; aunque hubiere declarado que esta opinión era un error muy peligroso, al rey de España le ha ido mejor creyendo a Cristobal Colón que venía de allí, que la opinión de aquel papa que jamás había estado; y que para la Iglesia ha sido un gran beneficio, ya que ha dado conocimiento del Evangelio a tantos pueblos que, de lo contrario hubiesen perecido en el error.

²⁷Orcibal, *Saint Cyran*, p. 92.

²⁸San Agustín, *Las Confesiones*, p. 242.

[...] es eficaz: apoderándose de la voluntad, la constriñe al bien. El obispo de Hipona respeta, sin embargo, la libertad, pero la confunde con la voluntad. Por este motivo, a lo largo de los siglos XVI y XVII san Agustín gozó de enorme crédito, tanto entre los católicos como entre los protestantes, y fueron muchos los que consideraron sus opiniones como infalibles. Pero, ¿Cómo conciliar las fórmulas agustinianas con las definiciones en sentido contrario dadas en un concilio ecuménico? Esta problemática fue el drama de la Iglesia romana durante el periodo comprendido entre la época de Lutero y la de Voltaire²⁹.

Cabe, entonces, insertar aquí la noción de libre albedrío³⁰ defendida por los jesuitas y que desatará una compleja polémica. Si en cuestiones de moral los jansenistas eran partidarios de tesis muy rigurosas: la predestinación³¹, la gracia eficaz, la corrupción heredada de Adán, etcétera, volcándose sobre la flexibilidad de las costumbres y la deformación de ciertos principios del cristianismo, su blanco favorito será la Compañía de Jesús,

²⁹ Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, p. 120.

³⁰ Sumada a esta noción típicamente jesuita, está la de amoldarse a la naturaleza de las personas, de las cosas y de los tiempos ya que desde esta óptica se puede perfectamente dirigir a las conciencias. Dice Ranke en su *Historia de los papas* que el libro de las *Constituciones* señala a sus confesores que sigan un mismo método en la forma y modos de dar la absolución, que se ejerciten en los casos de conciencia, que se acostumbren a una breve manera de preguntar y que tengan preparados los ejemplos de los santos, sus palabras y otro género de ayuda para cada clase de pecado. Reglas como puede verse a la medida de las necesidades de los hombres, p. 109. Se invita así al pecador a que reflexione, acepte sus pecados y a conocerse a sí mismo a través de éstos.

³¹ Para los jansenistas, Dios escoge a los que salva y abandona a los otros. Antes del pecado original la intención de Dios era la de salvar, después la voluntad "consecuente" se ha convertido en una voluntad de justicia que castiga y de la que sólo se libran los predestinados. Argumento que obliga a plantearse las siguientes preguntas: ¿es justo castigar a aquellos seres que por no haber recibido la gracia no pueden hacer sino el mal? ¿son libres y responsables? Los jansenistas responden afirmativamente, pues identifican libertad y voluntad. La libertad consiste en la falta de coacción externa; si la voluntad sin la gracia sólo es capaz de hacer el mal esto se debe a la propia naturaleza del pecado y los actos que provienen de dicha necesidad son verdaderos pecados, por más que la voluntad, siendo lo que es, no los pueda evitar.

promotora de una actitud y de una moral más complacientes y adaptadora de la religión cristiana a las necesidades del mundo moderno, acusando incluso a aquellos jesuitas que sostenían que bastaba con temer al infierno para quedar así salvado. De esta forma, aparecerá en el texto de Pascal el siguiente discurso en labios de un jesuita que no puede ocultar un dejo de ironía, pues dice:

Nous avons donc des maximes pour toutes sortes de personnes, pour les bénéficiers, pour les prêtres, pour les religieux, pour les gentilhommes, pour les domestiques, pour les riches, pour ceux qui sont dans le commerce, pour ceux qui sont mal dans les affaires, pour ceux qui sont dans l'indigence, pour les femmes dévotes, pour celles qui ne le sont pas, pour les gens mariés, pour les gens déréglés. Enfin rien n'a échappé à leur prévoyance³².

Posturas sustentadas según Pascal en la visión del mundo del teólogo jesuita Molina³³ y de los casuistas. Molina no niega el pecado original pero indica que "únicamente ha privado a los hombres de los dones sobrenaturales³⁴. Así los jesuitas defenderán la libertad absoluta de la naturaleza humana, incluso frente a la inefable eficacia de la gracia divina de tal forma que, según su punto de vista, Dios coopera y participa en todas las acciones del hombre, pero las acciones humanas sólo dependen de quien las

³² Pascal, *Op. cit.*, Lettre VI, p. 394. Trad. Tenemos, por lo tanto, reglas para cualquier tipo de persona: para los beneficiados, para los sacerdotes, para los religiosos, para los hidalgos, para los criados, para los ricos, para aquellos a quien les va mal en sus negocios, para aquellos que están en la indigencia, para las mujeres piadosas, para aquellas que no lo son, para las personas casadas, para la gente desenfrenada. En suma, que nada ha escapado a sus previsiones.

³³ Advierte Delumeau que Molina toma de sus compañeros de orden Lessius y Fonseca la teoría de la predestinación en previsión de los méritos, según la cual, Dios no constriñe al hombre a que haga el bien o el mal, sino que sabe por anticipado el uso que hará cada uno de la gracia, que le ha sido concedida, en *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, p. 121.

³⁴ *Ibidem*, p. 121.

realiza. Los hombres reciben la Gracia *suficiente* que en toda circunstancia proporciona la ayuda divina necesaria para hacer el bien. Así pues, esta Gracia suficiente está destinada por su propia naturaleza a convertirse en Gracia *eficaz*. El hecho de que no siempre sea así se debe a que los hombres a veces la aceptan y a veces la rechazan. Doctrina, a su vez inspirada del monje irlandés Pelagio quién, en pleno siglo IV, planteó una tesis afirmando que el hombre es libre de obtener su salvación en función de las obras que lleva a cabo gracias a la "buena naturaleza" otorgada por el Señor. En todo esto el papel de la Gracia se reduce a una mera asistencia o participación divina, mientras que cualquier iniciativa debe forzosamente proceder de la voluntad del hombre. Pelagio tendrá que enfrentarse más tarde con san Agustín quien refutará y contradirá la propuesta pelagiana. Sin embargo, tal propuesta será recuperada por los jesuitas oponiéndose rotundamente a tesis contrarias.

Dès avant la publication de *l'Augustinus*³⁵, les jésuites tentèrent d'en faire interdire l'impression en invoquant un décret du Saint-Office de 1611 qui prescrivait de ne plus rien publier sur la grâce et le libre arbitre sans l'autorisation expresse du Saint Siège³⁶.

No debemos olvidar que por estas fechas los jesuitas celebraban el primer centenario de la fundación de su Compañía y realizaban con cierto orgullo la revisión de todo el trabajo llevado a cabo, temiendo que cualquier sacudida de viejas polémicas pudiera causarles ciertos problemas, ya que tesis

³⁵ Obra póstuma de Jansenio, Obispo de Ypres, *summa* del pensamiento agustiniano, condenada por el Papa en 1643. Documento que sirvió para desatar la lucha entre jansenistas y jesuitas. Este obispo detestaba por igual a jesuitas y dominicos y le escandalizó la canonización de Ignacio de Loyola así como la de Francisco Javier.

³⁶ Le Brun, *Op. cit.*, p. 292, Trad. Desde antes de la publicación del *Augustinus* los jesuitas intentaron prohibir la impresión de este documento, invocando un decreto del Santo Oficio del año 1611 que prescribía no permitir la publicación de textos sobre la gracia y el libre albedrío sin la autorización expresa de la Santa Sede.

como la de los jansenistas minimizaban la base central de su propuesta ascética. Además, los jesuitas durante un buen tiempo habían gozado del privilegio de ser confesores de reyes y príncipes. Decisiones políticas de gran relevancia se tomaban en los confesionarios así como también se analizaban situaciones de desequilibrio político, como fue el caso del confesor Aliaga, pues apunta Leopold von Ranke que:

Aliaga dejaba llegar a oídos del rey quejas de los eclesiásticos. 'La miseria del pueblo es culpa de Lerma, ¡Cómo será posible la prosperidad con un reino católico que hace las paces con los herejes y que concede la soberanía a los herejes rebeldes!' ¡El rey era accesible precisamente por el lado de la religión. Por él le atacaron Fray Juan de Santa María, recoleto y el hermano Jerónimo, un jesuita [...] y en inteligencia con Aliaga lograron fluir sobre el rey³⁷.

La lista de jesuitas, confesores de reyes, es bastante amplia y no quisiéramos detenernos en esto sino sólo hacer patente que Gracián fue confesor, si no de reyes y príncipes, sí del virrey de Aragón que además era su amigo desde que había sido trasladado del Colegio de Huesca al de Zaragoza entre 1639 y 1640. De este privilegio se valió para que durante este breve tiempo las autoridades jesuitas lo dejaran en paz³⁸, pero sólo por muy poco tiempo, porque después su posición dentro de la Orden será menos estable al grado de que llegue incluso a rebelarse "contra la mediocridad cultural que le rodea"³⁹.

³⁷ Von Ranke, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*, p. p. 88-89.

³⁸ Batllori, *Op. cit.*, p. 27.

³⁹ *Ibidem*, p. 39.

Por ello, no debe descartarse la opinión propuesta por Benito Pelegrín que deja entrever que el misterioso traductor al latín del texto de Pascal, *Las Provinciales*, no es otro sino Baltasar Gracián. Texto que aparece en el momento en que nuestro jesuita ya ha solicitado la transferencia a otra orden religiosa. Momento también en que Gracián ha publicado clandestinamente la tercera parte de *El Criticón*, obra que por estar tan impregnada de desencanto y de una aguda visión pesimista sobre el mundo⁴⁰ aproxima a Gracián con los círculos jansenistas de la época. Como será el caso del salón de la marquesa de Sablé, amiga y colaboradora de La Rochefoucauld, quien partidaria de la propuesta jansenista construirá su casa dentro del convento de Port-Royal, convirtiéndose en uno de los principales focos de discusión y de defensa del jansenismo.

Veamos ahora la obra de Baltasar Gracián y de La Rochefoucauld que ilustrarán claramente las posiciones defendidas por cada una de las posturas antagónicas ya mencionadas. Aspecto que nos obliga a preguntarnos ¿por qué la concepción de Gracián sobre el hombre y su forma de desplazarse en el mundo, tan opuesta a la concepción del hombre de La Rochefoucauld, se hará tan célebre y se difundirá en toda Europa gracias a dicho salón de corte totalmente jansenista?

⁴⁰ Gracián pasa brutalmente de la imagen que exalta a la humanidad a aquella que la desprecia, imagen ligada a la conciencia de la crisis. Véase el inciso de este trabajo intitulado "La imagen del mundo al revés en Baltasar Gracián".

II. 2. Baltasar Gracián y uno de sus lectores de corte jansenista: La Rochefoucauld.

Las presentes líneas pretenden centrarse entre los puntos convergentes y divergentes entre la obra de Baltasar Gracián *El oráculo manual y arte de prudencia* y *Las máximas* de La Rochefoucauld. Antes que nada, es preciso aclarar que La Rochefoucauld no es un "hacedor de libros"⁴¹, pues, como lo apunta de manera pertinente Jean Lafond, "La Rochefoucauld arrive relativement tard à l'écriture, et il n'a jamais fait métier d'écrire"⁴². Entonces, se impone una pregunta ¿por qué reunir en este trabajo a una personalidad de la talla de Gracián, al que incluso Schopenhauer ha considerado absolutamente "único" y de quien Nietzsche ha dicho que Europa nunca ha producido nada más complejo y agudo en asuntos de sutileza, junto con un escritor que se lanza a escribir únicamente porque vive en la ociosidad y descontento con su momento histórico?⁴³.

41 Término tomado de Montaigne quien en sus *Essays* afirma que él no puede considerarse como tal, pues reconoce que al emprender la tarea de escribir no se ha propuesto ninguna meta salvo "doméstica" y "privada". Además subraya que lo que en realidad recoge en sus libros son una serie de reflexiones de diversos autores que él se encarga de comentar y de reformular, lo que le permite conocerse a sí mismo advirtiendo al lector que no desperdicie su tiempo en un tema tan frívolo y tan vano, en "Avis au Lecteur", p. 49.

42 Lafond, "La Rochefoucauld et les enjeux de l'écriture", p. 711, Trad. La Rochefoucauld comienza a escribir relativamente tarde, nunca practicó el oficio de escritor.

43 La Rochefoucauld se dedicará a la creación literaria por no tener otra mejor opción. Para ver esto en detalle, consúltese lo que al respecto dicen Lucien Goldmann en *Le Dieu Caché. Etude sur la vision tragique dans les 'Pensées' de Pascal et dans le Théâtre de Racine* y Paul Benichou en *Morales du Grand Siècle* p. 109.

Sabemos que La Rochefoucauld (1613-1680) dedicó pacientemente más de veinte años a la elaboración y revisión de su único texto *Réflexions ou sentences et maximes morales*, en cambio, Baltasar Gracián, gran "hacedor de libros", dedicará toda una vida a la escritura, aunque en esencia las "formas breves", las "formas abiertas" o "las formas rotas" de la prosa -entendamos éstas como apotegma, aforismo, máxima, emblema, primor, etcétera- serán los instrumentos únicos y eficaces que utilizará constantemente como vehículo de expresión.

Interesa, entonces, detenerse un momento en delimitar lo que entendemos por "formas breves" de la prosa, ya que dicho término podría suscitar ciertas ambigüedades. En primer lugar, se trata del término que engloba generalmente toda forma de expresión completamente oscura y que obliga al lector, así como también al auditor, a desentrañar una verdad escondida. La máxima, el apotegma, el adagio, el aforismo, el proverbio, etcétera, se reducen a una mera fórmula que encierra toda una verdad de un tema en particular, sólo que su relativa oscuridad protege, en cierta medida, a estas formas breves de reducirse en un simple lugar común o en un propósito banal.

Así, tanto en el caso de Gracián como en el de La Rochefoucauld el empleo de estas formas conllevará en sí algo que las obliga a definir las como un acto del entendimiento que expresa una correspondencia entre dos objetos⁴⁴; entendamos esto como la relación entre dos verdades ocultas que es indispensable descubrir. Entonces, la máxima, el aforismo, los adagios, los primores, vistos como instrumentos didácticos, se convertirán en la expresión

⁴⁴ Véase el inciso "Baltasar Gracián y la agudeza conceptual".

por excelencia del hombre de acción⁴⁵, pues todas las formas anteriormente citadas llegarán a ser, en manos de los jesuitas, poderosos instrumentos didácticos y filosóficos.

Volviendo al aspecto mencionado anteriormente, es preciso agregar que todo discurso aforístico o epigramático marca siempre el estado final de una experiencia ya que, como lo señala Roland Barthes, éste "est immédiatement dans son entier, dans son cœur, dans sa mort même, puisqu'on connaît d'une seule saisie son commencement et sa fin"⁴⁶. En la máxima, así como en el aforismo, la introducción y la conclusión son un todo y dentro de este circuito cerrado⁴⁷ se expresa la suma de una amarga realidad que debe aceptarse o esquivarse. Aceptarse en el caso de La Rochefoucauld y esquivarse o vencer en el caso de Gracián.

Antes de tocar ejemplos concretos, vale plantearse de manera sucinta todas las posibles variaciones que existen entre máxima, apotegma, emblema, refrán, aforismo, primor, etcétera, siguiendo lo que al respecto dice *El Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián Covarrubias Orozco, pues esto permitirá conocer las diferencias de matiz que, para el caso de Gracián, son muy importantes ya que el jesuita se complace en elegir una forma diferente para cada una de sus obras. Basta ver la configuración de *El*

⁴⁵ Para el caso de La Rochefoucauld sería indispensable matizar dicha aseveración porque él está muy lejos de proponer en su obra una moral meramente pragmática. La máxima, entendida como regla de acción, no tiene nada en común tal como se entiende en el salón de la marquesa de Sablé. Louis van Delft prefiere definir a la "filosofía" de La Rochefoucauld como "una nostalgia de la acción", en *Moraliste mondain*, p. 161.

⁴⁶ Barthes, en "Estudio introductorio a: *Maximes et Réflexions*", p. XXXIII, Trad. [...] entra inmediatamente en su totalidad, en su núcleo, incluso en su muerte, ya que se conoce de un solo golpe su comienzo y su fin".

⁴⁷ Sin embargo, Jean Lafond considera que el aspecto cerrado o conclusivo de este tipo de discurso hace un llamado, como si se tratara de su contrapartida necesaria, a la apertura hacia un horizonte del discurso sin el cual la máxima no es más que un proverbio o sentencia dicho de manera perfectamente impersonal y sin autor. *On dit = 722*

Discreto en donde Gracián divide el texto en veinticinco capítulos que denomina "realces", y cada realce supone una variación formal. El primero de los realces es un "encomio"; el segundo un "discurso académico"; el tercero un "memorial"; los demás adoptan la forma de "razonamiento académico", "crisis" (término que servirá en *El Criticón* para denominar a los capítulos); "carta", "diálogo", "sátira", "apólogo" que Covarrubias define "como la fábula, cuento o patraña en que introducimos a los animales brutos y a los árboles y cosas imaginarias que hablan y dizen algunas cosas [...]"⁴⁸. Después vendrán otros apartados que llevarán el nombre de "invectiva", "problema", "satiricón", "ficción heroica", "fábula", "panegírico", "apotegma" y "emblema". Interesa ver más de cerca lo que *El Tesoro de la Lengua Castellana o Española* dice sobre estos dos últimos términos porque, en alguna medida, se emparentarán con el aforismo y más tarde con la máxima (voz que no está aún presente en este diccionario ni lo estará más tarde en *El Diccionario de Autoridades*⁴⁹). Covarrubias Orozco a propósito del apotegma afirmará que se trata de "una sentencia breve dicha con espíritu y agudeza, por persona grave y de autoridad honrosa para el que la dize y provechosa para el que la oye"⁵⁰. Por lo que respecta al emblema, señala que "metafóricamente se llaman emblemas los versos que se subscriben a alguna pintura o talla con que significamos algún concepto bélico, moral, amoroso o en otra manera, ayudando a declarar el intento del emblema y de su autor"⁵¹.

El Héroe estará a su vez conformado por "primores". Entendamos éstos, según Covarrubias, como lo que está hecho y labrado con arte y

⁴⁸ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*.

⁴⁹ Sin embargo, en francés el término data del año 1538 y queda definido como "une règle de conduite morale", "règle de morale".

⁵⁰ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*.

⁵¹ *Ibidem*.

elegancia. *El oráculo manual o arte de prudencia*, por su parte, contará con trescientos aforismos, voz que, según este diccionario, consiste en "un nombre griego, pero usado en nuestra lengua castellana de los médicos. Galeno dize ser un cierto género de doctrina y de método que con breves y sucintas palabras, circunscribe y ciñe todas las propiedades de la cosa"⁵².

Recapitulando, nos quedaríamos entonces con las máximas que serían una de las formas breves que propondrían una norma de conducta moral o regla de acción, y con el aforismo que se concibe como una regla de alguna ciencia o arte. Importa detenerse en estas dos porque, retomando la opinión que Erasmo plantea en el prefacio de sus *Adagios* sobre su teoría de las "formas breves", resulta interesante ver cómo llega a la conclusión de que la cualidad esencial de la máxima y del aforismo consiste en sugerir un sentido mucho más amplio y rico que no se encuentra en su sentido inmediato⁵³. La sorpresa o el suspenso del sentido es lo que provoca el placer del lector, bajo reserva de que la idea que se expresa no dé pie a una sutileza evitando con esto que la forma breve no llegue a ser oscura. De esta forma, la condensación tenderá a eliminar las ideas intermediarias obligando al lector a asumir un papel activo en la producción de sentidos. Así, tanto la máxima como el aforismo, entendido este último según lo que Covarrubias dice al respecto, subrayando que se trata de "explicaciones sueltas de las cosas" o de "breves y sucintas palabras que circunscriben y ciñen todas las propiedades de las cosas", podrían entonces igualarse (pues ambas se definen como reglas) y considerarse dentro de una sola categoría, ya que la máxima y el aforismo contienen las dificultades de cualquier lenguaje que obedece a leyes

⁵² *Ibid.*

⁵³ Erasme, *Eloge de la folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie, Correspondance*, p. 103.

diferentes de las del lenguaje común y corriente. Barthes establece un parentesco entre la comunicación aforística y la comunicación poética advirtiéndole que el discurso aforístico puede concebirse como:

[...] un poème avant l'heure (et son origine lointaine n'est-elle pas sacrée, divinatoire?) [il] nous présente d'un seul mouvement le mot et le néant dont il sort, où il retourne; [il] est donc, d'une certaine manière émerveillement devant le langage pur, sa substance, son pouvoir, son miracle; le langage n'est pas encore pour [lui] l'expression, comme on dit, d'une pensée, d'un mouvement étendu d'une adaptation progressive à la réalité; [il] est un objet presque sacré très proche de ces paroles magiques qui ouvrent le surnaturel et l'asservissent à la fois de l'ordre sacré et de l'ordre poétique, qui fut à l'origine le même⁵⁴.

Serge Doubrovsky, por su parte, reelaborando algunas ideas de Barthes afirma:

The maxim acts as if it were taking itself to be an oracle. The oracle's traditional ambiguity has nothing to do with its obscurity; on the contrary, oracular language, like the language of the aphorism, is characterized by its limpidity, its brevity, its transparency [...]. Like any message the oracular dictum presupposes a sender and a receiver; however, the (human) receiver is always at fault, the (divine) sender always right. The absence of a speaking-subject in the stating of the maxim takes on a specific meaning: that of a *hidden god*. But whereas the oracular god is out of reach in his empyrean heights, amusing

⁵⁴ Barthes, *Op. cit.*, p. XXXII-XXXIII, Trad. [...] un poema antes de tiempo. (¿Acaso su lejano origen no es sagrado o divino?). Con un solo movimiento nos presenta la palabra y la nada de donde brota, hacia donde regresa; es pues, en cierta forma, admiración frente al lenguaje puro, su sustancia, su poder, su milagro; el lenguaje no es todavía para [él] la expresión, como se dice, de un pensamiento, de un razonamiento o de un proyecto, no es transparencia pura, movimiento desplegado de una adaptación progresiva a la realidad; es un objeto casi sagrado, muy cercano a las palabras mágicas que abren lo sobrenatural sometiendo al hombre. El hablar en forma cerrada consiste en participar a la vez del orden sagrado y del orden poético, que fue en sus inicios el mismo.

himself by tricking mortals and offering them a truth which he knows they cannot understand, the god of aphoristic discourse is in the middle of the whole affair: human, all-too-human, the maxim is a false oracle: its author, a false god⁵⁵.

Así, y no en vano Gracián intitula una de sus obras *El oráculo manual o arte de prudencia*, en donde en uno de los aforismos apunta: "imítese pues el proceder divino" (*O. M.* 3) junto con el texto de La Rochefoucauld encerrarán todo ese sentido divino, sagrado o mágico del que hablan Roland Barthes y Serge Doubrovsky⁵⁶. La máxima como el aforismo brota de los labios del maestro de la misma forma que la palabra sagrada de los labios de los dioses. Por ello en el texto de Gracián encontramos ecos de textos sacados de la Biblia, aunque reelaborados con su sello muy personal. Tanto Gracián como La Rochefoucauld serán amos y maestros de la "ambigüedad ambigua" (tomemos prestado a Pascal dicha osadía terminológica presente en *Les Pensées*), ya que lo interesante de sus máximas, así como de sus aforismos, no consistirá únicamente en decir en pocas palabras muchas cosas, sino más bien residirá en hablar en forma de enigmas, permitiéndole participar

⁵⁵ Doubrovsky, "Statements on 'Amour-Propre' from Lacan to La Rochefoucauld", p. 155, Trad. La máxima actúa como si se considerara ella misma un oráculo. La ambigüedad tradicional del oráculo no tiene nada que ver con su oscuridad, por el contrario el lenguaje oracular, como el del aforismo, se caracterizan por lo cristalino, por su brevedad, por su transparencia [...]. Como cualquier mensaje, el dictamen oracular presupone un mensajero y un receptor; sin embargo, el receptor (humano) siempre se equivoca, el mensajero (divino) siempre está en lo correcto. La ausencia de un sujeto hablante en la enunciación de la máxima adquiere un significado específico: el de un dios oculto. Pero mientras el dios oracular está fuera de alcance, en sus alturas celestiales, divirtiéndose al engañar a los mortales y ofreciéndoles una verdad que sabe que no pueden comprender, el dios del discurso aforístico está en medio de todo el problema: humano, todo muy humano; la máxima es un falso oráculo; su autor, un falso dios.

⁵⁶ Las empresas también contendrán ese rasgo divino, pues dice Saavedra Fajardo en su prólogo a las *Empresas* que "a nadie podrá parecer poco grave el asunto de las *Empresas* pues Dios fue el autor de ellas. La sierpe de metal, la zarza encendida, el vellocino de Gedeón, el León de Sansón, las vestiduras del Sacerdote, Los requiebros del Esposo, ¿qué son sino Empresas? *Obras Completas*, p. 167.

activamente a aquél que lee y escucha y procurándole su parte de placer que le toca. El lenguaje en ambos se caracterizará ante todo por la alusividad; es decir, por la forma de decir veladamente o de indicar de manera fugaz la relación o correspondencia establecida, expresándola de forma enigmática, al límite mismo entre lo indescifrable y su interpretación. El arte de aludir exigirá entonces dotes divinas para ser creado y dotes de adivino para ser entendido. De esta forma, Antonio de Capmany, a propósito del *Oráculo manual* afirmará atinadamente que se trata de un texto:

Más oscuro que el Oráculo de Delfos. Enigmas en cada proposición para hacer sudar, no al lector sino al mismo Esfinge; frases enfáticas y de dos hazes, hijas bastardas de la imaginación, y no de lengua alguna; ideas vagas, sentencias metafísicas, más fáciles de parirlas que de concebirlas la mente⁵⁷.

De esta forma, al no querer decir abiertamente una verdad, se necesita recurrir a una expresión estratégica que, sin ocultar el misterio, descifre el enigma de, por ejemplo, los engaños mundanos y los exprese mediante una polisemia que conlleve forzosamente una ambigüedad y al mismo tiempo sea portadora de ambivalencias a nivel de sentido. Ambivalencias de preferencia que sean no permanentes sino siempre por descubrir. Así podemos concluir que el discurso aforístico no es difícil y oscuro sino por el hecho de remitir al lector a otro discurso, de allí la obligación del lector de encontrar el sentido o los posibles sentidos del texto. El trabajo del lector consiste entonces en reconstruir lo esencial del discurso subyacente del aforismo y de la máxima. Es por ello que Jean Lafond advierte que: "Le sens de l'œuvre émerge donc comme une tâche à accomplir et comme une proposition toujours

⁵⁷ Apud, *El oráculo manual*, edición de Romera-Navarro, p. XV.

révocable⁵⁸. Además, esta tarea implica no únicamente asumir una actitud activa frente a la obra literaria, sino también la de entablar una especie de enfrentamiento con el autor y al mismo tiempo consigo mismo.

A esto debe también sumarse el uso de un lenguaje particular ya que cada uno de ellos elaborará un código muy personal⁵⁹ para hablar de sus obsesiones y preocupaciones. ¿Cuáles son estas obsesiones recurrentes que encontramos a lo largo de las obras mencionadas? y ¿Cómo las expresa cada uno de ellos?

Respuesta difícil, cuya dificultad estriba no únicamente en la imposibilidad de comparar a dos personalidades de talla muy dispar sino también por la complejidad de expresión de uno y de otro. Sin embargo, debe tenerse presente que tanto La Rochefoucauld como Gracián tienen en común el hecho de haberse entregado a la literatura con un cierto gozo amargo y al mismo tiempo irónico, así como también el de haber escandalizado a una

⁵⁸ Lafond, *La Rochefoucauld: augustisme et littérature*, p. 126, Trad. El sentido de la obra emerge entonces como si se tratara de una tarea que hay que realizar y como si fuese siempre una propuesta revocable.

⁵⁹ Basta observar la edición del *Oráculo manual* dirigida por Bertini para percatarse de ello ya que al final de la obra aparece un cuadro semántico que intenta explicar el sentido personal del vocabulario de Gracián. Dice Bertini: "Con la tabella semantica intendiamo fissare il significato specifico che alcune voci assumono nel linguaggio di Gracián dell' *Oráculo manual*: verranno per tanto segnalati quei termini che hanno evoluzionato nel loro significato dal seicento ad oggi e quelli che pur essendo rimasti, con il trascorrere del tempo, pressochè invariati, sono adoperati dal nostro autore, sia a sé che nel corpo di un frase, con un senso e un colore particolare. Si tratta evidentemente di casi di aderenza ad una deviazione di linguaggio o di adattamento nel solco della creazione di metafore o altri giri di frasi.

Trad. Con el cuadro semántico nos proponemos fijar el significado específico que asumen algunas voces en el lenguaje de Gracián de su *Oráculo manual*. Por lo tanto se señalarán aquellos términos que han evolucionado en su significado desde el seiscientos hasta nuestros días y aquellos que a pesar de haber permanecido casi invariables, con el paso del tiempo son utilizados, por nuestro autor, ya sea por sí solos o ya sea en el cuerpo de una frase con un sentido y un color particular. Se trata evidentemente de casos de adhesión a una desviación del lenguaje, o de una adaptación en el proceso de la creación de metáforas, o de otros giros en la frase.

buena parte de sus lectores por la originalidad de su método, pues lo inconcluso, rasgo típico que encierra el aforismo y la máxima, adecua a éstos para provocar la reflexión o la contestación. Para Louis van Delft: "La maxime qui provoque, appelle la contradiction, la riposte, les applaudissements, le commentaire même indigné, [la maxime] est organiquement liée à la vie de société qu'elle nourrit"⁶⁰. Además de la brevedad y concisión, de la que hemos hablado, el aforismo como la máxima tienden a eliminar los matices, suscitando algunas veces paradojas. Así, tanto para Gracián como para La Rochefoucauld el mundo se reduce a un espacio de enfrentamiento donde la palabra puede llegar a ser un arma destinada para protegerse de la estupidez universal; por ello, dice Gracián en *El oráculo manual*:

Tener el arte de conversar: en que se hace muestra de ser persona. En ningún ejercicio humano se requiere más la atención, por ser el más ordinario del vivir. Aquí es el perderse o el ganarse, que si es necesaria la advertencia para escribir una carta, con ser conversación de pensado y por escrito. ¡Cuánto más en la ordinaria, donde se hace examen pronto de la discreción! toman los peritos el pulso al ánimo en la lengua, y en fe de ella dijo el sabio: "habla si quieres que te conozca [...]" (O. M. 148).

La Rochefoucauld por su parte subrayará la importancia de la economía de las palabras diciendo: "Comme c'est le caractère des grands esprits de faire entendre en peu de paroles beaucoup de choses, les petits esprits, au contraire ont le don de beaucoup parler et de ne rien dire" (M. M.

