

HÉROE Y HEROÍSMO EN BALTASAR GRACIÁN. Hacia la filosofía del desengaño heroico del *Criticón*.

KARINE DURIN
Université de Nantes

La plupart des héros sont comme certains tableaux: pour les estimer il ne faut pas les regarder de trop près.¹

LA APROXIMACIÓN al concepto de héroe y heroísmo en Gracián parece necesitar, ante todo, aclaraciones previas sobre el método, antes de adentrarse en el contenido de la obra. De hecho, interesa seguir la coherencia del pensamiento del jesuita. El estudio pormenorizado de cada uno de los conceptos que definen el mundo mental de Gracián no debe hacernos olvidar la estructura del conjunto. Nos encontramos, en efecto, ante una cadena de nociones que giran todas de por sí en torno al concepto de heroísmo, por ser la figura del héroe central y latente en la reflexión del autor. El pensamiento de Gracián consta, pues, de unos elementos recurrentes que se ofrecen como sus «universales», pero no por ello son inmutables ni determinados de una vez para siempre; de ahí la dificultad de darles una definición estricta que sí sería cómoda, pero no satisfactoria en el caso de Gracián, como veremos con el heroísmo. La mayor parte de las ideas que, ya desde los primeros textos, irrumpen en el escenario conceptual graciano no resultan ser al final todas idénticas. La reflexión sufre un proceso de evolución y pasa por distintas etapas que modifican el equilibrio inicial. La representación del héroe refleja particularmente este movimiento. Antes que nada, se comprueba la disolución de la adecuación medieval entre la cosa y su nombre, y lo caduca que resulta ser la relación entre las cosas de la realidad y las categorías. La visión graciana tendrá a bien, en cambio, recordar el valor de la contingencia.

Así pues, el heroísmo ofrece la posibilidad de seguir una evolución al par que refleja una forma de pensar fundamentalmente dinámica. Rastrear las múltiples caras de la potente figura del héroe graciano implica entonces que se adopte un proceder metodológico particular en la medida en que habrá que considerar esta noción sin separarla de las demás. No nos focalizaremos tampoco en un texto único. Finalmente, importará ver aquí cómo la evolución de un mismo concepto

1. Abbé d'Ailly, *Pensées diverses*, n° 88 (1678), *siècle*, Paris: R. Laffont, "Bouquins", p. 271. en Jean Lafond (coord.), *Moralistes du XVIIème*

puede proceder de la emergencia de otras nociones que irán cobrando una importancia decisiva a lo largo de la obra.

Así, la transformación del héroe y del sentido dado al concepto de heroísmo evidencia y plantea el problema del paso de una imagen de la identidad personal al descubrimiento de la verdad auténtica de la persona que refleja la trayectoria iniciática del *Criticón*.

Ahora bien, ¿qué habrá provocado la quiebra que llega a hacer del héroe del *Criticón* una figura hasta cierto punto antitética del Héroe inicial de 1637?

Seguiremos así tres momentos que se identifican con las tres facetas de la identidad heroica en Gracián, desde el planteamiento del problema y la constitución del héroe en los primeros textos - y en especial en *El Héroe* -, pasando por la fase de quiebra y desestabilización de la visión heroica anterior, que se relaciona con la irrupción de la noción de prudencia, hasta llegar a la última transformación del héroe en la nueva moral heroica del *Criticón*.

I

LA IDENTIFICACIÓN DEL HÉROE Y ALGUNOS FUNDAMENTOS
DE LA VISIÓN HEROICA EN GRACIÁN

Es importante, ante todo, no perder de vista el contexto que preside la percepción heroica del hombre que corre por toda la obra del pensador aragonés, porque los conceptos a veces no llevan esa vida propia que les atribuimos. En este caso es también fundamental la dimensión histórica. De hecho, Gracián se inscribe plenamente en lo que podría llamarse una “generación heroica”, que alcanza un punto culminante en Francia en la misma época. Por otra parte, se sabe que las traducciones que dan a conocer los aforismos del *Oráculo manual* y de *El Héroe* habrán de ser un aliciente para el sentimiento heroico de la vida, triunfante en aquel entonces, en los salones más refinados de la aristocracia francesa².

2. Sobre la lectura de Gracián en Francia y el tema del héroe, se podrá consultar: Benito Pelegrín, «De l'aurore au crépuscule des héros chez Baltasar Gracián. Jeu de construction, jeu de massacre», *Figures du Baroque*, Centre Culturel de Cerisy-La Salle, Paris: P.U.F, 1983, pp. 287-315 ; del mismo: *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui*, Editions libres Hallier, 1978 ; Yves Charles Zarza, «Le héros de Gracián et le anti-héros de Hobbes», *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: P.U.F, 1985. Para una ampliación del tema hacia los mora-

listas franceses, ver: Michel Bouvier, *La morale classique*, Paris: Champion, 1999; Emmanuel Bury, *La morale des moralistes*, Paris: Champion, 1999; Louis van Delft, *Littérature et anthropologie*, Paris: P.U.F, “Perspectives littéraires”, 1993. Para una ampliación filosófica sobre el héroe de Gracián, véanse Clément Rosset, *L'anti-nature. Eléments pour une philosophie tragique*, Paris: P.U.F, 1973; Monroe Z. Hafter, *Gracián and Perfection. Spanish Moralists of the Seventeenth Century*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1996.

¿Cuál es, pues, el telón de fondo conceptual que configura la visión graciana? Para lo que atañe a lo histórico, parece importante recordar – dentro de los límites de este trabajo – la importancia que desempeña la guerra en la mentalidad española. Desde las épocas más remotas – en los albores de la Reconquista y hasta las empresas militares de la monarquía austríaca – la guerra (y con ella también el consabido tema de las armas) ha ido dando forma y vida a la sociedad hispano-cristiana. La guerra y la lucha es la razón de ser de una sociedad medieval que nace en la guerra y vive en ella diariamente³. El existir y el mantenerse supone ya un modo de existencia conflictiva que llegará a expresarse en la retórica estratégica de Gracián⁴.

Por otra parte cabe recordar, entre los fundamentos ideológicos que nutren la representación mental de un español del siglo XVII, la importancia del valor de la nobleza, elemento central en la determinación de las relaciones entre heroísmo y virtud⁵. De momento tan sólo insistiremos sobre las pruebas que exige la acción noble. Esta concepción activa enlaza, por una parte, con la interpretación tridentina de la gracia y de la salvación ganada mediante las obras, y por otra, con la ética de la ostentación que ha sido relacionada con la presión inquisitorial y la necesidad absoluta de dar pruebas de la pureza de la sangre y del linaje.

Así, el contexto ideológico y en particular teológico cobra especial importancia para intentar comprender la percepción primera de actitudes y temas filosóficos que también corresponden a una forma de ser en un contexto histórico determinado. En este caso, la visión triunfal y gloriosa del hombre que exalta Gracián se entiende en referencia a unos postulados teológicos bien determinados.

En primer lugar, cabría insistir en la importancia del libre albedrío que ocupa un lugar central en la *ontología* graciana, lo cual no es de extrañar en el ámbito jesuítico del autor del *Héroe*⁶.

La glorificación del libre albedrío condiciona, en efecto, la representación del hombre en la cosmovisión contrarreformista, como refleja también una multitud

3. Se podrá consultar a este propósito el libro de A. Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, Paris: Seuil, "Points", 1993, «La Reconquête comme mythe unificateur», pp. 263 y ss.

4. La "filosofía cortesana" de Gracián, que es ciencia práctica para acertar y salvarse en las dificultades, en un principio, no sólo se inscribe en la tradición de los "espejos de príncipes", sino que refleja la transposición de un arte de llevar la guerra al ámbito de las relaciones interpersonales. La obra de Maquiavelo traduce, por su parte, semejante desplazamiento.

5. Véase, por ejemplo: David García Hernán, *La nobleza en la España moderna*, Madrid: Istmo, Colección "La Historia en sus textos", 1992.

