

EL HÉROE DEL CIELO: RELIGIÓN Y POLÍTICA EN BALTASAR GRACIÁN

Antonio Rivera García

“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.”¹

Baltasar Gracián, como buen representante del Barroco español y de la Contrarreforma, intentó en todas sus obras unir el cielo y la tierra, las virtudes cristianas y las políticas. En contra de la opinión de Vossler, que ve en nuestro escritor barroco un *ilustrado temprano*,² sostendremos en este artículo la tesis de que el jesuita aragonés no cree en la autonomía de la moral y de la política. Gracián, como casi todos los cultivadores del iusnaturalismo católico, subordina en última instancia las distintas esferas o ámbitos de conocimiento humano a la esfera religiosa. Por esta razón, el hombre virtuoso, el discreto, el buen político no sólo es un héroe de la tierra, sino sobre todo del cielo.

Junto a la subordinación de la política a la religión, hay un segundo rasgo, el jesuitismo de Gracián, sin el cual podemos llegar a ideas tan erróneas como las de Vossler. La Contrarreforma jesuítica siempre se ha caracterizado por ser muy paradójica, por utilizar, con el objetivo de servir a la causa de la religión, todas las armas mundanas o naturales, hasta el punto de que las conductas defendidas por algunos jesuitas apenas se diferencian de las recomendadas por los publicistas de la más *maquiavélica* razón de Estado. La Contrarreforma jesuítica se ha distinguido por combatir las ideas antirreligiosas de sus enemigos adaptándolas al credo católico. El consejo de “si no puedes vencerlos, únete a ellos” parece describir perfectamente esta actitud.³ Mas con esta parcial y condicionada recepción de las tesis del enemigo, con ese *ethos de la adaptación*, los jesuitas acaban engendrando en muchas ocasiones teorías éticas laxas y latitudinarias, que pueden llegar a ser rechazadas por las autoridades eclesiásticas a las cuales juraron servir. La historia de la Compañía

¹ B. GRACIÁN, *El Héroe*, Planeta, Barcelona, 1996, *Primor último y corona*, p. 40.

² Cf. K. VOSSLER, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Munich, cit. en H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 113 ss.

³ L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, Herder, Barcelona, 1996, p. 63.

demuestra que, al final, los elementos asimilados del enemigo maquiavélico, libertino o ateo terminan imponiéndose sobre el mismo proceso de asimilación católica.⁴

Desde luego, los jesuitas se encuentran muy lejos de la reformada escisión entre naturaleza y gracia, o de la aversión que siente el luterano hacia la naturaleza abandonada por la gracia. Kolakowski habla de un *humanismo devoto* para referirse al pensamiento de la Compañía, pues, en contraste con la huida luterana y en afinidad con el humanismo naturalista del Renacimiento, el jesuita ve en la naturaleza un instrumento auxiliar para alcanzar la salvación.⁵ Generalmente, los discípulos de Ignacio de Loyola piensan que los impulsos y los deseos naturales, si son guiados correctamente por un confesor espiritual,⁶ pueden conducir al bien.

En las páginas siguientes intentaremos demostrar que Baltasar Gracián no escapa a la paradoja jesuítica. El héroe, aun siéndolo del cielo, lucha en este *theatrum mundi* con todos los medios naturales. Por este motivo no ha de extrañarnos que haga uso de armas tan heterodoxas para la política cristiana, como son el disimulo, los equívocos o la ocultación de la verdad, aunque siempre, por supuesto, *ad maiorem gloria dei*.

1. Héroe de la tierra y del cielo. José Antonio Maravall comete un error parecido al de Vossler, cuando señala que Gracián nos proporciona una concepción plenamente autónoma de la moral, o sea, no subordinada a la religión.⁷ En su opinión, la regla 251 del *Oráculo Manual* recoge “un principio que le sirve para anunciar la distinción y autonomía en el ámbito de la conducta humana, entre naturaleza y gracia”. Dicha regla, tomada de Ignacio de Loyola, dice así: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos; regla de gran maestro, no hay que añadir comentario”.⁸ “Gracián –concluye Maravall– acentúa gravemente la separación entre las dos partes de esta proposición, atribuye a los medios humanos una autonomía de esfera propia –la vida mundana y social”.⁹

⁴ Cf. A. RIVERA, *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Olms, Hildesheim, 1999, pp. 32 ss.

⁵ L. KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia*, Taurus, Madrid, 1982, p. 248.

⁶ El famoso jesuita francés del siglo XVIII, Bourdaloue, resume con estas palabras la posición de los jesuitas: “Os prescribís a vosotros mismos reglas semejantes, o, para andar más seguros y obrar como cristianos, debéis buscar un sabio confesor que os las prescriba, y entonces os imponéis la ley inviolable de someteros a estas reglas” (cit. en B. GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, FCE, México, 1981, p. 288).

⁷ “En Gracián –escribe J. A. MARAVALL– el problema es meramente moral, y su obra descansa en una concepción plenamente autónoma del orden moral” (*Antropología y política en el pensamiento de Gracián* (1958), en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, CEC, Madrid, 1999, p. 347); o en otras palabras, “lo primario es la creencia en la autonomía de la moral, sobre la base de la concepción de una moral empírica, fundada en la naturaleza humana.” (Ibidem, p. 350).

⁸ B. GRACIÁN, *Oráculo Manual y arte de prudencia*, Planeta, Barcelona, 1996, §251, p. 218.

⁹ J. A. MARAVALL, o. c., p. 350.

Sorprende que este historiador, casi siempre muy atinado en sus análisis del pensamiento español del siglo XVII, esté tan desacertado cuando escribe acerca de Gracián. El *ethos* de los jesuitas se caracteriza, como ya hemos indicado, por su tendencia a convertir el catolicismo en una mera religión moral, esto es, por su *pelagianismo*, lo cual les lleva a ensalzar todo cuanto puedan hacer los hombres con sus propias fuerzas y sin necesidad de la gracia. A este respecto, el mismo Pascal, el autor que había ridiculizado a los jesuitas en sus *Cartas provinciales*, resumía la conducta de la Compañía con este pensamiento: *jesuita omnis homino*.¹⁰ Con ello pretendía poner de relieve que, de forma peligrosa para la ortodoxia católica, la sociedad de Jesús prestaba demasiada importancia a los medios humanos. Mas no debe olvidarse que, para la sociedad fundada por Íñigo López de Loyola, Dios siempre reaparece detrás del telón de fondo, en la tramoya, y que la naturaleza sólo sirve para alcanzar los valores sobrenaturales.