⁶⁰ Van Delft, *Op. cit.*, p. 159, Trad. La máxima, que provoca, hace un llamado a la contradicción, a la réplica, a los aplausos, incluso al comentario indignado. [La máxima] está orgánicamente ligada a la vida de sociedad que ella nutre.

142)⁶¹. En este caso, el no decir todo o no llegar a decirlo es decir y decirlo mejor.

Se ha dicho hasta el cansancio que La Rochefoucauld es un parafraseador de Gracián porque, como lo señala André Rouveyre: "En matiere de fond les *maximes* de La Rochefoucauld sont exactement le complément des sujets traités dans *l'oráculo manual*"⁶². No obstante, tendríamos que detenernos un momento en este punto ya que el asunto no es tan simple como pareciera a simple vista, aun cuando reconociéramos que el terreno de La Rochefoucauld es mucho más estrecho que el de Gracián. Veamos entonces los límites de uno y de otro.

Dice Adolphe Coster que "todo autor de máximas es forzosamente un compilador"⁶³ y estamos totalmente de acuerdo con dicha aseveración ya que por ejemplo Gracián, en cuestiones de tipo moral, no inventa nada nuevo. Recoge una serie de dichos y frases elaboradas por Eпитeto, Séneca, Plinio, Antonio Pérez, Bacon, así como del Refranero General y de toda la prosa didáctica:

dei regni de San Fernando e di Alfonso X [dei] catechismi politico-morali, i *Dieci comandamenti* i *Flores de Filosofia e soprattutto* [dei] trecentosessantacinque versetti del *Libre de l'Amic e l'Amat* de Ramun Lull su cui, come dimostro la critica, si esercito efficacissima l'influenza di ebrei e mussulmani⁶⁴.

⁶¹ Es propio de los grandes espíritus hacer entender muchas cosas con pocas palabras; los pequeños, por el contrario, poseen el don de hablar mucho sin decir nada.

⁶² *Pages caractéristiques*, p. 40, Trad. En materia de fondo, las máximas de La Rochefoucauld son exactamente el complemento de los temas tratados en *El oráculo manual*.

⁶³ Coster, *Baltasar Gracián*, p. 134.

⁶⁴ Bertini, *Op. cit.*, p. 21, Trad. De los reinos de san Fernando y Alfonso X así como [de los] catecismos político-morales, [de] los *Diez Mandamientos* [de] *Flores de Filosofia* y sobre todo de los trescientos sesenta y cinco versillos del *Libro del Amic y d'Amat* de

Podría entonces decirse que la lista de las influencias literarias que asimila el jesuita es muy amplia, pero también sería pertinente agregar que en realidad lo que hace Gracián es reelaborar, modificar y adaptar a sus fines todas esas fuentes. Por ejemplo, para el caso del refrán, Francisco Ynduráin señala que Gracián somete el lugar común de los refranes a una nueva interpretación, inyectándoles un nuevo sentido, "rehace, desmonta o contradice el refrán o la frase hecha"⁶⁵. Veámos entonces ejemplos concretos.

No podemos negar que la frase graciana presenta a menudo la misma estructura que la del refrán, en donde cada uno de los miembros de la proposición ocupa un lugar estrictamente conectado con la importancia del sentido dado por el autor. Pero Gracián va más allá al intentar reelaborar el sentido de un refrán. De esta manera el jesuita toma el conocido refrán: "El poca hablar es oro y el mucho lodo", y lo modifica insertándolo en otro contexto diciendo: "[...] y la naranja exprimida cae del oro al lodo". El sentido del refrán cambia completamente al quedar integrado a un aforismo que habla sobre la importancia de hacerse indispensable para los demás, de esta forma dice éste:

Hazer depender. No hace el numen el que lo dora, sino el que lo adora. El sagaz más quiere necesitados de sí que agradecidos. Es robarle a la esperanza cortés fiar del agradecimiento villano, que lo que aquella es memoriosa, es éste de olvidadizo. Más se saca de la dependencia que de la cortesía; buelve luego las espaldas a la fuente el satisfecho, y la naranja exprimida cae del oro al lodo: acabada la dependencia acaba la correspondencia y con ella la estimación [...] (O. M. 5).

Ramun Lull en los cuales, como demostró la crítica, se ejercitó eficazmente la influencia de hebreos y musulmanes.

⁶⁵ Ynduráin, "Gracián, un estilo", p. 170.

Lo que a Gracián le interesa del refrán no es, para este caso, la sentencia práctica que encierra el mismo, sino el juego de vocablos, así como la igualdad de sonidos y la oposición de ideas entre *lodo* y *oro* que le sirven para reforzar la cadena de términos opuestos que aparecen a lo largo del aforismo. Pero este trastocamiento del sentido del refrán no es una constante, ya que no siempre sufre éste la metamorfosis que hemos observado hace un momento. En muchas ocasiones el refrán conserva el sentido original dentro del aforismo, sólo que Gracián no lo reescribe tal cual, sino que le quita o le agrega un término que sirva para ocultarlo. Lo que hace Gracián es reagudizar los refranes, modificarlos, adaptarlos, según su percepción de la realidad, a las circunstancias de cada momento. Y no es que esté en contra del uso del refrán, aunque cabría esta posibilidad conociendo su marcado individualismo, sino que en realidad está en contra del uso repetido e insulso de éstos, de allí su afán por deformarlo, como se ha visto en los ejemplos citados anteriormente, o su preocupación por enmascararlo en ciertos aforismos tipo: "Arte era de artes saber discurrir, ya no basta, menester es adivinar, y más en desengaños; no puede ser entendido el que no fuere buen entendedor. Ai zaories del corazón y linces de las intenciones [...]" (*O. M.* 25), aforismo que esconde detrás de sí el famoso refrán "al buen entendedor pocas palabras". Lo mismo sucederá en el caso de los aforismos 53 y 169, pues dicen éstos: "La diligencia exercita presto lo que la inteligencia prolixamente piensa. Es pasión de necios la prisa, que como no descubre el tope, obran sin reparo. Al contrario, los sabios suelen pecar de detenidos que del advertir nace el reparar" (*O. M.* 53), consejo que se encuentra en la célebre frase proverbial "pensar despacio y obrar aprisa". El aforismo 169 señala: "atención a no errar una, más que a acertar ciento" (*O. M.* 169), mientras que la frase proverbial que le sirve como materia de adaptación dirá:

"Hazme ciento y yerrame una y se acabó tu buena fortuna". La lista de los casos similares es muy amplia: basta con observar la edición de *El oráculo manual* revisada y comentada por Miguel Romera-Navarro que presenta al final del texto un registro de refranes y de dichos proverbiales. Sin embargo, Francisco Ynduráin discrepa de la óptica de Romera-Navarro, pues advierte que:

En cuanto al uso de o al apoyo en refranes, he de prevenir contra una impresión no muy exacta, deducida de las estadísticas de Romera-Navarro. En su edición crítica y comentada del *Oráculo* (Madrid, 1954) nos denuncia hasta ciento setenta y dos refranes. Al revisar cada caso, encuentro que literales sólo hay cinco; cultificados dos, aludidos, doce; el resto, 153, no son sino remotas relaciones cuando no coincidencia en enunciados muy generales⁶⁶.

Por ello, algunos críticos han preferido más bien emparentar el aforismo graciano con otra forma breve de la prosa. Así tenemos el caso de Ludwig Pfandl quien considera que: "Quevedo y Gracián concibieron y ejecutaron gran parte de su obra en forma completamente emblemática"⁶⁷. Si una figura simbólica precediera a cada aforismo, quedaría un emblema completo. Sólo falta el efecto visual porque la sentencia y el comentario o glosa están presentes⁶⁸. Así tomemos como ejemplo el siguiente aforismo graciano que dice:

⁶⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁶⁷ Pfandl, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, p. 257.

⁶⁸ Dice Manuel Montero Vallejo en su estudio introductorio a *Los Emblemas* de Alciato que "en los tratadistas de la época es fácil apreciar la distinción entre "cuerpo" o representación visual, y "alma" o espíritu de la misma, constituida por los versos explicativos. Este bitematismo, propio del manierismo, se reviste en este caso de un sabor misterioso que constituía una especie de crucigrama para intelectuales y que debía ser muy del agrado de los cultos de los siglos XVI y XVII", p. 10. Entonces los aforismos, gracianos

Pagarse más de intensiones que de extensiones. No consiste la perfección en la cantidad, sino en la calidad, todo lo bueno fue siempre poco y raro: es descrédito lo mucho. Aun entre los hombres, los gigantes suelen ser los verdaderos enanos. Estiman algunos los libros por la corpulencia, como si se escribiesen para ejercitar antes los brazos que ingenios. La extensión sola nunca puede ejercer la medianía, y es plaza de hombres universales, por querer estar en todo estar en nada. La intensión da eminencia y heroica en materia sublime (O. M. 27).

La presentación parece la misma que la del emblema o la de la empresa: una máxima y un desarrollo, aunque sin imagen o viñeta, ni enlace sistemático entre la sentencia y la primera frase del desarrollo. De hecho, lo que más importa es esta primera frase que tiende a reducirse en tamaño, siempre con la limitante de que ésta tome la forma de un discurso breve, a menudo ambiguo, a fuerza de ser conciso, aun cuando después le acompañen una serie de paráfrasis encadenadas⁶⁹. Para Georges Molinié el comentario del aforismo:

[...] devenant à son tour auto-référent [le commentaire] risque de créer le même manque informatif que la maxime, tout en revendiquant une portée littéraire à soi seule suffisante. La conséquence est évidemment une attention exaspérée du lecteur, placé de la sorte en situation de déchiffreur d'énigmes⁷⁰.

carecerán de cuerpo pero conservarán ese misterioso toque de crucigrama del que habla Montero Vallejo.

⁶⁹ Más adelante veremos que en La Rochefoucauld el mecanismo de su escritura es muy distinto.

⁷⁰ Molinié, "du discours bref à l'âge Baroque", p. 90, Trad. Al llegar a ser, a su vez, autorreferente [el comentario] corre el riesgo de crear la misma carencia informativa que la de la máxima, reivindicando un alcance literario autónomo en sí mismo. La consecuencia se reduce lógicamente en una atención exasperada por parte del lector, quien queda colocado en calidad de descifrador de enigmas.

El aforismo graciano procederá entonces por medio de la glosa, o ampliación del epígrafe que lo encabeza, sin olvidar que algunos aforismos, tratando la misma materia, se ampliarán entre sí. Sin embargo, Jüri Talvet prefiere descartar la posibilidad de considerar el aforismo como un emblema. Para él se trata más bien de ensayos en miniatura que denomina "miniaturas filosóficas" en donde Gracián intuyendo la necesidad de desprender la filosofía de verbosidad excesiva la presentará en imágenes condensadas. Así Talvet observa que:

Gracián hace chistes, aglomera sutilezas verbales, neologismos, aliteraciones y consonancias de rimas, juega con nociones, confunde esencias y apariencias, deja fulgurar de vez en cuando su fina ironía, pero queda siempre leal a lo principal -a la búsqueda filosófica de la verdad y al descubrimiento del ser humano⁷¹.

Es por esto que Gracián en su búsqueda filosófica de la verdad en la *Agudeza y arte de ingenio*, al referirse a la máxima, dirá: "Parecerá esta, obra más del juicio que del ingenio, pero de entre ambas participa. Hay unas verdades realzadas, así por lo substancial como por lo extraordinario, cuya observación es acto relevante de la capacidad"⁷². Lo que a Gracián interesa es el mecanismo que llega a encubrir la verdad porque incluso más adelante en ese mismo texto insistirá sobre este punto afirmando:

No hay bocado más amargo que una verdad desnuda. La luz que derechamente hiere atormenta los ojos de una águila, de un lince, cuanto más los que flaquean. Para esto inventaron los sagaces médicos del ánimo el arte de dorar las verdades, de azucarar los desengaños [...]. Abrió los ojos la verdad, dio desde entonces en andar con artificio, usa de las invenciones,

⁷¹ Talvet, "Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco", p. 100.

⁷² *Agudeza y arte de ingenio*, (Discurso XLIII), p. 432.

introdúcese por rodeos, vence con estratagemas, pinta lejos lo que está muy cerca, habla de lo presente en lo pasado, propone en aquel sujeto lo que quiere condenar en este, apunta en uno para dar en otro, deslumbra las pasiones, desmiente los afectos, y por ingenioso circunloquio viene siempre a parar en el punto de su intención [por ello] una misma verdad puede vestirse de muchos modos⁷³.

De esta manera, observaremos constantemente la repetición de una misma idea bajo múltiples formas. Es por esto que el aforismo nunca viene solo. La paradoja de esta forma breve es que, aun poseyendo el carácter autónomo y cerrado del que hemos hablado, siempre está en comunicación con otros aforismos estableciendo una especie de correspondencia algunas veces, y otras una especie de relación por contradicción u oposición. Rasgo que no encontraremos en La Rochefoucauld. Si Gracián se muestra sobre todo indiferente ante el hecho de contradecirse o más bien ávido de contradicciones, La Rochefoucauld, por el contrario, será más cuidadoso y se plegará a un sistema de corte típicamente jansenista, donde no caben matices. Dice Donald Furber que:

Beneath all the apparent contradiction in La Rochefoucauld's writings, there are several notions which never vary. The moralist believes in a system of absolute truths which are universally and eternally valid⁷⁴.

Pasemos entonces al manejo de otras fuentes en Gracián, ya que son estas mismas las que reelaborará más tarde La Rochefoucauld con su sello muy personal. Ya se dijo anteriormente que nuestro jesuita no es un

⁷³ *Ibidem*, (Discurso LV), p. 475.

⁷⁴ Furber, "The myth of *amour-propre* in La Rochefoucauld" p. 231, Trad. Bajo todas estas aparentes contradicciones en las obras de La Rochefoucauld, existen muchos conceptos que nunca cambian. El moralista cree en un sistema de verdades absolutas que son válidas eterna y universalmente.

innovador. Se limita a recoger una serie de reflexiones, producto de sus lecturas de sus años de novicio y de profesor de Santa Escritura. Jorge Luis Alborg opina que:

Sus libros no son sino resúmenes de lecturas, ecos de ajenas opiniones barajadas y aderezadas por nuestro autor. Deducción injusta y desmedida, pero no carente de base; porque quizá sea difícil hallar una sola de sus máximas -en su significación esencial se entiende- que no proceda de algún otro escritor: filósofo, moralista, libro sagrado. No se trata de influencias difusas o meras tendencias ideológicas; lo que queremos decir es que Gracián ha realizado infinitas lecturas y espigado pacientemente, una por una, cuantas sentencias ha encontrado conformes con su pensamiento sustancial⁷⁵.

A lo largo de toda la obra graciana son muy numerosas las citas de varios autores y, en ningún momento, se indica el pasaje de donde proceden ni el libro, ni mucho menos el autor, como sería el caso de fray Antonio de Guevara, quien en su *Reloj de Principes* afirma que su obra sirve para ordenar cada hora de la vida, y en ella aparece una serie de consejos para el buen vivir, como el siguiente: "El primero consejo es, que, por mucho que quieras a tu mujer o a tu amigo, nunca tu corazón descubras del todo, sino que siempre, en ti solo, guardes algún particular secreto. Porque, según decía Platón de quien se fía el secreto, de él se confía la libertad"⁷⁶. Más tarde Gracián reformulará esta idea en *El Héroe* diciendo: "No revelar ante los otros el alcance de las propias cualidades. Sea esta la primera destreza en el arte de entendidos: medir el lugar con su artificio. Excuse a todo valor culto sonarle el fondo a su caudal, si quieren que lo veneren todos"⁷⁷.

⁷⁵ Alborg, *Historia de la Literatura Española*, p. 846.

⁷⁶ Guevara, *Reloj de príncipes*, p. 412.

⁷⁷ Gracián *El Héroe*, p. 41.

Si Gracián calla las fuentes, no es para disimular el préstamo. En realidad lo que sucede, es que se complace en desplegar sus lecturas ante el lector culto sabiendo que éste reconocerá dichas fuentes. Además, debemos tener presente que en la época aún no es vigente la idea de plagio y de originalidad⁷⁸. Sin embargo, Coster advierte que "párrafos enteros de [autores] romanos se han convertido en una sola y brillante sentencia como pudieron convertirse las armas de un caballero medieval, múltiples y pesadas, en una sola daga florentina"⁷⁹. Su capacidad para reducir la frase se convierte en una constante en toda esta obra y se hace patente en muchos aforismos que insisten sobre este punto, como el penúltimo de *El oráculo* que resume claramente una de sus mayores preocupaciones estilísticas; es decir la concisión de la expresión:

Dexar con hambre: hase de dejar en los labios aun con el néctar. Es el deseo medida de la estimación; hasta la material sed es treta de buen gusto picarla, pero no acabarla [...] hartazgos de agrado son peligrosos que ocasionan desprecio a la más eterna eminencia. Unica regla de agradar, coger el apetito picado con el hambre con que quedó. Si se ha de irritar sea antes por impaciencia del deseo que por enfado de la fruición: gústase al doble de la felicidad penada (*O. M.* 299).

Prometer todo dando lo mínimo, decir más diciendo menos, esto es lo que en Gracián podríamos llamar la "elocuencia del mutismo", constante a lo largo de toda su obra, porque la extrema agudeza de la concisión se reduce a constantes silencios, decir todo, sin decir palabra. El aforismo graciano a veces concluye sin haber recapitulado o hecho deducción alguna, y generalmente se presenta una idea como verdadera sin haber señalado todos los casos de la demostración. El arte ingenioso del concepto estará, para

⁷⁸ Véase el inciso "Baltasar Gracián y la agudeza conceptual".

⁷⁹ Coster, *Op. cit.*, p. XV.

Gracián, cimentado en la brevedad, pues mediante un mínimo de elementos informativos se podrá establecer un contacto a otro nivel, entre elementos distintos. En Gracián la expresión ingeniosa consistirá en hacer desaparecer la estructura de subordinación entre las palabras del discurso, propiciando lo que Emilia d'Agostino denomina "una estructura fraccionada de concisas y yuxtapuestas frases, fragmentos que muestran aspectos distintos pero equivalentes en cuanto al valor de un mismo objeto"⁸⁰.

De esta forma, si queremos apreciar este don de decir todo a medias o en una sola frase, basta con ver de cerca la edición de la obra de Gracián dirigida por Romera-Navarro quien nos remite constantemente a las fuentes grecolatinas, señalando con lujo de detalle los paralelismos en materia de brevedad de varios textos grecolatinos y los de Gracián. Parentesco que Ayala ha observado, pues señala:

Cualquiera que lea a Gracián con conocimiento de latinidad advertirá enseguida que la fuente de inspiración del estilo graciano se halla en los autores latinos. Si comparamos el literalismo de las traducciones gracianas con los originales latinos tanto en prosa como en verso, y si a continuación comparamos otro cualquiera de los fragmentos traducidos, nos hallaremos en muchos casos con una semejanza sorprendente. ¿Pensaría Gracián con la mentalidad de Tácito lo que iba a transcribir luego en castellano? En otros términos ¿Traduciría a veces con la pluma en castellano lo que redactaba mentalmente en el latín de los *Anales* tacitianos? Entonces sería facilísimo explicar desde su concisión hasta sus neologismos, su hipérbaton y sus constantes reminiscencias de uno de sus escritores predilectos⁸¹.

⁸⁰ D'Agostino, "Por una estética de la sorpresa", p. 45.

⁸¹ Ayala "La formación intelectual de Baltasar Gracián", p. 21.

Así, veremos que Gracián declara: "Ay mucho que saber y es poco el vivir y no se vive si no se sabe", aforismo recogido del texto de Séneca *De la brevedad de la vida*⁸², pero que también encontraremos en el célebre juramento de Hipócrates: "Ars longa vita brevis". Dice también un proverbio latino "Homo Longus, raro sapiens", que nuestro jesuita aragonés transforma diciendo "aun entre los hombres los gigantes suelen ser los verdaderos enanos" (*O. M.* 29). A veces sus aforismos son una mezcla de sentencias tomadas de varios autores como el caso del aforismo 36 en donde señala: "tener tanteada su fortuna [...]. El que [fortuna] observó favorable prosiga con despejo, que suele apasionarse por los osados y aun como vizarrra por los jóvenes [...] (*O. M.* 36)". Aquí las fuentes están tomadas del texto de Terencio *Phomio*, así como de la *Medea* de Séneca⁸³. Aspecto que nos obliga a plantearnos las siguientes interrogantes: ¿dónde fijar los límites entre las frases emitidas por los pensadores de la Antigüedad? y ¿dónde fijar los límites entre las fórmulas del refranero? Debemos tomar en cuenta que muchas veces los refranes constituyen la materia filosófica de la Antigüedad o vice-versa. No en vano, Cervantes, en labios de don Quijote, afirmará que: "no hay refrán que no sea verdadero, porque todos son sentencias sacadas de la misma experiencia, madre de todas las ciencias", y más adelante repetirá la

82 Dice Séneca: "Solo el sabio vive". Los únicos que disfrutan del ocio son los que se dedican a la sabiduría: sólo estos viven, pues, no sólo emplean bien el tiempo de su existencia, sino que le añaden todas las edades, ya que se aprovecha de todos los años que transcurrieron antes de ellos. Si no somos sumamente ingratos, aquellos ilustres fundadores de sacras doctrinas nacieron para nosotros y prepararon nuestra vida. Nosotros nos iniciamos en bellísimas verdades sacadas de las tinieblas a la luz por obra de otras; ninguna edad nos es vedada, antes se nos admite en todas, y, si nuestra grandeza de ánimo nos permite salir de las estrecheces de la humana debilidad, podemos recorrer un amplio espacio de tiempo, en *De la brevedad de la vida*, p.p. 47-48.

83 *Oráculo manual*, ed. Romera-Navarro, p. 81.

misma frase, aunque con una variante: "los refranes son sentencias breves sacadas de la experiencia y especulación de nuestros antiguos sabios"⁸⁴.

Toca entonces ahora acercarnos a La Rochefoucauld de quien ya hemos dicho que su función como escritor, para algún sector de la crítica, se reduce a considerarlo como un simple parafraseador de Gracián. Afirmación peligrosa porque, antes que nada, es preciso aclarar que La Rochefoucauld publicó su obra antes de que apareciera la primera traducción al francés del *Oráculo manual*, que no fue sino hasta el año 1684. Es poco probable que La Rochefoucauld leyera en el texto original una obra de esta talla, pero debe tenerse en cuenta que la marquesa de Sablé -gran colaboradora en la revisión de las máximas, como lo fue Lastanosa para Gracián- sabía español⁸⁵ y conocía *El oráculo*. Además, también debe tenerse presente que esta marquesa, introductora de las máximas y sentencias en los círculos aristocráticos franceses, era una admiradora incondicional de la moda española⁸⁶.

⁸⁴ Cervantes, *El Quijote*, I, 21, p. 252 y II, 67, p. 551.

⁸⁵ Pierre Mesnard advierte que la Francia cultivada de Luis XIII habla y lee sin gran dificultad el español, "Balthazar Gracián devant la conscience française", p. 356.

⁸⁶ Dice Alexandre Cioranescu en su texto *Le masque et le visage*, que la moda que se impone en España es considerada por los franceses de manera muy negativa. Cyrano de Bergerac, por ejemplo, opina que los españoles se visten como changos. Lo que era bizarro, es decir "galante" o "elegante" se convierte en estafalario. Más adelante, Cioranescu reconoce que el contacto con la vida española, el espíritu de la emulación y las necesidades de la nueva sociedad coinciden por estimular la inclinación a la galantería y al espíritu caballeresco que caracterizan a la segunda mitad del reinado de Luis XIII. Por último, señala que también se debe a los españoles el culto a la dignidad que distinguirá, más tarde, a la corte de Luis XIV, educado por una madre española, ya que fue Ana de Austria quien introdujo en Francia la rigidez de la etiqueta madrileña, y junto con ésta, cierta dignidad, la idea de grandeza, y la mistificación de la realeza que formarán a partir de ese momento los rasgos característicos de la majestad. La dignidad española, los movimientos acompasados, la lentitud estudiada visible en los contactos diplomáticos, exasperaban a los franceses. Sin embargo, en un siglo la galantería española llegará a ser la galantería francesa, reconocida universalmente como un producto parisino. A partir del comienzo del reino personal de Luis

A todo esto debe sumarse la gran tradición de moralistas franceses que se remonta a Montaigne, La Boetie y Charron que no reciben ninguna influencia de moralistas españoles, sino de los clásicos de la antigüedad y de los moralistas italianos y que no pudo pasar inadvertida por La Rochefoucauld. Incluso, si se ha intentado encontrar alguna relación entre La Rochefoucauld y la tradición moralista española, Louis van Delft prefiere relacionar a nuestro escritor con el médico Juan Huarte de San Juan y su obra *Examen de ingenios*, texto que gozó de un inmenso renombre en toda Europa, ya que se convirtió en un éxito editorial traducido al francés en 1580 y, según García Cárcel, dicha obra llegó a ser el escrito científico más editado de su época, pues "hasta finales del siglo XVIII tuvo ochenta y dos ediciones en siete idiomas"⁸⁷. Van Delft insiste en afirmar que dicho escrito es un aporte importante para la cultura mundana y al mismo tiempo parámetro de ésta. Los puntos tratados en el capítulo V del *Examen de ingenios* que trata de: "lo mucho que puede el temperamento para hazer al hombre prudente y de buenas costumbres"; en el capítulo VIII: "donde se prueba, que de solas tres calidades, calor, humedad y sequedad salen todas las diferencias de ingenio que ay en el hombre"; en el capítulo X: "donde se da a cada diferencia de ingenio la sciencia que le responde en particular; y se le quita la que le es repugnante y contraria"; y, por último, en el capítulo XVIII: "donde se declara con que señales se conoce en que grado de calor y sequedad está cada hombre". Estos mismos temas los reelaborará más tarde La Rochefoucauld en varias de sus máximas y de sus reflexiones, por ejemplo:

XIV, las nuevas generaciones ya no tendrán conciencia de lo que al respecto le deben a España, p.p. 83-85.

⁸⁷ García Cárcel, *Las culturas del siglo de oro*, p. 103.

* La vanité, la honte et surtout le tempérament font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes (*M. M.* 220)⁸⁸.

* Toutes les passions ne sont autre chose que les divers degrés de la chaleur et de la froideur du sang (*M. S.* 2)⁸⁹.

* L'accent du pays où l'on est né demeure dans l'esprit et dans le cœur, comme dans le langage (*M. M.* 342)⁹⁰.

* Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté; elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous; de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous les puissions connaître (*M. M.* 297)⁹¹.

También tendría que sumarse a esta lista la Reflexión XVI que trata de *La différence des esprits*, ya que La Rochefoucauld, siguiendo el modelo de Huarte de San Juan, distingue una asombrosa variedad de ingenios ("grand esprit", "bel esprit", "esprit fin", "esprit adroit", "bon esprit", "esprit utile", "esprit d'affaires", "esprit de finesse", etc.). La Rochefoucauld se adhiere a la teoría huartea sobre los humores, intentando a la manera del médico español, eliminar todo aquello que no esté sustentado en una verdad científica. Desde su perspectiva muy particular se propone establecer, como lo quería Huarte de San Juan, una antropología sustentada en la razón.

Sin embargo, el aspecto que siempre ha obligado a reunir el nombre de Gracián con el de La Rochefoucauld es el hecho de que se haya encontrado

⁸⁸ La vanidad, la vergüenza y sobre todo el temperamento, determinan con frecuencia el valor de los hombres y la virtud de las mujeres.

⁸⁹ Todas las pasiones no son otra cosa sino los diversos grados del calor y de la frialdad de la sangre.

⁹⁰ El acento del país en el que se ha nacido permanece en la mente y en el corazón, lo mismo que en el lenguaje.

⁹¹ Los humores del cuerpo tienen un curso ordinario y regulado que mueve y hace girar imperceptiblemente nuestra voluntad, marchan juntos y ejercen sucesivamente un secreto imperio sobre nosotros; de manera que toman una parte considerable en todas nuestras acciones, sin que podamos darnos cuenta.

entre las máximas de este último, dieciséis que no son más que una simple traducción de los aforismos gracianos. No debe olvidarse que La Rochefoucauld dedicó toda una vida a su única obra⁹², y es muy probable que haya experimentado cierto asombro al descubrir *El oráculo*, ya que muy pronto después de su primera publicación en España (1647), lo tradujo al francés el traductor de *El Príncipe*, Amelot de La Houssie, con el título de *L'homme de cour*. Dicho texto permitiría a La Rochefoucauld reformular algunas de sus máximas pues, si el nombre de Gracián en territorio español era bastante sonado, al otro lado de los Pirineos comenzaba a adquirir cierta importancia porque, después de que se publicó en París esta traducción, enseguida se reimprimió más de veinte veces durante los siglos XVII y XVIII. Así, nos informa Coster que la primera de sus obras que se tradujo al francés fue *El Héroe* y a partir de entonces todas las demás obras del jesuita se difundieron con mucho éxito no sólo en Francia sino en toda Europa. Francia fue, entonces, la primera puerta que se le abrió a Gracián y esto fue posible gracias a un médico de la guarnición francesa de Perpiñan, Nicolas Gervaise, quien molesto por la reclusión obligada que la guerra de Cataluña había impuesto en dicho territorio, recibió un día entre sus manos tal texto del que comentaría más tarde:

[...] entre el número de libros que han llegado a mis manos, este pequeño *Héroe* ha deleitado mi fantasía y me ha satisfecho de tal manera que, en agradecimiento del placer que me ha deparado su lectura, he resuelto pasearlo por Francia, a expensas de mi trabajo, y favorecer a inclinación tan común a todos los héroes, de viajar por países extraños⁹³.

⁹² Segrais habla de máximas que se rehicieron por mas de treinta veces, en Jean Lafond "La Rochefoucauld et les enjeux de l'écriture" p. 714.

⁹³ *Apud*, Coster, *Op. cit.*, p. 275.

Retomando entonces el asunto del *Oráculo* y de *Las máximas*, debemos también señalar que si el texto se publicó en francés veinte años después de que apareciera el texto de La Rochefoucauld, puede pensarse que en el momento de revisar su obra, La Rochefoucauld agregó dieciséis máximas casi calcadas de Gracián; no obstante, éstas no se cuentan entre las máximas fundamentales del moralista francés. Veamos entonces cómo se las ingenió La Rochefoucauld para traducir e imitar a un escritor del cual recordemos lo que el célebre jesuita Bouhours, traductor al francés de una parte de la obra graciana dijo:

La mayoría de sus pensamientos son tanto enigmas como misterios, su lenguaje es una especie de cifra, en él solamente se entiende a fuerza de adivinar. Gracián es, entre los españoles [...] uno de estos genios incomprensibles; posee mucha elevación, sutileza, fuerza, incluso, buen sentido; pero a menudo, no se sabe lo que quiere decir; y quizá él mismo no lo sabe; algunas de sus obras, sólo parecen estar hechas para no ser entendidas⁹⁴.