6. Sobre las discusiones en torno a la gracia y al libre albedrío, cfr. el estudio clásico: Alberto Bonnet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona: Imprenta Subirana, 1932; y Balbino Marcos Villanueva, *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón*, Deusto-Vizcaya: Universidad de Deusto, 1973.

de textos literarios de la época. En este contexto espiritual, la fe en el hombre llega a ser igualmente punto de partida y expresión última de la que se siente hacia Dios, justamente por ser asequible y cognoscible por sus criaturas⁷. Tal será, como se sabe, uno de los mayores puntos de conflicto entre jesuitas y jansenistas, que habrá de abrirse en torno a los años 1640, a raíz de la publicación en Francia de las *Cartas provinciales* de Pascal⁸. Pero semejante tesis podrá entenderse, en parte, como respuesta a la desconfianza que lleva a los jansenistas, y antes de ellos a los protestantes, a contrarrestar vigorosamente cualquier pretensión humana hacia un dominio efectivo en el terreno mundano. El presupuesto de la radical debilidad ontológica, originada por el pecado, determina, en efecto, una moral del retiro, del recogimiento, de la separación (ampliamente desarrollada por una corriente literaria agustiniana), por completo ajena a la postura abierta y en relación dinámica con lo exterior y lo contingente, simbolizada por el hombre jesuítico y graciano en particular.

Entonces no se debe menoscabar el fundamento teológico previo a la reflexión sobre la “naturaleza” del hombre que constituye una línea fuerte dentro del pensamiento de Baltasar Gracián⁹. Como él no dejará de expresarlo metafóricamente en *El Criticón*¹⁰, el hombre es rey de la creación, centro absoluto de la misma además de ser cifra del mundo. Goza de un privilegio que consiste en poder determinarse, poder de deliberación que a su vez actuará como motor de una voluntad dispuesta a ejecutar sus decisiones.

7. Dice así Gracián en una página que resalta en *El Criticón* pues aborda el tema de Dios: «Es muy connatural en el hombre la inclinación a su Dios, como a su principio y su fin, ya amándole, ya conociéndole. [...] Este gran Señor dio el ser a todo lo criado, mas él de sí mismo le tiene, y aun por eso es infinito en todo género de perfección, que nadie le pudo limitar ni el ser, ni el lugar, ni el tiempo. No se ve, pero se conoce; y, como soberano Príncipe, estando retirado a su inaccesible incomprehensibilidad, nos habla por medio de sus criaturas. Así que con razón, definió un filósofo este universo espejo grande de Dios», *El Criticón* (ed. de Santos Alonso), Madrid: Cátedra, 1993, I, 3, p. 95.

8. Paul Benichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris: Gallimard, 1948; Marc Fumaroli, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Genève: Droz, 1996, Benito Pelegrín, *Ethique et Esthétique du Baroque: l'espace jésuitique de Balta-*

sar Gracián, Arles: Actes Sud, 1985, *Le fil perdu du Criticón: objectif Port Royal, allégorie et composition conceptiste*, Aix-en-Provence: Université de Provence, 1985.

9. Véase el trabajo de Javier García Gibert, en este mismo volumen, sobre naturaleza y artificio en Gracián y nuestro artículo, «L'art et la nature dans le *Criticón* de Baltasar Gracián», *Ecriture, pouvoir et société dans l'Espagne des XVIème et XVIIème siècles. Hommage du C.R.E.S à Augustin Redondo*. Travaux du C.R.E.S. L.E.C.E.M.O, vol. XVII, Paris: Publications de la Sorbonne, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002.

10. «Mirad, advertid, sabed que al hombre lo he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro, y, como rey que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, ¡oh hombre [...] que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia» (C, I, ii, p. 75).

Tales son las bases de la constitución del individuo y de la persona que se insinúan en la visión triunfante del hombre, dotado del instrumento mayor de su salvación. Pero lo que, de hecho - y ya es hora de apuntarlo más claramente - confiere este impulso ontológico es la concepción que se hace de la voluntad sujeta al libre albedrío, o sea en plenas condiciones de elección, actitud que ya de por sí abre la puerta al bien. De ahí que la voluntad, a la zaga cuando Gracián habla del corazón¹¹, sea una pieza clave del edificio afectivo y mental del hombre, el instrumento conjunto de su salvación y de su dignidad que lleva a atenuar la presión del mal - el cual permanece latente bajo la forma de la «mala inclinación».

Tras el examen rápido, dado los límites de este estudio, del terreno y de los presupuestos teóricos sobre los que se edifica la identidad heroica del hombre graciano, veamos ahora más detenidamente las condiciones de posibilidad de la heroicidad a la que el jesuita aragonés dedica su primer libro cuyo título es ya, de por sí, todo un programa. No haremos sino poner de relieve alguno de los temas que nos parecen más novedosos, a saber: la mirada que echa Gracián sobre la voluntad y sus formas de expresión por parte del individuo, la regulación de las pasiones que abarca la preocupación constante por un dominio absoluto, un ansia de perfección intachable e irreprochable. ¿Cómo se manifiesta el heroísmo? Uno de los problemas que se plantea al respecto, ¿no sería precisamente el de la expresión del heroísmo, doblemente determinado, por una parte, por una sustancia inasequible, que se adivina en la mirada que el otro proyecta sobre ella, y por otra por su modo de aparecer? Gracián sitúa, pues, su reflexión sobre el hombre en tanto que héroe entre esas dos aporías que él hace coincidir. Así, el heroísmo expresa ante todo un dominio absoluto de los efectos que procede de la acción de la persona, lo cual implica por consiguiente un señorío de la pasión ajena y un control del efecto que lleva a mantener al otro en estado de perpetua expectación. Estamos, así, ante una lógica de la acción cuya ética viene dictada por la producción de efectos eficaces, entre los cuales están la admiración, el culto, la veneración. Ellos son notables, sobre todo, en los primeros «primores» del *Héroe* donde destaca la noción de crédito, piedra angular de la heroicidad. El crédito supone la tensión continua hacia la eminencia, haciendo de la superioridad una meta que llega a dotar al «varón candidato de la fama» de una grandeza que le asemeja al «Ente Infinito»:

No debe un varón máximo limitarse a una ni a otra perfección, sino con ambiciones de infinidad aspirar a una universalidad plausible, correspondiendo la intensión de las noticias a la excelencia de las artes (*H*, VI, p. 15)¹².

11. Léase la nota 22, *infra*.

12. Citamos por la edición de Arturo Del Hoyo, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1960.

Gracián califica este proceder de «destreza», suma sutilidad del trato social que lleva a vivir de la expectación del otro, cuidando de hacerle dependiente señoreándose de lo más frágil y fugaz, que es el afecto y el sentimiento:

Sea ésta la primera destreza en el arte de entendidos: medir el lugar con su artificio. Gran treta es ostentarse al conocimiento, pero no a la comprensión; cobarde la expectación, pero nunca desengañarla del todo. Prometa más lo mucho, y la mejor acción deje siempre esperanzas de mayores. [...] Formidable fue un río hasta que se le halló vado, y venerado un varón hasta que se le conoció término a la capacidad; porque ignorada y presumida profundidad siempre mantuvo, con el recelo, el crédito (*H*, I, p. 6)¹³.

Hacer que lo efímero de la secreta simpatía sea la base de la admiración constituye uno de los retos afectivos y psicológicos del héroe graciano:

En este entender, ninguno escrupuleará aplausos a la cruda paradoja del sabio de Mitilene: “Más es la mitad que el todo”. Porque una mitad en alarde y otra en empeño más es que un todo declarado (*H*, I, p. 7).

Que la eminencia es imán de voluntades, es hechizo del afecto (*H*, VI, p. 16).

A este punto se llega, pues, por la disimulación de la pasión, de modo no poco paradójico, ocultando tenazmente el sentimiento propio para despertarlo con mayor fuerza en el otro:

Sacramentar una voluntad sería soberanía. Son los achaques de la voluntad desmayos de la reputación (*H*, II, p. 9).¹⁴

Se evidencia el perfil de la persona total como reflejo de un estado absoluto, que permite a Gracián, portavoz de una concepción absolutista del individuo¹⁵, emplear la expresión, tan polémica en la España del tiempo, de «razón de estado de sí mismo», que además aparece en *El Héroe* para difuminarse luego en los otros textos.

La disposición heroica revela, por otra parte, la presencia de un concepto afín, el de potencia¹⁶. El pensamiento de Gracián expresa toda una filosofía de la po-

13. *H*, I, «Que el héroe practique incomprehen-sibilidades de caudal», p. 6. El heroísmo parece dar cabida a la paradoja, pues la suma fragilidad se convierte en elemento seguro y constante.

