

VIRTUD ES ENTEREZA

PEDRO CEREZO GALÁN

Profesor emérito de la Universidad de Granada

COMO SUGIERE EL TÍTULO, no me propongo a hablar de la entereza como virtud singular y separada de las demás, sino de la virtud misma en cuanto es ya formalmente entereza, pues ésta no es más que la virtud integral. No la virtud total ni la virtud suma, sino la virtud en su sentido genuino y cabal. En su excelente libro *Séneca en España*, Karl Alfred Blüher ha llamado certeramente la atención sobre esta sorprendente ecuación en el pensamiento de Gracián. A punto de cerrar *El Discreto*, en el capítulo XXIV, titulado enfáticamente “corona de la discreción”, donde se dirime cuál sea la prenda o realce de un “varón consumadamente perfecto”, Gracián, para no ir a dar en un debate interminable, acude a la forma de un tribunal. “Considerando los varones sabios que el Litigio fue hijo del Caos y parto de la Confusión, propusieron a los demás llevar esto por tela de juicio y no de contienda”, apelando nada menos que al dictamen de la verdad.

Es la primera vez que, en una obra, que pasa por hipercrítica y hasta escéptica, según algunos, la verdad entra directamente en escena, como juez inapelable. Toda la composición marca retóricamente la trascendencia de esta sentencia, que es, en ética, la del propio Gracián:

Dejóse ver (la verdad) más hermosa cuanto más de cerca, más galante cuanto más desnuda, que tomó de la Primavera¹ con el nombre la belleza. Traía poco séquito pero lucido, y, aunque aborrecida de muchos, fue acatada por todos.

Sentose en su tribunal a la luz del mediodía [...] y al cabo se declaró, diciendo (D, XXIV, p. 192).²

¹ Posiblemente jugando conceptistamente con la sugestión retórica que se produce al partir el vocablo en “prima vera”.

² Se cita *El Discreto* por Baltasar Gracián, *Obras Completas*, ed. de Luis Sánchez Laílla, con Introducción de Aurora Egido, Madrid: Espasa, 2001.

Nótese que incluso la verdad en persona se siente en la necesidad de fundamentar su fallo, en vez de actuar oracularmente, y para ello trae a colación el testimonio de las autoridades más acreditadas en la materia:

Llamola Séneca el único bien del hombre; Aristóteles, su perfección; Salustio, blasón inmortal; Cicerón, causa de la dicha; Apuleyo, semejanza de la divinidad; Sófocles, perpetua y constante riqueza; Eurípides, moneda escondida; Sócrates, basa de la fortuna; Virgilio, hermosura del alma; Catón, fundamento de la autoridad. Llevándola a ella sola, llevaba todo el bien Biante; Isócrates la tuvo por su posesión; Menandro, por su escudo; y por su mejor aljaba, Horacio. Valerio Máximo no la halló precio; Plauto la hizo premio de sí misma, y el plausible César la llamó fin de las demás; y yo, en una palabra, la Entereza (*D*, XXIV, p. 193).

Pero, ¿cómo?, ¿no se ha precipitado en su resolución tan ilustre juez al aplicar a la entereza lo que parece propio de la virtud en cuanto tal? “El término virtud no aparece aquí, es verdad, -como advierte Blüher-, pero de todas las definiciones se colige con suficiente claridad que Gracián define ‘entereza’ con las características que normalmente se aplican a la ‘virtud’”.³ ¿No resulta extraño tal proceder? Podría pensarse que la estrategia de la verdad es mostrar que todas las definiciones concordes de la virtud conducen a la entereza y se verifican en ella. Y no por casualidad en *El Criticón* se llama a Virtelia, personificación simbólica de la virtud, “reina de la entereza” (*C*, II, x, p. 480).⁴ Para un oído español de entonces, para el que la entereza equivalía a “integridad”, esto debía de ser manifiesto: que la virtud es de veras cuando se da toda entera y cabal, en la plenitud de su sentido. Según un adagio escolástico, el bien ha de ser integral (*bonum ex integra causa*); otro tanto cabe decir del *bonum* existencial que es la virtud, que ha de ser también buena en su integridad, es decir, tomada en la totalidad de sus condiciones. La entereza no es, pues, una virtud entre otras, sino la virtud en su plenitud genuina. Es verdad que todavía hoy cuando hablamos en español de un “hombre íntegro” nos suena el adjetivo en la connotación precisa que le da Gracián de “varón consumadamente perfecto”. Así lo reconoce Blüher: “El vocablo entereza que viene de latín ‘integer’ (a través del castellano ‘entero’) representa, sin duda, un concepto genuinamente español, aunque en Gracián haya asumido en su significado una diferencia específica que lo acerca a la ideología estoica”.⁵ Y así es, en efecto. Pero, a diferencia del adjetivo “íntegro” -(puro, incorruptible, justo),- “corazón entero y generoso”, según la *Epístola moral a Fabio*--, el sustantivo “entereza” guarda, en cambio, preferentemente una significación afín a ‘fortaleza’ en cuanto resistencia en la adversidad

³ *Séneca en España*, Madrid: Gredos, 1983, p. 543.

⁴ Se cita *El Criticón* por la ed. de Santos Alon-

so, Madrid: Cátedra, 2000.

⁵ *Séneca en España, op. cit.*, pp. 555-6.

o en la prueba.⁶ De ahí que la estrategia de la verdad en el juicio nos resulte a nosotros, que en buena parte hemos perdido la semántica originaria de la palabra, más retórica que crítica y necesite de mediaciones. Requiere, por así decirlo, de una aclaración doble de qué entiende Gracián por virtud, que aquí se define con tan amplia y extraña cohorte de autoridades filosóficas y literarias, y en qué medida resulta la entereza la “corona de la discreción”, esto es, el remate o plenitud del hombre virtuoso.

I. PRELUDIO: EL HÉROE DE LA VIRTUD

Sostiene Blüher que la definición de virtud que aquí se da es “especialmente estoica”, como se acredita en las definiciones de Séneca, Bías, Cicerón, Plauto entre otros.⁷ Pero pasa por alto significativamente la mención de Aristóteles, que entiende la virtud como “perfección”, justamente uno de los sentidos que pervive en la “integridad”. Y es que en verdad, como puntualiza el propio Blüher, “Gracián no dio muestras de interés alguno por los dogmas fundamentales de la Stoa”.⁸ Tampoco, cabe añadir, por los de la filosofía del Peripato. Pero los usa a discreción, como moralista por libre más que como teórico de la moral, cuando la cosa cuadra a su propósito. En este caso, a la verdad le bastaba con las dos primeras citas de Séneca y de Aristóteles: la virtud es “el único bien del hombre”, porque es su bien propio y exclusivo, su perfección.

