

EL CONCEPTO DE *ONTOLOGÍA*: DE LA TRANSUSTANCIACIÓN AL ATOMISMO

FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ

Universidad de Alicante

1. LA IRRUPCIÓN DE LA ONTOLOGÍA

LA ONTOLOGÍA adquiere su carta de naturaleza crítica con la respuesta que ofrece Sócrates a los sofistas, desinteresados de las construcciones cosmológicas de los llamados *metafísicos presocráticos*: ¿Qué tienen que ver el saber del cosmos con el mundo cercano del gobierno de la ciudad, la administración de la justicia o la declaración de la guerra? Los sofistas inician la interrupción del discurso poético-oral, separan lo que «es» de su contexto poético-narrativo en el que aún el poeta se identifica con el personaje (Homero y Aquiles) y se distancian del héroe para hacerse preguntas «impertinentes»: ¿Es culpable Helena por haber provocado la guerra de Troya? Mas los sofistas, dominadores del lenguaje y bien pagados por la clase política, sólo promueven las opiniones que sean ventajosas para sus benefactores. ¿No quedará estupefacto el espectador que escucha la demostración de tal opinión y, a renglón seguido, la demostración de la verdad opuesta? Lo que queda –el residuo de la contradicción– ¿puede ser otra cosa que la «fuerza»?

Frente al relativismo de Protágoras –«el hombre es la medida de todas las cosas»–, Sócrates afirma la existencia de formas supraindividuales por encima de los intereses particulares –«la Idea es la medida de los hombres»–; unas formas que no son enseñables, pues con ellas nacemos todos, y que podemos recuperar mediante *anamnesis*, condición misma de la vida en común. Por eso se debe buscar la verdad día a día, en el diálogo con los otros, y hacerse las preguntas radicales: ¿Qué es la piedad? (*Eutifrón*); ¿Qué es la ciencia? (*Teeteto*); ¿Qué es la política (*La República*)... En general: ¿Qué es *X*?

El Platón de madurez, persiguiendo la estela socrática, traza las condiciones –no la causa– de ser de esa *X*. La teoría de las Ideas es el postulado ontológico que dibuja

las condiciones de inteligibilidad del mundo plural, confuso y aparentemente irracional, del mundo sensible que habitamos, con el propósito de ajustar ese mundo a su estructura real a través de un lenguaje-Logos verdadero.

Aristóteles, que cuenta con la ciencia –el cosmos geometrizado– y con la filosofía de Platón –no únicamente con entidades, sino con esencias o estructuras que hacen inteligibles los seres– añade un nuevo saber: la ciencia del movimiento o física. A partir de ahí, Aristóteles realiza operaciones muy complejas: en primer lugar, desdobra el método platónico del ascenso a las Ideas y el descenso al mundo, mediante una teoría de la argumentación para el mundo problemático y un método deductivo (silogismo) para el mundo apodíctico. En segundo lugar, separa el conocimiento científico, válido para campos delimitados y sometidos a estructura silogística, del conocimiento metafísico, conocimiento del ser *en cuanto que es*, y que provee los principios de identidad y no contradicción. Y, finalmente y como consecuencia, busca la ciencia de los seres u ontología y la ciencia del ser supremo o teología. Desde Aristóteles los discursos filosóficos, al integrar ciencia, ontología y metafísica, pierden la nitidez que poseen en el maestro y se hacen opacos, confusos y exigen el trabajo de discriminar la estructura del mundo de los fenómenos –lo problemático– de los discursos sobre la cientificidad –lo apodíctico–.

2. LA ONTOLOGÍA CRISTIANA

El cristianismo cruza la idea hebrea de un Dios Único con el Primer Motor aristotélico y construye la entidad más sorprendente concebida por los hombres: un Dios infinito, creador, omnipotente, racional y fuente de todo sentido, que se manifiesta por medio de un texto revelado por Él mismo. La verdad científica se podrá seguir conociendo por métodos propios, pero la piedra de toque no es ya el principio de contradicción, sino la palabra revelada: «La sabiduría de Dios es locura para los hombres», escribe San Pablo en *Corintios*, I, 20. Y remacha Tertuliano en *De carne Christi*, 5: «Fue crucificado el Hijo de Dios. No es vergüenza alguna, porque es la vergüenza de las vergüenzas. Y muerto, resucitó; es cierto porque es imposible».