En cambio, Hans Blumenberg se encuentra más acertado que Maravall en aquellos pasajes de su obra donde mantiene que el autor de *El Criticón* no establece una verdadera separación entre las esferas política, moral y religiosa, pues el objetivo final del español del siglo XVII era armonizar el libro natural, al cual pertenece la política, y el libro de Dios. Con respecto al *Oráculo Manual*, una de las obras de Gracián de mayor repercusión en Alemania desde su traducción por Schopenhauer, Blumenberg señala que de sus trescientas reglas sólo dos, la anteriormente mencionada regla 251 y la última, la 300, hacen referencia a la relación entre el arte de vivir y la religión, entre la naturaleza y la gracia. La última de las reglas “trae –anota Blumenberg– la sorprendente equiparación del arte de la vida y la santidad”.¹¹ Sin embargo, la otra parece anunciar una doble verdad y, por tanto, el “carácter inconciliable de los dos libros”. En principio, tal regla se asemeja a aquella famosa aseveración de Grocio, que, según Blumenberg, pertenece a “ese ateísmo hipotético con el que la incipiente Edad Moderna asegura y certifica, casi experimentalmente, su autonomía en el mundo”. Mas la *regla de gran maestro* no debe confundirse con la hipótesis del protestante Grocio, el padre de la disciplina del derecho natural, para quien esta disciplina, por surgir de la recta razón, tendría validez aunque Dios no existiese;¹² sino que debe ser entendida como una fórmula postridentina, en el sentido de que “la naturaleza, incapaz, en cuanto creación, de ninguna corrupción sustancial, es presupuesto de la gracia”.¹³ Por otra parte, esta regla también se dirige contra los dogmas reformados de la justificación

¹⁰ B. PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981, 952 (956-X), p. 286.

¹¹ La última regla del *Oráculo Manual* dice así: “en una palabra, santo, que es decirlo todo de una vez” (o. c., §300, p. 230).

¹² Recordemos las polémicas palabras con las cuales el jurista holandés pretendía explicar el carácter racional del derecho natural: “Ciertamente, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe o que Éste no se preocupa de lo humano.” (H. GROCIO, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11, CEC, Madrid, 1987, p. 36).

¹³ Cf. H. BLUMENBERG, o. c., pp. 123-124.

por la fe y de la predeterminación, principios que, para los católicos, conducían en buena lógica a la indiferencia o a la relajación de las costumbres, pues estimaban absurdo que los hombres se esforzaran en obrar bien cuando la salvación depende únicamente de la gracia.

En casi todas las obras de Gracián podemos notar este afán por conciliar los dos libros, por armonizar la naturaleza y la religión. Numerosas son las páginas de su pequeño libro *El político D. Fernando el Católico* donde el jesuita enlaza las virtudes católicas, que debe poseer todo hombre, con las del rey prudente. El iusnaturalismo católico español ha insistido a menudo en que “no se embaraza lo santo con lo real”,¹⁴ pues los reyes son *hombres como los demás*, “vestidos de la misma flaqueza e ignorancia de los otros hombres”.¹⁵ Juan de Mariana sostenía en su *De rege et regis institutione* que sólo los defensores de los tiranos defienden la tesis de la heterogeneidad sustancial del rey, ya que “por alto que se esté sobre los demás, se es siempre hombre, se es siempre miembro del estado”.¹⁶ Asimismo, los jesuitas del siglo XVII se caracterizaban por su oposición al derecho divino de los reyes, el cual se sustentaba sobre la heterogeneidad radical del monarca con respecto al resto del cuerpo político.

Precisamente, Fernando fue el mejor de los reyes españoles porque “supo juntar la tierra con el cielo”, y, en consecuencia, demostró en todo momento ser un buen rey católico.¹⁷ Entre sus mayores méritos, el jesuita aragonés alude a la fundación del “celador y sacro Tribunal de la Inquisición”, y a sus esfuerzos por conseguir la homogeneidad religiosa. El rey católico “ganó más –escribe Gracián– con haber echado de España los judíos, que con haberla hecho señora de tantas naciones”.¹⁸ El problema de la homogeneidad religiosa es uno de los tópicos más cultivados por los iusnaturalistas católicos, y, en particular, por los jesuitas. De nuevo, Mariana, en el capítulo *No es verdad que pueda haber en una sola nación muchas religiones* de su *De rege*, señalaba que la pluralidad de cultos solamente puede causar discordias civiles y acabar con la armoniosa relación entre el poder civil y el religioso. Mientras la uniformidad religiosa favorece la paz, la tolerancia de diversos cultos impide, por el contrario, una ordenación duradera de la comunidad y abre el camino de las guerras civiles. Para el historiador jesuita, hasta las naciones que luchan por la libertad de

¹⁴ B. GRACIÁN, *El Político D. Fernando el Católico*, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.) de la Exma. Diputación Provincial de Zaragoza, Zaragoza, 2000, p. 75.

¹⁵ P. RIVADENEYRA, *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Madrid, P. Madrigal, 1595, cit. en J. A. MARAVALL, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, CEC, Madrid, 1997, p. 278.

¹⁶ J. DE MARIANA, *Del rey y de la institución real*, Rivadeneyra, Madrid, 1854, I, IX, p. 490.

¹⁷ “Honesto pues le mereció el blasón católico. Conquistó reinos para Dios, Coronas para tronos de su Cruz, provincias para campos de la fe, y al fin él fue el que supo juntar la tierra con el cielo.” (*El Político*, cit., p. 110).

¹⁸ *Ibidem*, pp. 139-140. En su obra magna también menciona este importante logro: “aquel nuestro inmortal héroe el Rey Católico don Fernando ¿no purificó a España de moros y de judíos, siendo hoy el reino más católico que reconoce la iglesia?” (*El Crítico*, ed. Elena Cantarino, Espasa, Madrid, 1998, p. 336).

conciencia, como Inglaterra y Ginebra, no se atreven a seguir una política de tolerancia porque “no son tan imprudentes que no comprendan cuán imposible es alcanzar la concordia y defender la patria si no se cierra el paso a las disidencias religiosas”.¹⁹ El mismo Giovanni Botero, cuya *razón de Estado* era para Gracián ejemplo superior de política cristiana, asociaba las revoluciones y la fundación de Estados con la lucha por imponer novedades religiosas.²⁰

En cualquier caso, el mayor acierto de Fernando de Aragón fue elegir como heredera del reino de España a la *catolicísima* casa de Austria, a la cual atribuye Gracián los méritos de acabar con los cismas y las discordias entre emperadores y Papas, de servir de “muralla de la cristiandad contra la potencia otomana”, de convertirse en “martillo de herejes” en la Europa central, y, finalmente, de extender por toda la tierra la fe católica.²¹

También el último primor de *El Héroe* revelaba que la mejor prenda de los grandes hombres, casi todos ellos reyes y Papas, no es otra que la virtud de los santos. Así, Felipe II, “no perdiendo un palmo de tierra, ganó a varas el cielo”. Desde luego, nadie encontrará en las páginas de Gracián la contradicción luterana o la tensión reformada entre el buen político y el cristiano. La misma fama de los monarcas infieles y gentiles se debía, según nuestro jesuita, a “sus virtudes morales”. Por eso “creció Alejandro hasta que menguaron sus costumbres”, y Francia fue grande mientras defendió ardorosamente el catolicismo, es decir, “floreció mientras que floreció la piedad y la religión, y marchitóse con la herejía su belleza”. El párrafo final del último primor concluye identificando al héroe mundano con el héroe del cielo, pues “no puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo”.²²

Tampoco faltan en *El Criticón* las referencias a esta armoniosa relación entre la naturaleza humana y la religión católica. En *El museo del Discreto*, las *Políticas* más valiosas son aquellos libros, como el de Giovanni Botero, que defienden una razón de estado católica o que están labrados “conforme a las verdaderas reglas de policía cristiana”.²³ En cambio, deben ser apartados los volúmenes pertenecientes a Maquiavelo y Bodin, o a cualquier otro propagador de la “mala o falsa razón de Estado”.²⁴ El último y más importante rincón del museo está dedicado a los textos espirituales, los cuales son presentados como

¹⁹ *Del rey y de la institución real*, cit., p. 576.