El término ‘virtud’ retiene el sentido etimológico de *vir*, varón, como potencia o fuerza (*vis*) que se ejercita y desarrolla y así se hace valer. Con frecuencia Gracián juega con esta primaria significación, tan familiar al estoicismo. “Estando ya sin virtud el Valor, sin fuerzas, sin vigor, sin brío y a punto de expirar...” (C, II, viii, p. 435). Y hasta llega a identificar semánticamente ‘virtud’ con ‘valor’, aun siendo distintas sus raíces etimológicas. “Que por eso en la varonil edad está en su sazón, y del valor tomó el renombre de varonil” (C, II, viii, p. 443).⁹ Y, en ocasiones, dejándose llevar por esta etimología de *virtus* y *vir*, utiliza expresiones que hoy nos suenan a “machistas”, como “varón constante” (OM, 29)¹⁰, “varón en su punto” (D, XVII, p. 167), “varón consumado” (OM, 6) o bien de “consumada virilidad” (D, XVII, p. 166), expresiones todas sinónimas de ‘entereza’. Ciertamente tales expresiones están contrapesadas lingüísticamente por el hecho de que la virtud es de género femenino, y

⁶ Esta ambivalencia se encuentra ya en Horacio, a propósito del adjetivo *integer*, que es tanto puro e incorruptible, —“*integer vitae scelerisque purus*” (Odas, I, xxii), como puro y tenaz, —“*iustum et tenacem propositi virum*” (Odas, III, iii), en un sentido claramente estoico.

⁷ *Séneca en España*, op. cit., p. 544.

⁸ *Ibid.*, p. 543.

⁹ Véase también *El Criticón*, op. cit., pp. 454 y 801.

¹⁰ Se cita el *Oráculo manual* por la ed. de Emilio Blanco, Madrid: Cátedra, 1997, indicando simplemente el número del aforismo.

Virtelia, que la encarna en *El Criticón*, es una doncella “bellísima” y generosa. “Tenía lindas manos y aun de reina en lo liberal, y en cuanto las ponía salía todo perfecto; dispuesto talle y muy derecho, y todo su aspecto divinamente humano y humanamente divino” (C, II, x, p. 479).¹¹ Mas, dejando a un lado las puntillosas cuestiones de género, volvamos al tema del ‘valor’. Como de buen conceptista, la referencia graciana al mismo es equívoca y sobredeterminada, pues juega con el doble sentido de “valor” en español, que es tanto “resolución gallarda”, (C, II, viii, p. 440), desde el punto de vista del sujeto, como, a la vez, algo que objetivamente se impone de por sí como cualidad digna de estimación y aprecio. A veces, acentuando la dimensión voluntarista, cae en expresiones que a primera vista parecerían un truismo: “sin valor nada vale, todo es sin fruto “, pero se refiere a la resolución a obrar: “poco importa que el consejo dicte, la providencia prevenga, si el valor no ejecuta” (C, II, viii, p. 454). Pero, a la postre, el valor se cristaliza objetivamente en una cualidad de la obra, pues la virtud no está solo ni en la buena intención ni en la mera resolución corajuda, sino en la obra misma, en la que queda y permanece:

La virtud sólida y perfecta es la que puede salir a vistas del cielo y de la tierra, essa la que vale y dura y es tenida por clara y por eterna (C, II, viii, p. 439).

La pieza que falta para entender este juego semántico de la virtud valor/resolución a la virtud valor/cualidad objetiva, es la potencia (*dynamis*), que en su puesta en obra, se hace valer o produce valor. Algo análogo le ocurría al término griego “*areté*”, que es tanto ejercicio de una potencia o capacidad como excelencia conseguida en la puesta en obra de la misma. A esta capacidad llama Gracián caudal o fondo, remitiendo a la idea dinámica de sustancia en la modernidad, pero que como tal tiene que acreditarse en hábitos operativos y obras, llevando la potencia a su realidad efectiva. Así lo recuerda el aforismo 6 del *Oráculo manual*:

Hombre en su punto. No se nace hecho; vase de cada día perficionando en la persona, en el empeño, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias (OM, 6).

Esta premisa ética es fundamentalmente aristotélica. La virtud pertenece, pues, al orden de la cultura o *ars*, pues consiste en el cultivo y ejercicio de capacidades de ser y actuar. A aristotélico sabe también el aforismo 12:

Déxanos comúnmente a lo mejor la naturaleza, acojámonos al arte. El mejor natural es inculto sin ella, y les falta la mitad a las perfecciones si les falta la

¹¹ En contrapeso de lo varonil, sostiene en otro pasaje: “Que las amazonas, sin hombres, fueron más que hombres; y los hombres, entre mujeres menos que mujeres” (C, II, viii, p. 451).

cultura. Todo hombre sabe a tocoso sin el artificio y ha menester pulirse en todo orden de perfección (*OM*, 12).

La fe en esta perfectibilidad de lo humano es algo que no abandona a Gracián, ni en medio de las más crudas y desalentadoras experiencias, y viene a paliar, en buena medida, el rigor de su tan denostado pesimismo. A *El Criticón* pertenece un pasaje que recoge esta fe humanista y que Gracián pone en boca del “zahorí”, al justificar su arte: “De cada día se van adelantando las materias y sutilizando las formas: mucho más personas son los de hoy que los de ayer y lo serán mañana” (*C*, III, v, p. 639). La lógica de esta afirmación es inobjetable. En la medida que hay más prueba y más contraste, -más ardua lucha, se diría, en el caso de la virtud-, sale más acreditado el valor. Y como quiera que Critilo se sorprende de tal apuesta, que relativiza la alta y satisfecha conciencia de su presente, le replica el zahorí:

Nada es cuanto se ha dicho con lo que queda por decir, y creedme que todo cuanto hay escrito en todas las artes y ciencias no ha sido más que sacar una gota de agua del océano del saber. ¡Bueno estuviera el mundo, si los ingenios hubieran agotado la industria, la invención y la sabiduría! (*C*, III, v, p. 639).

Que Gracián no se refiere sólo al ingenio creador en la vertiente civilizadora, científico-técnica o industrial, está claro en su mención a la sabiduría, y en su énfasis en el progreso en el arte de hacerse persona. Precisamente el zahorí no es un iluso, sino el que puede “sondar el caudal” o “el más profundo interior” (*C*, III, v, pp. 639-640), y medir así el alcance de su puesta en obra, o lo que es lo mismo, el valor de su virtud:

No se atiende sino a la perfección y sólo el acierto permanece -dice otro aforismo- Entendimiento con fondos logra eternidades. Lo que mucho vale, mucho cuesta, que aun el más precioso de los metales es el más tardo y más grave (*OM*, 57).

La perfección es, pues, un concepto ontológico clave en Gracián, consonante en esto con todo el pensamiento barroco, pues no hay excelencia donde no hay tensión y exigencia de infinitud. Aquí se esconde un fondo onto-teológico que suele escapar a los comentaristas gracianos. El propio Blüher interpreta la ética graciana en clave exclusivamente inmanentista y secularista, exenta de toda teología, sin apercibirse de que el infinito está ya de por medio, en el fondo de la inmanencia, abriendo todo el proyecto cultural del Barroco, tanto en el orden teórico como en el práctico. El ideal del barroco, bien explícito en Gracián cuando define a su héroe, es un hombre singular que encierre en sí un universo de eminencia:

Nace esta universalidad de voluntad y de entendimiento de un espíritu capaz, con ambiciones de infinito (*D*, VII, p. 131).