14. *H*, II, «Cifrar la voluntad», p. 9.

15. Remitimos, en cuanto a esta interpretación, al artículo citado de Zarka, «Le héros de Gracián...».

16. Véase, sobre este concepto, la tesis de Save-rio Ansaldo, *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*, Paris: Ed. Kimé, 2001.

tencia y de la determinación de la persona (como héroe) a partir de esta misma conciencia de una potencia activa, que en otros filósofos se denomina conato (*conatus*) o conservación, como en el caso de Spinoza o de Hobbes¹⁷. La eficacia se dobla además de la fuerza, una fuerza que se cambia en destreza. La conciencia que manifiesta el autor del *Héroe* del mecanismo de causa-efecto operante en las relaciones interpersonales, pone de relieve con mayor énfasis el funcionamiento de las mismas. De hecho, *El Héroe* no carece de cierto “tecnicismo” en el gobierno, tanto de sí mismo como de la opinión ajena, de su expectación, que refleja la aspiración a un dominio de lo inestable y mudable. Tal actitud da forma humana a la Fortuna, encarnada en el otro, al tiempo que la Providencia está convirtiéndose en prudencia, en el *Oráculo manual*. Semejante desplazamiento conceptual refuerza la inscripción del pensamiento de Gracián en la pura inmanencia.

Sin embargo, no sólo se trata de encauzar las pasiones según un proceso que lleva la huella de la constancia neoestoica, para conocerlas, vencerlas y aplicarlas a fines prácticos y políticos. Estamos en una lógica de la edificación heroica de sí mismo que posee fines propios desde la perspectiva del pensamiento de Gracián.

El tema heroico, partiendo de una reflexión sobre la capacidad del hombre para superar la adversidad, constituía ya el telón de fondo de la reflexión filosófica de Mateo Alemán, por ser el *Guzmán de Alfarache* un auténtico modelo para Gracián. En la confesión del pícaro penitente, la voz del arrepentido sigue las andanzas de un hombre cautivo de sus flaquezas, al que opone la idea de un hombre perfecto capaz de vencer y sobrevivir¹⁸. Ambos autores parecen compartir la filosofía positiva del Barroco que gira en torno a la idea de expansión del ser, que en Gracián

17. Saverio Ansaldi, «Formes baroques de la pratique et éthique néostoïcienne: Baltasar Gracián», en Pierre-François Moreau (ed.), *Le stoïcisme au XVIème et au XVIIème siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*. Tomo I, Paris: Albin Michel, 1999, pp. 204-216: «Au même titre que Descartes, Hobbes, Spinoza ou Leibniz, Gracián pense l'individu en termes dynamiques, en termes de puissance. Et cette puissance, exactement comme chez Hobbes, Spinoza, Leibniz et Descartes, est un organisme complexe et différencié, dans lequel l'intellect est confronté aux affects et les affects à l'imagination, la joie à la tristesse, l'idée claire à l'idée confuse selon un mouvement qui, comme l'a dit Hobbes, est la vie en elle-même» (p. 216).

Pero cada uno se separa a la hora de considerar los medios para alcanzarla. La perfección como salvación no es posible sin una previa perdición, al parecer para Alemán. Sin embargo, no resta que el tema de la perfección sea insistente, como lo sugiere lo que se lee en el *Guzmán de Alfarache*: «Como el fin que llevo es fabricar un hombre perfeto, siempre que hallo piedras para el edificio las voy amontonando» (II, 1, 7). Además el verbo «fabricar» indica a las claras que dicha perfección no viene dada, sino que supone un proceso, unos esfuerzos, la puesta en tensión del libre albedrío que dirige al hombre como la luz divina de su conciencia. Sobre el concepto de perfección, tuvimos ocasión de realizar una ponencia en el II Seminario Internacional “Gracián y sus conceptos” (Universidade da Coruña, julio de 2003).

18. Tanto Mateo Alemán como Gracián se encuentran en torno a la idea común del heroísmo.

alcanza su culminación con la figura del héroe¹⁹. No dejarse gobernar por el otro coincide plenamente con el control que se tiene sobre el movimiento de la pasión, la cual está siempre a punto de invertirse y de provocar la caída en un abatimiento que llevaría a socavar las potencias vitales del hombre. Se expresa, de esta manera, un ansia de seguridad que la acción favorece. Controlar implica no dejarse coger desprevenido, no ponerse en situación de actuar impensadamente, es decir, apasionadamente o con precipitación, lo cual significaría echarlo todo a perder, negar la posibilidad de los “aciertos del vivir” que rematan las lecciones de la prudencia. El dominio de sí elude, pues, el temor a lo que viniere. El héroe es quien carece de miedo²⁰.

Surge así, desde *El Héroe*, una definición, en trasfondo, de la identidad de la persona, pensada en términos de libertad y autonomía, o mejor dicho, de liberación con el fin de no dejarse afectar por la intrusión del otro en lo interior del corazón. Pero la presencia ajena es ineludible y así, toda la moral de Gracián se constituye a partir de una relación dual. El heroísmo lleva en sí una filosofía de la dualidad que se evidencia en el pensamiento del jesuita y se formula en distintos planos, así éticos como estéticos, alcanzando su mayor grado de expresión en la teoría y práctica del conceptismo, forjadas en la *Agudeza y arte de ingenio*, escuela de paradojas y dualismos. Entonces, el primer texto de Gracián pone de manifiesto esta dualidad y tensión que van a ser un eje del conjunto de la obra, no desprovista, claro está, de paradojas y dificultades, abriéndose un camino entre el laberinto de las intenciones, entre las intercadencias de la oposición y de la afirmación, del *sí* y del *no*, del yo y del otro. Las formas múltiples de la dualidad fundamentan, a su vez, el enunciado de los aforismos del *Oráculo manual* que marca, por así decirlo, una etapa de maduración que parece coincidir con la toma de conciencia de la necesidad, y casi de la urgencia, que consiste en buscar la felicidad. Ahora bien, el dominio de sí, como el conocerse a sí mismo, no se queda en un plano puramente reflexivo (a modo de retraimiento y de ensimismamiento), sino que cobra sentido por la presencia del otro.

19. Remitimos, en cuanto a una lectura del *Guzmán* que aborde tales temas filosóficos candentes, a la tesis de Michel Cavillac, *Gueux et marchands dans le Guzmán de Alfarache (1559-1604). Roman picaresque et mentalité bourgeoise dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Bordeaux: Editions Bière, 1983; en particular el capítulo II: «De l'Homme abandonné à l'Homme nouveau : dia-

lectique paulinienne et messianisme politique», pp. 70 ss.

20. En este sentido, el análisis de Clément Rosset sobre el héroe de Gracián nos parece acertado, a pesar de que se pueda discutir su lectura de Gracián como un «filósofo anti-natural», *L'anti-nature...*, *op. cit.*

II

HEROÍSMO Y PRINCIPIO DE REALIDAD: LA PRUDENCIA COMO CUESTIONAMIENTO Y EL PROBLEMA DE LA VIRTUD ENTRE SANTIDAD Y HEROÍSMO.

En este mundo se vive más con el menor mal que con el perfecto bien.

Agudeza y arte de ingenio

El heroísmo de Gracián no fija los contornos de la persona en un bloque rígido, ni enmarca las acciones en normas estériles que les quitarán sentido humano y valor práctico. El *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) parece marcar más bien un paso decisivo en la reflexión sobre la dignidad heroica de la persona graciana, casi unos diez años tras la salida del primer libro al que nos referíamos anteriormente. Considerar un nuevo opúsculo lleva casi a considerar los conceptos desde un punto de vista distinto, como si cada libro ofreciera nueva visión de una noción, de forma que la prudencia conlleva la quiebra de la heroicidad y de la perfección dibujada en los primores de 1637. Sin embargo, no quita el que este compendio de «aciertos del vivir» esté secretamente vinculado a nociones claves del pensamiento estoico y antiguo en general. Varios discursos filosóficos se encuentran reunidos y sintetizados en torno a la virtud suprema de prudencia, llegando a ser ésta la cumbre de una perfección que vuelve a aparecer con la santidad proclamada en el aforismo 300.