El Cosmos –astros, montañas, mares..., pero también ángeles o demonios– tanto en su cara manifiesta al hombre como en su cara impersonal que le envuelve, queda subordinado a una Conciencia personal, divina, creadora y providencia vivificadora del mundo, *dator formarum* del *mundus aspectabilis*. Este Dios al que todo le está subordinado significa la posibilidad de introducir un omnipotente sujeto *productor* en el Cosmos que «opera» sobre el mundo: “Modeló Yavé Dios al hombre de la arcilla... y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios la mujer...” (*Génesis*, I, 2, 7 y 22). Un Dios que, ante la conducta transgresora de sus criaturas, en un acto de misericordia infinita, sacrifica a su propio Hijo para redimir a los hombres del pecado. Esta transformación de la teología helenística toma como parámetro real

la Iglesia romana, que se identifica con el Espíritu Santo o conciencia de Dios con capacidad operatoria (*potentia ordinata*) y legisladora (*potentia absoluta*). La iglesia, por una parte, tiene la potestad de articular los distintos reinos cristianos medievales y administrar un sistema unificado de fuerzas que facilita acciones entre las que no son las de menor relevancia las guerreras: las Cruzadas contra los turcos en Oriente Medio y contra los reinos musulmanes de la Península Ibérica. Y, por otra, vivifica y dignifica el Cuerpo místico y, a su través, el cuerpo de cada uno de los hombres: “¿No sabéis que sois templos de Dios y que el espíritu de Dios está en vosotros?” (San Pablo, *A los Corintios*, 6).¹ La *psiché* griega, al transformarse en *persona*, adquiere un valor absoluto y una sacralidad en sentido total. El concepto de *persona* —que para Santo Tomás es “*id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3— se amplifica mediante el concepto de *ágape*, amor al otro a través de Cristo eucarístico y de la comunidad litúrgica.²

3. LA BIFURCACIÓN ONTOLÓGICA CRISTIANA: CONTRARREFORMADOS CONTRA REFORMADOS

Ontología y metafísica se confunden durante muchos siglos, porque la ciencia no es capaz de realizar la acribia precisa y duradera entre los distintos territorios científicos. Así teología, metafísica y ontología se trenzan en una totalidad acogida, integrada y justificada por la iglesia romana, hasta que los hilos que componen aquel trenzado se separan y reclaman su autonomía: la política con Maquiavelo; la religión con Lutero; la astronomía con Copérnico y Kepler; la mecánica con Galileo y Newton... Y, a la par, en la transición del Renacimiento al Barroco, Dios se va retirando del mundo terrestre y va dejando de identificarse con el predicado de Orden, para hacerlo con el de Infinitud. ¿Cómo puede dominarse ese abigarrado lugar?

Entre los múltiples proyectos que lo intentaron, los dos más extendidos, el católico romano y el reformado, se acogen a los poderes imperiales de las monarquías hispana y anglosajona. Triunfante la última, el filósofo reconocido será Descartes contra Aristóteles, que arrastra además connotaciones averroístas y judeo-musulmanas. Descartes se erige en el «verdadero filósofo». Con el francés se impone la ontología de la espacialización, de la *mathesis universalis*, del sujeto epistemológico que dará lugar al individualismo y a las teorías del pacto social..., el modelo ¡universal! desde el que se valora

¹ El cristianismo es siempre anti-nihilista; y el Barroco es conceptualmente cristiano. Sánchez Ferlosio es bien agudo cuando, al hilo de un comentario sobre el «negocio de la redención» de los jesuitas, recuerda unos versos de A. Machado: “El pensamiento barroco/ pinta virtutas

de fuego/ hincha y complica el decoro./ Sin embargo,/ Oh, sin embargo,/ hay siempre un asuca de veras/ en su incendio de teatro”.

² Cf. C. Pisktock, *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2005.

todo el artificio humano. Descartes pone a un lado el objeto mecánico y al otro el sujeto sustantivo, pues “era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa”, nada menos que “una sustancia cuya esencia y naturaleza toda era pensar, y que no necesita para ser, de lugar alguno ni depende de cosa alguna material” (*Discurso del método*, IV).