Si Gracián afirma: "Hasta en los frutos del entendimiento ai ese punto de madurez" (*O. M.* 39), La Rochefoucauld, jugando un poco con el orden del aforismo, traducirá: "Le mérite des hommes a sa saison aussi bien que les fruits" (*M. M.* 291)⁹⁵. Más adelante, Gracián advierte: "Si es sola la cordura será tenida por locura" (*O. M.* 133), La Rochefoucauld, al replegarse a las exigencias de la sintaxis francesa, afirmará: "c'est une grande folie de vouloir être sage tout seul" (*M. M.* 231)⁹⁶. También encontraremos ciertos paralelismos entre el aforismo 58 de Gracián y la máxima 159 del moralista francés. Dice el primero: "*Saberse atemperar*. No se ha de mostrar

⁹⁴ *Les entretiens d'Aristide et d'Eugène*, p. 203.

⁹⁵ El mérito de los hombres tiene su estación al igual que los frutos.

⁹⁶ Es una gran locura pretender ser cuerdo, estando a solas.

igualmente entendido con todos, ni se han de emplear más fuerzas de las que son menester; no haya desperdicios, ni de saber, ni de valer [...]"⁹⁷; La Rochefoucauld, por su parte, advertirá: "Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités; il en faut avoir l'économie"⁹⁸. A veces la máxima sólo será una simple reminiscencia del aforismo graciano, por ejemplo dice este último: "no disminuye la grandeza ni contradice a la capacidad el aconsejarse" (*O. M.* 176), en tanto que La Rochefoucauld aseverará: "Il n'y a pas quelquefois moins d'habileté à savoir profiter d'un bon conseil qu'à se bien conseiller soi même" (*M. M.* 283)⁹⁹.

Y es aquí donde tendríamos que señalar la enorme diferencia que existe entre Baltasar Gracián y el duque de La Rochefoucauld. Ya dijimos que la máxima, entendida como palabra de autoridad, se convierte en un dicho oracular en el momento en que impide al lector limitarse a una lectura en una sola dirección. La máxima para que encierre ese rasgo oracular necesita poseer un dejo de oscuridad que se adquiere a través de la multiplicación de efectos literarios, como sería el caso de juegos de palabras, hipérbaton, hipérboles, giros paradójicos, metáforas inesperadas, etcétera. La máxima concebida de esta forma tiene muy poco en común con el esquema de máxima que propone La Rochefoucauld. Roland Barthes afirma que: "Chaque maxime est en quelque sorte l'archétype de toutes les maximes; il y a

⁹⁷ Esta misma idea aparecerá reformulada en el aforismo 170. Señala éste: *Usar del retén en todas las cosas*. Es asegurar la importancia. No todo el caudal se ha de emplear ni se han de sacar todas las fuerzas cada vez. Aún en el saber ha de haber resguardo, que es un doblar las perfecciones; siempre ha de haber a qué apelar en un aprieto de salir mal. Más obra el socorro que el acometimiento, porque es de valor y de crédito. El proceder de la cortura siempre fue al seguro, y aun en este sentido es verdadera aquella paradoja picante: "Más es la mitad que el todo".

⁹⁸ No basta tener grandes cualidades, es preciso saber economizarlas.

⁹⁹ Con frecuencia no es menos hábil saber aprovechar un buen consejo que aconsejarse bien a sí mismo.

une structure à la fois unique et variée"¹⁰⁰. Así, a veces, encontraremos algunas máximas que se construyen sobre el modelo de la proporción matemática, tipo: "La bonne grâce est au corps ce que le bon sens est à l'esprit" (*M. M.* 67)¹⁰¹ y "l'élévation est au mérite ce que la parure est aux belles personnes" (*M. M.* 401)¹⁰². Pero, en realidad, sus máximas se presentarán generalmente en forma de definiciones; es decir, que en ellas encontraremos dos proposiciones ligadas por el verbo ser o estar¹⁰³, por ejemplo:

Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts, que la fortune ou notre industrie savent arranger: et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants, et que les femmes sont chastes (*M. M.* 1)¹⁰⁴.

Sin embargo, la definición en este caso no se establece por medio de una relación de identidad sino más bien de semejanza. Las cosas y las personas son definidas por lo que no son. El "ser" y el "parecer" se convierten en un motivo recurrente a lo largo de casi todas estas máximas¹⁰⁵. De esta forma, la máxima establece constantemente una relación desmitificadora, ya que con una sola palabra se reduce la apariencia a su realidad. De allí el uso

¹⁰⁰ Barthes, "Reflexion ou Sentences et Maximes" p. 69, Trad. Cada máxima es, en cierta forma, el arquetipo de todas las máximas; se presenta, a la vez, como una estructura única y variada.

¹⁰¹ La gracia es al cuerpo, lo que el buen sentido al espíritu.

¹⁰² La elevación es al mérito lo que el adorno a las personas hermosas.

¹⁰³ Las partículas copulativas "ser" y "estar" quedarán prácticamente elididas en la mayoría de los aforismos de Gracián.

¹⁰⁴ Lo que tomamos como virtudes no es, a menudo, sino un conjunto de diversas acciones y de diversos intereses que la fortuna o nuestro ingenio saben arreglar; no es generalmente por valor y por castidad que los hombres son valientes y las mujeres castas.

¹⁰⁵ Para el caso de Gracián, véase el inciso intitulado "Baltasar Gracián, apologista de la manera y de la apariencia."

abusivo de un vocabulario específico como: "voile" (velo), "déguisement" (disfraz), "désir caché" (deseo oculto), "dissimulation" (disimulación), "tromperie" (engaño), "erreur" (error), "fard" (maquillaje), "copies" (copias), etcétera. Este vocabulario sirve para reducir las virtudes públicas en vicios privados¹⁰⁶, por ello dice La Rochefoucauld: "La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples" (*M. M.* 15)¹⁰⁷. Roland Barthes llama al tipo de relación que se establece en esta clase de máximas "identité déceptive" que tiende siempre hacia un proceso de reducción porque define lo más (la apariencia) por lo menos (lo real)¹⁰⁸. Este mecanismo que se encuentra de manera constante en las máximas se convertirá en la expresión más nítida de su marcado pesimismo que estará íntimamente vinculado con el pesimismo graciano. Ambos autores se relacionan por destruir cierta imagen convencional del ser humano proponiendo un código del "saber-vivir" para compensar este deterioro. Más adelante señalaremos todas las posibilidades que plantea Gracián con este código del "saber-vivir" para que el ser humano pueda optar libremente por un modo de vida. En cambio, La Rochefoucauld, a lo largo de todas sus máximas, demostrará con convincentes evidencias que la libertad, entendamos ésta como la facultad para organizar la vida conforme a la voluntad y a la razón, se reduce a una simple ilusión. Para La Rochefoucauld, según Furber, el hombre queda:

106 En *La Réflexion III* La Rochefoucauld plantea que no debe someterse el "parecer" al "ser" ni menos aún intentar eliminar el "parecer", sino más bien saber combinar, según las circunstancias, el "ser" y el "parecer" porque el error de la gente reside en que "au lieu d'être en effet ce qu'ils veulent paraître ils cherchent à paraître ce qu'ils ne sont pas. Chacun veut être un autre, et n'être plus ce qu'il est" p. 167. El "honnête homme" tiene como tarea la de mantener el equilibrio de las apariencias.

107 La clemencia de los príncipes no es, con frecuencia, sino una política para ganarse el afecto del pueblo.

108 Barthes, *Op. cit.*, p. 76.

Rigorously determined by natural laws, manipulated by capricious play of circumstances, mysteriously shaped by forces that escape understanding, the man who recognizes his image in these writings will be left with a sense of the utter impossibility of exercising a natural freedom that will enable him to choose his fate or to solve the enigma of the self. Man must remain a prisoner of his essential nature. And of all the things in nature that enslave mankind, nothing is more powerful than the compelling force of "self-love"¹⁰⁹.

Esta misma postura la encontraremos ampliamente ilustrada en *El Criticón* en donde Gracián presenta un abanico de tipos humanos, todos ellos agrupados bajo el estigma de la soberbia, término equivalente a lo que en francés, en esa época, se entiende por "amour-propre" y que abarca una gran variedad de debilidades humanas que no se pueden controlar -como sería la presunción, la concupiscencia, la vanidad, la envidia, el deseo de poder, etcétera- y que someten y esclavizan al ser humano. Así nos dice Gracián en este texto:

La soberbia como primera en todo lo malo, cogió la delantera, topó con España, primera provincia de la Europa [...]. Pareció tan de su genio, que se perpetuó en ella; allí vive y allí reina con todos sus aliados [...]. La Codicia, que le venía a los alcances, hallando desocupada la Francia se apoderó de toda ella, desde la Gascuña hasta la Picardía; el Engaño, trascendió toda la Italia, echando hondas raíces en los italianos pechos; en Nápoles hablando y en Génova tratando, en toda aquella provincia está muy valido con toda su parentela; la mentira, el

¹⁰⁹ Furber, *Op. cit.*, p. 230, Trad. Rigurosamente determinado por las leyes de la naturaleza, manipulado por caprichosas circunstancias, misteriosamente moldeado por fuerzas que escapan al entendimiento, el hombre que reconozca su imagen en estos escritos se quedará con una sensación de la más completa imposibilidad de ejercer la libertad natural que le permita elegir su destino o resolver el enigma de sí mismo. El hombre debe ser prisionero de su naturaleza esencial, y de todas las cosas en la naturaleza que esclavizan a la humanidad, nada es más poderoso que la fuerza avasalladora del amor propio.

embuste y el enredo, las invenciones, traças u tramoyas; y todo ello dizen es política y tener *brava testa* [...]. La Gula, con su hermana la Embriaguez, asegura la preciosa Margarita de Valois, se sorbió toda la Alemania Alta y Baxa [...]. la Inconstancia apostó a Inglaterra [...]. la Pereza aun esta vez llegó tarde y hallándolo todo embaraçado, hubo de passar a la América a morar entre los indios¹¹⁰.

Esta obra, que pertenece al último momento de su producción literaria, está plagada de imágenes sombrías y de una enorme desconfianza frente a la grandeza y dignidad del ser humano. Si el jesuita plantea, en algunas de sus obras, una triple tipología del ser humano: la del hombre perfecto, la del hombre inmerso en situaciones vitales, y la del hombre imperfecto, y para cada una de ellas habrá una regla o máxima que facilitará su integración en la sociedad, no dejará de sorprender (aun reconociendo, como lo hace Gracián, que todo lo real se compone de contrarios) el enorme abismo que existe entre *El oráculo manual* o *El Discreto* y, su última obra *El Criticón*. Obra que parecería más bien haber salido de la pluma de un jansenista y nunca de la de un jesuita.

Por último, queda únicamente señalar que a todo esto tendría que sumarse el problema de las fuentes en el moralista francés -La Rochefoucauld- sobre todo griegas y latinas, pues este aspecto desatará un segundo problema estrechamente relacionado con la posición que asumen los jesuitas y los jansenistas frente a la tradición grecolatina. No debemos olvidar el gran esfuerzo que realizaron los jesuitas, siguiendo el ejemplo de Erasmo, para comprender el humanismo antiguo e integrarlo al pensamiento cristiano, bajo todas las formas devotas y no devotas que florecerán en el siglo XVII. Rasgo moderno en aquellos defensores de la tradición que asimilaron bajo

¹¹⁰ *El Criticón*, Libro I, 13, p. 266.

una óptica y con un sello muy particular todo ese bagaje cultural. Gracián, por ejemplo, reformula con su visión muy personal parte de todo este acervo. Séneca es uno de sus modelos y no sólo del jesuita sino de casi todos los tratadistas morales del siglo XVII. Ya el Concilio de Trento había desatado un gran debate concerniente al problema de la virtud de los paganos, propiciando incluso disputas sobre cuestiones estrictamente teológicas. Toda la filosofía moral de la Antigüedad se pone en tela de juicio generando la conformación de dos grupos antagónicos: jesuitas frente a reformistas. La Rochefoucauld tomará partido entre aquéllos que rechazan la sabiduría humanista "en réactualisant contre néo-stoïciens ou épicuréens modernes, l'affirmation de saint Augustin ou de son disciple Prosper d'Aquitaine, selon laquelle 'les vertus des infidèles -entendez des païens- sont des vices'¹¹¹. La Rochefoucauld se apropiará de esta afirmación generalizando de la siguiente forma: "Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés"¹¹² (epígrafe de las máximas). Punto que tendría que vincularse forzosamente con la visión del mundo de nuestro autor y que se plantea nítidamente en parte de la obra que analizaremos a continuación.

¹¹¹ Lafond, prefacio de las *Maximes et Reflexions*, p. 13, Trad. Reactualizando contra neoestoicos o epicurios modernos la afirmación de san Agustín o de su discípulo Próspero de Aquitania, según la cual las virtudes de los infieles -entiéndase paganos- son vicios".

¹¹² Nuestras virtudes no son, la mayor parte de las veces, sino vicios disfrazados.

Capítulo III. Tres rasgos barrocos en la obra de Baltasar Gracián.

III. 1. La imagen del mundo al revés en Baltasar Gracián.

III. 2. Baltasar Gracián, apologista de la manera y de la apariencia.

III. 3. Baltasar Gracián y la agudeza conceptual.

III. 1. La imagen del mundo al revés en Baltasar Gracián.

Quisiéramos en estas líneas abordar la noción, o más bien el tópico del "Mundo al revés" visto por Baltasar Gracián. Para ello nos centraremos únicamente en la Crisis VI del libro Primero de *El Criticón*, así como en diversos fragmentos de *El oráculo* y *El Discreto* que abordan este punto.

Antes que nada cabe aclarar que dicho mito de la inversión no es exclusivo de la época barroca. Basta leer el texto de Curtius "El mundo al revés"¹ en donde el crítico alemán realiza un detallado inventario de este tema, para percatarnos que en realidad se trata de un lugar común más dentro de los tópicos de la literatura occidental. Curtius menciona varios versos del texto *Carmina Burana* en donde "los ciegos conducen a los ciegos [...] las aves vuelan antes de criar alas, el asno toca el laúd, los bueyes danzan [...] los padres de la Iglesia, San Gregorio Magno, San Jerónimo, San Agustín, y el padre de los monjes San Benito están en la taberna [...]"². Más adelante nos señalará que el tema se remonta a la época de Arquíloco, mismo que se explotará durante toda la Edad Media y el Renacimiento. Cabe entonces preguntarse: ¿por qué detenerse en un tema tan desgastado? y ¿por qué dedicarle un momento de atención?

En primer lugar, porque el Barroco se define como una época histórica que está íntimamente ligada a una clara conciencia de crisis, al mismo tiempo

¹ Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, p. 143-149.

² *Apud, Op. cit.*, p. 144.

que siente una especie de fascinación por ésta. Fascinación que va aún más lejos ya que, como apunta atinadamente Maravall, dicha conciencia "suscita una visión del mundo en la que halla expresión el desorden íntimo bajo el que las mentes de esa época se sienten anegados"³.

Por ello Baltasar Gracián se limitará en esta crisis, que lleva como subtítulo "El estado del siglo", a señalar, a través de la perspectiva de Critilo y de Andrenio, así como de la visión muy particular de Quirón, guía de aquéllos en "esta primera entrada del mundo"⁴, cuál es en pleno siglo XVII, el estado real de las cosas⁵, pues para él es "una grande infelicidad del siglo, que se tenga la virtud por extraña y la malicia por corriente" (*O. M.* 120).

En este breve texto Gracián aborda una serie de problemas relacionados con la estética y la ética del barroco que sería imposible abarcar en unas cuantas líneas, por lo que nos detendremos únicamente en aquellos problemas que se derivan del tópico del mundo al revés o que se vinculan a éste, así como también a la visión del mundo percibido como un confuso laberinto, ya que también constituye uno de los tópicos recurrentes del arte manierista, así como del arte barroco. Eusebio Nieremberg en sus *Tratados de Filosofía Natural* señala que así como "Plotino llamó al mundo Poesía de Dios [él añade] que este poema es como un laberinto, que por todas partes se lee, y hace sentido, y dicta a su Autor"⁶.

En numerosos textos de la época (salvo algunas excepciones como los de Juan de Salazar quien glorifica a cada momento la dinastía de los

³ Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 309.

⁴ Gracián, *El Criticón*, p. 128.

⁵ En *El Discreto* también encontraremos esta misma preocupación, pues dice Gracián: "Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la Edad de Oro se inventaba, añadióse después, ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas de modo que ya no queda sino hacer elegir", p. 103.

⁶ Nieremberg, *Tratados de filosofía moral*, p. 32.

Austrias), aflora una evidente conciencia de inseguridad y amenaza agravada por epidemias, sequías, disminución de la población en los campos, así como un sistema social y económico en pleno desequilibrio. Pierre Vilar, en su texto *El tiempo del 'Quijote'*, afirma que ya casi un siglo antes, en 1558, "inmediatamente después de una célebre bancarrota de estado, el Memorial de Luis Ortiz había hecho el primero (y no el menos vigoroso) de los pronósticos sombríos sobre la salud de España"⁷. Maravall, por su parte, advierte que los testimonios de la crisis económica del reinado de Felipe II, en los escritos de autores de la época, no permiten hablar de una conciencia de crisis sino que revelan únicamente la conciencia más o menos lúcida, de ciertos desajustes, o "de carencias naturales, o dificultades parciales en el cuerpo de la economía [...] o más en general, en el organismo de la sociedad"⁸. Sin embargo, al subir al trono Felipe III, esta conciencia se modificará. Maravall considera que el cambio de mentalidad se debe muy probablemente a:

La agravación de los problemas -comienza la fatídica historia de las oscilaciones del vellón- [a] Los años de relativa paz [que] permiten una reflexión más despejada y más a fondo, se cae en la cuenta de que no es un desajuste de lo que se trata, sino de una mala situación que afecta a la entera vida económica y social del país. En los últimos años del siglo XVI y primeros del siglo XVII se difunde y arraiga la conciencia de que en la monarquía española las cosas andan mal [...]⁹.

El concepto de "enfermedad" junto con la idea de la "marcha enrevesada" de la nación, se convertirán en el tema recurrente de escritos como los de Marcos de Isaba o de las *Cartas jesuitas* en donde en una de éstas por ejemplo se señala: "Todo está tan apretado y la gente tan apurada

⁷ Vilar, *Op. cit.*, p. 333.

⁸ Maraval, "La crisis económica del siglo XVII interpretada por los escritores de la época" en *Estudios de historia del pensamiento español. Tercera serie. El siglo del Barroco*, p. 156.

⁹ *Ibidem*, p. 157.

Austrias), aflora una evidente conciencia de inseguridad y amenaza agravada por epidemias, sequías, disminución de la población en los campos, así como un sistema social y económico en pleno desequilibrio. Pierre Vilar, en su texto *El tiempo del 'Quijote'*, afirma que ya casi un siglo antes, en 1558, "inmediatamente después de una célebre bancarrota de estado, el *Memorial* de Luis Ortiz había hecho el primero (y no el menos vigoroso) de los pronósticos sombríos sobre la salud de España"⁷. Maravall, por su parte, advierte que los testimonios de la crisis económica del reinado de Felipe II, en los escritos de autores de la época, no permiten hablar de una conciencia de crisis sino que revelan únicamente la conciencia más o menos lúcida, de ciertos desajustes, o "de carencias naturales, o dificultades parciales en el cuerpo de la economía [...] o más en general, en el organismo de la sociedad"⁸. Sin embargo, al subir al trono Felipe III, esta conciencia se modificará. Maravall considera que el cambio de mentalidad se debe muy probablemente a:

La agravación de los problemas -comienza la fatídica historia de las oscilaciones del vellón- [a] Los años de relativa paz [que] permiten una reflexión más despejada y más a fondo, se cae en la cuenta de que no es un desajuste de lo que se trata, sino de una mala situación que afecta a la entera vida económica y social del país. En los últimos años del siglo XVI y primeros del siglo XVII se difunde y arraiga la conciencia de que en la monarquía española las cosas andan mal [...]⁹.

El concepto de "enfermedad" junto con la idea de la "marcha enrevesada" de la nación, se convertirán en el tema recurrente de escritos como los de Marcos de Isaba o de las *Cartas jesuitas* en donde en una de éstas por ejemplo se señala: "Todo está tan apretado y la gente tan apurada

⁷ Vilar, *Op. cit.*, p. 333.

⁸ Maraval, "La crisis económica del siglo XVII interpretada por los escritores de la época" en *Estudios de historia del pensamiento español. Tercera serie. El siglo del Barroco*, p. 156.

⁹ *Ibidem*, p. 157.

que si no se les da algún alivio será acabar con todo"¹⁰. Así, la aridez, la deforestación, la decadencia agrícola, la emigración, las expulsiones, el exceso de manos muertas y de vocaciones religiosas, junto con el vagabundeo, el desprecio al trabajo, la manía nobiliaria y las flaquezas de los favoritos y de los reyes, conformarán una nación desgastada y en crisis y, como toda crisis social lleva consigo en el fondo una crisis moral, este proceso de contaminación lograremos observarlo nítidamente en el pasaje de *El Criticón* del que ya hemos hecho mención.

Es indispensable hacer hincapié en la primera reflexión del texto de Gracián, pues ésta será el punto de arranque de una serie de reflexiones que develarán el funcionamiento enrevesado de los hechos y de las cosas. Dice Gracián:

Quien oye dezir mundo concibe un compuesto de todo lo creado muy concertado y perfecto, y con razón, pues toma el nombre de su misma belleza: mundo quiere dezir lindo y limpio [...]. De suerte que mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro modo cómo poder declarar su perfección. Assí había de ser, como el mismo nombre lo blasona, su principio lo afiança y su fin lo asegura, pero cuán al contrario sea esto y cuál le haya parado el mismo hombre, cuanto desmienta el hecho al dicho [...]¹¹.

Más adelante Andrenio replicará:

¡Qué a éste llamen mundo! [...]. Hasta el nombre miente, calçoselo al revés: llámese inmundo y de todas maneras disparatado¹².

¹⁰ *Apud*, Maravall, *Op. cit.*, p. 161.

¹¹ Gracián, *Op. cit.*, p. 127.

¹² *Ibidem*, p. 145.

Mundo, según su significado latino "mundus" igual a limpio, es empleado como tal en pleno Siglo de Oro. El texto delimitará todas las inmundicias que reinan sobre el universo, ya que no todo lo que brilla es oro. Incluso insistirá sobre la "basura dorada" y a ésta hará referencia cuando hable nada menos que del hombre. Dice Andrenio: "¿Qué monstruo es éste tan extraño?"¹³, al señalar a Quirón, centauro, hijo de Saturno, quien acompañará a Critilo y a Andrenio en su travesía por España, a lo que Critilo responderá que no debe temer, ya que es más hombre que los mismos hombres. Quirón los guiará por la Plaza Mayor donde encontrarán paseándose una gran multitud de fieras libres. Andrenio turbado exclamará:

-¿Qué es esto? ¿Dónde estamos? ¿Es esta población humana o selva ferina?

No tienes que temer, que cautelarte sí -dixo el centauro- sin duda que los pocos hombres que habían quedado se han retirado a los montes -ponderó Critilo- por no ver lo que en el mundo passa, y que las fieras se han venido a las ciudades y se han hecho cortesanas¹⁴.

Pasaje que nos recuerda la parte introductoria de *La hora de todos* en la que Quevedo presenta a Júpiter rodeado de los dioses del Olimpo, quien juzga a la Fortuna, ya que los hombres la acusan por haber puesto el mundo al revés otorgando beneficios a los malvados y dejando en el olvido a los virtuosos. Dice éste: "Dios virote, dispárate al mundo, traéme aquí en un abrir y cerrar de ojos a la Fortuna, asida a los arrapiezos"¹⁵. El texto nos demuestra que el mundo no es más que una cadena de contradicciones engañosas, aunque la creencia en la existencia de la Providencia Divina da coherencia a esta

¹³ *Ibid*, p. 128.

¹⁴ *Ibid*, p. 131.

¹⁵ Quevedo, *La hora de todos*, p. 153.

paradoja: quien baja sube y quien sube baja. Así declara la Fortuna: "Muchos reciben de mí lo que no saben conservar, piérlenlo ellos y dicen que yo se lo quito [...] yo soy una hembra que me ofrezco a todos. Muchos me hallan, pocos me gozan"¹⁶.

Gracián por su parte dirá: "No se da en el mundo a quien no tiene, sino a quien más tiene. A muchos se les quita la hacienda, y se les adjudica a otros porque la tienen. Pues las dádivas no van sino a donde hay, ni se hacen presentes a los ausentes"¹⁷. El uso sistemático de la contraposición corresponderá a la explicación que el mismo Gracián se da del funcionamiento del universo, pues éste para el jesuita: "se compone de contrarios y se concerta de desconciertos"¹⁸. Es por esto que en otro de sus textos, *El Discreto*, señala:

La vida de cada uno no es otro que una representación trágica, que si comienza el año por el Aries también acaba en el Piscis, viniéndose a igualar las dichas con las desdichas, lo cómico con lo trágico. Ha de hacer uno solo todos los personajes a sus tiempos y ocasiones, ya el de risa, ya el del llanto, ya el del cuerdo y tal vez el de necio, conque se viene a acabar con alivio y aplauso la apariencia¹⁹.

De esta manera, la presencia de la imagen retórica de la Fortuna, que hemos observado en la obra de Quevedo como en la de Gracián, refleja en éstas la idea de la mutabilidad del mundo, del mismo modo que la de la inestabilidad del universo en crisis, frágil y en perpetuo cambio. Parecería que

¹⁶ *Ibidem*, p. 158.

¹⁷ Gracián *Op. cit.*, p. 131.

¹⁸ *Ibidem*, I, 3 p. 91, Montaigne también lo concibe así, pues en uno de sus ensayos afirma: "Nostre vie est composée, comme l'harmonie de l'univers, de choses contraires [...]. *Essais* III, 13, p. 383, Trad. Nuestra vida está compuesta, como la armonía del universo, de cosas contrarias.

¹⁹ Gracián, *Op. cit.*, p. 98.

el hombre Barroco se deleita frente a la visión del mundo como si éste no fuera más que un simple escenario de cambios, como si todos los acontecimientos que suceden en el siglo XVII fueran observados y puestos en tela de juicio (como lo hacen nuestros espectadores Critilo y Andrenio) desde fuera del mundo, ya que todo dentro de él es frágil y mudable. Por esto en el texto se afirmará:

No nos sentariamos en aquel alto -dijo Andrenio-para poder ver, cuando no gozar, con seguridad y con señorío?

-Esso no -respondió Quirón- No está el mundo para tomarlo de asiento.

-Pues arrimémonos aquí a una destas colunas -dixo Critilo.

-Tampoco, que todos son falsos los arrimos desta tierra. Vamos passeando y passando²⁰.

¿Dónde se encuentra la causa de todo este desorden? Según Gracián, reside en la caída de Lucifer y en el destierro de Adán y de Eva del Paraíso, ya que la puerta de éste, al abrirse, permitió entrar al pecado. Así el hombre se convirtió en esclavo de sus pasiones:

Deste principio se origina todas las demás monstruosidades. Todo va al revés en consecuencia de aquel desorden capital: la virtud es perseguida, el vicio aplaudido, la verdad muda, la mentira trilingüe, los sabios no tienen libros y los ignorantes librerías enteras, los libros están sin doctor, y el doctor sin libros, la discreción del pobre es necesidad y la necesidad del poderoso celebrada, los que habrían de dar vida matan, los moços se marchitan y los viejos reverdecen; el derecho es tuerto, y ha llegado el hombre a tal punto de desatino, que no sabe cuál es su mano derecha, pues pone el bien en la

²⁰ *Ibidem*, p. 131.

izquierda²¹, lo que más le importa echa a las espaldas, lleva la virtud entre los pies y en lugar de ir adelante vuelve atrás²².

Esta estimación negativa del mundo procede evidentemente de la lectura de san Agustín, quien insiste en subrayar las desdichas de la condición humana después de la Caída, a saber: la debilidad de nuestra libertad y la enorme dependencia con relación a Dios ²³.

Y parecería que Gracián se complace en elaborar listas interminables que revelen el vuelco o la inversión de las cosas. En calidad de espectador de su siglo, todos los acontecimientos que suceden en España, a saber: la guerra de los Países Bajos contra la España católica; la derrota de la Armada Invencible ocasionada por los protestantes ingleses, propiciando la supremacía de Inglaterra en el mar, el declive del Imperio de los Habsburgos, así como la Guerra de los Treinta Años y la Paz de los Pirineos que hizo de Francia una potencia continental, Gracián no puede observarlos sino como la

²¹ Quevedo en su "Sueño del infierno" dice a propósito de los zurdos: Hablando con perdón, los çurdos, gente que no pueden hacer cosa a derechas [...] dudamos si son hombres o otra cosa, que en el mundo ellos no sirven sino de enfados y de mal agüero, pues si una va en negocios y topa çurdos, se vuelve como si se topara uno o oyera una lechuza [...]. Al fin, es gente hecha al revés y se duda si son gentes. p. 123.

²² *El Criticón*, p. 146.

²³ Esta idea no es sino un lugar común dentro de la tradición cristiana pero que se replantea con mayor fuerza en el siglo XVII, momento en que los jansenistas, retomando lo que Calvino y Lutero habían recuperado de la doctrina agustiniana, se declararán a favor de la propuesta sobre la condición humana planteada por el obispo de Hipona. Así encontraremos ecos de ésta en numerosos autores de la época como en el P. Léon de Saint-Jean, predicador de la corte de Luis XIII quien señala que ciertamente el hombre es la única criatura dotada de libertad, pero a qué precio, pues después del pecado ¿qué poder le queda a la naturaleza humana? así dice: "ô heureux esclavage, ô bienheureuse ignorance qui fait que les cieux [...] les plantes, les animaux, ne s'égarrent jamais du droit chemin [...] il n'y a que toi, ô homme, dont la connaissance est criminelle et le privilège de ton franc-arbitre est l'occasion de ta révolte et de ta réprobation". Trad. Oh feliz esclavitud, oh dichosa ignorancia que hace que los cielos [...] las plantas, los animales, no se aparten jamás del camino recto [...] sólo tú, hombre, cuyo conocimiento es criminal y el privilegio de tu libre albedrío es el motivo de tu rebelión y de tu reprobación. *Apud*, Gouhier, *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, p. 77.

manifestación de un mundo enrevesado ²⁴ o de sueños. Como si España, empujada por todos los sucesos políticos, escapara del mundo cotidiano a un mundo de sombras, desengaños y sueños. Por ello, y no en balde, Quirón aconsejará a Critilo y a Andrenio, al mostrarles todos los horrores de la tierra: "Hazed cuenta [...] que soñáis despiertos"²⁵.

La España presente en la obra graciana es vista como una agrupación de conjuntos humanos reunidos todos bajo el sello de la soberbia, por ello en la décimotercera crisis de *El Criticón* se advierte:

La soberbia, como primero en todo lo malo cogió la delantera, topó con España, primera provincia de la Europa. Parecióla tan de su genio, que se perpetuó en ella; allí vive y allí reina con todos sus aliados: la estimación propia, el desprecio ajeno, el querer mandarlo todo y servir a nadie, hazer del Don Diego y vengo de los godos, el luzir, el campear, el alabarse, el hablar mucho, alto y hueco, la gravedad, el fausto, el brío con todo de presunción; y todo esto desde el noble hasta el más plebeyo²⁶.