La prudencia significa ahora como la salida del héroe fuera de sí, al par que implica una vuelta a «los cortos límites del hombre» que ninguno excede, por más que lo quisiera. Interesa apuntar algunas repeticiones significativas: oleadas de términos que mantienen la coherencia de un todo fragmentado, como la *cordura*, empeñada en una tarea de *corrección* del deseo y de la imaginación, *achaque*, *defecto*, *realidad* y por otra parte, *fruición*, *gracia*, *benevolencia*, *imán*, *hechizo*, *galantería* (*OM*, 256, p. 240). Así que se le concede derecho en este texto a la sutil expresión del sentimiento, a los asomos del corazón, como había sido el caso tan sólo algunas raras veces antes²¹. Pero el sentimiento y el corazón están próximos al gusto e inseparables de

21. *H*, IV, «Corazón de rey», p. 11: «¿Qué importa que se adelante el entendimiento si el corazón se queda?». Gracián recordará a este propósito un dicho de Carlos Manuel de Saboya, que resume así: «No hay compañía en el mayor aprieto como la de un gran corazón» (*H*, IV, p. 12). También, *Oráculo manual y arte de prudencia*, para cuya edición remitimos a la de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas,

395), 1995: «Requíerese [...] para la benevolencia, la beneficencia: hazer bien a todas manos, buenas palabras y mejores obras, amar para ser amado»; *OM*, 267, p. 245: «Es el único remedio para ser amable el ser apacible»; *OM*, 164, p. 192: «Echar al aire algunas cosas. [...] Tantéanse las voluntades desta suerte, y sabe el atento dónde tiene los pies: prevención máxima del pedir, del querer y del gobernar»; *OM*, 266, p. 244: «Un

una mirada total y profunda sobre lo propiamente humano, de allí su presencia en este nuevo texto que pretende abarcar una suma de experiencias vitales.

La “ciencia moral” de Gracián nace en un contexto determinado por la confrontación y el conflicto entre lo “racional” – concepto, por cierto, algo equívoco en Gracián – y lo “pasional”. En este terreno conflictivo y dialéctico, se inmiscuye la prudencia, para discernir el bien del mal, y convertir sobre todo – por ser esta conversión un aspecto clave del método prudencial de los aforismos – los pesares en placeres²², el mal en bien, la malevolencia en benevolencia, excluyendo así de antemano la misma violencia por el hecho de permanecer atento a conciliar la gracia de los demás.

Después del tratado dedicado a la discreción, Gracián está en plena posesión de los conceptos que maneja. *El Discreto* reflejaba la conciencia por parte del jesuita de la discordancia, las más de las veces, entre ser y parecer, apariencia y sustancia. De esta aporía surge también la reflexión del *Oráculo*. ¿Cómo determinarse, elegir, discernir el bien sin empezar por considerar el todo de la realidad, formado de corteza y fruto? El advenimiento de la prudencia procede de una vuelta atrás, de un regreso a lo que nos es cognoscible, a lo singular, y a la realidad. El principio de realidad determina, pues, la nueva actitud de Gracián ante el heroísmo²³. El conocimiento de lo universal no puede ser anterior al conocimiento de lo singular.

El concepto de realidad va a ocupar un puesto clave en la elaboración de la ética prudencial, y revelar al mismo tiempo una búsqueda de conciliación entre las palabras y los hechos, la realidad y el deseo, yo y el otro, el sabio y el necio. La prudencia viene de este equilibrio y justo medio:

Nunca apurar ni el bien ni el mal. A la moderación en todo redujo la sabiduría toda un sabio (*OM*, 82, p. 147).

sentimiento en su ocasión es un acto personal»; *OM*, 178, p. 199: «*Creer al corazón*. [...] Suele ser pronóstico de lo que más importa: oráculo casero»; *OM*, 112, p. 164: «*Ganar la pía afición*. [...] Éntrase por el afecto al concepto. [...] Todo lo facilita y suple la benevolencia»; *OM*, 102, p. 158: «Huiga con especial cuidado de todo lo que puede dar indicio de angosto corazón».

22. «Y es saber vivir convertir en placeres los que avían de ser pesares», *OM*, 259, p. 241. Véase nuestro artículo: «La notion de dialectique chez Gracián», *D.A.T.A. Documents & Archives de Travail*, C.E.R.P.H.I., E.N.S Fontenay Saint Cloud, n°37, juin 2000, p. 77-98.

23. Semejante proceso de vuelta que reduce el heroísmo a los principios de una realidad que nos limita, tratando sin embargo de superar dichos límites, y eso es lo propio del pensamiento graciano, se acompaña de una crítica de la ilusión que no excluye una posible referencia implícita al héroe de Cervantes. Por añadidura, la consideración primordial aplicada a los fenómenos que lleva en sí la prudencia, refleja la deuda de la ética de Aristóteles en Gracián. Para mayor aclaración, véase nuestro trabajo de tesis doctoral, *L'œuvre de Baltasar Gracián entre Littérature et Philosophie: de El Héroe au Criticón*, Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1999.

Pero si la prudencia, virtud de las virtudes, tiene una función ética bien establecida desde su formulación aristotélica, Gracián parece añadirle un papel activo en el ámbito del conocimiento. La prudencia exige, en efecto, que se tenga conciencia de los límites de lo que resulta accesible al conocimiento, a la razón, de donde procede su relación estrecha con la *sindéresis*²⁴. Así esta virtud trae consigo la delimitación de las condiciones de posibilidad del saber, un saber fundamentalmente práctico²⁵.

Pero el acto principal que propicia la virtud intelectual y práctica consiste en una reforma. Antes que ser una «reforma del entendimiento» a la manera de Descartes o de Spinoza, la prudencia obra, sobre todo, como regulación y revisión del deseo, de la imaginación y de la pasión, de cara a la realidad y sin temor. Es un anticipo del desengaño, un primer paso hacia el desengañarse que se volverá efectivo en *El Criticón*. La prudencia es una vuelta a lo que las cosas son para no sufrir, y así se revela como ligada a la dicha:

Arte para ser dichoso. [...] bien filosofado, no ai otro arbitrio sino el de la virtud y atención, porque no ai más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia (OM, 21, p. 113).

Tres aforismos sobresalen a este respecto: son el 19 («No entrar con sobrada expectación»), el 182 («Un grano de audacia con todos es importante cordura») y el 194 («Concebir de sí y de sus cosas cuerdamente»). Mantienen entre sí una coherencia estrecha, señalando una gradación en la consideración cuerda y adecuada que uno se hace primero de los objetos o situaciones, luego de los otros, y por fin, de sí mismo. Estriban en una unidad de conceptos que giran en torno a lo concebido, lo imaginado y lo verdadero por otro lado, remitiendo a la tensión entre engaño y desengaño que se está perfilando ahora. Gracián se preocupa aquí por el conflicto entre la realidad y el deseo que da pábulo a la imaginación, llevada por el «mucho más», la «exorbitante expectación» (OM, 19, p. 112), empeñándose en considerar «altamente» lo que las cosas no pueden ser²⁶. Se mide con ello la diferencia entre lo posible y lo real. La regulación o reformatión necesaria del concepto, designada como «destreza» y «audacia», lleva así al primer plano el terreno seguro de la verdad inmediata:

24. Remítase a propósito de este concepto al *Discreto* (ed. de Aurora Egido, Madrid: Alianza, 1997), realce XVII, p. 294, XVIII, pp. 329 y 348, y OM, 19, p. 112.

25. Aforismo 232 del *Oráculo manual*: «Tener un punto de negociante».

26. Ya en *El Discreto* se podía leer idea parecida: «Es la pasión enemiga declarada de la cordura, y, por el consiguiente, de la elección; nunca atiende a la conveniencia, sino a su afecto; y estima más salir con su antojo que con el acierto. Todos sus favorecidos son buenos, no más de porque lo desea, no porque en la realidad lo son, y afecta el

Cásase la imaginación con el deseo, y concibe siempre mucho más de lo que las cosas son. [...] La esperanza es gran falsificadora de la verdad (*OM*, 19, p. 112).

La imaginación se adelanta siempre y pinta las cosas mucho más de lo que son (*OM*, 182, p. 202).