El hombre peregrino y aventurero del Renacimiento se transforma por mediación del *cogito* en una categoría ontológica tan plena como Dios o la Naturaleza, de manera que nos hace olvidar otras alternativas vencidas –no por ello menos modernas–, que suponen un sujeto relativo y mediado, como podemos leer en Fray Luis de León: “nos provee a todos y nos rodea de amigos que, olvidados por nosotros, nos buscan, y no conocidos, nos conocen, y offendidos, nos dessean y nos procuran el bien, porque su desseo es satisfacer en todo a su Amado, que es el Padre de todos”, una convicción conceptualizada por el padre Vitoria según el *ius communicationis*, un principio racional –igual que el de Descartes– indestructible y estable.³ Mas, una vez en decadencia el imperio hispano, empezará a ser de buen gusto rechazar todo lo que lleve trazas de ser barroco, jesuítico, oscurantista, tenebroso... tal es el «precio que ha de pagar el vencido». Y, a la postre, sólo se salvarán de los barrocos hispanos aquellos aspectos que suenan a música ilustrada. Pero en aquella primera mitad del siglo XVII las fuerzas están equilibradas, y aun a favor de los Austrias (*Pax Hispaniae*). Y los que otrora serán vencidos desplegarán su propio proyecto político, su particular *weltanschauung* y su fundamento filosófico.⁴

Frente a la filosofía cartesiana que da prioridad al discurso sobre la geometrización de la naturaleza, la evidencia, la moral provisoria y la autobiografía,⁵ la filosofía hispana que representa Baltasar Gracián (1601-1658) da prioridad al discurso de los hombres, a la coeducación, al fortalecimiento de la fuerza de voluntad..., para no quedar arrastrados por las fuerzas infinitas que envuelven a los hombres.

Baltasar Gracián, como Descartes, es receloso con la apariencia. “No hay mayor enemigo de la verdad que la verosimilitud” y “no hay cosa más contraria a la verdad que la verosimilitud” escribe el jesuita. Pues lo verosímil, noción epistemológica aristotélica que atañe al cómo de las acciones imitadas, se asocia por parte de Gracián a la corrupción que introducen en el mundo los seres humanos: El mundo es armónico, perfecto, salido de las manos de Dios:

³ L. Rodríguez Aranda, *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Madrid: Aguilar, 1962, pp. 120 ss.

⁴ La filosofía, tanto en el mundo católico como en el protestante, ha salido de las universidades –de las *Summas*, de las cuestiones *quodlibetales*, del *Sic et Non*...–. Poetas, novelistas, místicos... también hacen filosofía fuera del esquema escolástico-neoaristotélico. Suele olvidarse con frecuencia que, además de la *exposición escolástica*,

los formatos de la filosofía son muy variados: el *diálogo*, la *meditación*, los *discursos fragmentarios*, las *epístolas*, los *soliloquios*, los *poemas*, las *vidas de los filósofos*, la *hipotiposis* (compendio); la composición *lógica o geométrica*; la *narración*...

⁵ *Barroco* tomado en el sentido de “un estilo propio de los países católicos”, junto al manierismo, el clasicismo o el academicismo, y no un periodo cultural. Véase W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, vol. II, Madrid: Akal, 1991.

Todo cuanto obró el supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar; mas todo cuanto han añadido los hombres es imperfecto. Criole Dios muy concertado y el hombre le ha confundido; digo, lo que ha podido alcanzar, que aun donde no ha llegado con el poder, con la imaginación ha pretendido trabucarlo (C, I, v, p. 114).⁶

Y, por consiguiente, lo imperfecto y confuso del mundo no habrá que imputársele a una pérdida u olvido de Dios, sino a la misma naturaleza mixta de los hombres que les incita incluso a rebelarse contra Dios mismo. Es el hombre quien ha desordenado y descompuesto el mundo:

¿Quién? Los mismos hombres, que no han dexado cosa en su lugar: todo lo han revuelto de alto abaxo, con el desconcierto que hoy le vemos y lamentamos (C, III, v, p. 635).

¿Cómo responde la filosofía ante ese Caos? No desde luego con la claridad ni con la evidencia del *cogito*, constituido como sustancia en el momento de la autorreflexión, sino a través de un largo proceso que se inicia con el nacimiento y concluye con la muerte:

No se nace hecho: vase de cada día perfeccionado en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto de consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias (OM, 6, p. 194).