Es por esto que Gracián, filósofo moral que se impone como tarea esencial pensar en la vida o en el vivir, observa que el hombre se ve obligado a crear cada día el escenario de su propio mundo. No en vano *El Criticón* plantea en forma de alegoría el camino que el hombre debe recorrer en esta vida:

²⁴ También en la crisis que lleva como subtítulo *la cárcel de oro y calabozo de plata* en un diálogo entre un francés, Critilo y Andrenio se señalará:

¡Cómo se echa de ver que no sabéis vosotros en qué siglo vivís! Vamos andando, que yo os lo diré:

y preguntó: -¿En cuál pensáis vivir? ¿en el de oro o en el de lodo?

-Yo diría -respondió Critilo- que en el de hierro: con tantos, todo anda errado en el mundo y todo al revés; si ya no en el de bronce, que es peor, con tanto cañón y bombarda, todo ardiendo en guerras; no se oye otro que sitios, assaltos, batallas, degüellos, que hasta las mismas entrañas parece se han vuelto de bronce p. 343.

²⁵ *Ibid*, p. 133.

²⁶ *Ibid*, p. 265.

Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida [...]. Ahora me confirmo en que todo el mundo anda al revés y todo cuanto hay en él es a la trocada²⁷.

Conviene tener presente que esta visión del mundo, en donde se advierte que la vida es engaño y que hay que afrontarla desengañándose, lleva a Gracián a plantear, a manera de solución, en la crisis contigua a la que hemos abordado el siguiente remedio:

Iba muy aconhortado Andrenio con el único remedio que le diera para poder vivir, y fue que mirase siempre el mundo, no como ni por donde le suelen mirar todos, sino por donde el buen entendedor, Conde de Oñate: esso es, al contrario de los demás, por la otra parte de lo que parece; y con esso, como él anda al revés, el que le mira por aquí le ve al derecho, entendiendo todas las cosas al contrario de lo que muestran. Cuando vieres un presumido de sabio, cree que es un necio; ten al rico por pobre de los verdaderos bienes; el que a todos manda es esclavo común, el grande de cuerpo no es muy hombre, el grueso tiene poca substancia, el que haze el sordo oye más de lo que quería, el que mira lindamente es ciego o cegará, el que huele mucho huele mal a todos, el hablador no dice cosa, el que ríe regaña, el que murmura se condena, el que come más come menos, el que se burla tal vez se confiesa, el que dize mal de la mercadería la quiere, el que haze el simple sabe más, al que nada le falta él se falta a sí mismo, al avaro tanto le sirve lo que tiene como lo que no tiene; el que gasta más razones tiene menos, el más sabio suele ser menos entendido; darse buena vida es acabar, el que la ama la aborrece, el que te unta los cascos ésse te los quiebra, el que te haze fiestas te ayuna; la verdad la hallarás de ordinario en los buenos pareceres; el muy derecho es tuerto, el mucho bien hace mal, el que escusa passos da más; por no perder un bocado se pierden ciento; el que gasta

²⁷ *Ibid*, p. 634.

poco gasta doblado, el que te haze llorar te quiere bien: y al fin, lo que uno afecta y quiere parecer esso es menos²⁸.

Pero también cabe mencionar que Gracián propondrá, a lo largo de toda su obra, como segundo remedio, una moral que, como ya lo hemos observado anteriormente en varias ocasiones, sorprende, pues abunda en contradicciones. Si el estado de las cosas en el mundo está tan mal, entonces Gracián aconsejará actuar al hombre de múltiples formas: esperar o apresurarse, fingir o ser sincero, saber pensar pero sobre todo saber obrar, ser modesto y ostentar cuando la ocasión lo requiera. Poseer diferentes estilos de vida, ya que el estilo, dice el jesuita: "es el que pide el tiempo"²⁹. El hombre debe inventarse o crearse un estilo de vida que pueda ocultar o transformar la caótica realidad. Una de las preocupaciones constantes de Gracián es la de transformar el hecho de vivir en un arte de vivir. Por ello, Emilia D'Agostino insiste en percibir el significado de la teoría graciana del ingenio³⁰ no únicamente como la expresión de una simple preocupación estilística, sino como "una filosofía del estilo, estilo de pensar, de hablar y de actuar que el hombre necesita para vivir con autenticidad"³¹. Esta manera de amoldarse a cualquier situación para hacer más soportable la vida será la marca graciana presente en toda su obra y que Gracián asimilará de lo que se ha dado por llamar la moral acomodaticia o, sobre todo, práctica de los jesuitas que impregna no sólo a los círculos jesuitas del momento, sino que anima a toda una generación. Quevedo, por ejemplo, en el "sueño del infierno" reconocerá:

Tres cosas son las que hazen ridículos a los hombres: la primera la nobleza, la segunda la honra y la tercera la valentía

²⁸ *Ibid*, p. p. 150-152.

²⁹ Gracián, *El comulgatorio*, p. 1018.

³⁰ Véase el inciso "Baltasar Gracián y la agudeza conceptual".

³¹ Emilia D'Agostino, "Para una estética de la sorpresa. El ingenioso arte y sus agudezas". p. 40-46.

[...] ¡ved qué ciegos! que les valga a ellos viciosos, la virtud ajena de trescientos mil años, ya casi olvidada [...]. Por la honra se muere la viuda entre dos paredes. Por la honra, sin saber qué es hombre, ni qué es gusto, se passa la doncella treinta años casada consigo misma. Por la honra la casada se quita a su deseo cuanto pide [...]. Todo el mundo es de valientes, siendo verdad que todo cuanto hazen los hombres [...] no lo han hecho de valentía, sino de miedo³².

Esta clara conciencia de valores éticos y morales en desuso, debido al estado en cómo se encuentran las cosas, nos lleva forzosamente al análisis de la problemática de las apariencias, pues como señala Alexandre Cioranescu:

Le baroque représente comme problème de culture, l'attitude de la pensée qui a perdu la foi dans ses critères et dans ses instruments. Perdre la foi signifie douter, ou voir autre chose: dans un cas, comme dans l'autre cela revient à dire que ce qui était une vérité unique devient une vérité double, contradictoire ou composite, irréconciliable ou nuancée. Et le fait est que pour l'homme baroque rien n'est un et l'unité est un composé de deux. L'art qu'il soit plastique ou littéraire suit les chemins de la pensée: il ignore l'objet isolé, la solitude, l'un. Tout devient double, tout à l'envers, tout grouille d'une vie nombreuse, qui peut paraître désordonnée mais qui obéit à des règles de pensée aussi sévères que toutes les logiques³³.

Así, al observar una imagen o una estructura barroca y al interpretar una idea o sentimientos de los escritos de la época, éstos deberán leerse o

³² Quevedo, *Los sueños*, p. 115, 116, 117.

³³ Cioranescu, "Baroque et action dramatique", p. 100, Trad. El barroco representa como problema de cultura, la actitud de la mente que ha perdido la fe en sus criterios y en sus instrumentos. Perder la fe significa dudar, o ver otra cosa: en un caso como en el otro esto quiere decir que aquello que era una verdad única se convierte en una verdad doble, contradictoria o compuesta, irreconciliable o matizada. Y el hecho es que para el hombre barroco nada es único y la unidad es un compuesto de dos. El arte ya sea plástico o literario adopta los procesos de la mente: ignora el objeto aislado, la soledad, lo uno. Todo se vuelve doble, todo está al revés, todo bulle dentro de una vida exhuberante que pudiera parecer desordenada pero que obedece a reglas de la mente tan estrictas como las de cualquier lógica.

descifrarse sabiendo que encierran un doble rostro, sentidos ocultos, convirtiéndose en apariencias que luchan por conservar su unidad, aspecto que abordaremos en el siguiente inciso.

III. 2. Baltasar Gracián, apologista de la manera y de la apariencia.

Apunta Gracián en *El oráculo manual o arte de prudencia*:

Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen; son raros los que miran por dentro y muchos los que se pagan de lo aparente. No basta tener razón con cara de malicia (*O. M.* 99).

Esta reflexión graciana que opone los términos "ser" y "parecer" está presente en toda una tradición de moralistas que, como señala Vladimir Jankelevich³⁴ viene de la ética ciceroniana, la que a su vez, es heredera directa del platonismo donde la Idea se encuentra en el centro y en la periferia aparece la materialización o realización más o menos fiel de aquélla. Dentro de todo un árbol genealógico de moralistas que asimila el pensamiento de Platón y lo replantea, cabría detenerse en dos figuras capitales que anteceden a Gracián y cuya correspondencia no podría pasar inadvertida: Maquiavelo (1469-1527) y Montaigne (1533-1592). La diferencia cronológica de estos autores con respecto a Gracián es considerable, sin embargo los tres vivirán dentro del período relativamente extenso en que se ha encuadrado la configuración de la mentalidad europea moderna.

En primer lugar quisiéramos detenernos en Maquiavelo, porque la huella que deja en España es mucho más profunda de lo que parece a simple

³⁴ Jankelevich, *le je ne sais quoi et le presque rien. La manière et l'occasion*, p. 14, Jankelevich insistirá en señalar en este texto que todo ocurre como si el hombre moderno descubriera el maquiavelismo latente del platonismo.

vista. Toda una corriente de empirismo, "de apelación no a lo que *debe* ser sino a lo que *puede* ser"³⁵, de frecuentes referencias a la prudencia (término que aparecerá constantemente en Gracián) se desarrolla en todo el territorio español influida por Maquiavelo. La razón de su enorme difusión se debe a que, mientras que la obra de Maquiavelo apareció incluida en el Índice Romano de Pablo IV en 1559, en España la política autónoma de su Inquisición y la indiferencia de algunos inquisidores, así como los privilegios reales, permitieron que las obras del florentino circularan durante un período mucho más amplio, "antes de que apareciera la prohibición oficial entre 1583-1594 en el *Índice* del Cardenal Quiroga"³⁶. Antonio Maravall afirma que "desde la denuncia formulada por el cardenal inglés R. Pole sobre las obras de Maquiavelo [resultó] inevitable la posterior condena por la Santa Sede, que decretó la inclusión del autor italiano en el *Index Librorum Prohibitorum* de Pablo IV [...]"³⁷. A partir de ese momento comienza a desarrollarse un antimaquiavelismo en España muy similar al que se produce en Inglaterra y Francia. La figura más representativa del antimaquiavelismo español es el P. Rivadeneyra quien en su *Tratado de la Religión y virtudes del Príncipe Cristiano* señala:

Nicolás Maquiavelo fue hombre que se dio mucho al estudio de la policía³⁸ y gobierno de la república y de aquella que comúnmente llaman razón de Estado. Escribió algunos libros en que enseña esta razón de estado y forma un príncipe valeroso y magnánimo, y le da los preceptos y avisos que debe guardar para conservar y amplificar sus estados. Pero, como él era hombre impío y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia

³⁵ García Carcel, *Las culturas del Siglo de Oro*, p. 74.

³⁶ Cantarino, "Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo", p. 195.

³⁷ Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo en España", p. 65.

³⁸ policía en el sentido de política.

para atosicar a los que bebieren della. Porque, tomando por fundamento que el blanco al que siempre debe mirar el príncipe es la conservación de su estado, y que para este fin se ha de servir de cualquiera medios, malos o buenos, justos o injustos, que le puedan aprovechar, pone entre estos medios el de nuestra santa religión, y enseña que el príncipe que no debe tener más cuenta con ella de lo que conviene a su estado, y que para conservarle, debe algunas veces mostrarse piadoso aunque no lo sea"³⁹.

Extraña paradoja de este jesuita que escribió la vida de san Ignacio de Loyola, pues todos aquellos que han estudiado a fondo el espíritu que anima a la Compañía de Jesús, han coincidido en aceptar que hay una estrecha vinculación entre las propuestas planteadas por Nicolás Maquiavelo, sobre todo en *El Príncipe*, y múltiples textos escritos por jesuitas, comenzando por su fundador, Ignacio de Loyola, quien inculcó a sus discípulos el respeto de las leyes divinas, pero, ante todo, la defensa y la protección de la libertad y medio humanos⁴⁰. Por ello, se ha insistido en asociar a los jesuitas con la postura del camaleón. La lista de ejemplos de la estrategia camaleónica adoptada por jesuitas a lo largo de la historia es interminable, por lo que solamente haremos mención del caso célebre de los jesuitas Ricci y Ruggieri.

Cuenta Woodrow⁴¹ que, ante la xenofobia china que encontraron las misiones jesuitas en este territorio, Ricci buscó cuál sería el medio más eficaz para ser aceptado sin reservas. Se vistió con el traje que usaba la gente letrada, se calzó con zapatos de seda bordada y dejó crecer su cabello con el fin de

³⁹ Rivadeneyra, *Op. cit.*, p. 386.

⁴⁰ Otro de los jesuitas que atacó ferozmente a Maquiavelo haciéndolo responsable de todos los males que aquejaban al siglo fue el P. Antonio Possevino. Le Brun hace notar que uno de los pocos defensores de Maquiavelo en esa época fue el escritor y erudito convertido Kaspar Schoppe quien al mismo tiempo fue uno de los adversarios más encarnizados de los jesuitas que haya conocido la historia de la Compañía de Jesús, en, *La Nouvelle Histoire de l'Église. Réforme et Contre-Réforme*. p. 351.

⁴¹ Woodrow, *Les jésuites*, p. 83.

poder trenzarlo. Así, junto con Ruggieri, obtuvo el permiso oficial para residir en la provincia de Chao-Ching, cerca de Cantón. Actuando con mucha prudencia ganaron poco a poco la simpatía y aceptación de los habitantes de la región mencionada. Se les autorizó construir una iglesia cristiana y se les ofreció una habitación al interior de la *Muralla Rosa*, espacio exclusivo para altos funcionarios. Ya Pascal en sus *Provinciales* había hecho mención a esta conducta típica de los jesuitas llamándola *obligeante y accommodante* y al referirse a lo que pasó con las misiones jesuitas en Oriente advierte:

[...] Quand ils [les jésuites] se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la croix et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux, et non pas Jésus-Christ souffrant: comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux chretiens l'idolatrie même, par cette subtile invention, de leur faire cacher sous leurs habits une image de Jésus-Christ, à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalement les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Cachin-Choan et leur Keunfucum⁴².

Este principio de adaptación a las circunstancias que asumirán sin reservas los jesuitas ha estado siempre asociado al término "maquiavelismo", que da a entender una manera de pensar y de actuar que, rechazando cualquier escrúpulo, se inspira en la astucia y la perfidia. Los estudiosos de Maquiavelo se rebelan contra esta postura, pues como señala Gautier-Vignal⁴³; esto equivale a no conocer a fondo a Maquiavelo, ya que sólo se encuentra en *El*

⁴² *Les provinciales*, Lettre V, p. 388, Trad. [...] Cuando [los jesuitas] se encuentran en países en que se considera una locura un Dios crucificado, suprimen el escándalo de la cruz y sólo predicán un Jesucristo glorificado y no un Jesucristo en agonía: como lo hicieron en las Indias y en China donde incluso permitieron la idolatría a los cristianos, por medio de una sutil invención, haciéndoles esconder bajo sus vestidos una imagen de Jesucristo, a la que les enseñaban a relacionar mentalmente con las adoraciones públicas que tributaban al ídolo Cachin-Choan y a Keunfucum. (Entiéndase Conchinchina y Confucio).

⁴³ Gautier-Vignal, *Maquiavelo*.

Principe una docena de frases que establecieron lo que ha dado por llamarse el maquiavelismo, por ejemplo:

*Para dominar con seguridad un Estado recientemente conquistado, basta con haber extinguido la dinastía de sus antiguos príncipes (cap. III).

*No hay que olvidar que es necesario ganarse a los hombres o deshacerse de ellos (cap. III).

*Es menester, pues que el que toma un Estado haga atención en los actos de rigor que le es preciso hacer, a ejercerlos todos de una sola vez e inmediatamente a fin de no estar obligado a volver a ellos todos los días (cap. VIII).

* Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad según que las circunstancias lo exijan (cap. XV)⁴⁴.

Estas propuestas de una nueva moral son el producto de la idea que Maquiavelo se forjó del hombre estando en la Corte. A lo largo de su obra *El Principe* afirma que todos los hombres en cualquier momento de la historia de la humanidad han sido desagradecidos, cambiantes, simuladores y disimulados, huidizos en los peligros y ávidos de privilegios. Quentin Skinner señala que algunos de los primeros críticos de Maquiavelo, como Francis Bacon, fueron capaces de reconocer que estaban "muy en deuda con [él] y otros, por decir lo que los hombres hacen y no lo que deben hacer"⁴⁵. Sin embargo, el mismo Skinner agrega que la mayoría de los lectores de *El*

⁴⁴ Dice Klaus Heger que sería prematuro hablar de un "maquiavelismo en Gracián, pues por un lado se tendría que resolver el problema, de hasta qué punto se puede indentificar a Maquiavelo con lo que habitualmente se entiende por "maquiavelismo". Sobre todo, no debemos pasar por alto que lo que quizás en Maquiavelo significa una actitud fundamental forma en Gracián una de sus muchas perspectivas funcionales y por ello está sometido, dentro de su perspectivismo, a la relativización por otras perspectivas", en *Baltasar Gracián. Estilo y Doctrina*, p. 143.

⁴⁵ Quentin Skinner, *Maquiavelo*, p. 110.

Principe quedaron tan impresionados por sus puntos de vista que lo denunciaron simplemente como una invención del diablo, calificando a Maquiavelo como a un "maestro del mal". Varios postulados referentes a la perversidad de la naturaleza humana en Maquiavelo están presentes en toda la tradición religiosa de Occidente. San Agustín, por ejemplo, en varios pasajes de *La Ciudad de Dios* hace mención constantemente a los recursos utilizados por el hombre movido siempre por intereses perversos. Insiste en señalar y reconocer que para actuar como debería ser, sería preciso que el hombre estuviera hecho como debió serlo antes de la Caída. Maquiavelo, sin lamentarse, como sí lo hacen muchos moralistas que lo preceden, acepta esta mutación o imperfección en la naturaleza humana y asumiéndola erigirá lo que se ha dado por llamar "la nueva propuesta moral de Maquiavelo". Así, nos dice en *El Principe*:

Siendo mi fin escribir una cosa útil para quien la comprende, he tenido por mas conducente seguir, la verdad real de la materia que los desvarios de la imaginación en lo relativo a ella; porque muchos imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacerse aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella [...] (cap. XV)⁴⁶.

La experiencia política y la conciencia individual quedan así aisladas. Los actos humanos se justificarán por su ajuste a la situación de la realidad y no a contenidos de normas éticas. Esta idea aparecerá reformulada, con

⁴⁶ También Quevedo en un pasaje que pertenece al *Discurso de todos los diablos o infierno emendado* afirmará al hacer una reflexión sobre reyes y tiranos: "No escribáis lo que había de ser que esa es doctrina del deseo; no lo que debía ser, que esa es lición de la prudencia, sino lo que puede ser", p. 256.

algunas variantes, en algunos textos de autores jesuitas, Gracián entre ellos, ya que como señala Batllori, muchos de los antimachiavelistas españoles, sobre todo los eclesiásticos y jesuitas, Gracián los conocerá antes de llegar a Huesca. Razón que lo empujará a escribir inmediatamente después *El Héroe*. Sin embargo, la mayoría de la terminología que está presente en el texto de Gracián parecería extraída o inspirada de *El Príncipe*. Así dice Gracián al inicio del texto mencionado:

Yo copiando algunos primores de tan grandes maestros, intento bosquejarle héroe y universalmente prodigio. Para esto forjé este espejo manual de cristales ajenos y de yerros míos. Tal vez te lisonjeará y te avisará tal vez; tal vez en él verás o lo que ya eres o lo que deberás ser.

Aquí tendrás una no política, ni aún económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción.

Escribo breve por tu mucho entender; corto por mi poco pensar⁴⁷.

Gracián, al referirse a los grandes maestros que imita, menciona a Séneca que hace de la prudencia la mayor virtud del príncipe; a Esopo que pondera la sagacidad; a Homero la beligerancia; a Aristóteles la filosofía; a Tácito la política y a El Conde, es decir a Castiglione, la cortesía. En ningún momento hace mención de la enorme deuda que tiene con Maquiavelo. Incluso parecería que su texto es, como lo advierte Batllori, "la proyección hacia un mundo ideal que no es el suyo"⁴⁸. Sin embargo, no podemos pasar por alto la extraña mezcla de propuestas de elevación moral y de treta o de artimaña - típicas de Maquiavelo- presentes a lo largo de todo el texto. Ejemplos de esta

⁴⁷ Gracián, *El Héroe*, p. 329.

⁴⁸ Batllori, *La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús*, p. 24.

extraña combinación de consejos se encuentran desde el primer primor que abre el texto y que dice:

Que el héroe practique incomprehensibilidades del caudal. No revelar ante los otros el alcance de las propias cualidades. Sea ésta la primera destreza en el arte de entendidos: medir el lugar con su artificio. Excuse a todo el varón culto sonarle el fondo a su caudal, si quiere que le veneren todos. Formidable fue un río hasta que se le halló vado, y venerado un varón hasta que se le conoció término a la capacidad; porque ignorada y presumida profundidad siempre mantuvo con el recelo, el crédito [...] Oh varón candidato de la fama, tú que aspiras a la grandeza, alerta al primor: todos te conozcan, ninguno te abarque. Que con esta treta lo moderado parecerá mucho y lo mucho infinito, y lo infinito más (P. I *El Héroe*).

Si a Maquiavelo se le acusó, y Rivadeneyra en primer lugar, de proponer al príncipe poseer virtudes fingidas y aparentar fe y devoción religiosa, Gracián en su *Héroe* fue mucho más cauto. Dejó pasar por alto la cuestión religiosa casi a lo largo de todo el texto y sólo dedicó el último primor de la obra para abordar el asunto religioso con relación al príncipe. Este último primor se limita únicamente a reunir en forma de enlistado los nombres de monarcas que detentaron el poder sin olvidar que "ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del cielo es mucho, a cuyo gran monarca sea la alabanza, sea la honra, sea la gloria" (*El Héroe*. Primor último y corona).

Sin embargo, cuando abordó el tema de la Fortuna, se plegó casi por completo a lo que Maquiavelo había afirmado en su texto. Dice este último en *El Príncipe*:

No se me oculta que muchos creyeron y creen que la fortuna, es decir Dios, gobierna de tal modo las cosas de este mundo que los hombres con su prudencia no pueden corregir lo que ellas tienen de adverso, y aun, que no hay remedio alguno que

oponerles [...]. Esta opinión no está acreditada en nuestro tiempo [...]. Sin embargo, no estando anonadado nuestro libre albedrío, juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también es cierto que ellas nos dejan gobernar la otra, o a lo menos siempre algunas partes⁴⁹.

Gracián por su parte afirma en el sexto primor:

Abarcar toda perfección sólo se concede al Primer Ser, que por no recibirlo de otro, no sufre limitaciones.

De las prendas, unas da el cielo, otras libra la industria; una ni dos no bastan a realzar un sujeto; cuanto destituyó el Cielo de las naturales, supla la diligencia en las adquisitas. Aquéllas son hijas del favor; éstas, de la loable industria, y no suelen ser las menos nobles (*El Héroe*. Primor 6).

El punto de vista de ambos coincide, pues tanto en uno como en otro se afirma que la mitad de nuestras acciones pueden quedar perfectamente bajo nuestro control más bien que bajo el dominio de la fortuna. Y cabría entonces insertar aquí las diferentes variables que se le puede dar al término *Fortuna* para ver en qué medida el sentido que Maquiavelo tiene de éste coincide con la idea que Gracián se ha hecho del mismo. Dice Maravall que la voz *Fortuna* encierra múltiples matices ya que para los antiguos equivale a una decisión de los dioses, ajena a los hombres; es decir, un hado; para el hombre de la Edad Media un acontecer que la providencia hace salir del orden regulado, a fin de hacer insondable y temibles los designios de Dios; para la mayoría de escritores del siglo XVI significa o bien la manera de manifestarse el desorden del mundo en crisis, desorden inherente por su desenvolvimiento o como una fuerza natural que escapa a nuestro propio control. Apunta Maravall que "en el siglo XVII se puede advertir la conversión de esa última concepción -que

⁴⁹ Maquiavelo, *Op. cit.*, (Capítulo XXV), p. 121.

podemos llamar maquiavélica- en la idea de una marcha de las cosas de este mundo, no encuadrable ciertamente en un esquema racional, pero que el hombre avisado puede afrontar con una estrategia llegando a conseguir resultados favorables [...]"⁵⁰. Véase cómo Maquiavelo y Gracián se tocan, y no sólo ellos sino todo el espíritu jesuita ya que éste deslinda perfectamente las cosas que competen al reino de Dios y las que competen al reino de los hombres. Por ello dice Gracián en *El oráculo manual*: "Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos y los divinos como si no hubiese humanos" (*O. M.* 251).

En otro inciso se hizo mención a la imposibilidad de etiquetar o clasificar de manera rigurosa las propuestas de Gracián, puesto que, como ya lo habíamos mencionado, sus planteamientos sorprenden, ya que abundan en éstos enormes contradicciones y, una vez más, Gracián nos desconcertará, pues si en muchos puntos resulta imposible negar su estrecha vinculación con Maquiavelo, en otros refutará y criticará ferozmente los postulados del florentino. Así, en la décima crisis de *El Criticón* afirma: "Vulgar desorden es entre los hombres hazer [de los] fines medios y de los medios hazer fines"⁵¹; y en la crisis séptima que habla sobre la fuente de los engaños, Critilo llamará la atención a Andrenio quien fácilmente se deja timar por un charlatán que encuentran en plena plaza. Dice Critilo:

Basta [...] que tú también te pagas de las burlas, no distinguiendo lo falso de lo verdadero. ¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político llamado el Maquiavelo que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y, bien examidados, no son otro que

⁵⁰ Maravall, *La Cultura del Barroco*, p. 390.

⁵¹ Gracián, *El Criticón* I, 10, p. 205.

una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquellas que parecen cintas de sedas son las políticas leyes con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio; este es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que tiene embelesado a tantos y tontos. Créeme que aquí todo es engaño, mejor sería desenredarnos presto del"⁵².

Estas citas evidencian la imposibilidad de hablar de conceptos fijos en el pensamiento de Gracián, y esta forma de relativizar todos sus planteamientos nos obliga a pasar al segundo punto a tratar; es decir, su correspondencia con Michel de Montaigne.

En Gracián, así como en el pensador francés, no hay jamás un significado último y estricto de las cosas. En Montaigne lo real es una mera ilusión de un mundo en perpetua mutación. En Gracián, y sobre todo en su obra *El Criticón*, se puede afirmar que todo cuanto observan Critilo y Andrenio es una simple apariencia de algo distinto de lo que es, lo que nos lleva a pensar que todo lo que hay en este mundo se reduce a "nada". Así, el ser se manifiesta por una confrontación con su antónimo la "nada" o el "no ser". Por ello señala Gracián en la séptima Crisis del libro III de *El Criticón*: "[...] Todos son hijos del barro y nietos de la nada, hermanos de los gusanos, casados con la pudrición: que si hoy son flores, mañana estiércol, ayer maravillas y hoy sombras que aquí aparecen y allí desaparecen". Gracián ante esta problemática asume, junto con Montaigne, una perspectiva o mirada múltiple, cada cosa puede verse de distinta manera dependiendo del ángulo por donde se mira: "Hace muy diferentes visos una cosa si se mira a diferentes luces [...]. De allí procede que algunos en todo hallan el contento y otros el

⁵² *Ibidem*, p. 165-166.

pesar" (*O. M.* 224). "Miren juntos una misma cosa, no vea blanco el uno ni negro el otro"⁵³. El mundo se nos oculta detrás de su manifestación en transformación, y es por esto que dice Gracián en *El Discreto*: "De qué sirviera la realidad sin la apariencia"⁵⁴. El ser se reduciría a nada sin las diferentes maneras circunstanciales que lo rodean. Lo exterior es lo que nos hace conocer lo interior. Gracián, de acuerdo con Maquiavelo y Montaigne, nos muestra cómo la apariencia desborda por cualquier parte la realidad. Maquiavelo había dicho:

No es necesario que un príncipe posea todas las virtudes de que hemos hecho mención, pero conviene que él aparente poseerlas. Aún me atreveré a decir que si él las posee realmente, y las observa siempre, le son perniciosas a veces; en vez de que, aún cuando no las poseyera efectivamente, si aparenta poseerlas le son provechosas. Puedes parecer manso, fiel, humano, religioso, leal y aún serlo; pero es menester retener tu alma en tanto acuerdo con tu espíritu, que, en caso necesario sepas variar de un modo contrario⁵⁵.

La apariencia se convierte en una especie de compensación contra el ser, pues gracias a ella se accede al estado de la civilidad, que Gracián denomina "prudencia" y que es preferible que al de la lucha de todos contra todos. Dice Claude-Gilbert Dubois en su estudio *Le Baroque Profondeurs de l'apparence* que al ser se le definió tradicionalmente a través de categorías estables. El triunfo de la inestabilidad, rasgo típico del período barroco, nos obliga a pensar que el universo se reduce a un juego de formas inconsistentes. También afirma:

⁵³ *Ibid.*, I, 9, p. 193.

⁵⁴ Gracián, *El Discreto*, p. 368.

⁵⁵ Maquiavelo, *Op. cit.*, (Capítulo XVIII).

[La] distinction entre l'être et le paraître alimentée par la philosophie platonicienne, [la] difficulté à atteindre l'être accompagnée d'une compensation dans le paraître, est à la base du choix existentiel et esthétique des baroques. Que sont les choses? Que sommes-nous? Des reflets, des masques, des images. Le baroque vit naturellement dans un monde d'illusion et de métamorphoses qu'il cultive; tout se dissout dans une danse -féerique ou fantastique- d'ombres et de mensonges"⁵⁶.

Esta dificultad por intentar ceñir o delimitar al ser, se expresará por ejemplo en Montaigne a través de la obsesión por el movimiento, la metamorfosis, la ilusión o la muerte, pues en varios pasajes dice que: " je ne peints pas l'estre, je peints le passage; non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute"⁵⁷. Esta obsesión se acompaña por un gusto exacerbado del parecer que se convierte en una especie de compensación de la angustia y de la lucha contra la disgregación del ser. Se sabe que el arte barroco gusta de todo aquello que sea ostentación. Las fachadas de los edificios de este período son una prueba contundente del deleite por las apariencias. Por ello, Gracián en *El Discreto* y en *El Criticón* hará una apología de la ostentación diciendo: "El mismo Hacedor de todo lo creado, lo primero que atendió fue al alarde de todas las cosas, pues creó luego la luz, y con ella el lucimiento"; "Lo que no se ve es como si no fuese"; "Saber y saberlo mostrar es saber dos veces"; "Qué aprovecha ser una cosa relevante en sí, si no lo parece"; "Hay sujetos bizarros en quienes lo poco luce mucho, y lo mucho hasta admirar: hombres de

⁵⁶ Dubois, *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, p. 71, 72. Trad. [La] distinción entre el ser y el parecer alimentada por el platonismo, [la] dificultad por ceñir el ser, acompañada por la compensación en el parecer se encuentra en el fondo de la elección existencial y estética del barroco. ¿Qué son las cosas? ¿Qué somos? Reflejos, máscaras, imágenes. El barroco vive de manera natural en un mundo de ilusión y de metamorfosis que cultiva. Todo se disuelve en una danza -mágica y fantástica- de sombras y mentiras.