²⁰ *Della ragion di Stato*, Bologna, L. Cappelli, 1930, II, p. 94.

²¹ *El Político*, cit., pp. 210-221.

²² *El Héroe*, cit., pp. 39-40.

²³ *El Criticón*, cit., p. 389. “La de Aristóteles –agrega Gracián– fue una buena vieja. A un príncipe, tan católico como prudente, encomendó una toda embutida de perlas y de piedras preciosas: era la *Razón de Estado* de Juan Botero. Estimóla mucho y se lució bien” (Ibidem, p. 388).

²⁴ “Este *Príncipe* del Maquiavelo y esta *República* del Bodino no pueden parecer entre gentes; no se llamen de razón, pues son tan contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad destes tiempos, la malignidad destes siglos y cuán acabado está el mundo” (Ibidem).

la coronación de todos los saberes.²⁵ Por lo demás, aparte de escribir Gracián una obra de contenido teológico, *El comulgatorio*, su libro *Agudeza y arte de ingenio* resulta fundamental para entender la oratoria sagrada del siglo XVII, ya que de sus páginas se puede extraer una antología de “los procedimientos y recursos que empleaban los oradores en sus sermones”.²⁶

2. *Las metáforas absolutas de Baltasar Gracián.* Ya sabemos que el escritor jesuita sigue la estela de la Contrarreforma postridentina cuando se niega a disociar la naturaleza de la gracia, la filosofía de la teología. Pero aún debemos demostrar que, para el autor de *El Criticón*, la compleja naturaleza humana, el mundo “de tejas abajo”, sólo puede ser comprendido a la manera barroca, mediante metáforas o alegorías. La legalidad racional, en la cual se basaba Hugo Grocio para desplegar todo su sistema de derecho natural, no nos permite descubrir la verdad de nuestra existencia, la subordinación de los intereses finitos a los espirituales. La metáfora barroca graciana, a diferencia de la *seriedad* de los conceptos de la moderna jurisprudencia universal, constituye un método excelente para relativizar la vida temporal y metamorfosear la filosofía moral o natural en una teología capaz de vincular la existencia finita a la infinita. Tales metáforas *absolutas* –para utilizar la terminología de Blumenberg– son muy católicas. En cambio, la disciplina de la jurisprudencia universal, cuya proposición fundamental en la versión de Thomasius, *buscar todo lo que me haga más feliz y larga la vida*, exige no mezclar este fin temporal con el fin escatológico, no podía surgir en un contexto cultural dominado por el catolicismo; esto es, por una confesión caracterizada por no distinguir con la suficiente claridad entre la luz natural de la filosofía y la luz sobrenatural o revelada de la teología.²⁷ De ahí que la ciencia del derecho natural surja durante ese período histórico, la Reforma, en que por fin se separa la filosofía de la teología, la naturaleza de la gracia, la recta razón de la revelación divina. Sin embargo, Gracián sólo veía en aquella proposición del derecho natural de Thomasius un perverso consejo susurrado por el *Engaño*.

El concepto de *metáfora absoluta* lo hemos tomado del filósofo alemán Hans Blumenberg, quien pretende englobar dentro de este concepto todas aquellas metáforas que se refieren a cosas, como el mundo o la vida, sobre las cuales no es posible una experiencia total.²⁸ De este tipo serían las metáforas de la luz y

²⁵ “Coronaba todas estas mansiones eternas uno, no ya camarín, sino sacario, inmortal centro del espíritu donde presidía el arte de las artes, la que enseña la divina policía, y estaba repartiendo estrellas en libros santos, tratados devotos, obras ascéticas y espirituales.” (Ibidem, p. 390).

²⁶ Cf. F. HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2001, p. 197. “A lo largo de la obra el autor trae 153 veces textos de oradores sagrados como modelo de las distintas clases de agudeza.” (Ibidem, p. 196).

²⁷ Cf. C. THOMASIIUS, *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, Tecnos, Madrid, 1994, VI, §XXI, p. 250; *Historia algo más extensa del Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 39 ss.

²⁸ F. J. WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp. 15-26.

del espejo para referirse a la verdad,²⁹ la de surcar el mar y la del reloj³⁰ como imágenes del transcurso de la vida humana, o la del teatro y el libro como representaciones figuradas del mundo. Para Blumenberg, las metáforas se diferencian básicamente por las funciones que ejercen. Las más simples se limitan, con el objeto de ganar la atención del espectador o del lector, a desempeñar una función ornamental. Podrían ser sustituidas por conceptos sin que el discurso sufriera ningún cambio significativo. En segundo lugar, tenemos las metáforas equivalentes a conceptos imprecisos, confusos o equívocos, cuyo valor es meramente provisional, pues sólo deberían utilizarse mientras no se encuentre el concepto preciso. Desde este planteamiento, la transición de la metáfora al concepto resulta análoga al paso “del mito al logos”.

Por último, Blumenberg nos habla de una metáfora, la *absoluta*, que, a diferencia de las dos anteriores, constituye un elemento fundamental del lenguaje filosófico, ya que su significado no puede ser expresado por un concepto abstracto. Si bien la expresión *metáfora absoluta* ya fue utilizada por Friedrich para referirse a irrealidades sensitivas presentes en la lírica como “el prado ríe” (*pratium ridet*),³¹ Blumenberg alude, en cambio, con ella a esas imágenes lingüísticas cuyo contenido resulta inconceptualizable, es decir, no puede ser traducido al lenguaje racional y abstracto de la filosofía y de la ciencia. La *metáfora absoluta* trata de responder a esas preguntas que, a pesar de su ingenuidad, son las más graves y esenciales. El filósofo alemán las clasifica en preguntas teóricas referidas a la totalidad y en preguntas pragmáticas de orientación. La función teórica de las metáforas absolutas consiste en “dar estructura a un mundo”, y en “representar el todo jamás experimentable, nunca apreciable, de la realidad”. La función práctica u orientativa alude a las “expectativas, acciones e inacciones, intereses y actitudes de indiferencia” que contienen tales metáforas.³²

Pues bien, la obra de Gracián, la del mejor exponente de la literatura barroca española, está plagada de metáforas absolutas. Así, mientras el mundo se parece a un libro, a un palacio o a un teatro; la vida de los hombres es descrita como un viaje, cuyo momento inicial, el nacimiento, coincide con una situación

²⁹ Sobre la metáfora premoderna de la imparcialidad, cf. R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 175-180.

³⁰ Sobre la imagen del “alma y el cuerpo siguiendo la marcha de dos relojes perfectos y sincronizados”, cf. W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 83-84.

³¹ H. BLUMENBERG, *Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad*, en *Nafragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995, p. 99.