La fórmula lapidaria del aforismo 194 recoge, por último, la idea principal que atañe a la necesidad del desengaño, pero sugiriendo *a contrario* la idea de que semejante actitud hace posible la fruición:

Sirve de tormento a su imaginación vana el desengaño de la realidad verdadera (*OM*, 194, pp. 208-209).

La regulación del concepto con la realidad disimula, de hecho, una tensión entre temor y esperanza que debe resolverse en fruición, término que resplandece en determinados aforismos del *Oráculo*²⁷. Semejante perspectiva respecto a la realidad revela la presencia de una ética de la dicha propia, del equilibrio designado como «ecuanimidad», según una terminología estoica, punto sobre el que volveremos. Ahora bien, la cordura tiene como fin la fruición. Corrige, invirtiendo dialécticamente –y quizás sea ésta la «sutileza» a la que alude con frecuencia Gracián– el orden de preeminencia entre concepto, o sea aquí idea forjada por la fantasía, y realidad, lo cual llevará al varón cuerdo y desengañado a contentarse con lo que tiene, tras haber reducido los impulsos del deseo²⁸. Pero el efecto de sorpresa que deslumbra la expectación, esa gracia inesperada y totalmente gratuita de la ocasión, no podrá sino provocar luego un contento superior a lo imaginado.

Esta actitud designa plenamente la eficacia de la prudencia que tiende a la dicha, quitando así el temor a que salieren mal las cosas:

Conocer las cosas en su punto, en su sazón, y saberlas lograr. [...] Es eminencia de un buen gusto gozar de cada cosa en su complemento: no todos pueden, ni los que pueden saben. Hasta en los frutos del entendimiento ai esse punto de madurez; importa conocerla para la estimación y el ejercicio (*OM*, 39, p. 124).

engañarse voluntariamente», *D*, X, «Hombre de buena elección», p. 242.

27. *OM*, 231, «Nunca permitir a medio hazer las cosas. Gózense en su perfección», p. 228.

28. A este respecto, Gracián no podrá por menos de tener en mente la imagen del caballo

desbocado que figura el impulso de la pasión en Platón. La imagen tiene larga vida en la filosofía natural y moral y así como en la literatura en España desde el XV hasta el XVII. Ver para una ampliación del tema: Guillermo Serés, *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona: Crítica, 1996.

Gracián resuelve así la aporía que podría manifestar tal corrección: limitando lo excesivo y extremado del deseo, pero sin cortarle las alas al héroe. El reajuste es un primer paso hacia el desengaño, «ciencia de los cuerdos» dice el aforismo 100 («Varón desengañado»): “Pero siempre el desengaño fue pasto de la prudencia, delicias de la entereza”.

En la limitación se encuentra una vía de aproximación fundamental al valor que adquiere el concepto de prudencia en Gracián. El pensador conceptista trasladada ahora la tensión entre dos objetos realizada por un acto del entendimiento, al nivel de una tensión entre lo que es y no es, el todo y la nada, la apariencia y la sustancia, que entonces remiten a la imagen y a la realidad inmediata de las cosas. Una manera de reducir semejante tensión consiste primero en admitir que «ninguno exceda los cortos límites de hombre», lo cual se hace efectivo considerando lo particular y lo singular, mirando el corazón ajeno desde dentro y penetrando en él por medio de la palabra, que a veces, como dice Gracián, es «un sangrarse el corazón» (*OM*, 181, p. 201). Tantas emociones y tonos se ladean en un libro que no está desprovisto de cierta dimensión teatral.

En resumidas cuentas, Gracián abre la puerta, en este texto rebosante de vida, a los defectos particulares, a las circunstancias especiales, a modo de casuista de la conducta humana, al mismo tiempo que la discreción del tratado anterior va cediendo ahora ante una razón lúcida cuyas implicaciones éticas acabamos de esbozar. Dicha razón, que se entiende como *cordura*, *dictamen*, *sindéresis*, supone, en cada momento “crítico”, un acto de la voluntad y del entendimiento conjuntos para decidir, elegir²⁹. Ella se desarrolla en el ámbito de los medios humanos «como si no hubiera divinos» (*OM*, 251, p. 237), excluyendo no sin provocación una improbable Providencia que sustituye ahora la Prudencia particular³⁰.

Así pues, se trata de huir de lo que Gracián llama las «muchas saetas del capricho» (*OM*, 30, p. 119), mediante un trabajo de separación y distinción entre la imagen y la realidad, en un acto de ver inmediato, desidealizante, para actuar con

29. Una elección que lleva ya en sí algo de la perfección celestial y que asemeja al hombre al Ente Divino, a este semi Dios que sirve de modelo al *Héroe* de 1637. No está sin relación con la ética cartesiana semejante armonía entre una buena voluntad y un recto entendimiento, si nos acordamos de esta fórmula famosa: «Ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate.» Ver sobre la relación entendimiento-voluntad: *OM*, 230, p. 228: «Es dificultoso dar entendimiento a quien no tiene voluntad, y más dar voluntad a quien no tiene entendimiento»; *OM*, 216, p. 220: «Lo que es la resolución en

la voluntad es la explicación en el entendimiento: dos grandes eminencias»; *OM*, 51, p. 130: «*Hombre de buena Elección*: Lo más se vive della. Supone el buen gusto y el rectísimo dictamen, que no bastan el estudio ni el ingenio. No ai perfección donde no ai delecto; dos ventajas incluye: poder escoger y lo mejor».

30. Véase el artículo de Javier García Gibert: «Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián (La dialéctica ficcional del aforismo 251)», *Criticón*, 73 (1998), pp. 61-82.

despejo y desapasionadamente. La reducción saludable de la distancia que lleva a uno a imaginarse lo imposible procede, sobre todo, de una conciencia aguda de la malicia ajena, «la agena astuta intención» (*OM*, 207, p. 215) que irá creciendo hasta cuajar en fórmulas de inaudita fuerza bajo la pluma del autor del *Criticón*. La prudencia se presenta como una estrategia, una lucha interna, que consiste en sobreponer la benevolencia a la malevolencia. En esta actitud que se esfuerza por considerar el bien, tal vez se pueda ver la esencia del «arte», añadiéndose a una naturaleza que no había armado al hombre para vivir en el mundo de la malicia.

¿No sería este arte otra cara de la santidad que concluye el libro y que no deja de deslumbrar por el efecto de sorpresa que a primera vista produce?

El aforismo final resalta como agudeza. La santidad vuelve a plantear el tema del heroísmo³¹. Pero la agudeza final puede verse más que como condensación de lo dicho anteriormente de modo fragmentado: podría ofrecerse como un anuncio de la moral del *Criticón*. ¿Qué significa entonces?

La santidad implica que se acepten los límites sustanciales que definen lo humano y se desactive la fuerza de la malevolencia ajena, puestos los ojos espirituales en la fruición, haciendo, como se dice, «provisión en el Estío para el Invierno», y pensando en el bien que ha de suceder porque la variedad es lo que rige el orden de este mundo nuestro³². La santidad es así entera disponibilidad, arte de no empeñarse en la dificultad, dejar estar y caer las cosas graves de su propio peso. Esto es «arte» en el sentido pleno de la palabra. Sugiere una ligereza de corazón acostumbrada a la gimnasia consolatoria de la inversión entre bienes y males³³. La santidad del hombre prudente se consume en el despejo, en saber olvidar:

31. Ver nuestro artículo sobre «Le héros et le saint dans les traités de Baltasar Gracián», *Tra-vaux du CRES*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle (en prensa).

32. «La misma tierra, que se emina en los montes, se humilla después en los valles, solicitando su mayor hermosura en su mayor variedad. ¿Qué cosa más desigual que el mismo tiempo, ya coronándose de flores, ya de escarchas? Y todo el universo es una universal variedad, que al cabo viene a ser armonía» (*D*, VI, pp. 210-211).