⁵⁷ Montaigne, *Les Essais*, Trad. No pinto al ser, pinto el paso, no el paso de una edad a otra, o, como dice el pueblo, de cada siete años, sino de cada día, de cada minuto.

ostentativa que, cuando se junta con la eminencia forman un prodigio. Al contrario, hombres vimos eminentes que por faltarles este realce no parecieron la mitad"; "El saber es nada, si los demás no saben que tú sabes"⁵⁸. De todo esto se puede llegar a afirmar categóricamente que el "Ser" se manifiesta en sus diferentes "Modos de ser"; es decir, su apariencia, pues como dice Antonio Quirós: "Descartes y Spinoza definieron a la sustancia como un arquetipo de lo real transido por el tiempo"⁵⁹ y es precisamente esto lo que subraya el pensamiento de Montaigne y de Gracián. Dice este último: "No basta la substancia, requiérese también la circunstancia" (*O. M.* 14) o "Dependen las cosas de muchas circunstancias" (*O.M.* 107).

En otro momento dijimos que el hombre barroco se regocija ante el desciframiento del mundo y de las cosas que se le ofrecen como un espectáculo. Para llegar al fondo de las mismas y descifrarlas no basta una sola mirada porque todo cuanto aprehendemos del mundo está en constante cambio y por ende en proceso de degeneración. Así dice Montaigne al final del capítulo XII del libro II de sus *Ensayos*:

[...] et le jour d'hier meurt en celui du jourd'hui, et le jourd'hui mourra en celui de demain; et il n'y a rien qui demeure ne que soit toujours un. Ains, quant à l'estre tout un, change aussi l'estre simplement, devenant toujours autre d'un autre. Et par conséquent se trompent et mentent les sens de nature, prenant ce qui apparait pour ce qui est, à faute de bien savoir que c'est qui est [...]⁶⁰.

⁵⁸ Gracián, *El Discreto*, p. 113; 366; 368; 369; 370; *El Criticón*, p. 337.

⁵⁹ Quirós Casado, "Estudio de algunos filosofemas en la obra de Baltasar Gracián", p. 157.

⁶⁰ Montaigne, *Essais*, p. 350, Trad. "Y el día de ayer muere en el de hoy, y el hoy morirá en el de mañana, y no hay nada que permanezca, ni que sea siempre uno el mismo [...]. De esta manera, cambia el ser llegando a ser simplemente otro de otro. Y por consecuencia se engañan y mienten los sentidos de la naturaleza al tomar lo que parece por lo que es, a falta de saber con precisión qué es quién es.

Lo que más importa retener de Montaigne, que se vincula directamente con Gracián, es su nítida conciencia de que esta perpetua transformación de la realidad nos obliga a asumir una actitud diferente frente al ser y al cosmos. Dice Montaigne que el hombre es "[...] un sujet ondoyant et divers"⁶¹, lo que equivale a decir que no se puede hablar de "El Hombre" sino de hombres y por lo mismo resulta imposible aplicarle máximas universales. Gracián también coincidirá con esta idea afirmando: "Visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre no está visto sino uno y aun éste no bien conocido"⁶². Montaigne en sus *Ensayos* afirma al mismo tiempo la imposibilidad de ser y de ser él mismo. El ser del hombre está en su hacerse. Pues como apunta Gracián: "No se nace hecho [...] tardan otros en hacerse" (*O. M.* 6). Por lo que Quirós Casado dice:

Cocreador de la realidad junto con Dios, el ser humano trastoca todo aquello con lo que se relaciona, a todo le da un sentido peculiar, una capa de tinte humano que recubre lo mostrenco, lo natural. El artificio, como herramienta del hombre para cocrear el mundo afecta hasta la misma verdad, que ha de tomar las medidas de lo humano añadiendo lo aparente, propio del hombre, y lo substancial, propio de Dios⁶³.

Descomposición y reestructuración se leen en este fragmento y estos dos puntos se convertirán en Gracián y en Montaigne en una idea recurrente. Ambos se preocupan por ofrecer al lector un arte o conjunto de reglas para, en el caso de Montaigne, gobernarse y conocerse aún sabiendo que "les hommes vont ainsin" (III, 9) y que no se puede hacer nada pues "il n'y a remède" (III, 13)⁶⁴. En el caso de Gracián este arte de vivir será difícil de delimitar ya que

⁶¹ [...] un sujeto ondulante y diverso.

⁶² Gracián, *El Criticón*, I, 11, p. 225.

⁶³ Quirós Casado, *Op. cit.*, p. 160.

⁶⁴ Los hombres son así [y] no hay remedio.

puede resumirse en un solo aforismo tipo: "Y es saber vivir convertir en placeres lo que habían de ser pesares" (*O. M.* 259); o puede encontrarse disperso en varios aforismos con sentido opuesto. Lo que más importa para Gracián es la manera de este arte de vivir. Por ello nos dice en uno de sus aforismos de *El oráculo manual*: "Es esencial el método para saber y poder vivir" (*O. M.* 249). De allí que lo que tenga más valor sean las apariencias, el modo que el ser tiene de presentarse y de darse ante los demás, pues: "tanto se requiere de las cosas la circunstancia como la substancia" o bien "toda acción pide su sazón"⁶⁵. Si la vida es un constante cambio, es inseguridad, es riesgo " 'el hombre peregrino del vivir', tiene que emerger desde su cuidado (es decir, la exigencia de autenticidad, exigencia de ser hombre y persona) creando nuevas formas de vida"⁶⁶. Para Gracián el hombre es ante todo un creador y como tal puede transformar la caótica realidad en un lugar transitable, así como también transformar el hecho de vivir en un arte de vivir. De allí que muchos de los aforismos conlleven un imperativo que hay que saber observar, por ejemplo: "saberse atemperar"; "nunca acompañarse con quien le puede deslucir"; "para vivir, dejar vivir"; "saber jugar de la verdad"; "confiar de los amigos hoy como enemigos mañana, y los peores"; "altérnese la calidez de la serpiente con la candidez de la paloma"; "no ser malo de puro bueno"; etcétera. Y es aquí donde se desborda cualquier intento por delimitar este arte

⁶⁵ *El Discreto*, p. 137 y 97. Por esto Vladimir Jankelevich hablará de una doble lectura en este proceso, pues si Dios ha creado la sustancia provista de circunstancias así: "La manière renvoie à la substance qu'elle présuppose et qui la constitue; mais, en même temps, elle implique déjà en elle-même l'essentialité, et elle la fait exister complètement dans le temps que dans l'espace", en *Op. cit.*, p. 55.

Trad. La manera remite a la sustancia que presupone y que la constituye; pero, al mismo tiempo, implica ya en sí misma la esencialidad y la hace existir totalmente en el tiempo como en el espacio.

⁶⁶ Landin, "Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento de invención y creatividad", p. 5.

puede resumirse en un solo aforismo tipo: "Y es saber vivir convertir en placeres lo que habían de ser pesares" (*O. M.* 259); o puede encontrarse disperso en varios aforismos con sentido opuesto. Lo que más importa para Gracián es la manera de este arte de vivir. Por ello nos dice en uno de sus aforismos de *El oráculo manual*: "Es esencial el método para saber y poder vivir" (*O. M.* 249). De allí que lo que tenga más valor sean las apariencias, el modo que el ser tiene de presentarse y de darse ante los demás, pues: "tanto se requiere de las cosas la circunstancia como la substancia" o bien "toda acción pide su sazón"⁶⁵. Si la vida es un constante cambio, es inseguridad, es riesgo "el hombre peregrino del vivir", tiene que emerger desde su cuidado (es decir, la exigencia de autenticidad, exigencia de ser hombre y persona) creando nuevas formas de vida"⁶⁶. Para Gracián el hombre es ante todo un creador y como tal puede transformar la caótica realidad en un lugar transitable, así como también transformar el hecho de vivir en un arte de vivir. De allí que muchos de los aforismos conlleven un imperativo que hay que saber observar, por ejemplo: "saberse atemperar"; "nunca acompañarse con quien le puede deslucir"; "para vivir, dejar vivir"; "saber jugar de la verdad"; "confiar de los amigos hoy como enemigos mañana, y los peores"; "altérnese la calidez de la serpiente con la candidez de la paloma"; "no ser malo de puro bueno"; etcétera. Y es aquí donde se desborda cualquier intento por delimitar este arte

⁶⁵ *El Discreto*, p. 137 y 97. Por esto Vladimir Jankelovich hablará de una doble lectura en este proceso, pues si Dios ha creado la sustancia provista de circunstancias así: "La manière renvoie à la substance qu'elle présuppose et qui la constitue; mais, en même temps, elle implique déjà en elle-même l'essentialité, et elle la fait exister complètement dans le temps que dans l'espace", en *Op. cit.*, p. 55.

Trad. La manera remite a la sustancia que presupone y que la constituye; pero, al mismo tiempo, implica ya en sí misma la esencialidad y la hace existir totalmente en el tiempo como en el espacio.

⁶⁶ Landín, "Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento de invención y creatividad", p. 5.

de vivir, pues, como ya se mencionó anteriormente, Gracián asombra constantemente a su lector. Se ha insistido en la enorme importancia que Gracián le da a la apariencia, asumiéndola como un aspecto que sirve para compensar la imposibilidad de definir el ser a partir de su sustancia. Sin embargo en varios aforismos encontraremos ideas dispersas que se oponen radicalmente a la idea anterior. Si en un momento afirma Gracián:

Lo que no se ve es como si no fuese. No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal. Son muchos más los engañados que los advertidos, prevalece el engaño y juzgase las cosas por fuera; hay cosas que son muy otras de lo que parecen. La buen exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior (*O. M.* 130).

Y no obstante a lo largo de toda su obra aparecerán dispersos aforismos que encierran una idea totalmente contraria a ésta, por ejemplo: "Aspire antes a ser heroico que a solo parecerlo" (*O. M.* 295); o "Los varones cuerdos aspiran antes a ser grandes que a parecerlo"⁶⁷.

Estamos entonces frente a un moralista que, al igual que Montaigne, se resiste a aplicar máximas universales para enseñar al hombre un arte de vivir, sino más bien artes o artimañas para sobrevivir en un siglo donde "se tenga la virtud por extraña y la malicia por corriente" (*O. M.* 120), ya que "[...] pocos pueden hacer bien, y casi todos mal" (*O. M.* 257).

Bastaría únicamente agregar un punto más que tienen en común Michel de Montaigne y Baltasar Gracián. Para ambos autores el camino más seguro para conocer la naturaleza humana pasa por la aceptación de la persona tal como es. Así nos dice Montaigne "Je ne me mêle pas de dire ce qu'il faut faire au monde mais ce que j'y fais" (Libro I, 28)⁶⁸. El jesuita por su parte afirmará:

⁶⁷ *El Discreto* p. 133.

⁶⁸ No me entrometo en decir lo que hay que hacer en el mundo [...] sino lo que yo hago en él. Libro I, XXVIII, p. 276.

"[...] nascemos para saber y para sabernos [...]" (*O. M.* 229); "El primer paso del saber es el saberse"⁶⁹; "No puede uno ser señor de sí si primero no se comprende" (*O. M.* 89); "[...] quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas [...] ¿De qué sirve conocerlo todo si así mismo no se conoce?"⁷⁰.

Sin embargo, la concepción graciana sobre el conocimiento del mundo parece muy desoladora, pues la naturaleza priva al hombre de conocimiento al nacer restituyéndoselo sólo en la vejez. Así dice Gracián: "Madrasta se mostró la naturaleza con el hombre, pues lo que le quitó de conocimiento al nacer le restituye al morir"⁷¹. En ambos autores se puede observar un inmenso gusto por la introspección. En el caso de Gracián, adquirido por la práctica de los ejercicios espirituales; en el de Montaigne, asimilado por la vía que abrió para la especulación en este campo la famosa inscripción "Conócete a ti mismo" que se encuentra en el Templo de Delfos. Hugo Friedrich⁷² dice que el conocimiento o descripción del hombre en Montaigne no conlleva ningún juicio moral sino simplemente la compilación de datos sobre el comportamiento humano. Es preciso entonces aplicar una óptica múltiple al estudio del hombre que nos permita cambiar de punto de vista y de juicio constantemente. De esta forma nos dice Montaigne:

Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrariétés s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; ingénieux, hébété, chagrin, débonnaire; menteur, véritable; savant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moi aucunement selon

⁶⁹ *El Discreto*, p. 100.

⁷⁰ *El Criticón*, I, 9, p. 188.

⁷¹ *Ibidem*, I, 1, p. 66.

⁷² Friedrich, *Montaigne*, p. 222.

"[...] nascemos para saber y para sabernos [...]" (*O. M.* 229); "El primer paso del saber es el saberse"⁶⁹; "No puede uno ser señor de sí si primero no se comprende" (*O. M.* 89); "[...] quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas [...] ¿De qué sirve conocerlo todo si así mismo no se conoce?"⁷⁰.

Sin embargo, la concepción graciana sobre el conocimiento del mundo parece muy desoladora, pues la naturaleza priva al hombre de conocimiento al nacer restituyéndoselo sólo en la vejez. Así dice Gracián: "Madrastra se mostró la naturaleza con el hombre, pues lo que le quitó de conocimiento al nacer le restituye al morir"⁷¹. En ambos autores se puede observar un inmenso gusto por la introspección. En el caso de Gracián, adquirido por la práctica de los ejercicios espirituales; en el de Montaigne, asimilado por la vía que abrió para la especulación en este campo la famosa inscripción "Conócete a ti mismo" que se encuentra en el Templo de Delfos. Hugo Friedrich⁷² dice que el conocimiento o descripción del hombre en Montaigne no conlleva ningún juicio moral sino simplemente la compilación de datos sobre el comportamiento humano. Es preciso entonces aplicar una óptica múltiple al estudio del hombre que nos permita cambiar de punto de vista y de juicio constantemente. De esta forma nos dice Montaigne:

Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrariétés s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; ingénieux, hébété, chagrin, débonnaire; menteur, véritable; savant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moi aucunement selon

⁶⁹ *El Discreto*, p. 100.

⁷⁰ *El Criticón*, I, 9, p. 188.

⁷¹ *Ibidem*, I, 1, p. 66.

⁷² Friedrich, *Montaigne*, p. 222.

que je me vire; et quiconque s'étudie bien attentivement trouve en soi, voire et en son jugement même, cette volubilité et discordance⁷³.

Gracián, por su parte, en calidad de profesor de moral, conoce perfectamente el valor de la interpretación casuística de los hechos y de los actos de conciencia. Afirma Jorge M. Ayala que a partir del Concilio de Trento se implantó en todos los seminarios cursos de "casos de conciencia cuyo objetivo primordial era la regulación de las conciencias"⁷⁴. Según Ayala, esta iniciativa que venía de los jesuitas fue un aporte decisivo, al grado de poder afirmar que son ellos los verdaderos fundadores de la moderna teología moral.

Para concluir, queda señalar que, en los tres autores mencionados, existe una clara conciencia de que el mundo está hecho de máscaras y que el ser humano debe aprender a utilizarlas según las circunstancias. No en balde dice Gracián "es gran treta del regir el disimular" (*O. M.* 88) o "[...] el más platico [práctico] saber consiste en disimular; lleva riesgo de perder el que juega a descubierto [...]" (*O. M.* 98), o bien:

Andad, y, procurad ser de hoy en adelante despierto como el León, prudente como el Elefante, astuto como la Vulpeja, y cauto como el Lobo. Disponed bien los medios, y conseguiréis vuestros intentos; y desengáñense todos los mortales, [...] que no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia⁷⁵.

⁷³ Montaigne, *Les Essais*, II, 1, p. 20. Si hablo de manera diferente de mí, es porque me miro también de manera diferente, todas las ideas más contradictorias se encuentran en mi alma, en algún modo, conforme a las circunstancias y a las cosas que la impresionan. Avergonzado, insolente; casto, lujurioso; parlanchín, taciturno; trabajador, frágil; ingenioso, torpe; malhumorado, de buen talante; mentiroso, legítimo, sabio, ignorante, y liberal, y avaro y pródigo; todo eso lo veo yo en mí de manera indistinta según la dirección a la que me incline y cualquiera que se estudie atentamente encontrará en sí mismo, e incluso en su igual juicio, esta volubilidad y discordancia.

⁷⁴ Ayala, "La formación intelectual de Baltasar Gracián", p. 33.

⁷⁵ *El Discreto*, p. 141.

Famosa es también la advertencia de Maquiavelo de que llegará a ser el mejor aquél que elija entre los animales la zorra y el león, completando de esta forma la fuerza con el arte del engaño y disimulo, porque sabe que la naturaleza del hombre es ambigua y digna de sospecha. Montaigne por su parte, aunque de manera más mesurada, expone nitidamente en sus *Ensayos* el enorme abismo que existe entre la teoría y la práctica, entre lo que debe ser y lo que es. Gran parte de la materia que conforma los *Ensayos* se reduce a una meditación sobre esta ruptura. Este último, junto con Gracián, persigue como fin último la realización de la persona. En cambio, Maquiavelo perseguirá la realización del Estado. No obstante, en ambos casos se acepta la licitud de la disimulación y la anfibia. Es por esto que los tres fueron el blanco de enormes críticas, sólo que en grados diferentes. A Montaigne, Pascal lo acusó de decir necedades; a Gracián se le obligó a permanecer encerrado en su celda y a Maquiavelo, a quien más se le satanizó, prohibiendo sus obras y quemando su efigie en Baviera, se le juzgó ferozmente, como fue el caso del cardenal Pole, quien declaró que el tratado de *El Príncipe* había sido escrito por la mano del diablo.

III. 3. Baltasar Gracián y la agudeza conceptual.

Dice Conrado Guardiola que la *Agudeza y arte de ingenio* es el único de los escritos profanos de Baltasar Gracián que cumplió con el precepto de ser entregado a la censura de la Orden. Según Guardiola, en esta ocasión, Gracián se sometió a tal formalidad porque el contenido de este texto no hacía prever ninguna complicación, además de que tenía volver a padecer los mismos problemas que le había acarreado el no haber entregado sus dos primeros libros -*El Héroe* y *El Discreto*- a la censura de la Compañía⁷⁶. Batllori también coincide con esta opinión, incluso señala que la orden dio el voto aprobatorio de este escrito con "loa y encomio"⁷⁷.

Sorprenden estas dos afirmaciones, pues tanto en la primera versión de esta obra que data del año 1642, como en la segunda y última que se publica en 1648⁷⁸, aparece sobre los preliminares el nombre de Lorenzo Gracián, seudónimo que el jesuita ya había utilizado para publicar *El Héroe* y *el Discreto*, y del que se servirá más tarde cuando aparezca *El Político* y *El oráculo*. La versión del año 42 está aprobada por un censor de la Compañía

⁷⁶ Guardiola, *Baltasar Gracián. Recuento de una vida*, p. 82.

⁷⁷ Batllori, "Barroquización de la *Ratio Studiorum*", p. 104.

⁷⁸ Advierte Mercedes Blanco que entre una versión y otra, Gracián agregará un número considerable de ejemplos (de 700 aumenta a 1350) los que únicamente servirán a menudo para oscurecer el propósito de Gracián, interrumpiendo algunas veces de manera brutal su explicación o incluso la frase. Para Mercedes Blanco, estas adiciones, más que entenderlas como una torpeza de Gracián, deben ser entendidas dentro, de esta terrible confusión, como un signo de la coherencia del teórico consigo mismo, en la medida en la que los más altos valores de su propuesta estética serán la variedad y la dificultad, en, *Les rhétoriques de la pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*, p. 252.

de Jesús, el P. Juan Bautista de Ávila, mientras que la segunda edición, que corresponde a la del año 48, contó con la aprobación de un miembro de la orden de san Agustín, el P. M. Fr. Gabriel Hernández. Este agustino también se había encargado de escribir la aprobación religiosa de *El oráculo* en 1647. Además de censor era poeta y gozaba de cierto prestigio en esa época.

Estamos, entonces, una vez más, frente a una obra, que al igual que las anteriores, desatará grandes polémicas, pues si en Madrid la labor literaria de Gracián era apreciada, no ocurría lo mismo entre sus compañeros de la Orden de Zaragoza. La *Agudeza y arte de ingenio* está conformada por una serie de reflexiones y de apuntes de profesor de letras, cargo que ocupaba en la Compañía Baltasar Gracián.

Dijimos que este escrito será objeto de polémica, pues forma parte de una serie de tratados estilísticos y literarios de la época que sustituirán la noción de imitación, asimilada de la *Poética* de Aristóteles, por la noción de agudeza, ingenio y concepto. Así lo señala Jorge Checa:

Si bien es cierto que las tendencias clasicistas desarrolladas a partir de la lectura de la *Poética* de Aristóteles proporcionan durante el Barroco un marco de referencia inexcusable en muchas disquisiciones estéticas, no lo es menos que esas tendencias son igualmente entonces objeto de profundas revisiones y adaptaciones cuando no de una crítica radical⁷⁹.

Así entonces si Aristóteles había prescrito:

Es, sin duda, necesario imitar, o a los mejores que los nuestros, o a los peores, o tales cuales, a manera de los pintores. Así es que Polignoto pintaba los más galanes. Pauson los más feos, y Dionisio los semejantes. De donde es claro que cada una de las dichas imitaciones ha de tener estas diferencias, y ser diversa por imitar diversas cosas en esta forma⁸⁰.

⁷⁹ Checa, *Barroco esencial*, p. 27.

⁸⁰ Aristóteles, *El arte poética*, p. 27.

Alonso López Pinciano refutará esta opinión. En su *Filosofía antigua poética* que publica en 1596, afirma a través de uno de los cuatro personajes que dialogan:

Fábula, según doctrina de Aristóteles en sus Poéticos, es imitación de la obra, no la obra misma, sino una semejanza della, y como el retratador es más perfecto cuanto más hace semejante el retrato a la cosa retratada, así lo será el poeta cuando la obra hiciera más verisímil [...] ⁸¹.

Sin embargo, más adelante, otro de los personajes del diálogo -el Pinciano-aseverará:

Mejor quiero traer a Horacio, el cual, en su *Arte* no pone límite alguno, más antes dice que los pintores y poetas tienen facultad de atreverse a cuanto quieran fingir y maquinar ⁸².

Por otra parte, Lope de Vega, en su *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* (1609), apelando al gusto del público, atacará varios principios de Aristóteles para instituir una forma dramática fundada en la ruptura con el canon dominante. Al hacer una revisión de los principios aristotélicos "acción-tiempo" Lope señalará:

Adviértase que sólo este sujeto
tenga una acción, mirando que la fábula
de ninguna manera sea episódica,
quiero decir inserta de otras cosas
que del primer intento se desvíen;
ni que de ella se pueda quitar miembro
que del contexto no derribe el todo.
No hay que advertir que pase en el período
de un sol, aunque es consejo de Aristóteles,
porque ya le perdimos el respeto

⁸¹ López Pinciano, *Filosofía antigua poética*, p. 33.

⁸² *Ibidem*, p. 35.

cuando mezclamos la sentencia trágica
a la humildad de la bajeza cómica⁸³

Dentro de este repertorio de teóricos que marcan ya una gran distancia con respecto a los preceptos delineados por Aristóteles, estarían también Francisco de Barreda, apologista del Teatro Nacional⁸⁴, Luis Carrillo Sotomayor que escribe *El libro de la erudición poética* en 1607 y Luis de Góngora quien en su *Carta en respuesta* ofrece la justificación teórica más extensa a propósito de las *Soledades*. Sin embargo, quien ocupa el lugar de máximo teorizador de esta nueva propuesta es Baltasar Gracián, pues elabora, a través de la *Agudeza y arte de ingenio*, una idea de la literatura como ejercicio eminentemente creativo de la mente humana. Los trabajos poéticos y retóricos de Tesauro (quien elabora él mismo sus ejemplos como ilustración de los mecanismos literarios que estudia), de Luzán y de Capmany no se explican sin Gracián adelante⁸⁵. El cometido de la nueva disciplina consistirá en dar

⁸³ Lope de Vega, *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, p. 15.

⁸⁴ Dice de Barreda: "No hagamos lo que Italia, que teniendo tan claros ingenios, pierde por obediente de la edad pasada, la gloria que le prometía la venidera; no se atreven a salir de aquellos claustros; son inviolables aquellos muros; no es acertada en su opinión lo que no es imitado; y no echan de ver que si los mismos a quien tan atados imitan, hubieran sido cobardes y hubieran guardado las huellas de los primeros quedarán cortos como ellos [...] porque ha llegado tiempo en que el atrevimiento dichoso de un ingenio de España, adorno de este siglo, la ha engalanado nuevamente [a la comedia] la ha hecho discreta y entretenida; y como abeja que labra dulcísimo panal de la quinta esencia de la flores, las ha labrado con los esmaltes de todo género de agudeza, sacando de la Filosofía natural lo más sublime, de la Moral lo más prudente, de las Historias lo más conforme, de las fábulas descortezadas lo más provechoso, de la Elocuencia lo más puro; todo con apacible estilo, desnudo de la severidad y aspereza con que nos las dejaron los antiguos. *Apud*, Mercedes Blanco, *Op. cit.*, p. 40.

⁸⁵ Cabe precisar que el interés por codificar a la agudeza de manera sistemática, modificando su posición dentro de las retóricas, se debe a un jesuita polaco, Mathias Casimir Sarbiewski, quien redactará el primer tratado teórico sobre la agudeza. Poeta, predicador y profesor de retórica, se interesó en todo aquello que estuviera relacionado con la agudeza, reuniendo todas sus reflexiones en un manuscrito en donde, en uno de los puntos que trata, advierte que el ingenio no reside en construir una metáfora sino en saberla deconstruir por un desplazamiento, el cual, a partir del sentido metafórico, restablece el sentido literal. Para Sarbiewski la agudeza es un discurso que contiene una suma de consecuencia e inconsecuencia, de lógica y de ilógica, de concordancias discordantes o de discordancias

reglas para facilitar y potenciar los frutos del ingenio, rasgo que los antiguos habían fiado a la pura espontaneidad o a la imitación. Dice Fernando Romo que "en este desplazamiento del principio de *mimesis* por la primacía otorgada a la *inventio*, en esa apetencia de novedades y de variedad podemos reconocer el espíritu de la nueva Edad Barroca"⁸⁶. El propósito de Gracián residirá en explicar todos los modos y diferencias de conceptos con ejemplos extraídos tanto de textos profanos como de textos sagrados. El "arte de ingenio"⁸⁷ no se reducirá para Gracián a una parte de la Retórica sino que más bien consistirá en una nueva disciplina que se referirá a un nuevo objeto; es decir, al concepto. El jesuita se preocupará ante todo por revalorar a la agudeza, poco atendida por los Antiguos. Así expone:

hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla remitiéndola

concordantes. Este manuscrito tendrá en su época una muy limitada difusión. Sin embargo, otro jesuita, Michel Radau, incluirá íntegramente en su libro, que trata sobre la invención, la teoría del jesuita polaco permitiendo así conocer en su totalidad las bases de la teoría de la agudeza propuesta por Sarbiewski y de la que partirán todos los otros tratados.

⁸⁶ Romo, "La paradoja en *Agudeza y arte de ingenio*", p. 88.

⁸⁷ Mercedes Blanco considera que la expresión "arte de ingenio" posee ciertas resonancias paradójicas, pues por este título el autor se compromete a dar en el libro un conjunto de preceptos deducidos racionalmente de algunos principios, aunque observa que para el jesuita, estas reglas tendrán que ordenar la práctica, no de oradores ni de poetas, sino de los ingenios, productores de arte en un sentido casi moderno. Ya no se trata de reglas que permitan, como los preceptos de la retórica, conocer bien los mecanismos de una opinión, apoyándose sobre una argumentación obteniendo así un efecto persuasivo. Tampoco se trata de proporcionar reglas de versificación a la manera de los viejos manuales de arte poética, o de preceptos que garanticen la consistencia de la *mimesis* como las poéticas de inspiración aristotélica. Lo que importa es aquello que define ante todo al escritor ingenioso; es decir, su capacidad de producir algo nuevo, de sorprender desbaratando aquello que espera el lector. Es por esto que Mercedes Blanco observa un rasgo contradictorio en este término pues concluye que resulta ciertamente paradójico el querer someter a un arte la actividad del escritor ingenioso; es decir, obligarlo a asumir la codificación uniforme de procedimientos y preceptos, en, *Op. cit.*, p. 35.

a sola la valentía del ingenio [...] no pasaban a observarla, con que no se halla la reflexión, cuando menos definición⁸⁸.

A Gracián le interesa muy poco apoyarse en la tradición. Alberto Porqueras Mayo dice que "se acerca al fenómeno literario como a un hecho intelectual que hay que analizar y explicar partiendo de los textos [...] que corroboran sus especulaciones. De aquí que sólo tangencialmente y dentro de esquemas muy generales se ocupe de la poesía"⁸⁹. Lo relevante de esta obra, que parecería a simple vista carente de una estructura o un plan, consiste en que Gracián analizará el ingenio, la agudeza y el concepto dándoles un estatus de objetos teóricos⁹⁰. El jesuita se propondrá hacer una revisión de los procedimientos que competen a estos tres términos para adquirir así la técnica adecuada y al mismo tiempo clasificará géneros como: correlación, ponderación, racionación y acciones ingeniosas por invención con sus diferentes modos. Para las correlaciones cabrían los modos de proporción, improporción, semejanzas, paridades, alusiones, etcétera. Para la ponderación la crítica, paradoja, exageración, sentencia, desempeños, etcétera. En el caso de la racionación, o agudezas conceptuosas, inserta los modos: misterios,

⁸⁸ Gracián, *Agudeza* (Discurso I), p. 236-237.

⁸⁹ Porqueras, *La teoría poética en el manierismo y barroco españoles*, p. 51.