³² *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 20, cit. en J. WETZ, o. c., p. 20. En cierta forma, la pregunta teórica y práctica de la metáfora absoluta se refieren a experiencias y expectativas totales, que normalmente son resueltas dentro de la esfera de la teología. Para Koselleck, *experiencia* y *expectativa* son las dos categorías *formales* más generales que condicionan todos los relatos históricos. Cf. R. KOSELLECK, H.-G. GADAMER, *Histórica y hermenéutica*, en *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.

de indigencia, esto es, con la salida de la caverna de Andrenio o el naufragio de Critilo, y cuyo final, la muerte, supone la entrada en la isla de la inmortalidad. Tales metáforas nos proporcionan una idea global de la existencia del hombre, marcada siempre por circunstancias infinitas e imposibles de prever. Remedian la incapacidad de los conceptos universales de nuestra razón para aprehender la complejidad, variedad y singularidad del ser humano.³³ En esta ocasión, sí tiene razón Maravall cuando escribe que, para Gracián, la totalidad del mundo, en lugar de presentarse “como desenvolvimiento de una legalidad racional-mecánica, el modo como será visto por los racionalistas”, lo hace como si fuera un drama o un espectáculo teatral.³⁴

Las metáforas absolutas del mundo como un drama, un teatro o un espectáculo, junto a las del *theatrum naturae*, *theatrum europæum*, *theatrum belli* y *theatrum fori*, son muy cultivadas por los escritores del siglo XVII. El hombre del Barroco se siente a sí mismo como un actor en escena, a su vez contemplado por espectadores humanos o por el espectador divino. En el ámbito de la actividad pública de reyes y prelados es donde la metáfora del teatro, de la vida política como acción representada sobre un escenario, adquiere mayor relieve. El dramaturgo alemán Lohenstein resumía perfectamente esta idea en la dedicatoria de su *Sophonisbe*: “Ningún tipo de vida tiene tanto de teatro y de espectáculo como la de aquellos que han escogido la corte como elemento”.³⁵

Tampoco la vida de los héroes de Gracián, de sus políticos y de sus Papas, se puede comprender sin la metáfora del teatro o del *juego* escénico.³⁶ En numerosas ocasiones, como veremos más adelante, el jesuita reconoce que los gobernantes deben saber usar con habilidad de las apariencias y del artificio, así como deben “saber jugar de la verdad”. Ciertamente, no hay teatro sin reglas o sin juego, mas, como ha puesto de relieve Carl Schmitt en *Hamlet o Hécuba*, el juego significa fundamentalmente la negación de la seriedad. “La obra teatral – asevera también Rüdiger Altmann– es la negación por principio de la seriedad. Y en eso consiste su significado existencial. Sólo se comprende el juego del teatro cuando se conoce la seriedad. El hecho de que a menudo el juego teatral

³³ Según E. HIDALGO-SERNA, la formación de la persona “no puede ser deductiva, racional o abstracta”. “La verdadera prudencia graciana –añade este gran conocedor del jesuita– es inventiva e ingeniosa, es decir, ha de responder a las nuevas situaciones de necesidad y no puede resultar de normas universales que determinen y fijen racionalmente el comportamiento moral de Andrenio o de Critilo.” Por tanto, “ser persona no es para nuestro moralista una categoría universal ni puede aplicarse de igual manera a todos los hombres”. (*Introducción*, en *El Criticón*, cit., pp. 36-37).

³⁴ J. A. MARAVALL, *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, o. c., p. 356. Sobre la utilización de formas alegóricas por el pensamiento de los siglos XVI y XVII, véase en este mismo autor, *Un mito platónico en Gracián*, en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, cit., pp. 383-384.

³⁵ Cit. en W. BENJAMIN, o. c., p. 79; y en C. SCHMITT, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos, Valencia, 1991, p. 31.

³⁶ “La visión de la vida misma en cuanto espectáculo, concepción que a fortiori lleva a denominar *juego* a la obra de arte, es extraña al Clasicismo”, y propia del Barroco (W. BENJAMIN, o. c., p. 67).

se base en lo serio no cambia nada.”³⁷ En mi opinión, estas palabras pueden ayudarnos a iluminar la obra de nuestros principales barrocos. Pues, tanto en *El Criticón* como en *La vida es sueño*, la existencia de los mortales se reduce a un mero juego, a una vana ilusión: lo serio, lo importante, sólo tiene que ver con la vida inmortal, con Dios. El hecho de denunciar la banalidad del juego desarrollado en los mercados, plazas y palacios, o la minusvaloración de la calidad de este mundo, constituye, como indica Blumenberg, “un instrumento de resignación de lo finito a favor de lo infinito”.³⁸ Ésta es la razón por la que el desengaño y la *seriedad* sólo llegan al final de la vida. Mientras tanto, se desarrolla la comedia de los engaños y el juego continuo de la sospecha, a los cuales se reduce en el fondo el arte de cifrar y descifrar la voluntad humana.

3. *El libro del mundo*. La metáfora graciana del juego teatral se halla íntimamente unida a una de las metáforas absolutas más importantes para comprender la modernidad, la del mundo como libro legible. A diferencia de la versión protestante, el escritor español nos ofrece una versión *lúdica* de dicha metáfora, pues, como examinaremos en la última parte de este ensayo, convierte la acción de codificar y descodificar el libro del cosmos en un juego de la verdad, donde la apariencia adquiere tanta importancia como la realidad.

Blumenberg, una vez más, en su obra *La legibilidad del mundo* ha trazado la historia de esta moderna metáfora absoluta, cuyo principal objetivo consiste en dar un sentido a la realidad; la cual, sin la ayuda de esas imágenes literarias, siempre se nos presenta bajo su aspecto más amenazador, caótico, anónimo, prepotente e irrazonable.³⁹ Sin duda, se trata de una imagen que procede de Jerusalén y no de Atenas, ya que, para los antiguos griegos y romanos, la realidad natural era un cosmos visible digno de ser contemplado, pero no un libro digno de ser leído.⁴⁰ Sólo con el cristianismo y el culto al texto sagrado de la Biblia pudo desarrollarse la metáfora. No obstante, también fue perjudicada por el *absolutismo del libro*, esto es, por la consideración de que todo lo que el hombre puede saber y le puede ocurrir se encuentra dentro de las Escrituras Sagradas, ya que, cuando todo está escrito en el cielo, no tiene sentido pensar en la naturaleza como si fuera un libro legible.

Resulta suficientemente conocido que, para la filosofía medieval cristiana, el mundo surgió mediante el pensamiento y la palabra divinas: la palabra y la acción del Creador eran consideradas la misma cosa. Además, como lo hablado siempre puede ser escrito, no resulta extraño que en aquella época el mundo adquiriera los rasgos de un libro redactado por Dios. Lo importante de esta metáfora radicaba en que permitía captar la naturaleza como un “todo creado de una vez”, es decir, permitía, reducir a unidad el caos infinito de fenómenos.

³⁷ *La libertad en el teatro*, cit. en C. SCHMITT, o. c., p. 52.

³⁸ H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, cit., p. 121.

³⁹ Cf. F. J. WETZ, o. c., pp. 95-110.

⁴⁰ Probablemente, el *Fedro* de Platón constituya el mejor ejemplo de esta actitud.