33. Llama la atención la importancia moral que Gracián confiere a la hermosura o a la belleza como signo de armonía en lo moral, donde por el contrario toda variedad es fealdad. «En materia de cordura, todo altibajo es fealdad» (*D*, VI, p. 211). Pero la belleza sirve también para pensar

el triunfo en la vida. La diformidad viene de un desajuste, y del desajuste la fealdad que genera la desgracia y la insatisfacción. La adecuación entre lo estético y lo ético refleja una forma de pensar platónica que permanece vigente en Gracián. Si el retirarse del escenario del mundo, el decir la verdad, por ejemplo, necesita elegancia en el proceder, en fin un «buen modo», eso significa que la estética vuelve a ocupar el primer plano. No olvidemos la importancia que traducen las nociones gracianas de «realce» y «primor». Lo estético es el punto de partida de la aprehensión, primer acto de nuestro contacto con lo exterior, un mordere en la corteza de las cosas. Pero lo estético es también el punto culminante de un comportamiento moral que se asemeja a la santidad. ¿Todo el arte no consistiría, pues, en ir de este primer punto al otro?

No ai mejor remedio de los desconciertos que dexallos correr, que assí caen de sí propios (*OM*, 138, p. 177)

Consiste a vezes el remedio del mal en olvidar, y olvidase el remedio (*OM*, 262, p. 243)

Limitar significa, pues, someterse a la corrección que impone la cordura, tarea difícil y penosa por lo que de renuncia exige. Así nos dirigimos, paulatinamente, hacia el heroísmo anti-heroico y mitigado que se da en *El Criticón*.

La llamada a la santidad aparece entre paradójica e irónica. Para sobrevivir en el mundo de los necios es ella una necesidad. Sano, sabio y santo³⁴: son las tres caras de la prudencia graciana. Pero el aragonés elude aquí el tópico de las tres temporalidades del mirar prudente, o sea el pasado, el presente y el futuro. Las tres caras remiten a tres principios: sabiduría en conocer y conocerse (saber y saberse, diría Gracián), salud en no dejarse afectar ni arrebatar por la pasión, y santidad en el sentido que acabamos de darle. Las tres eses señalan el desafío y la tensión humana del heroísmo prudencial que se resume en pensar bien, controlar los afectos y permanecer firme y constante, es decir, no variar y mantenerse en esa honradez que Gracián llama «entereza». Esta noción importante califica una rectitud que sirve de escudo moral para resistir a la malevolencia y al infortunio.

Ahora bien, ¿qué hace tambalearse el heroísmo en *El Criticón*?

III

EL HEROÍSMO EN CRISIS O EL NUEVO HEROÍSMO DEL *CRITICÓN*

Se ha hablado a propósito del *Criticón* de un «crepúsculo de los héroes»³⁵. Coincidimos parcialmente con tal aproximación a la última “filosofía cortesana” del jesuita. Resulta indudable que estamos asistiendo en torno a los años 1650 a una profunda revisión del heroísmo enunciado y ensalzado en las primeras obras. Tanto las experiencias políticas, que están a punto de precipitar la monarquía de los últimos Austrias al borde del colapso, como las vejaciones sufridas por los superiores de la Compañía, en fin, los sufrimientos del cuerpo y del alma, llevan a Gracián a proyectar otra visión sobre el mundo y la existencia del hombre, laberíntica, confusa y caótica. Los héroes verdaderos ya no son de este mundo.

34. *OM*, 300, p. 260: «En una palabra santo, que es decirlo todo de una vez. Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades. Ella haze un sugeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, reportado, entero, feliz,

plausible, verdadero, universal Héroe. Tres eses hacen dichoso: santo, sano y sabio» .

35. La expresión es de Benito Pelegrín.

Pero al par que se afirma un sentimiento de nostalgia, mirando hacia el pasado glorioso de España, hacia aquellos tiempos de mayor “llaneza” que se añoran en la tercera parte de la “novela”, no desaparece por completo, sin embargo, la posibilidad del heroísmo, expresado en el discurso muy a menudo sentencioso de Critilo o en el de los guías, así como a través de la presencia continua de unas figuras heroicas, personajes históricos (insignes por sus hazañas o sus obras singulares) y contemporáneos suyos, a los que se rinde homenaje. El héroe no es, desde luego, un mito inaccesible:

que todo lo vence una resolución gallarda (C, II, viii, «Armería del valor», p. 440).³⁶

Lo confirmará luego la siguiente declaración que, en su contexto, viene a templar la injusticia del tiempo, siempre tan corto para el hombre cuando puede durar siglos enteros para un pájaro:

Advierte que está en tu mano el vivir eternamente. Procura ser tú famoso obrando hazañosamente, trabaja por ser insigne, ya en las armas, ya en las letras, en el gobierno; y lo que es sobre todo sé eminente en la virtud, sé heroico y serás eterno, vive a la fama y serás inmortal. No hagas caso, no, de esa material vida en que los brutos te exceden; estima, sí, la de la honra y la fama. Y entiende esta verdad, que los insignes hombres nunca mueren (C, III, XII, p. 794).

La imposibilidad de un dominio total y perfecto lo refleja la genealogía del mal que emprende Gracián a lo largo del viaje de Andrenio y Critilo. Poner el pie en el mundo significa comprometerse a vivir en un “cautiverio de desdichas” que nunca acaban sin que otras asomen enseguida.

La reflexión del *Criticón* procede, pues, de una pregunta: ¿cómo poder seguir siendo héroe, o sea hombre integral, en la sociedad del mal y de las fieras monstruosas, «cuando las fieras se humanan»?³⁷ Así pregunta Andrenio:

¿Es posible -dixo Andrenio- que jamás nos hemos de ver libres de monstruos ni de fieras, que toda la vida ha de ser arma? (C, II, XIII, p. 518)

Gracián llega a cuestionar así la idea misma de heroísmo. Esta adquiere un nuevo sentido que importa ahora aclarar. *El Criticón* lleva a constatar una crisis del

36. También: «lo acertado es poner pecho al agua» (C, II, ix, p. 457); «no está el mundo para tomarlo de asiento» (C, I, vi, p. 131).

37. «Las fieras se humanan cuando los hombres se enfieren, y si degeneraron, tal vez fue – a ponderación de Marcial – por haberse maleado entre los hombres», D, IV: «De la galantería», p. 194.

sentido y a separar la sustancia de la apariencia para poder vivir. La crisis del significado es semejante, desde este punto de vista, a la que se produce en Cervantes. La desadecuación es aquí también total: los hombres no son ya molinos de viento, sino fieras grotescas disfrazadas de hombres, pululando en este baile de máscaras que es el mundo.

A la conciencia del mal que se va afirmando aquí se añade la idea de que lo humano se modifica e incluso puede degenerar en la vida en sociedad. La sociedad mata al héroe, porque ella contribuye a que se dé rienda suelta a las malas pasiones, tales como la envidia, la discordia. De este contexto pasional relacionado con la vida social, que remite a Hobbes – pero con la salvedad de que Gracián parece pensar, muy al contrario, que la sociedad no puede contener la malicia³⁸ – procede la inversión de valores que se reúne bajo la expresión de «mundo al revés»: la virtud anda perseguida, el filósofo vive aborrecido y el Desengaño, el niño feo de la Verdad, el abominable, siempre abominado:

...yéndose encaminando hacia la Plaça Mayor, donde se lograba el transparente alcázar de la Verdad triunfante, oyeron antes de llegar allá unas descomunales voces, como salidas de las gargantas de algún gigante, que dezían : - ¡Guarda el monstruo, huye el coco ! ¡A huir todo el mundo, que ha parido ya la Verdad el hijo feo, el odioso, el abominable! ¡Que viene, que vuela, que llega! (C, III, III, p. 610).

El pensar heroico de Gracián se dirige al final de su trayectoria hacia el desengaño, siendo éste como su última expresión.

Entonces ¿qué tiene de heroico el desengaño? ¿Cómo vivir desengañado sin dejar de creer en la virtud del hombre? Se plantea indirectamente la cuestión del humanismo y de su adecuación con un pensamiento de crisis.