⁹⁰ Para Mercedes Blanco el "ingenio" es, según la propuesta graciana: "Cette partie de l'intelligence qui ne combine pas abstraitement les *concepts*, mais qui s'applique immédiatement à une matière soit en fabriquant des machines qui transforment certains matériaux, soit en tissant des intrigues, des machinations, pour résoudre profitablement des affaires pratiques; l'*agudeza* est une qualité par laquelle l'intelligence saisit le particulier, suit sans retard le cours du temps, l'évolution des choses et des situations, s'adapte souplement à la survenue incessante de l'imprévu; le *concepto* [...] est une pensée qui n'appartient qu'à un seul et ne se dit qu'une seule fois", en, *Op. cit.*, p. 608, Trad. El ingenio es la parte de la inteligencia que no combina de manera abstracta los conceptos sino que se aplica de forma inmediata a una materia ya sea fabricando máquinas que transformen ciertos materiales, ya sea entretejiendo intrigas, maquinaciones para resolver de manera provechosa asuntos prácticos; la agudeza es la cualidad por la cual la inteligencia capta lo particular, persigue sin retraso el paso del tiempo, la evolución de las cosas y situaciones. Se adapta flexiblemente a la venida inesperada e incesante de lo imprevisto; el concepto [...] es una idea que sólo pertenece a uno en particular y que no puede decirse sino una sola vez.

reparos, ilaciones, pruebas, etc. Y, finalmente, para el último apartado explica y ejemplifica las ficciones, estratagemas, invenciones en actos y palabras. Los géneros se conjugan a su vez no solamente en sus diversos modos sino de género en género. La *Agudeza* será entonces una suma de referencias eruditas y literarias, pertenecientes a autores de la antigüedad así como a contemporáneos de Gracián. Sus fuentes serán: "la historia así sagrada como humana"; "las sentencias y dichos de sabios sacados de la filosofía moral y de la poesía"; "los apotegmas, agudezas, chistes, donosidades"; "los dichos heróicos"; "los emblemas, jeroglíficos, apólogos y empresas"; "los símiles"; "las alegorías y parábolas"; "los adagios y refranes"; "las paradojas, problemas, enigmas, cuentos [...] que de todos se socorre la prudencia y sabia erudición [...] recogiendo la flor de la agudeza, de la prudencia y de la sabiduría". Dichas referencias servirán como ejemplificación de la expresión aguda y conceptuosa. Apunta Curtius que "tanto Matteo Peregrini como Gracián, para explicar lo que es "agudeza" e "ingenio" emplean el término *conchetto, concepto*"⁹¹. Gracián define el concepto como "un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos [...] esta correspondencia es genérica a todos los conceptos y abraza todo el artificio del ingenio, que aunque éste sea tal vez por contraposición y disonancia aquélla mismo es artificiosa conexión de los objetos"⁹²; y la agudeza que no es uniforme, sino variada la divide en diferentes categorías como la agudeza de perspicacia y la de artificio. De la primera dice que "tiende a dar alcance a las dificultosas verdades, descubriendo la más recóndita"⁹³. En cambio, de la segunda afirma que "no cuidando tanto deso, afecta la

⁹¹ Curtius, *Literatura europea y Edad Media*, p. 412.

⁹² Gracián, *Agudeza* (Discurso II), p. 242.

⁹³ *Ibidem*, p. 243.

hermosura sutil". Para Gracián "aquella es más útil, ésta deleitable; aquella es todas las Artes y Ciencias, en sus actos y sus hábitos; ésta por recóndita y extraordinaria no tenía casa fija"⁹⁴. Una se caracteriza por tender hacia la verdad y otra hacia la belleza. Sin embargo, sólo la segunda ha de constituir el objeto de las consideraciones estilísticas del autor. Una vez que ha definido la agudeza de perspicacia se centrará únicamente en tratar la agudeza, pero en el sentido de agudeza de artificio. Ésta a su vez se divide en agudeza de concepto, que consiste sobre todo en la sutileza del pensar y en agudeza verbal, la cual radica únicamente en la sutileza de las palabras. Después le siguen a ésta la agudeza de acción; más tarde la pura que no contiene más de una especie de concepto; y la mixta que Gracián denomina "monstro del concepto, porque concurren en ella dos o tres modos de sutileza, mezclándose las perfecciones y comunicándose las esencias"⁹⁵. Dentro de este vasto repertorio de tipos de agudezas Gracián inserta por último la agudeza de artificio menor denominada incompleja y la agudeza de artificio mayor; es decir, la compuesta. La primera es un acto solo, pero "con pluralidad de formalidades y de extremos, que terminan el artificio"; mientras que la agudeza compuesta "consta de muchos actos y partes principales, si bien se unen en la moral y artificiosa trabazón de un discurso"⁹⁶.

A partir de este esqueleto, Gracián explica en detalle la agudeza que consiste en la exploración al infinito de paradojas y en la concisión extrema de su expresión, modificando así la práctica de lectura y, al mismo tiempo, es la cualidad que distingue, según el jesuita, a los españoles pues para él la invención pertenece a los griegos, la elocuencia a Italia y la erudición a

⁹⁴ *Ibid*, p. 244.

⁹⁵ *Ibid*, p. 246.

⁹⁶ *Ibid*, p. 247.

Francia. No obstante, en su opinión, a España le corresponde la mejor tajada del pastel, es decir, la agudeza o ingenio. Opinión que nos remite a la obra de Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, donde se distinguen tres tipos de ingenio: un primer grupo en lo que prevalece es la memoria, de allí la facilidad de la gente para las lenguas; otro que cuenta con la inteligencia o capacidad para razonar que formaría a los médicos y teólogos; y, por último, un grupo donde domina la invención, facultad de los hombres de estado, capitanes, pintores, oradores y poetas. Esta distinción estaría, a su vez, relacionada con la teoría de los humores. "La sequedad -dice Huarte de San Juan- es la causa de ser el hombre muy sabio"⁹⁷. Así, junto a esta teoría de los humores, Gracián desarrollará una geografía de los humores concediéndole a España, debido a la aridez de sus tierras, el distintivo de la melancolía, generadora de los más grandes excesos, así como de los más ilustres genios. Según Gracián, la agudeza tiene cuatro causas: el ingenio que es la facultad humana de la que se deriva la agudeza y fuente de los conceptos; la materia, fundamento del discurrir; el modelo a imitar; y, por último, el arte; es decir, la técnica del perfeccionamiento. El efecto de la agudeza tenderá entonces a:

Ce que la conclusion apparaît comme une résolution de la tension maintenue par le texte, comme une réponse à la question posée, et en même temps comme une "dissonance" résultat d'une déviation inattendue du propos initial. Le piège ou la ruse connotés par les termes *ingenio*, *agudeza*, conviennent analogiquement à un texte où l'on est surpris par une conclusion pourtant suffisamment préparée⁹⁸.

⁹⁷ Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, p. 172.

⁹⁸ Blanco, *Op. cit.*, p. 51, Trad. a que la conclusión aparezca como una resolución de la tensión mantenida por el texto, como una respuesta a la pregunta planteada, y, al mismo tiempo, como una "disonancia", resultado de una inesperada desviación del propósito inicial. La trampa y la astucia connotadas en los términos "ingenio" "agudeza", convienen

El jesuita, como la mayoría de los autores que se interesan en el rasgo ingenioso o agudo, lo analizará conectándolo con las formas epigramáticas o breves y colocará éstas en el centro de las reflexiones que conforman la *Agudeza*. Michèle Gendreau, afirma en la Introducción a *La pointe ou l'art du génie* (traducción al francés de la *Agudeza o arte de ingenio*) que:

"L'épigramme apparaît [...] moins comme un genre poétique parmi d'autres que comme une structure paradigmatique de toute forme poétique ou en prose du style "acutus", au même titre que d'autres "formes brèves", la devise, l'emblème, le proverbe, l'énigme, la lettre spirituelle, jusque-là marginales mais objets aussi d'un sérieux effort de codification [l'épigramme] constitue en quelque sorte un champ d'expérimentation privilégié des techniques du conceptisme. Raison majeure de la place centrale du rôle fondateur que Gracián accorde à son compatriote latin, l'espagnol Martial"⁹⁹.

Las formas epigramáticas, al ser ante todo un ejercicio de escritura, ofrecen un modelo simplificado de los problemas que se plantean en general no solamente en la poesía sino en toda escritura. Para Gracián, las formas breves, ya mencionadas, agregan contenido al suprimirlo. Es al lector a quien le toca llenar estos vacíos o interpretar lo que silencian las formas epigramáticas, ya que éstas generalmente remiten a un significado que está fuera del texto, multiplicando hasta el infinito el sentido de éste. El estilo

análogamente a un texto en donde quedamos sorprendidos por una conclusión aunque del todo bien preparada.

⁹⁹ Gendreau, *La pointe ou l'art du génie*, p. 25-26, Trad. El epigrama aparece [...] menos como un género poético entre otros, que como una estructura paradigmática de cualquier forma poética o en prosa del estilo "acutus"; [el epigrama] con el mismo título que el de otras "formas breves" [a saber] la máxima, el emblema, el proverbio, el enigma, la carta espiritual, hasta entonces marginales pero objetos también de un serio esfuerzo de codificación, constituye en cierta forma un campo de experimentación privilegiado de las técnicas del conceptismo. Razón del lugar central que Gracián otorga a su compatriota hispano-latino, Marcial, por su papel fundador.

conceptuoso se presenta entonces como un juego emblemático binario, o un duelo entre aquél que plantea el problema y aquél que propone la solución de éste.

Así, de la agudeza sentenciosa dice: "Es esta la operación máxima del entendimiento, porque concurren en ella la viveza del ingenio y el acierto del juicio"¹⁰⁰. De la agudeza enigmática afirmará: "son muy semejantes a los problemas los enigmas; fórmanse por una dificultosa pregunta [...] de las contrariedades del sujeto, que ocasionan la dificultad y artificiosamente lo escurecen para que le cueste al discurso el descubrirlo"¹⁰¹. A lo largo de la *Agudeza* Gracián demostrará su filiación con el conceptismo. Incluso se le ha denominado "antologista del conceptismo". De todos los tipos de agudeza que ilustra lo que más le importa hacer resaltar son los juegos de sentido conceptista. Por ello, la mayoría de los biógrafos de Gracián coinciden en señalar que otras de las causas de fricción del jesuita con la Compañía de Jesús fue la postura que asumió ante el conceptismo, ya que los "conceptos agudos" estaban considerados por los padres de la Compañía como perniciosos, pues al elaborar un lenguaje oscuro y afectado en la predicación, el auditorio no lograría llegar a entender el texto. Dice Arturo del Hoyo que esto ocurría en 1631 pero, desde mucho antes, se venía denunciando y previniendo el conceptismo en la predicación¹⁰². El mismo del Hoyo cita a Muzio Vitelleschi, quien en calidad de gran autoridad de la Compañía, aconsejaba:

Evite el lozanear con el ingenio con dichos agudos, reformemos el modo de predicar; dícenme que ahora hay algunos que

¹⁰⁰ Gracián, *Agudeza*, (Discurso XXIX), p. 379.

¹⁰¹ *Ibidem*, (Discurso XL), p. 425.

¹⁰² Del Hoyo, Estudio preliminar, *Obras completas de Gracián*, p. CXV.

parecen suben al púlpito a hacer ostentación de su lenguaje e ingenio [...]. El principal remedio de falta tan perjudicial depende de los superiores, los cuales deben advertir seriamente a cualquiera de sus súbditos en quien se hallase y si fuese menester quítenle del misterio de predicar, pues no lo hace como se debe¹⁰³.

Este culto de la originalidad es un rasgo que será también denunciado por los jansenistas. Cualquier búsqueda sistemática de la oscuridad es condenada por el monasterio de Port-Royal, pues para sus miembros "las tinieblas pertenecen únicamente a Dios". Y aun cuando no haya existido una condena formal de la poesía por parte de Port-Royal, como sí la hubo del teatro y de la novela, se consideró a aquélla junto con otras formas breves como "bagatelas llenas de armonías pero vacías de sentido". De la metáfora pensaban que debía evitarse, pues sólo servía como un diabólico disfraz de la realidad. Condenaban cualquier manipulación del sentido que explotara la ambigüedad de la lengua, y por extensión, de los actos humanos. Exigían la transparencia de los seres y de las cosas. Incluso estaba estrictamente prohibido hablar en voz baja en las escuelas de Port-Royal, mientras que podemos muy bien imaginar a nuestro jesuita defendiendo todo aquello que se parezca al murmullo, la insinuación, las medias palabras, los consejos al oído, los enigmas y los retruécanos. Port-Royal acusó a la poesía oscura de ser la culpable de generar los placeres del alma. De estos ataques los jesuitas no serán sordos¹⁰⁴. Para evitarse enemistades gratuitas, (pues ya pesaba sobre

¹⁰³ Estudio preliminar, p.CXV.

¹⁰⁴ La Compañía de Jesús a su vez se encargará de condenar algunas obras de corte marcadamente jansenista como fue el caso del jesuita Sforza Pallavicino, teórico y defensor del conceptismo, quien formó parte de la comisión pontifical que condenó las obras de Jansenius. Cabe también agregar que la mayoría de los teóricos del "concepto" estuvieron íntimamente vinculados con la Compañía de Jesús como fue el caso de Sarbiewski, Tesauro, Masen, Pallavicino y Gracián.

ellos las fricciones con dominicos y agustinos) insistirán que la predicación, según las normas de la Compañía, debería ser ante todo "fructuosa". Como ya señalamos en otro inciso, una de las directrices impuestas por el papado y los jesuitas fue la de convertir cualquier manifestación artística en un instrumento de propaganda del catolicismo. Su lema será "persuadir y edificar", a través del arte. Seducir a las masas para conservarlas dentro de los límites de la ortodoxia católica y romana. Si la expresión de cualquiera de las artes sirve, para los jesuitas, como un instrumento que justifica y demuestra las verdades de la religión, ya que es más rentable contar con las armas de la seducción y no con las de un patetismo austero y razonable, para los jansenistas, sólo será la manifestación odiosa del amor-propio; es decir, de la soberbia. Mercedes Blanco opina que:

Du point de vue des jansenistes, il y a quelque chose de scandaleux dans une technique qui tend à masquer sous la légèreté d'un jeu d'esprit la gravité de questions mettant en jeu le salut de l'âme. Ce n'est pas en faisant parade de subtilité, soutiendront-ils, que le predicateur atteindra son but fondamental, toucher les cœurs endurcis et précipiter les conversions. Un sermon conceptiste sera pour les fidèles un prétexte à divertissement, pour les libertins un objet de risée¹⁰⁵.

Para los jansenistas la predicación es considerada ante todo como uno de los más importantes sacramentos. Para administrar este sacramento, el predicador debe despojarse de cualquier ambición por gustar o parecer elocuente, pues, según éstos, el disfrazar las verdades del Evangelio equivale a

¹⁰⁵ Blanco, *Op. cit.*, p. 367, Trad. Desde el punto de vista jansenista, la técnica que tiende a disfrazar bajo la ligereza de un juego ingenioso, la seriedad de asuntos que ponen en juego la salvación del alma encierra un dejo escandaloso. No es haciendo gala de sutilezas, sostendrán ellos, cómo el predicador alcanzará su objetivo principal: conmover los corazones insensibles y precipitar las conversiones. Un sermón conceptista será para los fieles un pretexto para divertirse y para los libertinos un objeto de burla.

traicionarlo. Los jansenistas estaban convencidos de que los predicadores conceptistas en su afán por gustar rozaban a menudo la herejía y la blasfemia. Gracián, que tenía fama de arrancar lágrimas a los fieles que asistían a sus sermones -recuérdese la anécdota de la carta recibida del infierno- no estaba muy de acuerdo con las normas jesuíticas que intentaban moderar el desbordamiento del estilo ingenioso y agudo. De esta forma, se plegó más bien a la influencia que había recibido de la *Ratio Studiorum*¹⁰⁶ la cual se había inspirado en la estética aristotélica de la imitación, pero ya se inclinaba también hacia una estética de la invención. Dice Jorge M. Ayala en su escrito "La formación intelectual de Baltasar Gracián" que "se advierte ya en la ordenación académica del curso de humanidades [de la *Ratio Studiorum*] cierta apertura hacia el cultivo del propio 'ingenio' del uso 'elegante de la lengua patria' y 'el juego de los emblemas'¹⁰⁷. Incluso se consideró a la *Ratio Studiorum* muy innovadora, pues tenía el mérito de "haber dado muerte, aún en las escuelas, a la fría retórica de la imitación"¹⁰⁸. La estética Graciana estuvo entonces sustentada en la estética seiscentista que se prefigura a finales del siglo, sólo que llevada a sus máximas consecuencias.

Sin embargo, no debe pensarse que la retórica aristotélica quedó al margen de la pedagogía jesuítica. Se le estudió y comentó a través de los escritos que realizó el P. Cipriano Suárez sobre Aristóteles, Cicerón y

106 "Código de enseñanza redactado por primera vez de acuerdo con las prescripciones del Fundador de la Orden. En 1584 el General Acquaviva designa una comisión de padres para que trataran de redactar la *Ratio* que se confirma finalmente en 1599. La *Ratio* ha sido refundida varias veces con el fin de que se lograra incorporar el espíritu del Renacimiento, pero esto no se consiguió. A su vez la *Ratio* dejó las suficientes rendijas para que el espíritu del Barroco pudiera introducirse en la Orden a través de esta legislación sobre los estudios", en, Martí, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, p. 74.

107 Ayala, "La formación intelectual de Baltasar Gracián", p. 20.

108 Batllori, "La barroquización de la *Ratio Studiorum* en la mente y en las obras de Gracián", p. 104.

Quintiliano. Estos comentarios aparecieron por primera vez en Coimbra en 1561 y más tarde se convirtieron en el libro de texto de casi todas las escuelas de la Compañía. Aristóteles en su *Arte Poética* había abordado brevemente la noción de ingenio y de invención, incluso recomendaba cierta moderación, en proporción con las otras partes del discurso. La *Ratio Studiorum* ofreció entonces a Gracián las bases aristotélicas de las retóricas y poéticas; sin embargo, su *Agudeza y arte de ingenio* se centrará sobre todo en ese punto que Aristóteles recomendaba usar con moderación. Esta obra será ante todo una exaltación de la agudeza sobre la imitación. A la erudición e imitación sobrepuso la construcción. Miguel Batllori ve en esta transformación, junto con el uso "elegante de la lengua" y los juegos conceptuosos, la puerta que abrió a la *Ratio Studiorum* a la barroquización. "Como jesuita -dice Batllori- barroquizó la *Ratio Studiorum*, superando la imitación aristotélica por la agudeza [y] si algún autor incita, en toda la literatura española a minuciosos y serios estudios estilísticos éste es Gracián, para quien estilo no es trasvasación inmediata y vital, sino elaboración conceptual y expresiva: estilo de pensar más que estilo de escribir"¹⁰⁹. Gracián conoce muy bien la función esencial del entendimiento, y deja bien claro que éste es movido sólo por el concepto: "lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto"¹¹⁰. Para Gracián una cosa es el ingenio y otra el juicio. El juicio se contenta con la verdad; el ingenio, en cambio, añade la hermosura. Partidario de un arte provechoso, al estimar que el objeto de la literatura consistía en disfrazar o acomodar la "filosófica verdad", se inclina a favor de una síntesis equilibrada del *prodesse* y del *delectare*. Para crear belleza, el entendimiento necesita del ingenio; es decir, de la facultad mediante

¹⁰⁹ Batllori, "Gracián y la retórica Barroca en España", p. 115.

¹¹⁰ Gracián, *Agudeza* (Discurso II), p. 239.

la cual aquél se transforma en arte. Gracias al arte de ingenio, el entendimiento deviene creador de belleza. Por ello dice Gracián que "entendimiento sin agudeza ni conceptos, es sol sin luz, sin rayos, y cuantos brillan en las celestes lumbreras son materiales [comparados] con los del ingenio"¹¹¹. El concepto es el producto del entendimiento pero sin la agudeza, artificio y arte de ingenio poco o nada tiene que ver con el arte. Baltasar Gracián reconoce que la fuerza [sc., la agudeza] del ingenio no puede ser conocida ni demostrada racionalmente. "Es este ser [la agudeza] uno de aquellos que son más conocidos a bulto, y menos a precisión, déjase percibir, no definir; y en tan remoto asunto, estímesese cualquier descripción"¹¹².

Por eso tal vez, la agudeza es considerada por Gracián como "pasto del alma". De la definición del concepto, ya mencionada anteriormente se puede deducir una nueva postura, actitud o método de encarar el objeto poético. Lázaro Carreter considera que:

El artista lejos de aislar y recluir su objeto, ha de hacerlo entrar en relación con otro u otros. Con un esfuerzo acrobático, ha de ir tejiendo una red de conexiones. La jerarquía tradicional, integrada por un centro poético circuido de una serie de elementos subordinados que constituyen a darnos un conocimiento directo del mismo, se rompe en la estética expuesta por Gracián. Se trata ahora de tender puentes entre ese centro y otros lugares más o menos lejanos, se trata de conocer el objeto, no en sí, sino por las relaciones que el poeta ha tendido. El escritor nos niega la visión directa de su objeto y nos fuerza a contemplar su imagen en otra u otras cosas. La visión directa ha quedado sustituida por una visión refleja. Situado el lector en una especie de caverna platónica, ve desfilan unas cuantas sombras que le dan testimonio de cuanto el poeta quiere comunicarle. En esta

¹¹¹ *Ibidem*, (Discurso I), p. 239.

¹¹² *Ibid*, (Discurso II), p. 239.

capacidad del escritor para crear relaciones y establecer *correspondencias*, para engendrar *conceptos* consiste la verdadera agudeza codificada por Gracián¹¹³.

El concepto es el acto que expresa una correspondencia y la agudeza o sutileza es la correspondencia expresada por el acto. Así, quedan reunidas las dos caras de un solo fenómeno. Esta correspondencia a su vez, tendrá que suponer la elaboración de otra correspondencia del objeto (la agudeza) y del acto referido en el mismo (el concepto). Para que se produzca el rasgo ingenioso es necesario que exista entre la correspondencia no una relación única que establezca una similitud, sino más bien una red en donde coincidan varias relaciones y cuya similitud no sea más que una de las partes del todo. Por lo tanto, la agudeza consistirá entonces en ocultarle al lector algo que permita la fácil identificación de dicha correspondencia. Gracián se inclina, sobre todo, por aquellas correspondencias en donde difícilmente se establezca la identidad entre el aspecto que toma el concepto, la relación de los objetos y esta misma relación, tal como aparecen al lector antes del hallazgo o identificación del concepto. Es por esto que el jesuita, al final de su obra, dirá: "Siempre insisto en que lo conceptuoso es el espíritu del estilo"¹¹⁴. Cuando un término se transmuta en otro u otros se produce el concepto, pero esta transmutación debe encerrar un grado de dificultad, pues para Gracián la dificultad proporciona al arte la oportunidad de mostrar su fuerza. No en balde señala que no se puede negar arte donde reina tanta dificultad. En el Discurso VII de la Agudeza por ponderación de dificultad afirma: "La verdad cuanto más dificultosa, es más agradable, y el conocimiento que cuesta, es más estimado. Son noticias pleitadas, que se consiguen con más curiosidad, y se logran con mayor fruición que las pacíficas. Aquí funda sus vencimientos el

¹¹³ Carreter, "Sobre la dificultad conceptista" p. 16.

¹¹⁴ Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, (Discurso LXII), p. 507.

discurso y sus trofeos el ingenio"¹¹⁵, y en el discurso anterior señala: "quien dice misterio dice preñez, verdad escondida y recóndita y toda noticia que cuesta es más estimada y gustosa"¹¹⁶. Para Gracián, una palabra no está bien elegida mientras no incite a pensar y a reflexionar. Sin embargo, no defiende la idea de la dificultad por la dificultad. Al contrario, ofrece una teoría a propósito del papel y de la participación de la dificultad en la creación de una agudeza. Aquélla se limita a ser un ejercicio intelectual o proceso técnico generador de agudezas. Según su tesis, la dificultad aparece cuando hay oposición o disonancia entre dos correlatos o extremos. Es preciso resolver la dificultad para crear la agudeza. Gracián confiesa también, en *El oráculo*, su gusto por la dificultad, pero no por la oscuridad: "No allanarse sobrado en el concepto. Los más no estiman lo que entienden, y lo que no perciben lo veneran. Las cosas para que se estimen han de costar" (*O.M.* 253). Más tarde se desdice, como es su costumbre, denunciando como graves defectos el exceso de dificultad así como el abuso de la oscuridad. Por ello afirmará: "Es el estilo natural, como el pan, que nunca enfada: gústase más dél que del violento, por lo verdadero y claro, ni repugna a la elocuencia, antes fluye con palabras castas y propias, por eso ha sido tan leído y celebrado Mateo Alemán, que a gusto de muchos y entendidos es el mejor y más clásico español"¹¹⁷.

Estamos, una vez más, ante esta postura sorprendente de Gracián que consiste en pasar de un extremo a otro. Como teórico, en nada dogmático, admite cualquier estilo, ya sea breve o largo, natural o artificial, fácil o difícil, con el único criterio del gusto, de la belleza estética y la adaptación del tono al

¹¹⁵ *Ibidem*, (Discurso VII), p. 268.

¹¹⁶ *Ibid*, (Discurso VI), p. 262.

¹¹⁷ *Ibid*, (Discurso LXII), p. 508.

tema. En sus escritos breves como *El Héroe*, *El Discreto* o *El oráculo* resulta más fácil la homogeneidad estilística, en cambio en *El Criticón*, en donde coincide una mezcla de géneros y estilos, que se le censurará, se percibirá que es éste el libro de Gracián que más se presta a la ilustración de la "hermosa variedad de los estilos". Dice Ricardo Senabre:

La obra culminante de Gracián [*El Criticón*] parece escrita, en efecto teniendo a la vista *La agudeza y arte de ingenio*, como una magna ejemplificación, ahora con textos propios de todos y cada uno de los procedimientos que allí se apoyaban en autores diversos; Gracián realiza algo insólito en la historia literaria: escribir una obra que, a la vez que se apoya en otra suya anterior -por incorporar todo el repertorio de figuras de la *Agudeza*- le sirve también de demostración. Ninguno de los poetas y escritores de los que Gracián extrae sus ejemplos para la *Agudeza* ofrecen modelos para todos los casos inventariados. *El Criticón* en cambio sí y esta circunstancia que hace de la novela una rigurosa aplicación práctica del Tratado Teórico, convierte *El Criticón* en la suma de la poética barroca¹¹⁸.

Esta opinión nos obliga a entablar una correspondencia con Cervantes. Si *El Quijote* con sus juegos de espejos entre autor y comentador, entre pseudo historiador y traductor, inaugura la complejidad espejeante de la novela moderna, Baltasar Gracián representa el caso fascinante de anticipar lo que hoy se considera como rasgo típico de la obra moderna: el saber mezclar la teoría con la ficción. En sus obras no existen fronteras para distinguir lo crítico de lo teórico y lo práctico. La clave de esto la encontramos en la *Agudeza y arte de ingenio* y *El Criticón*. Pero esta técnica de remitir al lector de un escrito a otro, también se percibe en algunas de sus obras anteriores como en *El oráculo*, *El Discreto* o *El Héroe*, en las que fragmenta, comenta, aumenta. Sin embargo, esta manía adquiere dimensiones monumentales en *El*

¹¹⁸ Ricardo Senabre, "Gracián y *El Criticón*", p. 62.

Criticón en donde desmiente, a menudo, aseveraciones anteriores, produciendo un efecto de juego de espejos. Toda la obra del jesuita son como espejos que se devuelven imágenes, sólo que de dimensiones desiguales, incluso deformadas (como es el caso de *El Criticón*). A lo largo de toda su producción Gracián jugará con la tipología de estilos. De modo que si la faceta más relevante de la escritura de Gracián es su estilo conciso y alusivo, que ya hemos ilustrado en otros incisos, no por eso se puede o debe reducir toda su obra a ese laconismo, del que hemos hablado constantemente, ni a ese hermetismo u oscuridad que le hemos concedido con exceso¹¹⁹. Pruebas de esto podríamos encontrar en cualquier libro de Gracián para rebatir el lugar común, muchas veces exagerado, de su constante laconismo artificial y oscuro. En esta categoría podrían perfectamente insertarse muchos de los diálogos de *El Criticón* que, a pesar de los juegos de palabras, sorprenden por su naturalidad. Bastaría también hacer una revisión de *El Comulgatorio* para confirmar esta opinión. Benito Pelegrín dice a propósito de este texto:

Este devocionario suyo que, al menos por su tema, desdice del resto de su producción [...] parece tanto molestar a la crítica por su aparente singularidad que incluso no pocas veces se llega a pasar por alto entre las listas de obras del jesuita, ignorado u olvidado, tal vez por el riesgo de molestar y perturbar los

119 Con todo, debemos reconocer que no es gratuito el hecho de que Gracián considere el discurso alusivo como el más importante dentro de las agudezas que estudia. Para el jesuita la alusión: "con su enigmático artificio, parece que remeda la locución y la sutileza angélica. Tiene por fundamento lo que otras agudezas por realce. Su nombre de alusión más parece que la censura que la define, pues derivándose del verbo latino *ludo* que significa jugar, le duda si no le niega, lo grave, lo serio, y lo sublime. Consiste su artificio formal en hacer relación de algún término, historia o circunstancia no exprimiéndola, sino apuntándola misteriosamente [...]". Discurso XLIX, p. 451. Así, queda cimentado que la alusión se encuentra en la cima del "arte de ingenio", porque en ella la palabra adquiere un poder supremo y contradictorio que consiste en decir lo que no dice. Es por esto que Gracián la coloca al final de toda su tipología de conceptos.

innumerables y confortables clichés críticos que tanto se achacan a la obra de Gracián¹²⁰.

La escritura de Gracián pasa constantemente de un polo a otro: ni asiática del todo ni lacónica. No se limita a aquélla que encontramos en *El Comulgatorio*, ni a la de los escritos anteriores. Gracián acepta todos los estilos con tal de que tengan "alma conceptuosa". De esta manera apunta: "todo gran ingenio es ambidextro, discurre a dos vertientes"¹²¹; o bien, "La mezcla de proporción y improproporción hace una armonía agradable"¹²²; o por último, "una misma verdad puede vestirse de muchos modos"¹²³. Para Gracián la variedad no significa únicamente diversificación, sino el número infinito de sus posibilidades. Por esto afirma: "la uniformidad limita, la variedad dilata, y tanto es más sublime cuanto más nobles perfecciones multiplica"¹²⁴. A una estética fundada sobre la imitación del mejor modelo, Gracián propondrá la sustitución de ésta por la de una imitación múltiple a una asimilación de los estilos en su diversidad, lo que conducirá forzosamente a la formación de un estilo propio. Una vez más Gracián nos demuestra un rasgo típico de los jesuitas que consiste en asumir diferentes posturas y rostros como lo hace el camaleón. Dice atinadamente André Roubeyre en su *Etude Critique* de la obra de Baltasar Gracián que:

Dans la recherche pénétrante, sensible, volontaire, passionnée, avec surplus, les bonds contradictoires au cours de son œuvre, Gracián ne réussit heureusement pas à fixer de dogmes: il est le drame même de la recherche spirituelle la plus pourchassante des raisons, des mobiles intestins, soit dans le sens moral foncier créateur, soit dans l'analyse et la

120 Pelegrín, "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián", p. 57.

121 Gracián, *Agudeza*, (Discurso XVI), p. 308.

122 *Ibidem*, (Discurso V), p. 260.

123 *Ibid*, (Discurso LV), p. 475.