Ahora bien, para los filósofos medievales la naturaleza constituía un libro que se leía en otros libros, sobre todo en los del *divino* Aristóteles, mas no en la propia naturaleza. La Edad Media no conoció la oposición entre la experiencia del mundo y la autoridad secular de los libros. Fueron los experimentos de la ciencia natural moderna los que hicieron patente la discordancia entre el saber tradicional de los libros y la realidad. Sin embargo, ello no supuso el fin de la metáfora del cosmos como un libro legible, si bien esta metáfora ya no se extraía de los libros, sino del examen científico de los fenómenos naturales. Ahora, el libro de la naturaleza debía ser descifrado porque, como indicaba Galileo, el universo estaba escrito en el lenguaje de las matemáticas.

Por otra parte, en los albores de la Edad Moderna, los filósofos se esforzaron en armonizar este último libro con el revelado, esto es, intentaron hacer compatibles ciencia y teología, experimentación científica y revelación sobrenatural. El mismo libro de Dios también sufrió una profunda modificación con la extensión de los principios reformados del sacerdocio universal y de la *sola scriptura*. La Reforma fue el factor histórico determinante para que la lectura e interpretación de la Biblia dejaran de ser administradas por la aristocracia clerical católica, y para que apareciera “la figura del lector solitario inclinado sobre el libro bíblico”.⁴¹

La historia de esta metáfora es larga y llega hasta nuestros días. Pero este artículo no va más allá de la época de Gracián, y se conforma con demostrar que en la obra del jesuita la metáfora de libro cumple la función de unir el texto natural y el revelado. O en otras palabras, la imagen graciana del desciframiento permite comprender por qué el héroe de la tierra lo es del cielo. Tampoco hallaremos una verdadera contradicción entre los dos libros, entre la ciencia y la teología, en Tommaso Campanella, un autor próximo en el tiempo a Gracián, pero que, sin embargo, se halla muy lejos del *artificio* del aragonés, de su constante cifrar y descifrar, y de su imagen activa de la vida como un viaje. Fundamentalmente, el italiano se aparta de Baltasar Gracián en aquellos pasajes donde asocia la metafórica de la escritura con la imagen más pasiva del testigo o del mero contemplador de la verdad. Según Campanella, el “único maestro fiable de la verdad sería Dios”, quien se dirige a nosotros bien con el lenguaje de las cosas, bien con el lenguaje de la revelación. De este modo, los hombres sólo dicen la verdad cuando hablan como *testigos* y meros transmisores de las cosas leídas en el libro de la naturaleza y en el libro escrito por la misma divinidad.⁴² Esta idea del hombre como simple testigo o espectador imparcial, también muy presente en los *Ensayos* de Montaigne,⁴³ resulta completamente ajena al juego teatral de Gracián.

Spinoza debe ser incluido dentro de esa larga lista de filósofos, entre los cuales ya hemos citado a Campanella, Galileo o Gracián, que se propusieron

⁴¹ H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, cit., p. 86.

⁴² *Ibidem*, pp. 85-89.

⁴³ *Ibidem*, *Naufragio con espectador*, cit., pp. 24 ss.

conciliar el libro revelado y el natural. Según el filósofo de Amsterdam, se equivocan quienes “consideran los sagrados Libros, en su estado actual, como una carta de Dios, enviada del cielo a los hombres”,⁴⁴ pues “el original del pacto que estableció Dios con los judíos, ha desaparecido”. De este original tan sólo quedan algunos fragmentos, en muchas ocasiones incoherentes, recogidos por las Escrituras canónicas. A este respecto, el problema de la lengua empleada por la divinidad para comunicarse con los hombres resulta decisivo: por un lado, Dios no puede utilizar las lenguas angélicas, ininteligibles para los hombres corrompidos; mas, por otro, si hiciera uso de la nuestra, nada nuevo podría aportar a lo que ya está escrito en el libro de la naturaleza. Todo ello implica, según Blumenberg, que las Sagradas Escrituras, en lugar de contribuir a la legibilidad de la realidad natural, son ellas mismas las que deben ser leídas “a partir de la posesión del libro de la naturaleza, fundándose en las representaciones naturales que resulten familiares”. Es en este sentido como debe entenderse la metafísica panteísta del *deus sive natura*, o la disolución de los dos libros en uno solo.⁴⁵

Pero Spinoza también enriquece la metáfora de la escritura con la idea, extraída de la *Carta a los romanos*, de que la original palabra de Dios es un *documento interior* inscrito por la misma divinidad en el corazón de todos los hombres.⁴⁶ Leamos a Spinoza: la razón humana y la opinión de profetas y apóstoles “proclaman que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero original (*syngráphum*) de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad.”⁴⁷ Este fragmento del *Tratado teológico-político* describe perfectamente el giro moderno hacia la subjetividad dado por la Reforma, y el consiguiente desplazamiento del interés moral hacia las intenciones de los individuos. Spinoza apenas se aparta de la doctrina de Lutero y Calvino en los pasajes donde comenta que todo hombre posee, de forma innata, un código para leer o descifrar la bondad y maldad de sus acciones. Tampoco se aleja de esta confesión cuando centra la religión “en la caridad y en la sinceridad de ánimo”, y *desmitifica* o resta valor sagrado a las ceremonias por considerarlas propias de la etapa infantil de la humanidad.⁴⁸

Blumenberg advierte que la metáfora del documento original rubricado con el sello de la imagen o de la idea divina, sirvió para evitar el pensamiento de la semejanza de la criatura con su Creador. Esta es una concepción vinculada

⁴⁴ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, XII, p. 286.

⁴⁵ H. BLUMENBERG, *La legibilidad*, pp. 107-108.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 109.

⁴⁷ B. SPINOZA, o. c., XII, p. 286. Lo mismo parece decir en este fragmento: “si de acuerdo con lo que dice el Apóstol en 2 *Corintios*, 3, 3, tienen en sí mismos la carta de Dios, no escrita con tinta, sino con el espíritu de Dios, y no sobre tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón, que dejen de adorar la letra y de inquietarse tanto por ella.” (*Ibidem*, p. 291).

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 292, 287.

estrechamente a la teología de la Reforma. Según Calvino, el hombre no estaba hecho a *semejanza* de Dios omnipotente porque carecía de una autonomía y de un poder parecidos. A este ser incapaz de intervenir libremente en el mundo sólo le quedaba la humilde imputación de imagen de Dios, siempre distante de su modelo y adecuada para una criatura convertida en instrumento divino.⁴⁹

El *documento interior* mencionado por Spinoza es natural o innato, pero no contiene una versión abreviada del libro de la naturaleza. Más bien se trata, como señala Blumenberg, de un compendio de los supuestos necesarios para comprender el libro de Dios, esto es, para entender “lo concerniente a la profecía, a la legislación divina, al mandato del amor y a la religión positiva en general”.⁵⁰ En todo este tema resulta manifiesta la afinidad con la teología de Calvino. Pues también para el reformador ginebrino Dios ha *escrito* en el corazón de sus criaturas la Ley moral, la cual es definida como “un sentimiento de la conciencia”, capaz de discernir “entre el bien y el mal lo suficiente para que los hombres no pretexten ignorancia siendo convencidos por su propio testimonio”.⁵¹ Gracias a este documento interior, los individuos juzgan el valor de sus propias acciones, y se convierten, por tanto, en espectadores imparciales de sus vidas. En esta línea, los iusnaturalistas protestantes señalaban que el juicio humano sólo es acertado cuando nuestra inteligencia no está afectada por nuestras pasiones, esto es, cuando juzgamos nuestras acciones o las de otro con la distancia y desapasionamiento requeridos.