Se comprende así que sea necesario, como en el conocimiento, “siempre pasar adelante en la virtud, que el parar es volver atrás” (*C*, II, x, p. 484). Y es que, aunque la virtud consista en el término medio entre dos pasiones opuestas, que son su exceso y defecto, en tanto que está en su centro y tiende a permanecer en él, implica siempre un “más” o acrecentamiento. “El único remedio de todo lo extremado es guardar un medio en el lucimiento: la demasía ha de estar en la perfección” (*OM*, 85). Y, en la ontología del Barroco, la perfección se abre dinámicamente a una infinitud.¹² Así lo viene a reconocer Lucindo, al dar a los caminantes el consejo/cifra de su vida: “es decir, que nos encaminemos al centro y no andemos como los impíos rodando” (*C*, II, x, p. 478). Cuando, por otra parte, define Gracián la virtud como el sol del “mundo menor” (*OM*, 300), esto es, sublunar o humano, es obvio que esta imagen se monta sobre una analogía neoplatónica (*C*, I, ii, p. 78) al otro Sol mayor, que rige los arquetipos eternos, al que en otro momento, lo llama el Padre, de que desciende toda luz y poder, esto es, toda virtud (*H*, XX, p. 41).

En nada insiste tanto Gracián como en este sentido de la “perfección interior”, ya sea intelectual (dianoética) o propiamente ética, que concierne a la praxis interna, esto es, “hablar lo muy bueno y obrar lo muy honroso”, como se la define en el *Oráculo manual*. Ahora bien, la perfección implica un esfuerzo heroico, tomando ahora el heroísmo como equivalente al acto de hacerse persona y valer en cuanto tal. Ya en *El Discreto* había escrito que “no hay hidalguía como la del corazón que nunca se abate a la vileza. Es la virtud carácter de la heroicidad” (*D*, XVI, p. 163). Y, sobre ello vuelve en *El Criticón*: “Sin la virtud no puede haber grandeza heroica” (*C*, I, vi, p. 129). El heroísmo se desplaza, pues, de la épica y la política heroica a la ética, y de la hazaña grandiosa a la simple tarea de ser hombre. Esta es ahora la verdadera grandeza, nobleza y excelencia. Con frecuencia reconoce Gracián que su tiempo es una época en que “faltan héroes” o en que estos han huido, pero no son hazañerías, lo que echa de menos, sino la cualidad del auténtico valor moral, que acredita siempre al verdadero heroísmo.

Todas estas indicaciones acerca de la virtud, fundadas en la ontología sustancialista y dinamicista del Barroco, justifican que Gracián la llame la “única cosa de veras”, es decir, verdadera, de sustancia y no de apariencia, sólida, valiosa y duradera en el mundo (*C*, II, viii, p. 439). La única capaz, por otra parte, de salvar el abismo del pesimismo vital, a que induce la primera vista del mundo/inmundo. De ahí que, en la última crisis de *El Criticón*, también sea la invocación de la virtud la única respuesta consistente frente al vacío: “sé eminente en la virtud, sé heroico y serás eterno” (*C*, III, xii, p. 794). Como en el texto de *El Discreto* (XXIV), del que hemos partido, el elogio graciano de la virtud, que recoge *El Criticón*, vuelve a fundir tonos estoicos y aristotélicos:

¹² A esto responde el ideal graciano del “hombre universal”: “No debe un varón máximo limitarse a una ni a otra perfección, sino con ambi-

ciones de infinidad aspirar a una universalidad plausible” (*H*, VI, p. 18). Véase también *Oráculo manual*, 93.

--Pues ¿qué será mío? Si todo es de prestado, ¿qué me quedará?

Respondieronle que la virtud. Esa es bien propio del hombre, nadie se la puede repetir. Todo es nada sin ella y ella lo es todo; los demás bienes son de burla, ella sola es de veras. Es alma de la alma, vida de la vida, realce de todas las prendas, corona de las perfecciones y perfección de todo el ser (C, II, vii, pp. 418-9).

2. A VUELTAS CON LA ENTEREZA

Según el relato de *El Discreto*, es la verdad misma la que emite el dictamen sobre la entereza en cuanto realce supremo, lo que, a mi juicio, equivale a plenitud de la virtud. La cosa no es extraña si se repara en que la entereza consiste en la adhesión práctica a la verdad, esto es, a aquello que se estima racionalmente como el propio bien. Como señala Blüher, “el concepto de ‘entereza’ está estrechamente ligado a la cuestión de la verdad y de la veracidad de una persona”.¹³ Mejor suena dicho en términos existenciales: a la fuerza de su resolución por y compromiso (mejor, comprometimiento) con lo verdadero y válido en sí. De ahí que en la entereza se impliquen varias dimensiones: a) la verdad o el bien moral reconocido, b) la razón que la funda como norma y c) la conciencia moral que se resuelve por ella y se adhiere íntegramente, sin reservas ni vacilaciones, al dictamen de la razón. Aquí el adverbio ‘íntegramente’, como en su caso el adjetivo en “hombre íntegro”, señalan inequívocamente la actitud moral incondicional.

2.1. AUTONOMÍA MORAL

Los textos gracianos sobre la entereza en los aforismos del *Oráculo manual* son intensivamente reiterativos. El más explícito es el aforismo 29, en que destaca Gracián la dimensión formal de la entereza, propia de la virtud en cuanto tal:

Hombre de entereza. Siempre de parte de la razón, con tal tesón de su propósito, que ni la pasión vulgar, ni la violencia tirana le obliguen a jamás a pisar la raya de la razón. Pero, ¿quién será este fénix de la equidad?, que tiene pocos finos la entereza [...] Pero el constante varón juzga por especie de traición el disimulo; préciase más de la tenacidad que de la sagacidad; hállase donde la verdad se haya; y si dexa los sujetos, no es por variedad suya, sino dellos en dexarla primero (OM, 29).

Estilísticamente subraya Gracián lo que he llamado fuerza moral de adhesión, con sustantivos como ‘tesón’, ‘tenacidad’, ‘constancia’ (‘constante varón’), pero no es

¹³ Séneca en España, *op. cit.*, p. 547.

una fuerza volitiva ciega, sino “siempre de parte de la razón” y “donde la verdad se halla”. Y para darle mayor énfasis esta resolución se mantiene íntegra, de modo que “ni la pasión vulgar ni la violencia tirana le obliguen jamás a pisar la raya de la razón”. El adverbio ‘jamás’ señala esta inquebrantable voluntad del bien, que define la constancia del sabio estoico. Es la integridad de la actitud y la recta convicción en su compromiso con la verdad, a toda prueba, precisamente porque esta verdad moral se va acreditando en las luchas y decepciones de la vida, pues, como advierte Gracián, “siempre el desengaño fue pasto de la prudencia, delicias de la entereza” (*OM*, 100). De ahí que Gracián relacione en este contexto prudencia (cordura) y entereza (*D*, III, p. 118), que guardan una doble relación con la verdad respectivamente, ya sea como la mensuradora o ya como la viva resolución por ella. Se diría, por tanto, que toda virtud presupone, a la vez, prudencia, en cuanto instancia intelectual directiva, y entereza, como dimensión volitiva y resolutive.