Encrucijada histórica con dos caminos que pasan por el jesuitismo: el Barroco de los jesuitas católicos y el clasicismo de quienes se reúnen en torno a un hombre educado en el colegio jesuita de La Flèche. Dos caminos que asociamos a dos eslóganes: «*Hominem te esse cogita*» (piensa que [no eres más que] un hombre), emblema de Juan de Borja (sacado a luz por el profesor Fernando R. de la Flor)⁷ y «*Cogito ergo sum*» del Cartesio. Una bifurcación que Hegel con su historia lineal y Max Weber con su tesis del capitalismo protestante han eliminado al uniformizar la historia de Europa

⁶ Las obras de Baltasar Gracián se citan por las ediciones siguientes: *El Criticón* (C), edición de Santos Alonso, Madrid: Cátedra, 1993. *El Héroe* (H), *El Político* (P), *Oráculo manual y arte de la prudencia* (OM), *Agudeza y arte de ingenio* (A) y *El Comulgatorio* (Com) se citan por la edición de Emilio Blanco, en *Obras Completas*, vol. II, Madrid: Turner, 1993. *El Discreto* (D), por la edición de Aurora Egido, Madrid: Alianza, 1997.

⁷ «*Hominem te esse cogita*» podría ser la fórmula que condensara el pensamiento barroco hispano.

Un ser humano cuyo modelo por contigüidad sería esa calavera con la que se ilustra el emblema del jesuita, que queda explícito en el comentario: “No hay cosa más importante al hombre Cristiano que conocerse, porque si no se conoce, no será soberbio, viendo que es polvo, y ceniza, ni es estimará en mucho lo que hay en el mundo viendo que muy pronto lo ha de dejar”. Cfr. F. Rodríguez de la Flor, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

y hacer del catolicismo hispano, no la sombra (en el sentido de Trías), sino la cara tenebrosa, intolerante y triste de Europa. Así señala Francisco Ayala esta bifurcación:

Los productos de la cultura hispánica [del siglo XVII] responden, en lo que son más originales y auténticos, no al camino seguido por la cultura occidental, sino a aquel otro que esta hubiera quizá podido seguir y que fue dolorosa elección de España en la encrucijada histórica, posibilidad fallida cuyos contornos, claro está, no pueden fijarse positivamente, pero que en cambio se hace valer a la hora de la negación y de la protesta.

Baltasar Gracián no encuentra la Verdad en el Yo, porque nadie la quiere, siendo tan amarga, sino en las figuras que Descartes ha negado: los niños y los locos. “Assí que los niños y los locos son hoy los cortesanos de esa reina [la verdad], ellos los que la asisten y la cortejan” (*C*, III, iii, p. 607). Una verdad que incluso se ha de ocultar “Sin mentir, no decir todas las verdades” (*OM*, 181, p. 260), pues la verdad siempre es mixta, y “las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen” (*OM*, 99, p. 228). Las verdades siempre se encuentran desbordadas por la Infinitud del mundo.

4. ONTOLOGÍA GENERAL DE LA INFINITUD

Los comentaristas tienden a estar de acuerdo en que el mundo del Barroco es un mundo del Infinito y, como consecuencia, en la disminución y desvalorización de lo finito, de lo nacido (*res nata* = nada) y de la *vida* (*Cogita te esse homine*). Un mundo creado por Dios omnipotente que, sin embargo, se hace presente a los hombres a través de la Revelación (*logos*) y/o de la Eucaristía (*cuervo*). Tremenda paradoja que tiene a Gracián perplejo:

Con todo esso, está tan oculto este gran Dios, que es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lexos y tan cerca; esso es lo que me tiene fuera de mí, y todo en él, conociéndole y amándole (*C*, I, iii, p. 94).

Gracián coincide con el gran denunciador del jesuitismo, pero católico a la postre, Blaise Pascal, en criticar la reducción cartesiana de todas las entidades a lo mundano; la secularización absoluta de toda entidad; y la concepción de un Dios pensado a la medida del hombre. Gracián y Pascal se debaten en torno al concepto de *Infinito*, un concepto nuclear de la ontología general. Pero si para el jansenista Dios está oculto y no puede ni siquiera conocerse, puesto que:

Dios ha querido ocultarse. Si no hubiese más que una religión, Dios estaría manifiesto en ella. Si no hubiese mártires más que en nuestra religión, otro tanto. Dios, al estar así oculto, toda religión que no dice que Dios está oculto

no es verdadera, y toda religión que no da la razón de ello no es instructiva. La nuestra hace todo eso. *Vere tu es deus absconditus*.⁸

para el jesuita, Dios, aun cuando infinito, sí puede conocerse:

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 (*C, I, iii, p. 95*).