38. Gracián llega a un desengaño político más radical que el de Hobbes sobre este tema. La sociedad no es capaz de poner coto a la perversa inclinación del hombre, que alcanza una crueldad inaudita al encontrarse con los otros, como lo muestran las crisis iniciales del *Criticón*. No hay sino la amistad, la amable y discreta conversación entre dos o tres amigos, «y no más» precisa incluso Gracián, la que escapa a esta visión negativa de la vida social. Los fundamentos de la sociedad son la ilusión, la “quimera”, el engaño, la manipulación de los necios llevada a cabo por algún omnímodo charlatán, gran Embustero que divierte al pueblo con fiestas que le

mantienen en una vida ficticia de sueños: «Pues ¿qué os pareció de aquella afectación de unos en acreditar las cosas y los sujetos, y la vulgaridad de los otros en creerlo, aquel dar en una opinión tanto necio? Aquélla es la tiranía de la fama hechiza, el monopolio de la alabanza. Apodéranse del crédito cuatro o cinco embusteros aduladores y cierran el paso a la verdad con el afectado artificio de que no entienden los otros y que es necio el que dijo lo contrario. Y así veréis que los ignorantes se lo beben, los lisonjeros los aplauden y los sabios no osan chistar [...] y passa la necesidad por sutileza y la ignorancia por sabiduría», C, III, v, p. 638.

Por muy extraño que parezca, el heroísmo y el desengaño llegan a reunirse, porque el heroísmo consiste precisamente en desengañar, suavemente, mediante metáforas y alegorías que insinúan la verdad, mezclando lo agrio y lo dulce. *El Criticón* pone en práctica la reflexión del discurso LV de la *Agudeza* sobre la ficción como «circunloquio». La manera de introducir la verdad es un tema de preocupación constante del jesuita³⁹. La ficción, en este sentido, es el mayor arte de dorar las verdades. Es instrumento de seducción por la imagen y la metáfora.

Pero el heroísmo así entendido no deja, por tanto, de implicar una profunda dificultad y hasta un reto. Consiste en vencer el engaño, tanto el engaño subjetivo, este engañarse voluntariamente que evoca Gracián en la primera parte de la obra, como el engaño colectivo del vulgo. Al final de las dos primeras partes y edades, los términos de la genealogía quedan bien claros: el mal está en el hombre, procede de la inclinación al mal que mantiene viva la pasión, y lo peor se alcanza cuando se le añade la necesidad. El necio tardará mucho o no llegará nunca al heroísmo intelectualizado y determinado por la voluntad que se expresa en el *Criticón*, y que no sólo designa una manera y un modo de ser en el mundo de las apariencias sociales, sino más bien la realización de la persona, la expresión más alta y exigente de la singularidad que se muestra capaz de resistir al mal, al engaño y a la locura colectiva. El heroísmo en el desengaño pone en obligación de no desmentir de persona al vivir en la sociedad de los lobos.

Así vemos cómo el heroísmo cambia de naturaleza, en un contexto que supone ahora una feroz desidealización. Pero ella no abate ni corta las alas de la voluntad activa, porque se indentifica ahora con una actitud de resistencia que conlleva virtud y valor. El peregrinaje es la expresión metafórica de un esfuerzo incansable.

El Criticón sugiere el método que permite hacer efectiva dicha resistencia, mediante un distanciamiento crítico e irónico. El humorismo, la risa tan benéfica moralmente, favorece la vuelta al justo medio relativizando lo que las cosas son. En este punto, Gracián se inscribe en la tradición de los filósofos cínicos, y no por casualidad la alusión a Diógenes se inserta en el relato del nacimiento del Desengaño.

La última filosofía heroica de Gracián atestigua esta vuelta general: hacia sí mismo, hacia la filosofía del justo medio⁴⁰, de la conciencia personal que es sinónimo de desengaño.

39. Ver la advertencia al lector del *Criticón*, y entre los aforismos del *Oráculo* el n° 210: «*Saber jugar de la verdad*. Es peligrosa, pero el hombre de bien no puede dexar de dezirla: aí es menester el artificio. Los diestros Médicos del ánimo inventaron el modo de endulçarla, que cuando toca en

desengaño es la quinta essencia de los amargo. El buen modo se vale aquí de su destreza: con una misma verdad lisongea uno y aporrea otro».

40. C, I, v, p. 121. «¿No adviertes – dixo Critilo – que casi todos toman el camino ageno y dan

IV
EPÍLOGO

Nos parece oportuno ensanchar ahora la perspectiva que se tiene sobre el significado de la figura del héroe y del concepto de heroísmo, intentando sugerir algunas líneas de comparación con la concepción neoestoica del modelo heroico y con la que ensalzan también los moralistas franceses contemporáneos de Gracián.

¿Qué tiene, pues, en común el heroísmo de Gracián con los neoestoicos?

No se puede negar la impronta estoica presente en la obra y el pensamiento de Gracián, aunque pocos han sido los estudios sistemáticamente dedicados a dicha cuestión, aparte del análisis de fuentes comunes⁴¹. No resta que el heroísmo es tema común a Gracián y a cuantos pensadores de los siglos XVI y XVII que comparten una idéntica fascinación por el modelo del sabio que doma sus pasiones⁴². La figura del sabio se alza aspirando a ejercer un señorío pleno sobre sí mismo y ansioso ante el desposeimiento de sí con que le amenaza el caos de una historia europea sacudida por constantes guerras. Para no caer en un nihilismo fuera de tiempo y anacrónico, el humanismo se regenera, pues, a través del neoestoicismo, dirigiéndose, al parecer, en dos direcciones: por un lado, la exaltación de un modelo heroico y, por otro, hacia un refugio interior que desprecia por completo el mundo. La primera actitud hace posible la elaboración de una reflexión política (que refleja la obra de Lipsio), al tiempo que la segunda vuelve hacia el sujeto, injertando en la moral clásica una profunda influencia augustiniana.

La presencia de un vocabulario de raigambre estoica se hace más patente a partir del *Oráculo manual*, señal otra vez de que el pensamiento filosófico de Gracián toma nuevo rumbo. No haremos sino indicar algunos aspectos significativos de este léxico tópico, a través de la tensión, por ejemplo, entre esperanza y experiencia,⁴³ que remite a la tensión entre esperanza y temor; la evocación de la

por el extremo contrario de lo que se pensaba? El necio da en presumido y el sabio haze del que no sabe. [...] Todos, al fin, verás que van por extremos, errando el camino de la vida de medio a medio. Echemos nosotros por el más seguro, aunque no tan plausible, que es el de una feliz medianía, no tan dificultoso como el de los extremos por contenerse siempre en un buen medio» (C, I, v, p. 125).

41. Véase Karl Alfred Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en Es-*

paña en la literatura moralista desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, Madrid: Gredos, 1983 (en alemán, 1969¹).

42. P. F. Moreau (ed.): *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique...*, op. cit.

43. «Suéñase cada uno su fortuna y se imagina un prodigio. Empéñase desatinadamente la esperanza, y después nada cumple la experiencia; sirve de tormento a su imaginación vana el desengaño de la realidad verdadera» (OM, 194, p. 208).

ecuanimidad y de la «templanza interior»⁴⁴; el modelo del hombre desapasionado que se hace prudente en el acto mismo por el que advierte que se está apasionando; la alternativa entre lo que importa o no importa⁴⁵; la amenaza constante de las desdichas y el hábito al que se aplica para huirlas; la oposición pasión-razón⁴⁶.

Otro punto común consiste en la concentración en el presente que refleja también la conversión prudente a la realidad verdadera, tan grata a Gracián.

Es afortunado el que se contenta con lo que le ofrece el presente, dice Séneca en el *De tranquillitate animi* (V, 9). En el *Oráculo* se desarrolla una idéntica acomodación a la circunstancia, una insistencia en tomar tiempo y en vivir para sí, que recuerda la oposición ciceroniana entre *otium* y *negotium*⁴⁷. Pero es de notar que jamás se habla de la muerte. Todo está visto, según parece, desde la pura inmanencia.

Ahora bien, en este contexto intelectual que asume Gracián, ¿cómo se sitúa *El Criticón*? Revela una evolución hacia un heroísmo de la constancia que se adecua con la presencia de héroes guerreros (Don Juan de Austria) y de un contexto militar tan presente con las numerosas citas que remiten a historiadores latinos⁴⁸. La constancia es una virtud romana que se asemeja a la *virtù* y es fortaleza⁴⁹, y en *El Criticón* no hay virtud sin valor⁵⁰.

Por fin, parece decisiva la común actitud que consiste en un deshacerse de lo que viene a perturbar la constancia y la firmeza, liberándose del deseo de aspirar a lo vano y carente de sustancia, para evitar una fluctuación de ánimo tan dañina. Semejante actitud no puede sino desembocar en un proceso y en un hábito que tiende hacia la desmitificación. La fortuna es una noción clave a este respecto. Vencer la fortuna implica ante todo desmitificarla, orientándose hacia la verdad y el desengaño.