El “hombre en su punto” es un varón de veras, esto es, auténtico y veraz. Es también un “varón constante”, en expresa referencia a su fuerza de voluntad. No se permite ni “el disimulo” en medio de la dificultad ni ante lo digno de censura. “No desconozca la entereza el vicio, aunque se revista de brocado; corónase tal vez de oro, pero no por eso puede disimular el yerro” (*OM*, 186). No en vano en *El Criticón* sólo se reconoce como virtud heroica la que ha sido capaz de pasar la “prueba de la entereza en el mal paso del salteo” (*C*, III, xii, p. 812), “uno de los peores pasos de la vida”, subraya Gracián, cuando los caminantes se ven asaltados por lindas amazonas que ligaban a cada uno con sus propios deseos. “Era de reparar que a cada uno le aprisionaban con las mismas ataduras que él quería, y muchos se las traían consigo y las prevenían para que los atasen” (*C*, I, x, p. 214). Son las ligaduras del apetito, y no en vano en la puerta del palacio, en que vivían estas amazonas, lucía el letrero “*el bien deleitable, útil y honesto*”, volviendo del revés la jerarquía ética clásica del *bonum honestum, utile et delectabile*. Se entiende que la liberación tenga aquí el sentido de la emancipación o conquista de la libertad con respecto al apetito, propia del sabio, quien le da a Critilo la lección para escapar del palacio encantado:

¿Ves todos aquellos ciegos ñudos que echa la voluntad con un sí? Pues todos los vuelve a deshacer con un no; todo está en que ella quiera (*C*, I, x, pp. 220-221).

Pero más allá del apetito, están los otros lazos que nos tiende el interés, o la presión social, o la autoridad violenta, sea religiosa o política. El hombre íntegro sabe resistirse y decir que no. ¿Cómo? “Queriendo” -le responde el sabio estoico:

Que haga como yo, que no aguarde a que le echen, sino tomándose la honra, y más el provecho, salir dél, que será por la puerta despenado, y no por las ventanas despeñado” (*C*, I, x, pp. 220-221).

Su fuerza de voluntad estriba en la convicción recta acerca de lo verdadero y bueno. Se trata, pues, de la voluntad moral o de la razón práctica. De ahí que la entereza no sea la simple fortaleza en medio de la adversidad o de la tentación, sino la conciencia firme y la adhesión sincera a lo verdadero. Integridad es mucho más que fortaleza moral; es, ante todo, casi en un atisbo y anticipación de Kant, la *buenavoluntad* en sí misma considerada, que no es buena por lo que en concreto quiere sino por la forma incondicionada y pura, autónoma, de su querer, o de vincularse a lo que debe hacerse. Téngase en cuenta que el neoestocismo del XVII está a la base de la entereza de Gracián y de la rectitud moral en Kant. Precisamente para subrayar esta dimensión formal, suele Gracián, al definir la entereza, asociarla a la verdad o a la conciencia, o a ambas juntas. “Piérdese con una sola mentira todo el crédito de la entereza” (*OM*, 181) –se dice en el *Oráculo Manual*, y en *El Criticón*: “hombre de verdad y de entereza”, o bien, en fórmula intensiva, “hombres de bien, de verdad, de conciencia y entereza (*C*, III, iii, p. 609). Y en otro momento,

Nada es todo eso, cuando yo estoy viendo un hombre de bien en este siglo, quien hable verdad, quien tenga conciencia, quien obre con entereza, quien mire más por el bien público que por el privado (*C*, III, iv, p. 632).

2.2. RESPETO Y FIDELIDAD A “SÍ MISMO”

La unidad de ambas dimensiones, –la subjetiva de la conciencia moral, presente en la resolución por y la adhesión a la verdad, y la objetiva del bien moral reconocido en cuanto tal– hace surgir en la acción un centro interior o “sí mismo”. El sí mismo es el verdadero sujeto moral en cuanto actúa desde la pura convicción interior. No habiendo ninguna legalidad ni autoridad exterior que lo ligen, su vinculación brota autónoma e íntegramente de sí como de su fuente de inspiración. Karl Blüher ha subrayado también este aspecto. “Entereza –escribe– significa, pues, para Gracián, una integridad moral que se basa esencialmente en el respeto y sinceridad para con uno mismo”.¹⁴ El aforismo 50 del *Oráculo manual* aporta este nuevo plano de consideración:

Nunca perderse el respeto a sí mismo. Ni se roce consigo a solas. Sea su misma entereza norma propia de su rectitud, y deba más a la severidad de su dictamen que a todos los extrínsecos preceptos. Dexe de hacer lo indecente más por el temor de su cordura que por el rigor de la ajena autoridad. Llegue a temerse y no necesitará del ayo imaginario de Séneca (*OM*, 50).

¹⁴ Séneca en España, *op. cit.*, p. 548.

Este respeto a sí, ya presente en *El Héroe* (XIV), tiene raíces estoicas, “está vinculado a la ‘*reverentia*’ y ‘*dignatio*’ para con uno mismo en Séneca” (*Epist. ad Luc.*, 25, 6).¹⁵ Y es que cuando se alcanza la madurez de la propia conciencia moral, ya no es necesario tener a la vista un *custos* o pedagogo, el ‘ayo imaginario’, sino que todo se rige por el criterio interior o “norma propia de su rectitud”. “Gracián eleva así –prosigue Blüher– la propia conciencia a la categoría de pauta para la propia conducta. Como Charrón y Bacon, defiende el punto de vista de una moral autónoma”.¹⁶ Ahora bien, la expresión “moral autónoma” es equívoca. Puede indicar una moral interior que no se basa en la presión social o la autoridad, sino en la verdad objetiva de la norma, como es el caso en Gracián. Pero también por autonomía puede entenderse, en estricto sentido kantiano, una moral exenta de toda metafísica o teología. No creo que sea ésta la posición de Gracián, pues en la tríada verdad/razón/conciencia, el proceso de fundamentación fluye de delante atrás. El criterio de la conciencia está bajo la condición de la razón/verdad. Se diría que en este punto Gracián se encuentra a medio camino entre el neoestoicismo del XVII, con su idea de la autarquía del sabio, y la moderna autonomía moral de la Ilustración.

Como se sabe, a partir de Rousseau y Kant este respeto es el sentimiento moral por excelencia, no ya solo en relación a la ley, sino a la propia dignidad del ser racional. Respeto escrupuloso y casi sagrado, “que ni se roce consigo a solas” –dice enfáticamente Gracián–, a esta parte noble y racional de uno mismo, que es preciso cuidar y venerar. De ahí también que el respeto implique el temor por mancillarla o no estar a la altura de su pura exigencia. Respeto que es también fidelidad a sí mismo, esto es, adhesión a la fuente interior de los actos. La constancia del sabio implica esta consecuencia y concordancia consigo mismo, pues un ‘sí mismo’ es un plexo de actos en su centro de unificación e inspiración. Kant lo llama “carácter moral”. Y Gracián, ya desde *El Discreto* insiste en preservar esta autoidentidad o permanencia del sí mismo moral:

El varón cuerdo siempre fue igual, que es crédito de entendido, ya que no en el poder, en el querer; de suerte que la necesidad violente las fuerzas, pero no los afectos (*D*, VI, p. 128).

Este hilo rojo se extiende, casi en los mismos términos, hasta el *Oráculo manual*, sólo que subrayado más estrictamente por su forma negativa

No ser desigual, de proceder anómalo: ni por natural ni por afectación. El varón cuerdo siempre fue el mismo en todo lo perfecto, que es crédito de entendido [...] Hay algunos que cada día son otros de sí; hasta el entendimiento tienen desigual, cuánto más la voluntad, y aun la ventura. El que ayer fue blanco

¹⁵ *Ibid.*, p. 546.