Sabe Gracián que lo real no puede agotarse en lo racional, pues la variedad de la Naturaleza y de la dinámica de la Vida es más compleja y rica que cualquier orden racional:

¿Qué mucho? –dixo Critilo–, pues si aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a traçar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieran atinar a disponerla; ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlos. Sola la infinita sabiduría de aquel supremo Hazedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perene variedad (*C, I, i, p. 72*).

La verdad no se presenta nítida ni inmediatamente al hombre, sino que ha de perseguirla y descifrarla. La idea de *Infinito* impide a la razón encerrarse en sí misma y obliga a entender la obra humana entre el Infinito grande y el Infinito pequeño: “Dixo un gran lector de una obra grande que sola le hallaba una falta, y era el no ser o tan breve que se pudiera tomar de memoria o tan larga que nunca se acabara de leer” (*C, III, Al que leyere, p. 540*). Por eso, el hombre se constituye en y por el artificio [*** el concepto ARTIFICIO de J. García Gibert]⁹ en el plano horizontal de la Inmanencia, y en y por la Gracia, en el plano vertical de la trascendencia, desbordado siempre por la Infinitud que le envuelve.¹⁰

⁸ B. Pascal, *Pensamientos*, 242/585, *Obras*, Madrid: Alfaguara, 1983. Los números corresponden a las ediciones de Lafuma y Brunschvicg, respectivamente.

⁹ Con tres asteriscos nos remitimos a los conceptos tratados en *Conceptos. Revista de investigación graciiana*, Universidade da Coruña, número 1 (2004), dirigida por Emilio Blanco y Elena Cantarino.

¹⁰ La concepción de Gracián difiere de otras concepciones del Infinito. Por ejemplo, el mundo de Spinoza está haciéndose continuamente (toda determinación es negación); en el mundo católico de Gracián el mundo ha sido creado perfecto y de una sola vez por Dios y el hombre le des-compone: “Criole Dios muy concertado y el hombre lo ha confundido” (*C, I, v, p.114*); etc.

5. LA CIENCIA COMO CRITERIO

El combate ideológico es cerrado y nadie quiere oponerse a ciertas inercias. Por una parte, los protestantes de la *Royal Society* muestran que la presencia de Dios es verificable por experimentos que aporta la nueva física. Por otra, los católicos jesuitas hacen lo propio con la física aristotélica. Ésta es la Gran Cuestión, el *experimentum crucis*.¹¹

Pietro Redondi ha ofrecido una clave para entender las controvertidas respuestas y contrarrespuestas de la época.¹² Redondi supone que la acusación de copernicanismo lanzada contra Galileo por el papado fue más bien una coartada de Urbano VIII, su amigo, para evitar que recayera en él la acusación de ateísmo, mucho más grave que la de copernicano, porque constituía un ataque al misterio de la Transustanciación. Quizá exagera Redondi por este lado; pero pone de relieve la importancia de la Eucaristía en el pensamiento de la Contrarreforma. En el Concilio de Trento se dice explícitamente en el capítulo I titulado *De la presencia real de Jesucristo nuestro Señor en el santísimo sacramento de la Eucaristía*: “En primer lugar enseña el santo Concilio, y clara y sencillamente confiesa, que después de la consagración del pan y del vino, se contiene en el saludable sacramento de la santa Eucaristía verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo las especies de aquellas cosas sensibles...”. Y los Austrias hacen de la Eucaristía su símbolo;¹³ los libros sobre la Eucaristía y sobre cómo se ha de comulgar eran muy abundantes en la época;¹⁴ los retablos y los frontispicios de los libros llevan siempre el símbolo de la Eucaristía; la pintura (Rubens, Zurbarán, Bartolomé Santos...) canta la *apoteosis de la Eucaristía*; *Il Gesù* de Roma, modelo de iglesia de la Contrarreforma, es un homenaje a la Eucaristía, etc.

¹¹ Carlos París lo resume, aunque no lo justifica, bellamente: “El libro vivía encerrado en un entorno social. Protegido del libre acceso individual. Como la Sagrada Forma encerrada en el sagrario, repartida por el sacerdote en el gran momento de la celebración eucarística, hasta el extremo en que la Contrarreforma, reaccionando ante la difusión del libro, sustituye su culto por el de la Sagrada Hostia”, *Fantasia y razón moderna*, Madrid: Alianza, 2001, p. 54.