Ese distanciamiento explica por qué la cultura calvinista ha sustituido la metáfora de la vida como un espectáculo teatral, o una representación donde siempre es incierto el futuro, por la metáfora de la existencia como un libro ya escrito, y por qué la autobiografía se encuentra entre los géneros literarios más cultivados por los hombres educados en los países de influencia calvinista. La autobiografía pone el *documento interior* y natural al servicio de la escritura: por un lado, dicho documento, esto es, la posesión de una conciencia apta para apreciar el valor moral de las propias obras, permite preguntarnos acerca de nuestra identidad o univocidad; por otro, la escritura constituye el único medio que nos permite desdoblarnos, contemplarnos a nosotros mismos y atribuir, creando un nexo causal que no existe en principio, los efectos de la acción a nuestra identidad.⁵² Difícilmente veremos a un espíritu calvinista utilizar la metáfora, tan grata a los escritores barrocos españoles y al orbe católico, del *theatrum mundi*; pues, en lugar de ponernos, como sucede en la biografía, ante hechos consumados que exigen nuestra aceptación o rechazo, el teatro nos hace

⁴⁹ Cf. A. RIVERA, *Republicanism calvinista*, Res publica, Murcia, 1999, p. 21.

⁵⁰ H. BLUMENBERG, *La legibilidad*, p. 111.

⁵¹ J. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, Fundación de Literatura Reformada, Rijswijk, 1967, II, II, 22, p. 191.

⁵² Sobre la afinidad entre predestinación y función narrativa. Cf. R. SÁNCHEZ FERLOSIO, *La predestinación y la narratividad*, en *Ensayos y artículos II*, Destino, Barcelona, 1992, pp. 97-137.

vivir momentos de indeterminación, de duda, de desesperación, de elección. Impide, en suma, el distanciamiento preciso para ejercer la facultad de juicio.⁵³

Después de explicar el significado del documento interior, la tesis de Blumenberg, sobre la mayor proximidad de Spinoza al mundo de la Contrarreforma que al de la Reforma,⁵⁴ puede causar cierta sorpresa. A mi juicio, la equivocación de este filósofo alemán se debe a que identifica todo el protestantismo con la Reforma luterana, caracterizada, como es sabido, por la radical separación entre gracia y naturaleza. Pero mientras Lutero rompía los vínculos entre la ordenación externa de los hombres y el orden interno inscrito por Dios en los corazones de los individuos, Calvino, en oposición a las tendencias radicales de la Reforma que subrayaban el aspecto espiritualista de la religión y despreciaban la reglamentación de la Iglesia visible, revalorizaba o *resacralizaba* las instituciones humanas. El reformador ginebrino, aun distinguiendo claramente entre ciencia y teología, no separaba radicalmente los dos libros. Razón por la cual, el *cortesano* calvinista, como el de Gracián, también debía ser un santo.

4. *El espectáculo barroco de un mundo cifrado*. Lejos del modelo del *sosegado espectador* o del contemplador imparcial de la naturaleza, el sujeto de Gracián es tanto un *homo viator*, un hombre en movimiento, como el actor de un drama mundano.⁵⁵ Frente al espectador de Montaigne o al testigo de Campanella, el héroe cortesano de Gracián se caracteriza por su “compromiso ilimitado con el mundo”,⁵⁶ es decir, se halla inmerso en todas las luchas mundanas, aunque siempre *ad maiorem gloria dei*.

El autor de *El Criticón* utiliza las metáforas del naufragio y de la salida de la cueva para explicar la penosa situación del hombre al comienzo de ese viaje finito que es la vida. Recordemos que la novela se inicia con el naufrago Critilo arrojado a una playa, y con Andrenio saliendo de su cueva, esto es, con “dos estampas ejemplares e inagotables de situaciones iniciales de la experiencia de uno mismo y del mundo”.⁵⁷ Sólo al final de este viaje, marcado por las continuas desilusiones, el hombre, convertido en persona, ve la rueda del tiempo y se desengaña, o sea, reconoce que uno no ha nacido “para el mundo, sino para el cielo”.⁵⁸ Este viaje en el tiempo debe emprenderse porque el Engaño, o la ignorancia que supone dejarse seducir por las pasiones y los vicios, se encuentra en el umbral de la vida, mientras que únicamente al final del camino, en la vejez, aparece el Desengaño, el conocimiento de que “los

⁵³ Cf. *Republicanism calvinista*, cit., pp. 45-46.

⁵⁴ Cf. *La legibilidad del mundo*, cit., p. 111.

⁵⁵ Para Blumenberg, *El Criticón* no es más que una “novela satírico-metafísica de viajes” (Ibidem, p. 113).

⁵⁶ W. BENJAMIN, o. c., p. 86.

⁵⁷ *La legibilidad del mundo*, p. 114.

⁵⁸ *El Criticón*, cit., p. 652.

halagos de los vicios matan, y los rigores de las virtudes dan vida”.⁵⁹ Según Gracián, el hombre, y no Dios, debe ser acusado de este desorden, de este mal existencial: “Porque habéis de saber –leemos en la crisi *El palacio sin puertas*– que el artífice supremo muy al contrario lo trazó como hoy está, pues colocó el Desengaño en el mismo umbral del mundo, y echó el Engaño acullá lejos donde nunca fuera visto ni oído, donde jamás los hombres le encontrarán.”⁶⁰

Pues bien, el Desengaño, “el querido hijo de la Verdad por lo hermoso y lo lucido”, se alcanza después de toda una vida entregada a descifrar el mundo, o a separar lo realmente valioso de las simples apariencias. De este modo, la metáfora absoluta del viaje se complementa con la del libro. Pero no sólo el mundo aparece como un libro codificado que necesita de un *descifrador*, capaz de discriminar entre la virtud y el vicio, sino que también, a la entrada de la isla de la inmortalidad, el *Mérito exige patentes*, esto es, nuevamente documentos escritos, *firmadas* por el constante trabajo, *rubricadas* por el heroico valor, *selladas* por la virtud, *legalizadas* por el valor y *autenticadas* por la reputación.⁶¹ Ahora bien, este libro, que el hombre debe leer y descifrar para convertirse en persona y no dejarse engañar por lo superfluo, no coincide con el libro de la naturaleza, con el relativo a los misterios de las estrellas, sino con el que describe las intenciones y las obras humanas realizadas sobre escenarios públicos como el mercado o la corte.⁶²

El teatro de los hombres, donde todos representan un papel, es más difícil de descifrar que el de la naturaleza. Separar entre la verdad y la apariencia constituye una tarea extremadamente complicada. En primer lugar, el arte de descifrar lo dominan muy pocos porque penetrar en el *fuero interno*, en las intenciones de los individuos, resulta muy difícil. Dado que le falta al hombre “una ventanilla en el pecho” para descubrir el interior de su corazón,⁶³ todo sujeto debe convertirse en un zahorí de los corazones o de las ocultas intenciones de sus semejantes. Por esta razón, en lugar del motivo jansenista del *deus absconditus*, Gracián nos propone el del hombre oculto, es decir, desarrolla el tópico del hombre cuyas *intenciones* están cifradas y resultan oscuras para quien no conoce las contracifras.⁶⁴ En segundo lugar, la descodificación resulta tan complicada porque los hombres no son de una pieza, buenos o malvados, sino *díptongos* de virtudes y vicios.⁶⁵ Y, en tercer

⁵⁹ Ibidem, p. 651.