¹⁶ *Ibid.*, p. 546.

de su *sí*, hoy es el negro de su *no*, desmintiendo siempre su propio crédito y deslumbrando el ajeno concepto (*OM*, 71).

Se trata, pues, de un principio lógico de no contradicción, que debe regir también en la razón práctica. En esto de nuevo se ratifica que la entereza tiene que ver con la verdad moral y la veracidad interior de la vida. A diferencia de la confusión del *sí* y el *no*, que reina cuando se vive en falso o en fraude consigo mismo, cuando se es de veras o se vive en la veracidad interior, los adverbios, que afirman o niegan, según los casos, son rotundos y definitivos.

Aquí hallaron el *sí* sí y el *no* no, que aunque eran viejos nunca los habían topado; aquí el hombre de su palabra, que casi no le conocían: viéndolo estaban y no lo creían, como ni al hombre de verdad y de entereza (*C*, III, iii, p. 609).

La entereza como integridad significa esta constante identidad moral a través de la vida, que constituye el carácter moral. En ser y mantenerse como sí mismo, pese a todos los embates del poder o de la fortuna, está, pues, el auténtico señorío:

Y en todas sus cosas represente un Rey por méritos, cuando no por realidad, que la verdadera soberanía consiste en la entereza de costumbres (*OM*, 103).

En fidelidad a este “sí mismo” interior se mantiene el varón constante. Y cuando esta fidelidad a sí mismo alcanza su grado máximo llegará a ser amistad consigo. El sabio, que, como vimos, no necesita ayo, lleva, en cambio, consigo a su amigo interior, que le aconseja y estimula. Aquí la soberanía raya en la autarquía del espíritu:

Séase uno ese amigo de sí propio, y podrá vivirse a solas. ¿Qué le podrá hacer falta si no hay ni mayor concepto ni mayor gusto que el suyo? Dependerá de sí solo, que es felicidad sumar semejar a la entidad suma (*OM*, 137).

2.3. SALUD INTEGRAL

Una última reflexión va a arrojar un decisivo complemento al tema. Hasta aquí la consideración de la entereza sólo ha reparado en caracteres formales y existenciales de la virtud. Falta su dimensión sustancial en la que insistí al comienzo. El “ser de veras” no sólo remite formalmente a la virtud genuina conforme a la ecuación verdad/razón/conciencia, ni sólo a la autoidentidad del carácter moral (respeto y fidelidad a sí mismo), sino a la misma pregnancia sustancial de la vida, henchida, lograda, por obra de la virtud. Me refiero a su perfección, término de raigambre aristotélica, como ya se ha indicado. Integridad significa ahora, por utilizar una categoría orteguiana, “vida en forma, en juicio o vital eficiencia”, o bien, como me

gusta decir, sencillamente ‘salud’, salud integral. Hay un aforismo del *Oráculo manual* que apunta en esta dirección:

Arte para vivir mucho: vivir bien. Dos cosas acaban presto con la vida: la necesidad o la ruindad. Perdiéronla unos por no saberla guardar, y otros por no querer. Así como la virtud es premio de sí misma, así el vicio es castigo de sí mismo. Quien vive aprisa en el vicio acaba presto de dos maneras; quien vive aprisa en la virtud nunca muere. Comuníquese la entereza del ánimo al cuerpo, y no sólo se tiene por larga la vida buena en la intensión, sino en la misma extensión (OM, 90).

Que la salud sea el concepto clave implícito en este aforismo parece obvio. Se habla del modo de cuidar, conservar y acrecer la vida en un sentido integral, por esta comunicación sustancial de alma y cuerpo, esto es, de la potencia o *virtus* del ánimo y el vigor corporal. Y la postura que defiende Gracián es que la vida intensa y extensa es el “bien vivir”, tesis de ascendencia senequista,¹⁷ y que responde a un sentido de la vida unificada y concorde, reconciliada consigo misma. El precio de la virtud en la virtud misma es esta intensificación y acrecentamiento de la vida. Por el contrario, el castigo del vicio es la vida en declive y malogro de sus propias fuerzas y posibilidades. Vida y muerte se oponen aquí como virtud y vicio. La virtud es sana vitalmente, en cuanto produce un perfeccionamiento de todas las potencias activas del hombre. El vicio es insano, no ya sólo porque degrade moralmente, sino porque arruina la existencia. Hay un lamento de Critilo por su amigo Andrenio perdido, que reúne ambos factores:

¿Que es posible que tanto desfiguren un hombre estas cortesanas Circes? ¿Que así puedan dementar los hijos, haciendo perder el juicio a sus padres? ¿Que no se contenten con despojarlos de los arreos del cuerpo, sino de los del ánimo, quitándoles el mismo ser de personas? (C, I, xii, p. 259).

¿Se podría afirmar también, *a sensu contrario*, que la salud (física) sea virtuosa? En sentido físico operativo, sin duda, de acuerdo con su *ethymon*, pues salud no es más que la eficiencia de la potencia vital (*virtus*). En sentido moral es ya más discutible, porque la virtud no es sólo un hábito operativo, sino conforme a la *recta ratio boni*, y esto entraña siempre una conquista racional, en riesgo constante de perderse. Pero, al menos, Gracián deja entrever que la *askesis* moral no es un desprecio del cuerpo, sino una disciplina que puede redundar en su vigor. Y, aunque el hombre

¹⁷ “*Vita, si scias uti, longa est*” (*De brevitae vitae*, del *Oráculo manual*, *op. cit.*, p. 152, nota 418. II, 1), citado por Emilio Blanco, en su edición

autoexigente prefiera la vida intensa a la vida larga, como al cabo, el propio Séneca (*Epist. ad Luc.*, 101, 70), hay una intensidad progrediente, creadora, que suele ser garantía de salud. “La entereza del ánimo se comunica al cuerpo” –dice Gracián–, y esta comunicación es salud como integridad, o la integridad en cuanto salud. Felice Gambin, cuando analiza la virtud graciana de la ‘entereza’, insiste en el concepto de “hombre en su punto”, que no es un estado fijo y cerrado, sino la ecuación dinámica y móvil de diversas prendas, adquiridas con el complejo y mudable comercio con el mundo y con los otros, en una viva interrelación.¹⁸ Se trata, pues, a su juicio, de un orden dinámico, abierto, operativo, en reestructuración incesante. La entereza no es la integridad lograda de la virtud, sino la integración en ejercicio, en su activo cumplimiento y desarrollo. “De tal forma, la virtud aparece como configuración momentánea y eventual de las relaciones *con* y *entre* las prendas, y no como resultado de una suma. Lugar, entonces, donde toman *forma* las prendas, serie indefinida de relaciones sin que la virtud llegue nunca, en esta radical apertura a lo *otro*, a asumir una consistencia estable, cerrada”.¹⁹ A este orden dinámico y vivo, algo así como una armonía en desarrollo, en el sentido en que Platón hablaba del alma/armonía, creo que se lo podría llamar sencillamente ‘salud’, donde cobran precisamente forma y eficacia, en la potencia operativa, las relaciones mantenidas, con arreglo a la medida de la razón prudencial, entre las prendas del yo y la complejidad del mundo.

Un concepto afín a entereza en cuanto salud podría ser la madurez, como una vida, no ya en forma, sino más aún, en sazón de sí misma, en plenitud. De la madurez, dice Gracián:

Resplandece en el exterior, pero más en las costumbres. La gravedad material hace precioso al oro, y la moral a la persona [...] Habla con sentencias, obra con aciertos. Supone un hombre muy hecho, porque tanto tiene de persona cuanto de madurez (*OM*, 293).