¹² P. Redondi, *Galileo herético*, Madrid: Alianza, 1990.

¹³ “...la Eucaristía fue símbolo de los Austrias, como demuestra toda una larga simbología artística y literaria [...] el perfil de los Austrias como defensores de la fe católica que tantos grabados y textos dibujaron, enfatizando en particular la de-

voción eucarística, dentro del programa político y religioso de lucha contra la herejía”. A. Egido en “Introducción” a *El Comulgatorio*, p. XXI.

¹⁴ Francisco de Borja, *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año* (1568); Luis de la Puente, *Meditaciones de los Misterios de nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos* (1605) y *Directorio Espiritual de los Santos Sacramentos de Confesión, y del santo sacrificio de la Misa* (1625); Tomás de Villacastín, *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales para saber tener Oración Mental* (1612); Luis de la Palma, *Camino espiritual de la manera que lo enseña el B.P.S. Ignacio* (1625); Francisco de Salazar, *Afectos y consideraciones devotas sobre los cuatro novísimos, añadidas a los ejercicios de B.P.S. Ignacio de Loyola* (1625), etc.

Si los católicos pretendían demostrar la presencia de Dios en la tierra a través de la Eucaristía, el protestante Robert Boyle pretendía hacerlo a través del vacío conseguido por medio de un invento suyo: la *bomba neumática*, el lugar justo en que la mano de Dios impulsa la máquina del mundo. La tecnología utilizada por Boyle permitía realizar «transustanciaciones» de fenómenos invisibles en visibles con efectos que superan las «transustanciaciones» de los católicos, reducidas al orden más bien mágico de la Eucaristía. La ontología atomista de la nueva física de Galileo entra así en confrontación con la ontología neor aristotélica que permite explicar el misterio de la transustanciación.

6. ONTOLOGÍA MUNDANA: DE DIOS, ONTOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA; DEL MUNDO, ONTOLOGÍA DE LA NATURALEZA; DEL ALMA, ONTOLOGÍA DEL LIBRE ALBEDRÍO

La obra de Gracián es porosa a las entidades de la teología católica sin que tome ninguna distancia crítica. ¡Hasta amenaza con leer una carta recibida de los infiernos, de la estafeta de Aqueronte! Así en el *Héroe*: “Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho, a cuyo gran Monarca sea la alabanza, sea la honra, sea la gloria” (*H*, p. 41). En el *Político*, la Casa de Austria fue ensalzada por Dios “para ensalzar con ella su Iglesia [...] Casa que la fortaleció Dios para ser martillo de herejes en Bohemia, en Hungría, Alemania, Flandes y aun en Francia” (*P*, p. 90). En el *Oráculo*: “En el Cielo todo es contento, en el Infierno todo es pesar. En el mundo, como en medio, uno y otro. Estamos entre dos extremos, y así se participa de entrambos” (*OM*, 211, p. 271). O en el *Criticón*: “En vano, ¡oh peregrinos del mundo, pasajeros de la vida!, os cansáis en buscar desde la cuna a la tumba esta vuestra imaginada Felisinda, que el uno llama esposa, el otro madre; ya murió para el mundo y vive para el cielo. Hallarla heis allá, si la supiéredes merecer en la tierra” (*C*, III, ix, p. 737)... Pues, en última instancia, el hombre tiene su fin en la Salvación: “¡Pero desdichado, sobre todo, quien pierda el cielo” (*C*, II, vii, p. 420). La fortuna, incluso, es hija de la Providencia: “Protesto [la Fortuna], lo primero, que soy hija de buenos, pues de Dios y de su divina providencia, y tan obediente a sus órdenes, que no se mueve una hoja de un árbol ni una paja del suelo sin su sabiduría y dirección. Hijos, es verdad que no los tengo, porque no se heredan ni las dichas ni las desdichas” (*C*, II, vi, p. 409)...

Los jesuitas, mitad monjes y mitad soldados, quieren poner coto a los desgarros que estaba sufriendo el tejido católico romano —la política, la moral, la ciencia, la ceremonia religiosa...— y se esfuerzan en volver a dibujar sobre el lienzo de la divinidad. Y la obra de Gracián traza modélicamente la ontología de la Contrarreforma: de Dios, de la Naturaleza y del Hombre.¹⁵

¹⁵ Véanse las coordenadas filosóficas en F. M. Pérez Herranz, *Arthra hē péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998.