⁶⁰ Ibidem, p. 652.

⁶¹ Ibidem, p. 828.

⁶² Ibidem, pp. 627-628. Cf. *La legibilidad del mundo*, p. 116.

⁶³ *El Discreto*, Planeta, Barcelona, 1996, XIX, p. 113. Según el jesuita, no sólo se descifran los libros, sino también los gestos de un rostro. Así, la metáfora fisiognómica utilizada por Montaigne, *le visage du monde*, se puede localizar también en el *Oráculo Manual*, cit., §273, p. 223.

⁶⁴ “[...] todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra: el bueno, el malo, el ignorante y el sabio [...] Las más de las cosas no son las que se leen.” (*El Criticón*, cit., p. 630).

⁶⁵ “Los peores –escribe Gracián– son los caricompuestos de virtud y vicio, que abrasan el mundo (pues no hay mayor enemigo de la verdad que la verosimilitud), así como los de hipócrita malicia.” (Ibidem, p. 632).

lugar, la dificultad se debe a que las cifras son “infinitas y muy dificultosas de conocer”.⁶⁶

La codificación, la inflación de cifras, no siempre resulta censurable, pues con frecuencia, una vez descubierta la voluntad verdadera de Alter, Ego ha de cifrar la propia para protegerse de la maldad de los hombres. De ahí que la cifra del *etcétera*, el rechazo a expresarse claramente, también pueda transformarse en una buena estrategia para combatir las perversas intenciones de los demás. La habilidad en el arte de descifrar resulta inútil sin el arte del disimulo, sin la capacidad para expresarse en lenguaje cifrado, pues “lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto”. O en otras palabras, la *atención* precisa para advertir la falsedad del mundo debe ser completada con el recato necesario para esconder nuestras intenciones.⁶⁷ El complejo e intrincado juego barroco del desdoblamiento, de la inversión de papeles, se presenta de este modo en Gracián.

A diferencia del mundo cartesiano, donde la creencia en la veracidad de Dios permitía superar la amenaza del *genius malignus*,⁶⁸ el mundo del jesuita español está plagado de incertidumbres, pues hasta la misma divinidad, aunque nunca mienta, esconde o disimula la verdad. Para el autor de *El Criticón*, los hombres, al disimular o cifrar sus voluntades, deben imitar la utilización que hace Dios de los arcanos o misterios.⁶⁹ En esta materia Gracián se aproxima a la teoría jesuítica del *Dieu équivocateur*, desarrollada principalmente por Lessius y Parsonius, quienes, basándose en la interpretación de algunos pasajes de la vida de Jesucristo, defendían que era legítimo tanto el uso de enunciados de doble sentido o equívocos, como la disimulación u ocultación de parte de los pensamientos.

El hombre prudente de Gracián no siempre dice la verdad, ya que, cuando ésta es amarga y desemboca en el *desengaño*, puede resultar *peligrosa*.⁷⁰ Por ello, el buen príncipe, el héroe del cielo, debe tener siempre presente esta regla: “*sin mentir, no decir todas las verdades*”. Lo cual también implica que los buenos cortesanos o políticos, como “diestros médicos del ánimo”, han de

⁶⁶ La más universal es la del *etcétera*, la de quienes se expresan haciendo uso de vagas y ambiguas fórmulas, con las cuales pretenden hacerse entender sin acabar de declararse. La cifra del *quítildaque* la emplean los presumidos, afectados o atildados que “afectan parecer algo, y al cabo son nada”; la del *zancón* es la de quienes aparentan ser un gran hombre y son, en realidad, personajillos; la cifra del *alterutrum* “abrevia el mundo entero, y todo muy al contrario de lo que parece”. Según Gracián, el mundo está lleno de “estos *alterutrines*, muy otros de lo que se muestran, que todo pasa en representación.” (Ibidem, pp. 633 ss.).

⁶⁷ “Compita la detención del recatado con la atención del advertido: a lince del discurso, jibias de interioridad. No se les sepa el gusto, porque no se les prevenga unos para la contradicción, otros para la lisonja.” (*Oráculo Manual*, §98, p. 173).

⁶⁸ *La legibilidad del mundo*, cit., p. 122.

⁶⁹ “[...] amaga misterio en todo y con su misma arcanidad provoca la veneración [...] Imítase, pues, el proceder divino, para hacer estar a la mira y al desvelo.” (*Oráculo Manual*, cit., §3, p. 143, cit. en Ibidem, p. 123).

⁷⁰ “*Saber jugar de la verdad*. Es peligrosa, pero el hombre de bien no puede dejar de decirla: así es menester el artificio.” (*Oráculo Manual*, §210, p. 206).

“saber jugar a la verdad”, y hacer uso del artificio, de los dobles sentidos, de los equívocos, de los disfraces o de la comedia, para ocultar y *endulzar* las verdades más terribles. A este juego, que puede consistir en utilizar palabras ambiguas y de doble sentido o, simplemente, en ocultar o enmudecer, Gracián le llama “el arte de dorar los desengaños”. La prudencia no es, por consiguiente, propia de “un pecho sin secreto”, pues “no hay cosa que requiera más tiento que la verdad, que es un sangrarse del corazón. Tanto es menester para saberla decir como para saberla callar [...] No todas las verdades se pueden decir: unas porque me importan a mí, otras porque al otro.”⁷¹

El problema moral y político del disimulo, sobre todo el ejercido por los grandes hombres, es una de las constantes de la política del Barroco. El autor de *El Héroe*, cuando aconseja fingir y ocultar las intenciones, está prosiguiendo una larga tradición, tacitista y jesuítica, contraria a la mentira pero no al disimulo de los gobernantes. A finales del siglo XVI, el jesuita Juan de Mariana resumía esta posición con las siguientes palabras: “podrán algunas veces los príncipes disimular y ocultar sus resoluciones, pues mientras están guardadas tienen mayor fuerza, y la pierden a medida que se va sabiendo; y sería bastante necio que comunicasen a todos lo que piensan hacer para la salud del reino”.⁷² Sobre esta *sutileza*, añadirá más tarde Gracián, levantaron Tiberio y Luis XI de Francia “su máquina y política”.⁷³

Por paradójico que parezca, el arcano político, esencial para la teoría absolutista de la *ratio status* y de los *coups d'État*, no resulta ajeno a la política cristiana, o para ser más exactos, a la policía católica de los jesuitas. En este sentido, Gracián señala que soberano es quien “sabe sacramentar su voluntad”, esto es, quien, además de “penetrar toda voluntad ajena”, sabe “celar la propia”. Evidentemente, el buen político, como Fernando el Católico, ha de ser un hombre virtuoso y capaz de “violentar sus pasiones”, mas el jesuita reconoce que, si ello no es posible, ha de contentarse con “solaparlas con tal destreza, que ninguna contratreta acierte a descifrar su voluntad”.⁷⁴ Por tanto, entre los principales conocimientos que debe dominar el hombre público se encuentra el saber aparentar. En la “política contienda” entre la realidad y la apariencia parece ir ganando la segunda, como apunta Gracián en esta regla: “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.”⁷⁵ De nada sirve poseer las virtudes de un buen político, si no se hace ostentación de ellas,⁷⁶ pues el vulgo, que carece del arte

⁷¹ Ibidem, §181, p. 198.