Si un hombre íntegro es un “varón consumadamente perfecto”, según lo define Gracián, ha de estar en esa madurez de juicio y de obra, de consecuencia y constan-

¹⁸ “Dicho de otra manera, la virtud, a diferencia de cualquier indicación de un proceso de formalización de las técnicas del comportamiento, no se constituye a partir de una fisonomía ya alcanzada, completa en la rigidez de sus *prendas*, descrita de una vez por todas, sino que se *encarna* en cada caso por medio de la totalidad de las innumerables relaciones que la virtud establece con las prendas” (“Anotaciones sobre el concepto de virtud en Baltasar Gracián”, en *Baltasar*

Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación, Suplementos de *Anthropos* 37, Barcelona, 1993, p. 68). Aun cuando no comparto los supuestos de su análisis, tendentes a desvalorizar los rasgos formales de la entereza como autenticidad existencial, creo que esta descripción es afín con la categoría dinámica de la salud vital, no sólo del cuerpo, sino de la integridad del yo.

¹⁹ *Ídem*.

cia, de fidelidad a sí mismo y fecundidad creadora, que es la entera y cabal virtud. ¿Por qué no llamarla la salud integral como el bien existencial? Entonces, la vida es serena, fuerte y pletórica, como el mar en calma:

Sobre todo, un corazón de un mar, donde quepan las avenidas de las pasiones y donde se contengan las más furiosas tempestades, sin dar bramidos, sin romper sus olas, sin arrojar espumas, sin traspasar ni un punto los límites de la razón. Al fin, toda ella de todas maneras grande; gran ser, gran fondo y gran capacidad (*D*, III, p. 117).

Una vida sana y henchida es una vida grávida. De ahí un nuevo concepto afín al de entereza: la gravedad. Curiosamente, en varios contextos aparece la tríada “entereza, madurez y gravedad”. Así en la decisiva crisis 1ª de la segunda parte de *El Criticón*, a propósito de la prueba en la aduana del Tiempo, se dice:

Muestre ser persona en todo, en sus dichos y en sus hechos, procediendo con gravedad apacible, hablando con madurez tratable, obrando con entereza cortés, viviendo con atención en todo, y preciándose más de tener buena testa que talle (*C*, II, i, p. 307).²⁰

Recordaba al comienzo que la idea de entereza contiene una huella española, proveniente de la ‘*integritas*’ romana. A mi juicio, no es sólo la integridad formal, tan viva en nuestra lengua, sino también la otra “integridad” material, sustantiva, que todavía se conserva en la específica “gravedad” española, cuando se la entiende como reconcentrada y autoexigente madurez. Incluso es muy significativo que cuando Gracián pondera la verdadera gravedad, la que no es fatua arrogancia, lo haga en términos similares al respeto de sí y la autoestimación, con que define la ‘entereza’:

Ni censura este crítico discurso la verdadera gravedad que atiende siempre a su decoro, aquel nunca rozarse, el conservar la flor del respeto, y, como en la funda de su fondo, la estimación (*D*, XVI, p.165).

La comparación con el oro, metal grave y tardo, pero de valor duradero, acude a su pluma en otra ocasión con el mismo sentido de grávida perfección:

No se atiende sino a la perfección y sólo el acierto permanece. Entendimiento con fondos logra eternidades. Lo que mucho vale, mucho cuesta, que aun el más precioso de los metales es el más tardo y más grave (*OM*, 57).

²⁰ Un segundo paso significativo acontece en el palacio de Vejecia, en compañía con los viejos y venerables varones, que ocupan el banco del

Cid. “Es que asisten aquí -decía Jano- el reposo, el asiento, la madurez, la prudencia, con la gravedad y la entereza” (*C*, III, i, p. 561).

En conclusión, cuando Gracián afirma que la virtud es “cosa de veras” no utiliza sólo términos formales, sino preferentemente sustanciales, dinámicos y progresivos. Habla así, en un pasaje muy significativo de *El Criticón*, de “la virtud sólida y perfecta, la que puede salir a vistas del cielo y de la tierra, ésa la que vale y dura, que es tenida por clara y eterna” (C, II, viii, p. 439). ¿Por qué no tomar la expresión “a vistas del cielo y de la tierra” como el reconocimiento, no sólo celeste, sino ya en este mundo, de esa unidad efectiva entre la entereza del ánimo y la entereza corporal? Esta comunicación operativa, sustantiva, sería sencillamente la salud integral.

3. POSTLUDIO: UN HÉROE DE LUTO

Todas estas reflexiones parecen converger, en sus diferentes líneas de fuerza, en el aforismo que corona, como un brillante colofón, el *Oráculo manual*:

Tres eses hacen dichoso: santo, sano y sabio. La virtud es el sol del mundo menor, y tiene por hemisferio la buena conciencia. Es tan hermosa que se lleva la gracia de Dios y de las gentes. No hay cosa amable sino la virtud, ni aborrecible sino el vicio. La virtud es cosa de veras, todo lo demás de burlas. La capacidad y grandeza se ha de medir por la virtud, no por la fortuna. Ella sola se basta a sí misma. Vivo el hombre, le hace amable; y muerto, memorable (*OM*, 300).

Este aforismo, como broche de cierre, reviste cierto carácter trascendental, pues expresa la unidad de las diferentes dimensiones ontológicas, -lo uno, lo verdadero, lo bueno-, que concurren en la vida del hombre y son operativas y efectivas en la virtud correspondiente, ya sea intelectual o moral. Curiosamente Gracián menciona la salud, al lado de la sabiduría y de la santidad, a la que en este contexto podría tomarse como equivalente a bondad, reservando el término de *virtus* o capacidad operativa, consumada en obra, para referirse a las tres, puesto que las comprende bajo su concepto. La salud sería en tal caso, como vengo defendiendo, la unidad de la *virtus* ética y el vigor corporal. En cuanto a la identidad entre santidad y bondad, no es, en modo alguno, arbitraria, ya que el sentido de “bueno” se extiende tanto al orden moral como al religioso, pero su criterio último de uso es de índole moral. Incluso, según Blüher, es el sentido estrictamente moral de bueno el dominante, pues, a su juicio, Gracián le da al término ‘santo’ “un sentido profano”, precristiano,²¹ como sinónimo de íntegro y puro. “Así, pues, con ‘santo’ alaba Gracián aquí, con exuberancia barroca, la probidad exclusivamente profana, intramundana, del hombre del mundo cortesano; en forma similar ocurre ya al final del *Discreto* (XXIV).²² Creo que sobra,

²¹ *Ibid.*, p. 555.

²² *Ídem.*

en este juicio sumaráisimo de Blüher, el adverbio ‘exclusivamente’ y la referencia, no menos exclusiva, a lo puramente intramundano, descartando, en su crasa interpretación secularista de la moral graciana, la referencia teológico/religiosa. Desde luego, el capítulo XXIV del *Discreto* no aporta ninguna prueba complementaria en este sentido. Y, en cambio, el primor final de *El Héroe*, lo desmiente rotundamente:

Todo lucimiento desciende del Padre de ellos, y así de padre a hijos. Es la virtud hija de la luz auxiliante, y así con herencia de esplendor [...] No puede grandeza fundarse en el pecado, sino en Dios, que lo es todo (*H*, XX, pp. 41 y 42).