6.1. DE DIOS O LA ONTOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA

Descartes, mundanizando a Dios, fija la escala humana en la sustancia pensante; Pascal mundanizando a Cristo, recurre a la Encarnación; y Gracián, siguiendo la norma jesuítica, reclama la Eucaristía. El Señor-Dios se digna a venir al mundo no a causa de una provocación humana —a través de la magia o de la oración—, sino por un acto de Amor sostenido en su Misericordia infinita. Por eso se ha de dar una espléndida recepción a Dios: “Dilata tu boca para que la llene de tan relajado manjar” (*Com.* III, p. 777). Ahora bien, ¿cómo es posible que el ser infinito se haga carne en las entrañas finitas de los hombres? ¿Cómo sostener esa contraposición entre lo infinito divino y lo finito humano? “Éste que viene encerrado en una Hostia es aquel inmenso Dios que no cabe en el Universo; éste que viene bajo los velos de los accidentes es el espejo en quien se mira el Padre...” (*Com.* XXXIX, p. 859). Porque el Dios infinito se encuentra en todas las iglesias (*Com.* IV, p. 778); está contenido en una Hostia (*Com.* VIII, p. 787); no cabe ni en los cielos ni en la tierra; el Señor que es «*real y verdaderamente*» infinito se presenta en la Hostia finita (*Com.* XV, p. 804); se recibe en un bocado el Dios eterno hecho pan cotidiano (*Com.* XVII, p. 809), que se degusta con el mayor deleite: “Esto es comerse el hombre a su Dios, que como es bien infinito encierra cuantos sabores hay; gústale, mira cuán suave es, y cómo sabe a todas las virtudes y gracias” (*Com.* V, p. 781)... Toda una teofagia que resume Gracián en un brillante apotegma: “En cada bocado un Dios, y en cada migaja un cielo” (*Com.* XXVI, p. 830).

¿Qué hacer con esta obrita, *El Comulgatorio*, siempre menor, arrinconada en el género sacro o piadoso? ¿Qué hacer con el único libro que Gracián reconoce legítimamente como suyo, un libro que edita entre la segunda y la tercera parte de *El Criticón*? Se dirá que es una concesión a la Compañía para que lo perdone; pero como R. De la Flor ha mostrado, es un libro nada emotivo, muy artificioso, dentro de las coordenadas intelectuales de los jesuitas. Cabe entender, y así lo entiendo, *El Comulgatorio* como la pieza que le faltaba a Gracián para completar el proyecto ontológico.¹⁶ El universo de Gracián incorpora con naturalidad la ontología de la divinidad, porque para un católico Dios se ha de hacer presente corporalmente.¹⁷ El catolicismo tridentino es corporalista y materialista. Lo que no se ve, lo que no se

¹⁶ Una tesis que, de paso evita esas interpretaciones de un Gracián obsesionado por el «aparecer», muy del gusto francés: Jean Rousset, Vladimir Jankélévitch... Cfr. F. M. Pérez Herranz, “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, en *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Oviedo: Pentalfa, 2002, pp. 44-102.

¹⁷ J. García Gibert interpreta el apotegma «Lo que no se ve, es como si no fuese» materialmen-

te: “El contexto legitimador de esta sentencia, contra lo que a veces se ha pretendido, no es otro que el de la pura ortodoxia. El Espíritu, en el catolicismo, sólo adquiere su pleno sentido por intermedio de la materia: por su capacidad para fecundarla y hacerse visible simultáneamente por medio de ella”. “En torno al género de *El Criticón*”, en *Baltasar Gracián*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 113.

toca, lo que no se oye ¿qué cosa podría ser sino la Nada (*Nihil*)? Y nada más lejos del nihilismo que la filosofía católica.