⁷² *Del rey y de la institución real*, cit., p. 517.

⁷³ *El Héroe*, cit., Primor, II, pp. 8-9

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ *Oráculo Manual*, cit., §99, p. 173.

⁷⁶ “Valer y saberlo mostrar, es valer dos veces: lo que no se ve es como si no fuese.” Por todo ello, “la buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior.” (Ibidem, cit., §130, p. 182).

de descifrar, siempre puede ser engañado por otros que, sin ser virtuosos, lo aparenten.

Gracián describe al pueblo con unos rasgos muy negativos: “El vulgo – comenta en *El Discreto*, aunque fue siempre malicioso pero no juicioso; y aunque todo lo dice, no todo lo alcanza; raras veces discierne entre lo aparente y lo verdadero”.⁷⁷ Estas palabras contrastan con el concepto republicano de pueblo y le acercan a los defensores de la monarquía absoluta, así como a la más cruel razón de Estado del siglo XVII. Mientras, según el republicano Maquiavelo, “la multitud es más sabia y más constante que un príncipe”, por cuanto los pueblos, “aunque sean ignorantes, son capaces de reconocer la verdad, y ceden fácilmente cuando la oyen de labios de un hombre digno de crédito”;⁷⁸ Gabriel Naudé, el conocido teórico de los golpes de Estado, veía, en cambio, al vulgo como “un monstruo de cien cabezas, vagabundo, errante, loco, atolondrado, sin reglas de conducta, sin espíritu ni juicio”,⁷⁹ cuyas bajas pasiones podían ser excitadas por cualquier charlatán o iluminado.⁸⁰ Para evitar que la plebe fuera conducida por los malos políticos, el francés admitía que el gobernante se sirviera de la religión “como si fuera una droga”, y que simulara milagros, inventara sueños, rumores, revelaciones o profecías.⁸¹ Gracián, al final de la crisis *El mundo descifrado*, describe a uno de esos charlatanes, a un “embustero político”, que hacía ver al populacho águilas invisibles, y que no paraba de “arrojar tinta de mentiras y fealdades, espeso humo de confusión, llenándolo todo de opiniones y pareceres, con que todos perdieron el tino”.⁸² La paradójica Contrarreforma jesuítica, definida al principio de este artículo, nos hace comprender por qué este escritor barroco se encuentra más cerca de Naudé, del más cruel de los teóricos de la razón de Estado, que del republicano Maquiavelo. Como buen jesuita, llega a la conclusión de que si el enemigo, el político *maquiavélico*, se sirve del engaño para conducir al pueblo por el mal camino, el político cristiano también puede servirse de este medio para llevarlo por el bueno.

En principio, Gracián resuelve la política contienda haciendo compatibles realidad y apariencia. El héroe, el *hombre de la ostentación y del disimulo*, es un hombre juicioso que sabe mostrar o aparentar las virtudes políticas que tiene *de facto*.⁸³ Mas, a pesar del intento graciano de mediar entre realidad y

⁷⁷ Cit., XIX, p. 114.

⁷⁸ N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, p. 40.

⁷⁹ G. NAUDÉ, *Consideraciones sobre los golpes de Estado*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 171.

⁸⁰ De nuevo, el republicano Maquiavelo confía en el juicio del pueblo para discernir entre los buenos y los malos políticos: “En cuanto a juzgar las cosas, muy pocas veces sucede que cuando el pueblo escucha a dos oradores que intentan persuadirlo de tesis contrarias y que son igualmente virtuosos no escoja la mejor opinión y no llegue a comprender la verdad cuando la oye.” (*Discursos*, cit., p. 169).

⁸¹ *Ibidem*, p. 197.

⁸² *El Criticón*, cit., p. 650.

⁸³ La ostentación sólo “da el verdadero lucimiento a las heroicas prendas y como un segundo ser a todo [...] cuando la realidad la afianza, que sin méritos no es más que un engaño vulgar; no sirve sino

apariencia, el fragmento de *El Héroe*, donde aconsejaba al príncipe *solapar* las virtudes que no posee, testimonia la contaminación del príncipe cristiano por las tesis del enemigo. En cualquier caso, la tensión graciana entre “hacer y hacer parecer” nunca llega a acercarse a la contradicción maquiaveliana entre la realidad y la apariencia, magistralmente expuesta en el capítulo XVIII de *El Príncipe*. Y ello es así porque Gracián, cuyos héroes ya son monarcas absolutos y no ciudadanos, se niega, como buen católico, a reconocer esa oposición entre *virtù* política y virtud cristiana que vive tan intensamente el príncipe maquiaveliano y el consejero luterano.⁸⁴ De todas formas, no es raro ver practicar al *héroe del cielo* de Baltasar Gracián una especie de maquiavelismo de los fines supremos.

Por lo demás, el reconocimiento de la superioridad del fin espiritual sobre el temporal no lleva a los héroes de Gracián a la melancolía, a la tristeza, y, finalmente, a la inactividad, del luterano.⁸⁵ En el fondo, el héroe del cielo se parece a un miembro de la más combativa de las órdenes religiosas, la Compañía de Jesús, siempre comprometido con todas las causas humanas y a la mayor gloria de Dios. Este hombre, desde luego, no es un pesimista, pues ni adopta la posición de Montaigne, la de un espectador decepcionado, ni sufre el *taedium vitae* del Hamlet recién llegado de Wittemberg.⁸⁶ Por una vez, démosle la razón a Don Miguel de Unamuno: “¿Pesimista? En el sentido vulgar, el que le dan los cobardes, los atrágicos –y aun antitrágicos–, sí; Gracián tiene que resultar pesimista; pero el hombre que escribió: *¿dónde irá uno que no guerree?*, no era pesimista, no, no lo era. Porque lo pésimo es la paz de los optimistas, la paz de los pacíficos. La paz de los guerreros es ya otra cosa.”⁸⁷

de placear defectos, consiguiendo un aborrecible desprecio en vez del aplauso.” (*El Discreto*, cit., XIII, p. 94).

⁸⁴ Cf. *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1981, p. 92.

⁸⁵ WALTER BENJAMIN admite que el calvinismo corrige “en cierta medida” la desvalorización luterana de las “buenas obras”. Cf. *El origen del drama barroco alemán*, cit., p. 131.

⁸⁶ Sobre la melancolía luterana de Hamlet, cf. *Ibidem*, pp. 130-150.

⁸⁷ M. DE UNAMUNO, *Leyendo a Baltasar Gracián*, en *De esto y aquello*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 93. Las palabras de Unamuno recuerdan a estas otras del jesuita MARIANA: “sé que se ha de buscar no la guerra en la paz, sino la paz en la guerra.” (o. c., III, V, p. 543). Sobre una equivocada, a mi juicio, interpretación de Gracián en clave pesimista, cf. K. VOSSLER, *Introducción a la Literatura Española del Siglo de Oro*, Madrid, Espasa-Calpe, p. 68.