Podría alegarse en contra que desde *El Héroe* al *Discreto* hay una evolución del pensamiento graciano hacia un sentido menos ejemplar y heroico, y más cortesano y común de la virtud. Pero en todo caso, se mantiene el hilo rojo del sentido moral y la calificación de heroica, aun referida exclusivamente a la tarea de hacerse o llegar a ser persona. Y esta línea no es meramente intramundana, pues Gracián nunca pierde de vista el referente metafísico/teológico como el analogado principal de su pensamiento, bien explícito, por ejemplo, en uno de los aforismos finales del *Oráculo manual*:

En Dios todo es infinito, todo es inmenso; así en un Héroe todo ha de ser grande y majestuoso, de suerte que todas sus acciones, y aun razones, vayan revestidas de una trascendente grandiosa majestad (*OM*, 296. Véase también *El Héroe*, I).

O bien, en aquel otro, en que afirma rotundamente: “Este mundo es un cero: a solas, vale nada; juntándolo con el Cielo mucho” (*OM*, 211), expresiones que no cabe tomar como meramente convencionales o piadosas, sino que tienen, a mi juicio, un sentido ontoteológico, fundado en la prioridad de la idea de lo infinito. Y de ahí su apertura al sentido propiamente religioso.

Resulta, por lo demás, incomprensible que cuando un jesuita español del XVII, en plena Contrarreforma, por muy estoico que se crea, utiliza el término “santo” no esté incluyendo la dimensión religiosa cristiana, sino un sentido genérico precristiano, cuando el modo neoestoico, al que se adscribe Gracián, consiste precisamente en la simbiosis de estoicismo y cristianismo. Pero, en todo caso, es preciso admitir que lo santo es una cualificación religiosa de la bondad moral, y no un añadido extrínseco, y que ésta, la bondad moral, en Gracián al menos, está abierta *expressis verbis* al orden de la gracia. En lo que respecta, pues, a nuestro problema, santidad puede funcionar como sinónima de bondad. Las tres, -bondad, sabiduría y salud- concurren, pues, en la consumación del “verdadero y universal Héroe”. A este término, apunta un lejano texto del primer Gracián. “Todo héroe –dice- participó tanto de felicidad y grandeza cuanto de virtud, porque corren paralelas desde el nacimiento al morir” (*H*, XX, p. 41). Aun cuando esta tríada no coincida estrictamente con la de las “tres eses”, en cier-

to modo la prefigura, y, sobre todo, recoge la idea gracia de la vinculación entre ellas, en la expresión de que “corren paralelas desde el nacer al morir”, y, por tanto, diríamos, convergen en su aproximación asintótica al infinito de perfección. Entereza podría significar finalmente este todo íntegro de la virtud, en cuanto sustancia de la vida.

El énfasis graciano en la ‘entereza’, como virtud cabal, presenta el eje diamantino de su pensamiento ético, que no se deja reducir, como suele creerse, a una moral mundana o cortesana de la ocasión o de la circunstancia. Así lo tiene que reconocer finalmente el propio Blüher. Aun cuando él insiste con demasiada frecuencia en la “índole táctica” de la moral graciana, hasta el punto de llegar a afirmar, con una gran simplificación, que “lo que esencialmente Gracián toma de Séneca no es más que el lado táctico de estas reglas de conducta, desentendiéndose casi siempre del aspecto moral, que para Séneca es fundamental”,²³ al afrontar el tema de la entereza, se ve obligado a rectificar en parte su planteamiento: “La conclusión –dice– debe ser ya evidente. El arte de la prudencia de Gracián no sólo ha de considerarse como una doctrina meramente utilitaria. Este arte, como las doctrinas cortesanas de la cultura renacentista, descansa en un germen ético. Aquí está, ciertamente, escondido en lo más íntimo, bajo la máscara plurifacética de una acomodación táctica”.²⁴

Pero, a tenor de mis reflexiones, este “germen ético” al que encuentra Blüher “escondido y secreto” es, más bien, el núcleo diamantino de su ética, de su moral de la heroicidad, tomada en la plenitud de su sentido. En última instancia, la entereza no entiende de acomodaciones tácticas, pues se debe exclusivamente a la verdad. Así lo advierte taxativamente Gracián, al definirla en su *Oráculo manual*:

Abstraen los astutos con metafísica plausible por no agraviar, o la razón superior, o la de Estado; pero el constante varón juzga por especie de traición el disimulo; preciase más de la tenacidad que de la sagacidad; hállase donde la verdad se halla (*OM*, 29).

Karl Blüher no deja de advertir el rigor de la fórmula con su insistencia en la veracidad o autenticidad existencial. “Queda abierta –dice– la interrogante de si, y cómo, se puede compaginar este concepto de ‘entereza’ de Gracián con aquellos aforismos que parecen defender un declarado maquiavelismo, sobre todo el 66 y 220. Ambos propugnan sin paliativos que el fin justifica los medios”.²⁵ Y ante la imposibilidad de conciliarlos acaba sosteniendo que “el punto de vista de Gracián se acerca considerablemente a la doctrina de la ‘doble moral’”.²⁶ Tal vez sea así, pero conviene no precipitarse, pues caben otras alternativas.

²³ *Séneca en España, op. cit.*, p. 540. Véase también pp. 531, 535 y 536.

²⁵ *Ibid.*, p. 549.

²⁴ *Ibid.*, p. 553.

²⁶ *Ibid.*, p. 553.

Con razón discrepa Felice Gambin del hiato hermenéutico que aquí se plantea, entre la estrategia formal moralista y la estrategia o táctica funcionalista. “La escisión entre las dos estrategias hace que ambas resulten inútiles para una lectura de la realidad, ya que de ésta no dan razón por entero. En efecto, la primera insiste en proponernos constantemente una especie de ‘doble moral’ y no reconoce que la virtud, entendida como rectitud moral proveniente de una espontánea disposición a la bondad, se demuestre por este mismo motivo incapaz de garantizar *desde adentro* un orden social, aunque sea mínimo. La segunda lectura, en el intento de asumir la virtud como principio *externo* de gobernabilidad del mundo, lo reduce a mero ‘pragmatismo acomodaticio’, a *vademécum* de reglas [...] Dicho de otra manera, las dos estrategias presuponen para poderse afirmar por separado, una pérdida de *autenticidad*, razón por la cual asistimos al desarrollo parcial, disciplinado de las posibilidades del individuo y a la decadencia de la propia vitalidad en un ejercicio de cuidadoso mantenimiento de la propia imagen social”.²⁷

Poniéndose por encima de estas dos estrategias, la formal y la pragmática, Gambin recurre, como ya se ha indicado, a un concepto dinámico e integracionista de la ‘entereza’, que sólo tiene, a mi juicio, el inconveniente de difuminar los aspectos formales y existenciales del término en una vaga armonía *in fieri* de una conducta abierta a la síntesis de todas las prendas.²⁸ Me inclino, pues, por otra hipótesis, que responde más al nivel histórico en que se plantea la cuestión. Como jesuita, aun cuando díscolo, Gracián comparte todo el humanismo de su orden, que creía todavía en la posibilidad de conciliar el espíritu moderno y el sentido católico,²⁹ un doble mundo, el profano y el moral/religioso, cuando comenzaban históricamente a separarse.³⁰ El célebre *dictum* ignaciano, tantas veces citado, “*hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos*” (OM, 251), que el propio Gracián subraya en el *Oráculo manual* sin más apostilla que “regla de gran maestro; no hay que añadir comentario”,³¹ implica ciertamente, como suele de-

²⁷ “Anotaciones sobre el concepto de virtud en Baltasar Gracián”, art. cit., p. 70.