124 *Ibid*, (Discurso III), p. 243.

Este carácter relativo y ambiguo de las cosas también lo encontramos manifestado en el *Oráculo manual* donde a propósito de la verdad humana nos declara: "La verdad ordinariamente se ve, extravagante se oye; raras veces llega en su elemento puro, y menos cuando viene de lejos; siempre trae algo de mixta de los afectos por donde pasa" (*O. M* 80).

Por todo ello, podemos concluir diciendo que no existe una clave general que sirva para descifrar en su totalidad la obra de Gracián. Un solo sistema explicativo quedaría excluido. Estamos frente a una casuística de la figura o estudios de casos de figuras retóricas, en donde se podría establecer una correspondencia con los casos de conciencia: los casos de figura son al ingenio lo que los casos de conciencia son a la moral. De allí la relativa y aparente contradicción de Gracián. Como cada problema moral, cada figura retórica es particular y no se puede delimitar en su totalidad. Por esta razón *La Agudeza y arte de ingenio* no se reduce a reorganizar un conjunto de figuras. La clasificación de Gracián, agrupa tropos y figuras según el criterio de su funcionamiento que, a su vez, ilustra el mecanismo del ingenio o la agudeza. De esta forma, Benito Pelegrín considera que:

Transposés dans la morale, les cas de style sont une *casuistique* et les *cas de figure* sont la figure, la face double, multicolore, changeante de Protée, la versicolore adaptation à la situation la plus rentable d'un caméléon de la réussite mondaine auquel

¹²⁵ Roubeyre, *Etude Critique*, p. 105, Trad. En su búsqueda penetrante, sensible, firme, apasionada, con todos aquellos saltos contradictorios a lo largo de su obra, Gracián logra afortunadamente no plegarse a ningún dogma: representa el drama de la búsqueda espiritual más hostigada de las razones, de los móviles internos, ya sea en el sentido moral relativo creador, o en el análisis y crudita dislocación de la expresión en la escritura y en el verbo.

l'acuité, l'esprit, offrira toujours la ressource confortable d'une justification morale¹²⁶.

Así, por ejemplo, las figuras de proporción, o improporción pueden reagrupar tropos y figuras como la metáfora, la comparación, la antítesis etc., pero la clasificación sólo tiene razón de ser en función del caso estudiado, es decir, del juego ingenioso o conceptual y no a la inversa, de modo que lo que interesa es la producción del ingenio y la agudeza, así como las condiciones que la generan¹²⁷. Félix Monge advierte que:

El ingenio y la agudeza "informan" -dan forma- a la materia de las figuras retóricas, de los tropos. La agudeza pasa a ocupar el primer lugar y las figuras retóricas quedan reducidas a instrumentos de que se sirve aquélla para "exprimir cultamente los conceptos". Son solamente "fundamentos materiales de la sutileza" y, a lo más, "adornos del pensamiento". Está, pues, claro que Gracián no condena el ornato retórico. Afirma solamente que debe estar al servicio de la agudeza. Y, las palabras, consecuentemente, subordinadas al concepto [...]. En conclusión, la obra perfecta resulta de la conjunción de la agudeza y, el ornamento: "cuando se junta lo realzado del estilo y lo remontado del concepto hacen la obra cabal"¹²⁸.

Es por esto que dijimos, al inicio, que la obra se presenta al lector como si careciera de una estructura o plan previo. La ambición de Gracián no se limita únicamente al análisis del hecho literario o poético, sino que, como ya lo

126 Pelegrin, *Ethique et esthétique du Baroque*, p. 161, Trad. Transpuestos en la moral, los casos de estilo son una *casuística* y los *casos de figura* son la figura, la cara doble, múltiple y mudable de Prometeo, la adaptación multicolor a la situación más rentable de un camaleón hacia el logro mundano al cual la agudeza o ingenio ofrecerá siempre el recurso confortable de una justificación moral.

127 Este mismo mecanismo se encuentra en la *Ratio Studiorum* donde se insiste que las verdades e ideas interesan sobre todo en función de su aplicación real. Se busca la integración del pensar con el saber hacer; es decir, saber hablar y saber escribir.

128 Monge, "Culteranismo y conceptismo a la luz de Gracián", p. 357.

dijo sabiamente Lázaro Carreter, consiste en una aproximación a él a través de todos los puentes y de la red de conexiones que se van tejiendo a su alrededor. Para Gracián todo sirve y nada se pierde, pero a condición de que pueda ser transformado y recreado de manera ingeniosa y aguda. Así, declara: "No basta la sabia y selecta erudición; requiérase lo más ingenioso y necesario, que es la acertada aplicación della"¹²⁹. Siempre es deseable revitalizar una agudeza, desprenderla de su contexto original para trasplantarla a otro texto, reelaborándola según las nuevas circunstancias, haciendo de ella una nueva agudeza, la que a su vez adquirirá, en otro contexto, un grado diferente de complejidad y de profundidad. Es por esto que a lo largo de *El Héroe*, *El Discreto*, y *El oráculo*, en donde encontraremos reelaboradas y reubicadas varias agudezas, subyace la idea de que no hay grandeza, prudencia ni éxito sin ingenio.

¹²⁹ Gracián, *Agudeza* (Discurso LIX), p. 493.

Conclusiones

A estas alturas del análisis solamente nos queda decir que la obra graciana desborda las posibilidades de una concisa conclusión. En primer lugar, porque estamos frente a una serie de textos que escapan a una clasificación unitaria y global. En segundo lugar, porque tanto su doctrina moral como su teoría estética sólo se dejarán asir de manera fragmentaria.

A la obra de Gracián se le ha atribuido una serie de epítetos tales como pesimista, contrarreformista, ortodoxa, heterodoxa, casuista, moderna o nietzscheana. Todos estos calificativos son válidos; sin embargo, a lo largo del trabajo de investigación y dentro del ámbito que nos ocupa, preferimos emparentar la doctrina moral y la teoría estética de Gracián con el casuismo. Las razones de esta elección responden a una serie de inquietudes, asombro y, ¿por qué no? fascinación que despertó en nosotros este método de reflexión concerniente a los casos de conciencia, introducido por Bartolomé Medina, defendido más tarde por los teólogos dominicos de la Escuela de Salamanca y sostenido por doctores de diversas órdenes religiosas, pero que se ha insistido en asociarlo, de manera abusiva, con los jesuitas. Esta anexión que proviene muy probablemente de la paternidad y responsabilidad que Pascal les atribuyó a los miembros de la Compañía de Jesús, nos permitió observar que si esta atribución, al menos en rigor era falsa, podía de alguna forma justificarse en la medida en que los jesuitas sostuvieron una política demasiado firme y, de acuerdo a lo que Mercedes Blanco plantea al respecto, esta política permitiría hacer pasar la argucia escolástica del casuismo sobre el plan de las realidades

prácticas¹. De allí que la Compañía de Jesús sostenga, como ya lo hemos observado, desde el momento de su consolidación como fuerza política y religiosa, un número creciente de adversarios quienes les reprocharán su humanismo, su sentido de adaptación que llegará hasta límites inimaginables, acusándolos de ser la reencarnación de la fuerza papal, fuerza peligrosa que tendría que derribarse para disminuir el poder centralista de la Iglesia. Otros sólo verán en los jesuitas los culpables de la implantación de tesis flexibles y cómodas, concernientes a cuestiones dogmáticas tan delicadas como la de la gracia y la del libre albedrío, así como los responsables de una moral fácil, accesible para cada tipo de persona, para cada situación vital y para cada categoría social. Las cartas *Provinciales* en las que nos hemos detenido y que ironizan acerca del "poder próximo" y de "la gracia suficiente que no basta", planteados, según Pascal, por los jesuitas, nos demuestran el funcionamiento del casuismo. La lógica de los casuistas, en opinión del filósofo francés, permite a un sacerdote cobrar varias veces por officiar una misa, a un religioso desobedecer a sus superiores, a los servidores convertirse en cómplices del relajamiento de sus amos, a los niños anhelar la muerte de sus padres, a los acreedores practicar la usura, a los deudores robar por medio de bancarrotas fraudulentas, etc. Por su parte, Arnauld, jansenista autor del tratado de *La Frecuente comunión*, se rebelará contra los "seductores de almas" -entiéndase aquí a los jesuitas- que permiten asistir al baile a sus dirigidos en el mismo día que han comulgado. Este jansenista, enemigo acérrimo de los jesuitas, argumentará que durante los siglos IV y V los cristianos se preparaban para la comunión a través de penitencias que duraban varios días, y aquéllos que habían cometido pecados mortales quedaban excluidos de la eucaristía

¹ Mercedes Blanco, *Les rhétoriques de la pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*, p. 493.

durante años. Para estos adversarios los jesuitas, con el pretexto de salvar almas, se inmiscuían en cualquier tipo de asunto ya fuera sagrado o profano, se hacían visibles en todos lados, pero, en su opinión, el verdadero motivo que los impulsaba a actuar, era el amor a sí mismos y a los cambios de hábitos religiosos que comenzaban a implantarse en ese siglo.

Sin embargo, debemos tener muy claro que la burla de que ha sido objeto la casuística, a partir de Pascal y de los jansenistas, ha sido excesiva, al no ver que ésta correspondía al surgimiento de una nueva civilización en formación, a la necesidad de responder a problemas nuevos o al menos planteados en términos distintos, a la importancia que iban adquiriendo los laicos dentro de la Iglesia y a otra forma de concebir el mundo. Además, debemos tener muy presente que la teología jesuita de fines del siglo XVI planteará por primera vez la problemática del fracaso matrimonial e incidirá en la importancia del sexo, haciendo hincapié en el análisis de la compleja casuística de la alcoba matrimonial. A los jesuitas también se les atribuirá un sinnúmero de aportes y descubrimientos en matemáticas, astrología y paleontología. Algunos de ellos se dedicarán a estudiar la topografía de la luna, otros inventarán la linterna mágica e introducirán en Europa la vainilla y el paraguas. Por todas estas razones y otras es justo ver en el jesuita un hombre moderno ligado a los más importantes cambios intelectuales ocurridos en la época: es hoy sabido de todos, por ejemplo, que los jesuitas actuaron eficazmente en la difusión y desenvolvimiento del cartesianismo. Por todo esto, podemos afirmar que los jesuitas constituirán entre 1550 y 1650 el elemento más dinámico de la Iglesia Romana. Los jesuitas estarán presentes en todas partes, por lo que no podemos menoscabar o soslayar su presencia en

la mayoría de las manifestaciones barrocas² y, si generalmente el problema de lo barroco y de los jesuitas se plantea en el campo de las artes plásticas, no debemos olvidar que el aspecto literario fue, desde un principio, parte integrante de la formación escolar dada en los colegios de la Compañía de Jesús. La *Ratio Studiorum*, código de enseñanza por el que se rigen los centros docentes jesuitas, insistirá en sustituir la noción de imitación de las retóricas de la época por lo agudo, lo ingenioso y lo conceptuoso. Inquietud que existía desde la época de Furió Ceriol (1527-1592) quien se mantendrá en un estado de constante alerta, para no caer en el camino fácil e infecundo de la repetición. Así observará: "¿Y nosotros qué? ¿Vamos a tolerar por más tiempo que la retórica esté así presa y oprimida? ¡De ningún modo!; ¡Abajo las puertas de la cárcel! ¡Rompos sus cadenas y libertémosla por fin de la tiranía!"³. Furió Ceriol será entonces el precursor de una serie de preceptores que se lanzarán en defensa del proceso de creación sin la limitante de la imitación, categoría que por mucho tiempo se consideró como la norma que serviría como instrumento de impregnación por medio del cual se adquiriría el arte de escribir bien. El problema de la retórica del siglo XVII se centrará entonces en el ingenio y el concepto. Transformación que abarcará sobre todo el terreno de la predicación, pues no en vano la mayoría de los preceptores de la época serán hombres vinculados a la Iglesia y muchos de ellos pertenecientes, como ya se vio en otro momento, a la Compañía de Jesús. Cabría añadir a la lista de autores ya referidos a Francisco Borja, a Pedro Juan

² Batllori planteará ciertas reservas al respecto advirtiendo: "Tengo para mí que los jesuitas ni crearon el Barroco ni lo utilizaron como simple instrumento propagandístico. En todo el seiscientos, la cultura de los países católicos se identifica en gran parte con la cultura de los jesuitas. Cuando llegue el momento de la reacción antibarroca, ellos se pondrán también, a la cabeza del neoclasicismo, por el mismo motivo de que también en el siglo XVIII ellos serán parte integrante de la cultura general europea, en, "Gracián y la retórica Barroca", p. 115.

³ Apud, Martí, *La preceptica retórica española en el Siglo de Oro*, p. 57.

Perpiñá, a Diego García Rengifo, a Pablo José Arriaga, a José de Olzina, a González Pérez de Ledesma, seudónimo del jesuita de José de Ormaza, y otros. Sin embargo, será únicamente con Baltasar Gracián que el conceptismo alcanzará su máxima cumbre. Ingenio, agudeza y concepto se convertirán en los ejes centrales de las teorías estéticas, rebasando incluso otros terrenos. Estos tres elementos combinados suscitarán en los lectores reacciones diversas. Para el caso concreto de Gracián valdrían opiniones tan dispares como la del padre Bouhours quien al respecto señaló: "escritor de genio"⁴ o como la de Sanz de Proxida quien asegura que Gracián es un autor "indigno de leerse"⁵. Y estamos totalmente de acuerdo con esta disparidad de opiniones, pues si en otro momento ya advertimos que este jesuita es un hombre ambiguo que se presta a múltiples apreciaciones lo mismo podemos decir de su obra.

En efecto, la obra graciana en su totalidad provoca reacciones muy diversas en sus lectores, ya que generalmente quedan éstos atraídos y horrorizados, fascinados e invadidos de cierta repulsión, pero, por encima de estas reacciones encontradas, los lectores quedamos sobre todo sorprendidos ante este autor que se complace en hacer difícil su lectura, pues ya Uztarroz, contemporáneo de Gracián había advertido: "No basta leer para comprenderle"⁶. Esta complacencia por la dificultad ya la habíamos observado en don Luis de Góngora quien en su "Carta en respuesta" se defenderá de las acusaciones sobre la oscuridad y dificultad, características

⁴ Este jesuita también opinará: "Hay en sus obras algo tan sombrío, tan abstracto y tan opuesto al carácter de los antiguos que no puede deleitarme [...]. El libro que lleva por título *Agudeza y arte de ingenio* es un bello proyecto mal ejecutado, a mi ver: quedé tan impresionado la primera vez que lo vi, y me entró en deseo de traducirlo [al francés] pero después que hube leído algo del mismo, contuve la tentación. Porque aunque encontré sutileza y razón en muchos puntos, no hallé provecho en ello y juzgué al recorrerlo, que una obra de esta naturaleza resultaría un monstruo en nuestra lengua.

⁵ *Apud*, Miguel Romera-Navarro, *Estudios sobre Gracián*, p. III (Prefacio).

⁶ *Apud*, Benito Pelegrín, "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián", p. 49.

que se adjudican a su obra, a lo que Góngora responderá: "Demás que honra me ha causado hacerme escuro a los ignorantes, que es esa la distinción de los hombres doctos, hablar de manera que a ellos les parezca griego; pues no se han de dar las piedras preciosas a animales de cerda"⁷. Esta misma meta perseguida la encontraremos en Gracián quien afirmará: "Los ingenios claros son plausibles, los confusos fueron venerados por no entendidos, y tal vez conviene la oscuridad para no ser vulgar" (*O. M.* 216); o bien "Digo pues que no se escribe para todos"⁸. Por ello deseará tener lectores "singulares" y "juiciozos". Así, para juzgar la dificultad de esta obra hay que comenzar por admitir que la cultura jesuita conciliará lo que parecía incompatible, asociará lo contradictorio, reunirá aquello que se opone e incluirá lo que parecía excluirse. La diversidad se encontrará en el centro de la obra graciana como una de sus principales características, pues para este jesuita: "siempre hablar atento causa enfado; siempre chancear, desprecio; siempre filosofar, entristece; y siempre satirizar, desazona"⁹. El "arte de ingenio" en Gracián será entonces concebido como un arma maravillosa que permite, a aquéllos que lleguen a apropiarse de este arte, la posibilidad de reunir lo incompatible y, como hemos asociado doctrina moral y teoría estética graciana con el casuismo, esta reunión de incompatibles se hará mucho más fácil porque la casuística permite rebasar siempre los límites de lo prohibido o, al menos, dar un giro alrededor de ciertas prohibiciones sin desafiarlas abiertamente. Casuismo y molinismo afirman la posibilidad para todos de derrocar, por medio del poder de la libertad y en ausencia de cualquier auxilio exterior, las más pesadas determinaciones, los viejos hábitos, las inclinaciones innatas, etc. De esta

⁷ Luis de Góngora, *Las Soledades*, seguidas de la "Carta de un amigo" y la "Carta en respuesta", p. 172.

⁸ Gracian, *El Discreto*, p. 79.

⁹ *Ibidem*, (Cap. VII), p. 98.

libertad, trasplantada al terreno de la creación, hará uso Gracián, uso incluso abusivo, a través de los juegos ingeniosos y conceptuosos que encontramos a lo largo de su obra. Obra plagada de frases de estructura antitética, de elipsis, de alusiones, de incesantes paradojas, de dobles sentidos y de juegos de palabras. También, hemos observado que la agudeza en Gracián se presenta entonces como un ejercicio de poder y libertad dirigido por el ingenio. El ingenio será para Gracián "lo que la imaginación poética es para el romántico"¹⁰. Ni inspiración, ni imaginación poética, ni intuición. El misterio es desterrado como elemento constitutivo de la obra literaria, sobre todo de la poesía. El poeta barroco sustituye el misterio por la dificultad que, como ya lo mencionamos en el cuerpo del análisis, según Gracián: "La verdad cuanto más dificultosa, es más agradable y el conocimiento que cuesta es más estimado"¹¹. La dificultad apela entonces al intelecto y es por esto que a Gracián lo percibimos como un escritor frío, no emotivo y cerebral. La vida y sus engaños que acosan a nuestra existencia, se han de vencer con el saber y el entendimiento ingenioso; es decir, a base de tretas, ardidés y dobleces. Esta frialdad y cálculo de la obra del jesuita estará expresada y resumida nítidamente en el poema que Jorge Luis Borges escribió sobre Baltasar Gracián. Reproducimos aquí sólo algunas de las estrofas más esclarecedoras del mismo:

Laberintos, retruécanos, emblemas
Helada y laboriosa nadería,
Fue para este jesuita la poesía,
Reducida por el a estratagemas.

¹⁰ J. M. Aguirre, "Agudeza o arte de ingenio y el Barroco", p. 185.

¹¹ *Agudeza y arte de ingenio*, (Discurso VII), p. 268.

No hubo música en su alma; solo un vano
 Herbario de metáforas y argucias
 Y la veneración de las astucias
 Y el desdén de lo humano y sobrehumano.

No lo movió la antigua voz de Homero
 Ni esa, de plata y luna, de Virgilio;
 No vio al fatal Edipo en el exilio
 Ni a Cristo que se muere en un madero.

A las claras estrellas orientales
 Que palidecían en la vasta aurora
 Apodó con palabra pecadora
Gallinas de los campos celestiales.

Tan ignorante del amor divino
 Como del otro que en las bocas arde,
 Lo sorprendió la pálida una tarde
 Leyendo las estrofas del Marino

[...]

Sé de otra conclusión. Dado a sus temas
 Minúsculos, Gracían no vio la Gloria
 Y sigue resolviendo en la memoria
 Laberintos, retuécanos y emblemas¹².

Dice Borges que "Gracían no vio la gloria" y no estamos muy de acuerdo con esta afirmación ya que los textos gracianos se reimprimieron en su versión original en un total de treinta y cinco veces desde su primera publicación hasta el año 1725. Además, se tradujeron y difundieron por toda Europa en un lapso tan breve como el mismo en el que se tradujo, por ejemplo, al francés *El Quijote*. El texto de Cervantes fue traducido a esta lengua en 1614 a petición de Luis XIII por César Oudin. *El Lazarillo* también se tradujo

¹² Borges, *Obra poética, 1923-1977*, p. 202-203.

desde 1560 y volvió a traducirse tres veces en el siglo siguiente. Del *Guzmán* se hicieron tres traducciones al francés, llegando a alcanzar un total de dieciocho ediciones en el siglo XVII. De la misma forma el entusiasmo por Baltasar Gracián se manifestará con quince versiones francesas de su obra que se publicarán entre 1685 y 1716. *El oráculo manual o arte de prudencia* se traducirá en 1684, tarea realizada por Amelot de la Houssaie que intitulará esta obra como: *L'homme de cour*, traducción que de la Houssaie ofrecerá más tarde a Luis XIV. A partir de esta publicación el mismo texto se reimprimirá más de veinte veces entre los siglos XVII y XVIII, en el curso de los cuales se difundirá más allá de las fronteras francesas. Además, esta obra gozará de diez ediciones en Italia y Alemania y por lo menos tres en Inglaterra, incluso a través de la versión francesa será la "primera obra de la literatura española en general cuya versión [se realizará] en ruso en 1742"¹³. Con respecto al *Héroe* ya hemos hecho mención de la suerte que corrió dicho texto en territorio francés. En cuanto a *El Criticón* serán los ingleses quienes traducirán por primera vez este libro en 1681 y que llevará en inglés el título: *The Critick. Written originally in Spanish by Lorenzo Gracián of the best wits Spain*¹⁴. En Francia aparecerá la primera versión parcial hacia el año 1696. La traducción de este texto se deberá a Maunory quien, consciente de la dificultad de la empresa, se excusará de no traducir ciertas expresiones españolas debido a la imposibilidad de verter al francés algunos juegos de vocablos. Así reconocerá: "[ma traduction] n'est pas rigide [...] sans perdre trop de vue le sens de l'auteur, on s'est donné liberté de tourner et d'étendre quelques-unes de ses

¹³ Jüri Talvet, "Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco", p. 98.

¹⁴ Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, p. 19.

desde 1560 y volvió a traducirse tres veces en el siglo siguiente. Del *Guzmán* se hicieron tres traducciones al francés, llegando a alcanzar un total de dieciocho ediciones en el siglo XVII. De la misma forma el entusiasmo por Baltasar Gracián se manifestará con quince versiones francesas de su obra que se publicarán entre 1685 y 1716. *El oráculo manual o arte de prudencia* se traducirá en 1684, tarea realizada por Amelot de la Houssaie que intitulará esta obra como: *L'homme de cour*, traducción que de la Houssaie ofrecerá más tarde a Luis XIV. A partir de esta publicación el mismo texto se reimprimirá más de veinte veces entre los siglos XVII y XVIII, en el curso de los cuales se difundirá más allá de las fronteras francesas. Además, esta obra gozará de diez ediciones en Italia y Alemania y por lo menos tres en Inglaterra, incluso a través de la versión francesa será la "primera obra de la literatura española en general cuya versión [se realizará] en ruso en 1742"¹³. Con respecto al *Héroe* ya hemos hecho mención de la suerte que corrió dicho texto en territorio francés. En cuanto a *El Criticón* serán los ingleses quienes traducirán por primera vez este libro en 1681 y que llevará en inglés el título: *The Critick. Written originally in Spanish by Lorenzo Gracián of the best wits Spain*¹⁴. En Francia aparecerá la primera versión parcial hacia el año 1696. La traducción de este texto se deberá a Maunory quien, consciente de la dificultad de la empresa, se excusará de no traducir ciertas expresiones españolas debido a la imposibilidad de verter al francés algunos juegos de vocablos. Así reconocerá: "[ma traduction] n'est pas rigide [...] sans perdre trop de vue le sens de l'auteur, on s'est donné liberté de tourner et d'étendre quelques-unes de ses

¹³ Jüri Talvet, "Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco", p. 98.

¹⁴ Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, p. 19.

pensées"¹⁵. Otro de los traductores franceses de *El Criticón*, Couverbille, se permitirá mayores libertades con el texto cortando, añadiendo o modificando los nombres propios e intercalando alusiones de su invención y cometiendo algunos contrasentidos. Este riesgo ya lo había observado el mismo Gracián al decir que las agudezas verbales, de las que está plagada *El Criticón*, consisten: "más en la palabra, de tal modo que, si aquélla se quita, no queda alma, ni se pueden esas traducir a otra lengua"¹⁶ y lo mismo señalará de los equívocos: "Tienen esta infelicidad los conceptos por equívoco: que no se pueden pasar a otro lengua; porque como todo el artificio consiste en la palabra de dos significaciones, en la otra lengua ya es diferente, y así no tiene aquella ventaja"¹⁷. Es por esto que nos preguntamos cómo se las ingeniaron estos traductores para traducir pasajes como los siguientes: "¡Aquí se venden esposas!" -preguntan algunos curiosos si son esposas de hierro o son mujeres- "Todo es uno, que todas son prisiones"; o al ver a un hombre de grandes narices se comenta: "Toda gran trompa siempre fué para mí señal de grande trampa"; al hablar de cierta mujer se afirma: "Se descuida de sus obligaciones y sólo cuida de su cara cara"; y de las mujeres viejas que dicen: "Más querríamos nos desafiásemos que desengañásemos"; o hablando en general de las mujeres se declarará: "Que se hallaron las menos cuerdas más tocadas", etc. La lista de ejemplos que contienen palabras cuyo significado es distinto en

¹⁵ José María Acosta, "Traductores franceses de Gracián", p. 282. Trad. [mi traducción] no es rígida [...] sin perder demasiado de vista el sentido del autor, nos hemos tomado la libertad de hacer girar y alargar algunas de sus frases.

¹⁶ *Agueza y arte de ingenio*, (Discurso III), p. 244. Gracián incluso se lamentará de la práctica de la traducción al referirse a la obra que sobre la agudeza escribió el italiano Matteo Pellegrini. Gracián en *El Discreto* se adjudicará la iniciativa en haber abordado este tema. Así señalará: [...] la prodigiosa Arte de ingenio, por lo raro, erudito y ingeniosa, que antes de ella se tenía por imposible hallarle arte al ingenio, contentóle tanto a un genovés que la tradujo luego en italiana, y aun se la apropió que no se contentan estos con traducir el oro y plata de España, sino que quieren chuparla hasta los ingenios", en *El Discreto*, p. 78.

¹⁷ *Ibidem*, (Discurso XXXIII) p. 398.

cada frase será entonces interminable. Y de la misma forma que nos sorprende la realización de esta titánica tarea, al mismo tiempo nos intriga entender el por qué Lancelot, autor francés de un método para aprender la lengua española, mencionará honrosamente a Gracián en dicho método, proponiéndolo como modelo a seguir.

A excepción de la *Agudeza y arte de ingenio*, único texto que no se pudo traducir al francés en esa época, todas las obras del jesuita se tradujeron a esta lengua en su totalidad o en partes. El texto referido, del que ya hemos mencionado la intención fallida de Bouhours por traducirlo, renunciando a esto debido a la complejidad de la tarea, no será traducido al francés sino hasta 1983, año en que aparecieron simultáneamente dos versiones distintas, una de Benito Pelegrín y otro de Michèle Gendreau-Massaloux y Laurens.

En el caso de Italia, y a pesar de que en sólo cuarenta y tres años (1670-1713) se tradujeron todos los libros de Gracián con la única excepción de la *Agudeza*, no parece que el interés por el autor aragonés fuera tan grande como lo fue en Francia, Inglaterra y más tarde en Alemania. La inclinación por la obra graciana resurgirá sobre todo en el siglo XX, pues en 1927 Eugenio Mele traduce *El oráculo manual*, en 1930 lo hace Gherardo Marone y en 1967 Gasparetti. Este último traducirá en 1987 *El Héroe* y *El Discreto* y un año antes Guilia Poggi se encargará de la *Agudeza y arte de ingenio*. La producción de este jesuita despertará interés en otros países como en Suecia donde se traducirá *El Político* en el siglo XVII. En 1742 aparecerá *El Discreto* en holandés y en 1762 en polaco. En 1790 se publicará en húngaro *El oráculo manual o arte de prudencia*. Dice Emilio Hidalgo-Serna que no se conoce ninguna versión portuguesa de sus libros, pues parece que los portugueses leyeron a Gracián directamente en castellano. En Lisboa se publicaron en su versión original *El oráculo manual* en 1657 y las tres partes de *El Criticón* en

1656, 1657 y 1661, respectivamente¹⁸. Gracián caerá en el olvido a finales del siglo XVIII y durante todo el XIX.

En Alemania la suerte de este jesuita será otra, pues si bien el éxito de Gracián quedó prácticamente reducido al *Oráculo manual*, cuya traducción realizó Schopenhauer en 1832, será a partir de esta fecha que el nombre de Gracián comenzará a suscitar cierto interés entre grandes personalidades de la época. Borinski, por ejemplo, hará hincapié en la decisiva relación entre la obra de Gracián y la de Christian Thomasius (quien dedicó un curso académico para comentar *El oráculo*, llamándolo: "Reglas fundamentales para vivir de modo sensato, desengañado y atento") o la de Arthur Schopenhauer y la de Friedrich Nietzsche. Incluso llegará a afirmar: "Es una injusticia esta desatención por parte de la literatura alemana, la cual debe a Gracián la formación de dos de sus más peculiares e influyentes espíritus: Christian Thomasius en el siglo XVII y Arthur Schopenhauer en el siglo XIX"¹⁹.

Nosotros nos hemos limitado a hacer resaltar la importancia de Gracián en un ámbito mucho más estrecho; es decir, el del salón de la Marquesa de Sablé, porque nos interesaba sobre todo comprender las razones de la difusión de la obra del jesuita dentro de un círculo marcadamente jansenista. Ante todo, porque, como ya lo hemos constatado a lo largo del trabajo de investigación, Gracián situará el estilo jesuita oficial del lado del artificio, precisamente aspecto contra el cual lucharán los preceptores jansenistas. Esta aproximación nos permitió conocer de cerca la imagen que sobre la literatura, y sobre el arte en general, se tenía en estos medios. Ya hemos hecho alusión a la asociación que hacen los jansenistas de Satanás con cualquier manifestación artística, quedaría únicamente agregar la opinión al respecto de Nicole,

¹⁸ Emilio Hidalgo-Serna, *Op. cit.*, p. 20.

¹⁹ *Apud*, Hidalgo-Serna, *Op. cit.*, p. 23.

partidario y acérrimo defensor del jansenismo quien en su *Tratado de la comedia* (1646) advierte:

Un faiseur de romans et un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles, qui se doit regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels, ou qu'il a causés en effet ou qu'il a pu causer par ses écrits pernicioeux. Plus il a eu soin de couvrir d'un voile d'honnêteté les passions criminelles qu'il y décrit plus il les a rendues dangereuses et capables de surprendre et de corrompre les âmes simples et innocentes. Ces sortes de péchés sont d'autant plus effroyables qu'ils sont toujours, subsistants, parce que ces livres ne périssent pas et qu'ils repandent toujours le même venin dans ceux qui les lisent²⁰.