44. «Pecho sin secreto es carta abierta. Donde ai fondo están los secretos profundos, que ai grandes espacios y ensenadas donde se hunden las cosas de monta. Procede de un gran señorío de sí, y el vencerse en esto es el verdadero triunfar. [...] En la templanza interior consiste la salud de la prudencia» (*OM*, 179, p. 299).

45. *OM*, 192, p. 207: «*Hombre de gran paz, hombre de mucha vida*» [...] Vivir mucho y vivir con gusto es vivir por dos, y fruto de la paz/ Todo lo tiene a quien no se le da nada de lo que no le importa. No ai mayor despropósito que tomarlo todo de propósito. Igual necesidad que le passe el corazón a quien no le toca, y que no le entre de los dientes adentro a quien le importa» .

46. *OM*, 142, p. 179: «El atento está siempre de parte de la razón, no de la pasión».

47. *OM*, 121, 126, 138, 262.

48. Ver la ponencia de Benito Pelegrín en las Actas del Congreso Internacional «Baltasar Gracián y sus obras», Zaragoza, nov. del 2001 [en prensa].

49. Jacqueline Lagree: «La vertu stoïcienne de constance», *Le néostoïcisme...*, *op. cit.*

50. Véase al respecto la crisis titulada «Armería del valor» (*C*, II, viii, p. 435).

El héroe graciano aparece, por último, como una figura en la que se superponen distintos modelos. Es sincrético y no uniforme. Reúne caracteres del sabio estoico, del caballero, del político, del rey, del santo a imagen de Loyola, del casuista... que llevan a poner en tela de juicio la noción misma de modelo.

Por fin, ¿cómo situar al heroísmo de Gracián dentro de una comparación con la moral clásica de los moralistas del XVII francés? El tema es por supuesto amplio y sólo queremos sugerir aquí algunas perspectivas de confrontación entre ambas actitudes.

El proceso analítico y experimental que refleja la literatura moral, definiéndose a partir de una mirada que observa y escudriña, permite establecer un parentesco entre Gracián y sus émulos lejanos. El método de análisis se forja desde un mismo ángulo óptico de observación, centrada en las actitudes del hombre en sociedad.

En Gracián por lo menos, de los hábitos se pasa siempre a lo más interior, a las inclinaciones, a la llave secreta del corazón. Lo que interesa al jesuita es la manera en que el fondo de la persona aflora a la superficie en determinadas situaciones y el efecto que produce, sea para precipitar el fracaso ante los demás, sea para ganar reputación y veneración, tema que investigan buena parte de los «realces» de *El Discreto*. El heroísmo no se puede entender, como parece, sin esta íntima posesión a que aspira, en un principio, el otro. El heroísmo se transforma así en un proceso consciente de defensa y protección, resistencia y afirmación de la libertad personal.

Sin entrar en la cuestión tan amplia de la moral heroica en la literatura francesa de la época, nos parece imprescindible no dejar de lado la importancia del contexto histórico.

Si bien va cobrando más peso a lo largo del siglo XVII una reacción estética en Francia, cada vez más hostil ante las invenciones del arte de la agudeza, como lo ha mostrado recientemente Philippe Hersant en *La métaphore baroque*⁵¹ - actitud provocada por un rechazo hacia lo español en un contexto diplomático y político conflictivo-; si, por otra parte, la defensa de la *vraisemblance* y de la *bienséance* puede entenderse como una reacción a las extravagancias y libertades del teatro español, ¿por qué no pensar asimismo que la evolución que afecta a la representación del heroísmo no vendría determinada por las mismas relaciones que acabamos de evocar? En efecto, el panorama histórico-social aparece totalmente distinto en ambos países. Andando el tiempo, se afirma una desidealización que lleva a los moralistas a optar por una conversión hacia lo interior, un «reditus in se ipsum» de inspiración agustiniana. La aspiración a la soledad se compagina con un «desafecto hacia lo heroico» y los valores guerreros, manifiesto en Francia a partir de La Fronde.

51. Philippe Hersant, *La métaphore baroque. D'Aristote à Tesauro. Extraits du Cannochiale aristotelico*, Paris: Seuil, 2001, «Le rejet des perles irrégulières», pp. 130-171.

En el caso de Gracián, este elemento guerrero permanece presente, pero cambia de índole, para llegar a ser una metáfora de la vida activa de la persona determinada a no ceder ante el mal, metáfora que se inserta en la alegoría generalizada del *Criticón*.

* * *

Es hora ya de concluir. El heroísmo aparece en la obra de Gracián como un concepto de valor particular, emblemático quizás del propio pensar graciano, que no se puede reducir a fórmulas rancias, como son las de los filósofos gramáticos que desprecia Gracián, porque «las palabras sin los hechos no son sino un poco de aire», como se lee en el *Oráculo*. Si bien deja resplandecer el humanismo del jesuita, el heroísmo sitúa también al autor aragonés en la plena actualidad filosófica de su tiempo, hasta el punto de que se haya considerado como un precursor de los moralistas franceses.

Pieza clave, pues, de la filosofía de Gracián, el heroísmo evoluciona. El héroe verdadero llegará a adquirir la plenitud de su humanidad como figura auténtica y hombre sustancial opuesto a la inhumanidad. Él sabe, pero no se desespera, y sabe renunciar a la ilusión empleando un sacrificio propiamente “heroico” para gozar de la paz interior, asegurada por la conciencia del bien. Así, el héroe del *Criticón* aparece dotado de caracteres casi místicos, ascéticos por cierto, que persuaden de un desprendimiento deseable de toda la vanidad y las ataduras de poco valor. El héroe mira lo propio. Reitera el examen de sí, el ejercicio del juicio para no dejarse llevar por el arbitrio ajeno.

Por fin, este intento de análisis revela cómo se desarrolla y madura el pensamiento graciano, en torno a una base arquitectónica de conceptos pares que se prolongan y se precisan de un libro a otro, sin quitar nada a la firmeza del conjunto. Unas aporías latentes y secretas soportan – como piezas maestras de una arquitectura – la reflexión filosófica del autor. Estamos ante un pensamiento profundamente vivo que busca, al mismo tiempo, la superación de sus preguntas apremiantes. Los conceptos giran como constelaciones en torno al héroe, sol, Ente divino, ser misterioso y modelo de perfección anhelada y que el *Criticón* muestra como inasequible. Cada libro, entonces, vuelve a plantear la cuestión obsesiva en Gracián del heroísmo, así como aspira a la resolución de una serie de dualidades características. Esta tensión dinámica ¿no define el pensamiento de Gracián como heroico también?

En *El Héroe* se trata, así, de la oposición entre arte y naturaleza, llevando tras sí la tensión entre el prodigio, el milagro, el favor y la gracia (implícitamente presente) que ya abre la puerta a otro ámbito, rozándose con la teología. De allí, el registro de la eminencia, la postulación heroica hacia la excelencia y lo sublime.

El Discreto profundiza los criterios de la heroicidad. Se anima el espectáculo social. Se habla a menudo en forma de diálogo, en este texto que da vida a una sociedad basada en la conversación y la discreción. El libro es un pequeño tratado de ontología que se preocupa de la correlación entre ser y parecer, apariencia y sustancia. Los últimos capítulos no desembocan en ningún elogio panegírico ni en la afirmación de una gloria celeste «sub specie aeternitatis». Gracián evoca, como pocas veces lo hace, la muerte, un enigmático “después” que concluye el libro.

Entre la dicha y la desdicha, entre lo humano y lo divino está la *prudencia*, virtud total y central, sintética y ella misma proveedora de una sabiduría basada en la acomodación, en el contento y en la limitación de los deseos. Irónicamente, Gracián sobreentiende en el *Oráculo* que esto es querer hacer del hombre un santo.

Lo mundanal y lo celeste, la naturaleza y la sociedad, el engaño y el desengaño, la verdad y la mentira, en la novela-testamento – *El Criticón* –, en un libro-navío que atraviesa el mar de la vida, de una isla hacia otra, pasan a ser los temas que marcan la interrogación de Gracián y repercuten en cada momento del texto. Así se ofrecen las múltiples caras del héroe que representa el hombre pensado por Gracián.