²⁸ No comparto la crítica que lleva a cabo Felice Gambin de la idea de autenticidad por tomarla por un purismo moralista rígido y formal, que no considera el orden dinámico y abierto de la virtud (“Anotaciones sobre el concepto de virtud en Baltasar Gracián”, art. cit., p. 70). Creo haber mostrado que son compatibles la autenticidad existencial y la sustancialidad material de la virtud, a través de la idea de salud, o, al menos, así lo creía Gracián.

²⁹ Véase a este respecto *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* de José Luis L.

Aranguren, especialmente el capítulo segundo de la segunda parte, dedicado a “El catolicismo de la Contrarreforma”, con el sugestivo título “La Compañía de Jesús en el origen del hombre moderno”, en *Obras Completas*, ed. Feliciano Blázquez, Madrid: Trotta, 1994, I, pp. 327-347.

³⁰ Elena Cantarino, “Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo”, en *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*. Documentos A/5, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 193-200.

³¹ Como me hace saber mi compañero Juan Antonio Estrada hay dos formulaciones de este *dictum* ignaciano. La más próxima a San Ignacio

cirse, la autonomía de los dos planos, pero también, su implícita concordancia. La reserva del “como si”, para no degenerar en mera ficción, se sostiene en la confianza del acuerdo entre “el sentido católico y el sentido moderno”. Al menos esta era la convicción jesuítica a explorar. Este planteamiento lo proyecta Gracián en la praxis, en el doble plano, el del interés y el de la virtud, con su doble razón, la estratégica y la moral respectivamente, entre los que se intenta, incluso, al modo barroco, buscar un *continuum*, a través de la prudencia como cordura, o, al menos un compromiso entre la conducta estratégica en el mundo y la conducta propiamente moral, procurando su complementariedad. Al fin y al cabo, el varón virtuoso ha de realizarse como persona en este mundo, y no con la mera abstención, sino con la participación y la acción virtuosa en la tarea de reformarlo. De ahí la exigencia del triunfo de la virtud, pues un fracaso total en el mundo equivaldría a una inculpación a su fuerza transformadora o una objeción contra su posibilidad. Esta creencia humanista, radicalmente antitrágica y antijansenista, postula la acomodación o la transacción como una estrategia indirecta de dominio racional (y moral) sobre el mundo,³² y requiere para llevarla a cabo una verdadera heroicidad para vivir esta tensión. En cambio, en su aplicación al hombre común, da cabida al casuísmo, al reajuste constante y la transacción, que en ocasiones puede conducir a la doblez, como ya denunció Pascal en sus *Provinciales*.³³

Al comienzo he indicado que conforme a la ontología dinámica del barroco, ser es poder, base de toda la teoría de la virtud. Y el poder resplandece especialmente en el orden del espíritu, que cuenta con la fuerza de la razón. Hay un fino texto de Walter Benjamin que expresa meridianamente este punto, y no me resisto por ello a transcribirlo íntegramente:

El espíritu (así reza la tesis de aquel siglo) se demuestra en el poder; el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura. Este facultad exige al mismo tiempo una rigurosa disciplina interna y una acción sin escrúpulos dirigida hacia el exterior. Su puesta en práctica implicaba un desapasionamiento frente al curso del mundo, actitud cuya frialdad es sólo comparable en intensidad a la ardiente

es la de Rivadeneira (*De modo gobernandi*, 14: FN, III, 631): “Hacerlo todo como si dependiera de nosotros, sabiendo que en definitiva depende absolutamente de Dios”. La formulación clásica que se impuso en la Compañía de Jesús, en latín, es la siguiente: “*Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet, ita tamen iis operam onnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sic facturus*”. Esta es la que posiblemente inspiró la fórmula de Gracián.

³² Como ha escrito José Luis L. Aranguren, “Y por eso la primera Orden religiosa moderna, la Compañía de Jesús, en lugar de proponerse, como las antiguas, conducir al hombre desde esta vida a la otra, partiendo de aquella le instala en ésta” (*Catolicismo día tras día*, en *Obras Completas*, I, p. 479).

³³ *Les Provinciales*, especialmente cinquième y sixième lettres, en *Oeuvres*, París: Gallimard, 1954, pp. 703-727.

aspiración de la voluntad de poder. Esta perfección tan calculada de la conducta del hombre de mundo, al despojarlo de todos sus impulsos elementales, suscita en él un sentimiento de luto; un estado de ánimo que permite que al cortesano, paradójicamente, se le exija ser un santo, o bien que, como hace Gracián, se afirme de él que lo es.³⁴

Creo que esta formulación tan lúcida recoge fielmente la actitud del humanismo jesuítico en la Contrarreforma, que conlleva tanto una disciplina ascética en sus grandes exigencias como una fina estrategia racional para conseguir el dominio sobre el mundo.

La suplantación, simplemente inauténtica -concluye Benjamin-, de la santidad por el estado de ánimo luctuoso deja entonces paso libre a ese compromiso ilimitado con el mundo, que caracteriza al cortesano ideal del autor español.³⁵

Pero este compromiso, si es veraz, no está exento de una gran tensión interior, especialmente en los casos/límites, por ejemplo, el de la mentira o la práctica del mal a sabiendas, donde la exigencia moral se presenta como un límite infranqueable, más allá del cual ya no hay posibilidad de transacción. Y así lo advierte solemnemente *Virtelia*, -“pues ¿qué?, ¿es mi palacio casa de contratación?” (*C*, II, x, p. 483), expresión calcada sobre el dicho evangélico contra los mercaderes que profanaban el templo. La entereza es, pues, un concepto ético fuerte, en el que pone Gracián un gran énfasis, como un dique de contención. Justamente en estos casos límite, cuando la voluntad integradora y conciliadora toca un punto crucial, resplandece la entereza, que no se pliega a ninguna razón superior o de Estado por encima de la verdad.

Quizá el mérito de Gracián haya sido explorar consecuentemente esta vía de la composibilidad hasta las situaciones extremas, aun a riesgo de caer en la doblez. En cualquier caso, nunca ni en el rigorismo trágico de la razón moral, al modo de Pascal, ni en el dualismo de la doble moral. Es en Kant donde ya se constata abiertamente el divorcio entre la razón prudencial, convertida en mera estrategia, y la razón moral estricta, que es ley en conciencia sobre el mundo. El humanismo jesuítico barroco, por el contrario, representa ese espacio histórico intermedio, en que la batalla con el mundo, en el intento de su asimilación y dominación, conduce inevitablemente al punto crítico de la entereza, y con ello, si ésta cede o se debilita, a una insalvable ambigüedad moral.

[Fecha de recepción: 31 de octubre de 2009]

[Fecha de aceptación: 19 de febrero de 2010]

³⁴ *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990, pp. 85-86.

³⁵ *Ídem*.