Los jansenistas denunciarán ante todo la mentira, los juegos lúdicos e ingeniosos y es precisamente por esta razón que la difusión de Gracián en este círculo nos ha sorprendido, porque ya hemos visto que para nuestro jesuita: "No hay cosa que requiera más tiento que la verdad, que es un sangrarse del corazón. Tanto es menester saberla decir como para saberla callar" (*O. M.* 210). El arte para Gracián o más bien las diferentes artes que él propone a lo largo de su obra no pasan obligatoriamente por la verdad, de la misma forma que, como ya hemos visto, el logro social no depende forzosamente de la virtud. Incluso recomienda, para entretener a los malvados, que se permita como "treta política [...] algún venial desliz que roa la envidia y distraiga el

²⁰ *Apud.* Chedozeau, *Le Baroque*, p. 178. Trad. Un creador de novelas y un autor teatral es un envenenador público, no de los cuerpos, sino de las almas de los fieles, y debe considerársele como culpable de infinitos homicidios espirituales. Ya sea que los haya causado en realidad o que los haya podido causar por sus escritos perniciosos. Mientras más se preocupe por cubrir bajo un velo de honestidad las pasiones criminales que allí describe, más peligrosas las hará y serán capaces de sorprender y de corromper las almas puras e inocentes. Estos pecados son tan tremendos que siempre perviven, porque estos libros no mueren y siempre derraman el mismo veneno en aquéllos que los leen.

veneno de la emulación"²¹. Gracián no condena ningún medio que permita adquirir una sólida inserción en la sociedad, porque, para él, en el teatro de la vida, estamos obligados a realizar todos los papeles posibles y, como ya lo había observado Maquiavelo, el secreto del éxito consistirá en llegar a ser un gran simulador y, al mismo tiempo, un gran disimulador. Aunque Gracián aborrece, como ya lo vimos, el maquiavelismo en el plano político²², pues considera la noción de "Razón de Estado" como un abuso, herejía o blasfemia, de hecho puede afirmarse que lo hace suyo, trasplantándolo a la esfera individual. Ser héroe o simplemente ser persona consistirá para este jesuita en una actitud cautelosa contra la malicia y el engaño del mundo. Así, en la guerra de la vida, necesitamos alternar, convirtiéndonos a veces en paloma, serpiente, zorro o león. Y lo mismo sucede con los estilos, pues ya lo ha dicho categóricamente nuestro jesuita: "El estilo es el que pide el tiempo"²³. Es por esto que Gracián predicará la multiplicidad en lugar de la unidad, porque le interesa mucho más la realidad multiforme de la lengua y se trata, como ya lo apuntó Fernando Romo: "no únicamente de situación histórica y de compromiso con el conceptismo, sino de actitud vital y estética frente al lenguaje, tanto por lo menos como de posición teórica"²⁴. Por ello, Gracián no objetará el empleo de cualquier estilo: breve, largo, claro, difícil, natural, artificial, en prosa como en poesía. Tanto la oscuridad que invita a la glosa como las ambigüedades y contradicciones formarán parte de la variedad de

²¹ Gracián, *El Héroe*, (Primor XIX, de los peligros de la murmuración y la maledicencia).

²² Recordemos que en un pasaje de *El Criticón* señalará: "Este *Príncipe* de Maquiavelo y esta *Repubblica* del Bodino no pueden parecer entre gentes; que se llamen de razón, pues son contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad de estos tiempos, la malignidad destes siglos y cuán acabado está el mundo", in *El Criticón*, libro II, cuarta crisis, p. 377.

²³ *El Comulgatorio*, p. 1018.

²⁴ Fernando Romo, "la paradoja en *Agudeza y arte de ingenio*", p. 96.

estilos que pueden ocupar el campo de la escritura. Escribir será entonces para éste un proceso combinatorio entre una gran variedad de posibilidades dadas. Proceso que debe realizarse con genio e ingenio ya que "estos son los ejes del lucimiento discreto [...] y el uno sin el otro fue en muchos felicidad a medias"²⁵. Con todo, Gracián reconoce que aunque el genio sea un precioso complemento del ingenio no es indispensable de él. No obstante, el genio sin ingenio es una cosa a medias e incompleta, porque, para Gracián, el ingenio es lo mismo que el sol para el mundo. Así, podemos entender que para este teórico del concepto y de la prudencia, el genio e ingenio -es decir las condiciones naturales (buen genio) y el vigor del entendimiento (ingenio)- más que prendas que aumenten la discreción y la prudencia (entendida como "industria", astucia, cautela, reserva, simulación y dolo) son los verdaderos ejes de éstas, pues el arte de bien pensar conducirá obligatoriamente al arte del bien actuar y, por extensión, del bien decir o del bien escribir. La "sutileza del pensar y del actuar", junto con la "agudeza del concepto", operarán entonces en Gracián como instrumentos del "arte de ingenio", pues dice Gracian: "Es el ingenio la principal [causa de cognición], como eficiente; Todas sin él no bastan y el basta sin todas; ayudado de los demás, intenta excesos y consigue prodigios, mucho mejor si fuere inventivo y fecundo; es perenne manantial de conceptos y un contino mineral de sutilezas"²⁶.

Y es aquí donde, al vincular doctrina moral o "arte de prudencia" y teoría estética o "arte de agudeza" supeditadas al ingenio, consideradas ambas como un mismo discurso, nos hemos topado con la parte más atractiva de la obra de Gracián. El retrato de este jesuita como moralista es inasible, pues se empeña en rechazar o en querer encerrar la vida en un solo dogma, bajo una

²⁵ Gracián, *El Discreto*, (Cap. I), p. 80.

²⁶ *Agudeza*, (Discurso LXIII) p. 514.

sóla ley, o en una sola fórmula. La verdad de la existencia para nuestro autor reside en sus contradicciones y en sus ambigüedades. No en vano hemos aproximado a Gracián con Montaigne, pues ya Azorín se había encargado de establecer ciertas afinidades entre los dos autores, advirtiendo que así como *El Cortesano* de Castiglione había formado parte de sus libros de cabecera, de la misma forma podrían muy bien sumarse a éstos *los Ensayos* de Michel de Montaigne. Sin embargo, aunque para los dos el movimiento y la eterna creación sean las categorías fundamentales sobre las que se asienta su cosmovisión, en Gracián hemos visto que su concepción de la "persona" se muestra más concreta que en Montaigne, ya que se encamina en aquél hacia "el ser persona" de forma más activa que en el pensador francés; no solamente hacia una sabia observación, sino también hacia la acción. Es decir, comparado con éste, nuestro jesuita tiene más claro el sentido de la finalidad del hombre. Pero en Gracián, al igual que en aquél, no existen sentencias rotundas. Característica que no hemos encontrado, por ejemplo, en las máximas de La Rochefoucauld, donde es tan verdadera una máxima como la que en sentido contrario pudiera formularse, donde muchas veces se simplifica y se generaliza hasta llegar a falsear la realidad. En cambio, la visión de Gracián es menos destructiva y más totalizadora, porque acepta la diversidad de la realidad, incluso afirmará: "Son las paradojas monstruos de la verdad"²⁷, y es precisamente lo que subraya el pensamiento de Gracián. Así, veremos que el autor aragonés ofrece una serie de consejos o preceptos a su "héroe" y, al mismo tiempo, a su adversario y en esto se esconde la esencia de la filosofía y de la estética graciana; es decir, dar a conocer las realidades diferentes y opuestas, o juzgar todos los puntos de vista y aproximar cautelosamente los otros a nosotros.

²⁷ *Ibidem*, (Discurso XXIII) p. 338.

Entonces, teoría estética y doctrina moral se caracterizarán sobre todo, porque no aceptan un juicio único y globalizador. Además, la obra graciana denunciará la impotencia del lenguaje abstracto o metafísico, porque en Gracián, al igual que en Ignacio de Loyola, "una cosa es predicar y otra vender trigo", como lo apunta atinadamente el dicho popular. En ambos no hay misterio metafísico, pues el organismo humano y la tierra son, como lo observa Rouveyre, la medida de expresión de cualquier quintaesencia espiritual²⁸. Hemos visto que de Loyola ha adquirido el sentido de lo concreto y tangible. Reproche que se le ha hecho a la totalidad de su obra y en especial a *El Criticón*, pues, por ejemplo, Terzon y Muela, autor contemporáneo a Gracián de la *Reflección y censura de censuras*, acusará directamente al jesuita de no haber instruido a Andrenio en la fe católica, considerando esta debilidad como el error más intolerable de esta obra. Y es cierto que, salvo *El Comulgatorio*, obra extrañamente religiosa dentro de su producción tan modernamente laica, Gracián en todo el resto de su textos no se preocupa para nada del cielo, sino del mundo. Su interés principal se centra en enseñar, no los caminos hacia la salvación eterna, sino la forma de aprender a asentarse sobre la tierra, pues no propone en ningún momento apartarse del mundo, como lo hace el asceta, a manera de solución y camino para la salvación, sino, por el contrario, trata de adentrarse en éste, fortalecido por la prudencia que ya dijimos es atención, advertencia o cautela. Así nos dice: "Para poder vivir es menester armarse un hombre de pies a cabeza, no de ojetes, sino de ojazos

²⁸ *Pages Caractéristiques*, p. 43. En efecto, pocas son las menciones a Dios en su obra. Una de éstas la encontraremos en *El Criticón* donde afirma: "Este gran señor dio el ser a todo lo criado, más él de sí mismo le tiene, y aun por eso es infinito en todo género de preferencia, que nadie le pudo limitar ni el ser, ni el lugar, ni el tiempo. No se ve, pero se le conoce; y, como soberano Príncipe, estando retirado a su inaccesible incomprehensibilidad, nos habla por medio de sus criaturas. Así que con razón definió un filósofo este universo espejo de Dios: "Mi libro". Libro I, crisis tercera, p. 95.

muy despiertos; ojos en las orejas para descubrir tanta falsedad y mentira; ojos en las manos para ver lo que da y mucho más lo que toma"²⁹, y más adelante señalará: "Así como la mejor treta del jugar es saber descartarse, así la mejor regla del vivir es el saber abstraer"³⁰. Y también advertirá: "En este remate de la vida todos discurrimos a dos luces y andamos a dos hazes, ni se puede vivir de otro modo que a dos caras: con la una reímos cuando con la otra regañamos, con la una boca dezimos de sí y con la otra que no, y hacemos nuestro negocio con segunda intención"³¹. De esta forma queda asentado que la expresión de los modos de ser son un eterno juego de luces y sombras. Para vivir en el mundo es menester servirse de la compleja oscilación combinatoria de desvelamiento y ocultación; es decir, del arte de ostentar y el arte de disimular según lo requiera la ocasión. En suma, es necesario que el hombre, para poder expresarse y actuar estratégicamente conforme a la ocasión, practique el arte de darse y de ocultarse, mostrando cada vez una representación de la infinita variedad de sus modos de ser. Entonces Gracián afirma: "El jugar a juego descubierto ni es de utilidad ni de gusto" (*O. M.* 3); o bien: "No se ha de mostrar igualmente entendido con todos, ni se han de emplear más fuerzas de las que son menester" (*O. M.* 50); o también: "Es gran parte del regir el disumular" (*O. M.* 88); y por último, advertirá: "Saber renovar el genio con la naturaleza y el arte [...] a los veinte será pavón; a los treinta, león; a los cuarenta, camello; a los cincuenta, serpiente; a los sesenta, perro; a los setenta, mona; y a los ochenta, nada" (*O. M.* 276).

Dado que es imposible que el hombre se presente ante los demás en su totalidad, es menester que éste utilice un mecanismo que consista en picar la

²⁹ *El Criticón*, Libro II, crisis primera, p. p. 293-294.

³⁰ *El Discreto*, (Cap. XIX), p. 132.

³¹ *El Criticón*, Libro III, crisis primera, p. 545.

curiosidad del otro, dosificando su insondable ser. Es aquí donde se nos muestra una de las facetas más interesantes de la doctrina graciana que demuestra la relativa disolución de una imagen consistente y unificada del hombre ejemplar. En lugar de presentarnos un modelo único, para el jesuita, las sustancias y los modos de ser se complementarán y se necesitarán mutuamente, ya que la sustancia no puede ser concebida sin la circunstancia del modo de ser y viceversa. Si en la circunstancia se esconde la sustancia o a la inversa, el hombre "prudente" deberá desentrañar este doble juego para, de esta manera, encontrar o descifrar la otra realidad que subyace detrás de la primera realidad expresada. Así, el hombre situado en el mundo necesitará descubrir lo que se esconde detrás de las apariencias, para mejor dominar la realidad.

Contrariamente a lo que se podría pensar al respecto, para el jesuita, no existe ningún cinismo en esta propuesta moral tan singular que escapa a la univocidad, sino solamente el deseo de no cerrar los ojos ante el mundo tal como es; a saber, lleno de imperfecciones inevitables. Es por esto que hemos observado que la eterna distinción entre la "apariencia" y la "esencia", tópico recurrente en el pensamiento occidental, se acentúa en la mentalidad barroca, y constituye la base para organizar esa "táctica de acomodación" de la que hemos hablado, y que se refleja tanto en el terreno de la moral como en el terreno de la política. El hombre desengañado de Gracián (aquél que reconoce que la apariencia es la forma del verdadero ser del hombre) se atiene entonces a la experiencia, acepta el juego de apariencias que el mundo le ofrece y adapta su comportamiento a los hechos tal como se presentan ante él, conformándose al difícil encadenamiento de los fenómenos naturales.

Por todo lo anteriormente expuesto, podemos concluir diciendo que Gracián nos ofrece un tipo de conocimiento basado en la observación de la

realidad y encaminado a operar eficazmente sobre ella con miras también a la obtención de fines prácticos y concretos. Procedimiento similar al que opera en los casuistas el cual podría describirse como un examen de la conducta humana en circunstancias concretas a la luz de la ley moral. Ese examen se traduce en Gracián en un conjunto de leyes cuyo núcleo es la noción de prudencia. Conjunto de reglas válidas tanto para las leyes que rigen el pensamiento, la acción y la expresión verbal. Es por esto que nos sorprende el radical giro o vuelco que se opera en la producción graciana con un texto como *El Criticón*, donde después de la aceptación de las anomalías terrestres y su manipulación, se presenta la denuncia de éstas y se persigue, sobre todo, una búsqueda mucho más íntima y menos mundana. Es por esta razón que en la crisis undécima del libro tercero de *El Criticón* nos dice Gracián:

Muere el hombre cuando había de comenzar a vivir cuando más persona, cuando ya sabio y prudente, lleno de noticias y experiencias, sazonado y hecho, colmado de perfecciones, cuando era de más utilidad y autoridad a su casa y a su patria: así que nace bestia y muere muy persona. Pero no se ha de dezir que murió agora, sino que acabó de morir, cuando no es otro el vivir que un ir cada día muriendo. ¡Oh ley por todas partes terrible la de la muerte! única en no tener excepción, no en privilegiar a nadie, y debiera a los grandes hombres, a los eminentes sujetos, a los perfectos príncipes, a los consumados varones, con quienes muere la virtud, la prudencia, la valentía, el saber y tal vez toda una ciudad, un reino entero³².

Reflexión que encierra una postura totalmente distinta y negativa del "arte de vivir" propuesto por Baltasar Gracián a lo largo de su obra que consiste, como ya hemos podido constatarlo, en un control minucioso entre el exterior y el interior, pues ya nos lo dice él: "No ser fácil ni en el querer ni en

³² *Op. cit.*, Libro III, crisis 2, p. 763.

el creer" (*O. M.* 155). Así, al multiplicar las precauciones, al utilizar el conocimiento (conocimiento entendido a la manera graciana) y al pensar cualquier conducta en términos de estrategia, sólo de esta forma se podrá sobrevivir en este espacio vital que Gracián denomina "jaula de todos", donde la verdad reside en "parir desengaños".

Bibliografía

- Gracián, Baltasar. *El Criticón*. Ed. de Santos Alonso. Madrid, Cátedra, 1980.
- Gracián, Baltasar. *Obras completa.*, Ed. de Arturo del Hoyo. Madrid, Aguilar, 1967.
- Gracián, Baltasar. *El oráculo manual y arte de prudencia*. Ed. crítica y comentada por Miguel Romera-Navarro. Madrid, Jura, 1954.
- Gracián, Baltasar. *El oráculo manual*. Ed. de Giovani Maria Bertini. Turín, UTET, 1953.
- Gracián, Baltasar. *El oráculo manual*. Ed. de Evaristo Correa-Calderón. Madrid, Anaya, 1968.
- Gracián, Baltasar. *Pages caractéristiques*. Précédées d'une étude critique par André Rouveyre, traduction originale et notices par Victor Bouillier. Paris, Mercure de France, 1925.
- Gracián, Baltasar. *La pointe ou l'art du génie*. Préface Marc Fumaroli. Traduction intégrale, introduction, et notes Michèle Gendreau-Massaloux, et Pierre Laurens. Artigues Près-Bordeaux, L'Âge d'homme, 1983.

-Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

-Acosta, José María. "Traductores franceses de Gracián", *El consultor bibliográfico*. Barcelona, año II, núm. 9. abril, 1926. p. p. 281-286.

- Aguirre, J. M. "Agudeza o arte de ingenio y el Barroco", in *Gracián y su época*. Actas, ponencias y comunicaciones. Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1986.
- Alborg, José Luis. *Historia de la literatura española. Época Barroca*. Madrid, Gredos, 1966.
- Alciato, Andrea. *Emblemas*. Ed. de Mario Soria. Madrid, Editora Nacional, 1975.
- Aristóteles. *El arte poética*. Trad. José Goya y Muniani. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- Ayala, Jorge, M. "La formación intelectual de Baltasar Gracián", *Documentos A. Genealogía científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 14-38, num. 5, febrero, 1993.
- Aranguren, José Luis. "La moral de Gracián" en Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958. *Revista de la Universidad de Madrid VII* núm. 27 (1958), p. p. 331-354, 1958.
- Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture, suivi de, Nouveaux essais critiques*. Paris, Seuil, 1972.
- _____. *Sade, Loyola, Fourier*. Paris, Seuil, 1971.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Batllori, Miguel. *La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús*. Roma, Michele Pisani, 1949.
- _____. y Ceferino Peralta. *Baltasar Gracián en su vida y en su obra*. Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1969.
- _____. "La barroquización de la *Ratio Studiorum* en la mente y en las obras de Gracián" in *Gracián y el Barroco*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

- _____ . Gracián y la retórica barroca en España", in *Gracián y el Barroco*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
- Blanco, Mercedes. *Les rhétoriques de la pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*. Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.
- Bénichou, Paul. *Morales du Grand Siècle*. Paris, Gallimard, 1948.
- Borges, Jorge Luis. *Obra poética. 1923-1977*. Madrid, Alianza editorial, 1987.
- Bouhours, Dominique. *Les Entretiens d'Aristide et d'Eugène*. Paris, F. Delaulne, 1721.
- Cantarino, Elena. "Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p.p. 193-200, num.5, 1993.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. de Luis Andrés Murillo. Madrid, Castalia, (Clásicos Castalia), 1978.
- Cioranescu, Alexandre. "Baroque et action dramatique, Le dehors et le dedans", in *Actes des journées internationales d'étude du baroque*. Toulouse, Montauban, Centre National de Recherches sur le Baroque, 1967.
- _____ . *Le Masque et le visage. Du baroque espagnol au classicisme français*. Genève, Droz, 1983.
- Correa Calderón, Evaristo. *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*. Madrid, Gredos, 1970.
- Coster, Adolphe. *Baltasar Gracián*. Zaragoza, Instituto "Fernando el Católico", 1947.
- Curtius, Ernst Robert. *La literatura europea y Edad Media Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Checa, Jorge. *Barroco esencial*. Madrid, Taurus, 1992.

-Chedozeau, Bernard. *Le Baroque*. Nancy, Nathan, 1989.

-D'Agostino, Emilia. "Para una estética de la sorpresa. El ingenioso arte y sus agudezas" *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p.p. 40-45, num. 5, febrero 1993.

-De la Flor, Fernando R. "La organización retórica en *El Comulgatorio*", *Documentos A. Genealogía científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 139-149, num. 5, febrero 1993.

-Delft, Louis van. *Le Moraliste classique, Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982.

-Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, Labor, 1973.

-_____. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

-Domínguez-Ortíz, Antonio. *Historia de España. El antiguo régimen. Los Reyes Católicos y los Austrias*. T. III, Madrid, Alianza Universidad, 1973.

-Dobrovsky, Serge. "Statements on "Amour-Propre". From Lacan to La Rochefoucauld", *New York Literary Forum*. p.p. 141-161, 1981.

-Dubois, Claude-Gilbert. *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*. Paris, Librairie Larousse, 1973.

-_____. *El Manierismo*. Barcelona, Península, 1980.

-Érasme. *Eloge de la Folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie, correspondance*. Ed. de Claude Blum, André Godin, Jean Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, 1992.

-Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Paris, Gallimard, 1968.

- Fülop-Miller, René. *El poder y los secretos de los jesuitas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1931.
- Furber, Donald. "The myth of "Amour-Propre" in La Rochefoucauld", *French Review*. no. 43, p.p. 227-239, 1969.
- García Cárcel, Ricardo. *Las culturas del siglo de oro*. Madrid, Historia 16, 1989.
- Gautier-Vignal, Louis. *Maquiavelo*. Trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Goldmann, Lucien. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le Théâtre de Racine*. Paris, Gallimard, 1955.
- Góngora, Luis de. *Las Soledades*. Ed. de John Beverley, Madrid, Cátedra, 1984.
- Gouhier, Henri. *L'antihumanisme au XVIIe siècle*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- Guardiola, Conrado. *Baltasar Gracián. Recuento de una vida*. Zaragoza, Librería General, 1980.
- Guevara, Antonio de. *Reloj de príncipes y Libro de Marco Aurelio*. Ed de Ángel Rosemblat. Madrid, Signo, 1936.
- Guillermou, Alain. *Les Jésuites*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- Hatzfeld, Helmut. *Estudios sobre el Barroco*. Madrid, Gredos, 1966.
- Heger, Klaus. *Baltasar Gracián. Estilo y Doctrina*. Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1952.
- Hidalgo-Serna, Emilio. *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*. Barcelona, Anthropos, 1993.

Historia de la Iglesia. Filche-Martin. V. XIX, Trento, por L. Cristiani, Valencia, Edicep, 1969.

-Huarte de san Juan, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

-Israel, Jonathan I. *Clases sociales y vida política en el México Colonial. 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

-Jankelevich, Vladimir. *Le je ne sais quoi et le presque rien. La manière et l'occasion*. Paris, Seuil, 1980.

-_____. *Le je ne sais quoi et le presque rien. La méconnaissance*. Paris, Seuil, 1980.

-La Rochefoucauld, François de. *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Ed. de Jean Lafond. Paris, Gallimard, 1976.

-_____. *Maximes et réflexions*. Ed. de Roland Barthes. Paris, Club Français du livre, 1961.

-_____. *Maximes et réflexions diverses*. Ed. de Jacques Truchet. Paris, GF-Flammarion, 1977.

-Lacouture, Jean. *Les Jésuites. Les Conquérants*. Paris, Seuil, 1991.

-_____. "Haro sur les jésuites!", *L'histoire*. no. 135, 1990, p.p. 42-47.

-Lafond, Jean. "Des formes brèves aux XVI et XVIIe siècles" in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe- XVII siècles)*. Paris, J. Uren, 1984.

-_____. *La Rochefoucauld: augustinisme et littérature*. Paris, Klincksieck, 1977.

-_____. "La Rochefoucauld et les enjeux de l'écriture" *Papers on French Seventeenth Century Literature*. p.p. 711-731. 1983.

-Landin, L. "Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento de invención y creatividad", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p.p. 5-8, num. 5, febrero, 1993.

-Lázaro-Carreter. Fernando, "Sobre la dificultad conceptista" in *Estilo barroco y personalidad creadora*. Madrid, Cátedra, 1984.

-Le Brun, Jacques. *Nouvelle histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme*. Paris, Seuil, 1987.

-López Pinciano, Alfonso. *Filosofía antigua poética*. Ed. de Alfredo Carballo Picaza. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel de Cervantes, 1973.

-Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1895.

-_____. *Obras completa.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

-Mâle, Emile. *L'art religieux de la fin du XVIe siècle du XVIIe et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*. Paris, Armand Colin, 1951.

-Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. México, Espasa-Calpe, 1983.

-Maravall, José Antonio. *Antiguos y Modernos*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

-_____. "La crisis económica del siglo XVII interpretada por los escritores de la época", in *Estudios de historia del pensamiento español. Tercera serie. El Siglo del barroco*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

-_____. "Maquiavelo y maquiavelismo en España", in *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El Siglo del Barroco*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

-_____. *La cultura del barroco*. Barcelona, Ariel, 1986.

- Landin, L. "Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento de invención y creatividad", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p.p. 5-8, num. 5, febrero, 1993.
- Lázaro-Carreter. Fernando, "Sobre la dificultad conceptista" in *Estilo barroco y personalidad creadora*. Madrid, Cátedra, 1984.
- Le Brun, Jacques. *Nouvelle histoire de l'Eglise. Réforme et Contre-Réforme*. Paris, Seuil, 1987.
- López Pinciano, Alfonso. *Filosofía antigua poética*. Ed. de Alfredo Carballo Picaza. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel de Cervantes, 1973.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1895.
- _____. *Obras completa.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Mâle, Emile. *L'art religieux de la fin du XVIe siècle du XVIIe et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*. Paris, Armand Colin, 1951.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. México, Espasa-Calpe, 1983.
- Maravall, José Antonio. *Antiguos y Modernos*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- _____. "La crisis económica del siglo XVII interpretada por los escritores de la época", in *Estudios de historia del pensamiento español. Tercera serie. El Siglo del barroco*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984.
- _____. "Maquiavelo y maquiavelismo en España", in *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El Siglo del Barroco*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984.
- _____. *La cultura del barroco*. Barcelona, Ariel, 1986.

-Martí, Antonio. *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*. Madrid, Gredos, 1972.

-Metz, René. *Historia de los Concilios*. Barcelona, Oikos-Tau, 1971.

-Mesnard, Pierre. "Balthazar Gracián devant la conscience française" *Revista de la Universidad de Madrid*. número. 27, 1958, p.p. 355-378.

Molinié, Georges. "Du discours bref à l'âge baroque" in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris, J. Vrin, 1984.

-Monge, Félix. "Culteranismo y conceptismo a la luz de Gracián" in *Historia y Crítica de la Literatura Española*. T. III, Barcelona, Crítica, 1983.

-Montaigne, Michel de. *Essais I, II, III*. Ed. de Pierre Michel. Paris, Gallimard, 1965.

-Nieremberg, Juan Eusebio. *Obras escogidas*. Madrid, Ediciones Atlas, 1957.

-Oltra, José Miguel. "El mito de Fernando el Católico en Baltasar Gracián", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 201-210. num. 5, febrero 1993.

-Orcybal, Jean. *Saint-Cyran et le jansénisme*. Paris, Seuil, 1957.

-Pascal, Blaise. *Œuvres complètes*. Ed. de Louis La fume. Paris, Seuil, 1963.

-Pelegrín, Benito. *Ethique et esthétique du baroque*. Arles, Actes Sud, 1985.

-_____. "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 46-67. num. 5, febrero 1993.

-Pfandl, Ludwig. *Historia de la literatura española en la edad de oro*. Trad. de Jorge Rubio Balaguer, Barcelona, Gustavo Gili, 1952.

-Porqueras Mayo, Alberto. *La teoría poética en el manierismo y barroco españoles*. Barcelona, Puvill, 1989.

- Quevedo, Francisco de. *La hora de todos y la fortuna con seso*. Ed. de Jean Bourg, Piere Dupont y Pierre Genesti. Madrid, Cátedra, 1987.
- _____. *Los sueños*. Ed. de J. A. Alvarez Vázquez. Madrid, Alianza, 1983.
- _____. *Obras completas. Prosa*. Ed. de Luis Astrana Marín. Madrid, Aguilar, 1941.
- Quirós Casado, Antonio. "Estudio de algunos filosofemas en la obra de Baltasar Gracián", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 157-164, num. 5, febrero 1993.
- Ranher, Karl, Paul Inhof. *Ignatius of Loyola*. London, Collins, 1978.
- Ranke, Leopold von. *Historia de los Papas en la época moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- _____. *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*. México, Leyenda, 1946.
- Reyes, Alfonso. *Cuatro ingenios*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.
- Ribadeau, François. *Grandeur et misère des jesuites*. Paris, Les productions de Paris, 1963.
- Rivadeneira, Pedro de. *Vida de San Ignacio de Loyola*. Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral), 1943.
- _____. *Tratado de la religión y virtudes del príncipe cristiano*. Ed. de Vicente de la Fuente. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1868.
- Romera-Navarro, Miguel. *Estudios sobre Gracián*. Austin, The University of Texas Press, 1950.
- Romo, Fernando. "La paradoja en *Agudeza y arte de ingenio*", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 87-97, num. 5, febrero 1993.

- Saavedra Fajardo, Diego. *Obras completas*. Edición de Ángel González Palencia. Madrid, Aguilar, 1946.
- Sacrosancti et Œcumenici Concilii tridentini, Canones et Decreta*. Martini, Emanuele Sancha, 1783.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1984.
- _____. *Las Confesiones*. Trad. Eugenio Ceballos. México, Espasa-Calpe, 1954.
- Sebastian, Santiago. *Contrarreforma y Barroco*. Madrid, Alianza Forma, 1989.
- Senabre Sempere, Ricardo. *Gracián y 'El Criticón'*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979.
- Seneca. *De la brevedad de la vida*. Trad. Juan Carlos García Barrón, Madrid, Sarpe, 1984.
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Trad. Manuel Benavides, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Stinglhamber, Louis. "Baltasar Gracián et la Compagnie de Jésus", *Hispanic Review* XXII, núm. 3, julio 1954, p.p. 195-204.
- Talvet, Jüri. "Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco", *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*. Barcelona, Anthropos, p. p. 98-103, núm. 5, febrero, 1993.
- Tapié, Victor L. *Le Baroque*. Paris, Presses Universitaires de France (que sais-je) 1961.
- Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, por Sebastián de Cobarruvias Orozco. Madrid, Luis Sánchez impresor del Rey, M.D.C.XI.
- Valdés, Alfonso de. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Madrid, Espasa-Calpe, (Clásicos Castellanos) 1969.

- Vega, Lope de. *El arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- Vilar, Pierre. "El tiempo del 'Quijote'", in *Crecimiento y desarrollo*. Barcelona, Ariel, 1976.
- Vives, Luis. *Epistolario*. Ed. José Jiménez Delgado. Madrid, Editora Nacional, 1978.
- Weisbach, Werner. *El Barroco arte de la Contrarreforma*. Trad. y ensayo preliminar de Enrique Lafuente Ferrari. Madrid, Espasa-Calpe, 1942.
- Woodrow, Alain. *Les jésuites. Histoire des pouvoirs*. Paris, Jean-Claude Lattès, 1990.
- Ynduráin, Francisco. "Gracián, un estilo" in *Homenaje a Gracián*. Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1958