La Eucaristía es algo físico y en ella no se da magia alguna. Los teólogos católicos¹⁸ defienden que el origen de la gracia es Dios y no los hombres: *Ex opere operato*. Dios se encarna en el creyente en un encuentro real, cuya presencia no se obtiene por recursos ceremoniales ni rituales, ni aun por el esfuerzo humano, sino por el poder mismo del rito sacramental, que es acción de Cristo. De manera que la Eucaristía, más allá de la fe, que es subjetiva (psicológica), exige una justificación según el método científico, que es objetivo. Y si Boyle o Newton, alineados con la iglesia reformada,¹⁹ muestran que la nueva física es inconmensurable con el dogma eclesial, al católico tridentino no le queda más remedio que rechazar esa Física, si es que, a diferencia de las hipótesis matemáticas, es algo más que hipótesis y apariencia: realidad. Y para defender el dogma, no queda más que volverse hacia la ontología. *Hay que ontologizar la Naturaleza.*

La Naturaleza se encuentra fundada en la variedad, en la riqueza de la vida con sus apariencias, penalidades, engaños, persecuciones, miserias, envidias, desprecios, deshones, ahogos, tristezas, temores, iras, desesperaciones... (C, I, v). Pero en la Comunión se hace presente el mismo Dios: «*real y verdaderamente*» repite hasta la saciedad el aragonés. En la Eucaristía el sacerdote tiene el poder de transustancializar el pan y el vino en cuerpo y sangre de Jesucristo y no sólo el de transformar las apariencias.²⁰ Paradójicamente, la realidad no se encuentra en la vida sino en la Eucaristía. Las virtudes que acompañan a la recepción del Señor sirven tanto para mejorar la convivencia con los otros hombres como para sentirse sereno consigo mismo.

Si Dios existe, no puede estar escondido y ha de mostrarse. Y Dios se muestra a los hombres no sólo en los milagros (Pascal), sino en la Eucaristía, «*real y verdaderamente*», con causa eficiente, siempre y cuando el hombre tenga voluntad de ello, ya que también hay una comunión realizada por costumbre y sin fervor (Com, VII, p. 785). Pues cuando los conceptos *Dios/hombres* no se conjugan, el mundo humano queda o bien a la deriva o bien extremado en el misticismo.

El Comulgatorio es, por tanto, la negación explícita de toda *ontología nominalista*: La realidad no está atravesada ni por nombres convencionales ni por pactos —por la letra—, sino por Dios—por la Carne, por el Verbo hecho Carne—. Un Dios cuya función no termina tras haber impreso una fuerza a la materia, ni tras haber dado cuerda a un artefacto como un relojero; menos aún a un Dios-hipótesis para salvar ciertos fenómenos. El Dios católico, jesuita y graciano es un Dios Providente, que se encuentra detrás de los hombres, premia a los buenos y castiga a los malos.

¹⁸ Por ejemplo, J. L. Espinel Marcos, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca: San Esteban-Edibesa, 1997.

¹⁹ Véase E. Rada, "Introducción" a *La polémica*

Leibniz-Clarke, Madrid: Taurus, 1980.

²⁰ Que, por ejemplo, es el único poder que alcanzan *Frestón* y los encantadores sobre don Quijote.

6.2. *DEL MUNDO O LA ONTOLOGÍA DE LA NATURALEZA*

La naturaleza, “esta gran fábrica que vemos y admiramos” (C, I, i, p. 72), es creada por Dios y está bien como está; responde a correspondencias internas y no a artificios de la humana niñería. Gracián no tiene empacho en despreciar a Alfonso X por dedicarse a «corregir la fábrica del universo» en vez de ocuparse en salvar su reino.²¹

Las virtudes del oficio tenía el magnánimo de los Alfonsos por las primeras en solicitud, así como en el aprecio. ¿Qué importa que sea el otro Alfonso gran matemático, si aun no es mediano político? Presumió corregir la fábrica del Universo el que estuvo a pique de perder su reino (P, p. 62).

En Gracián no hay ni un gramo de simpatía por el copernicanismo. Las obras de arte científico invierten lo que se ve —el movimiento del sol—, por «caprichos de entendimientos noveleros» (C, III, viii, p. 702) —el movimiento de la tierra—:

A todas luces anduvieron deslumbrados los que dixeron que pudiera estar el mundo mejor traçado de los que hoy lo está, con las mismas cosas de que se compone. Preguntados del modo, respondían que todo al revés de como hoy le vemos, esto es, que el sol debía de estar acá abaxo, ocupando el centro del universo, y la tierra acullá arriba donde ahora está el cielo, en ajustada distancia; porque de essa suerte, lo que hoy se experimentan açares, entonces se lograrian conveniencias (C, III, viii, p. 701).

Y la nueva Física galileana que se está gestando no parece que sea valorada por Gracián más allá de dar pábulo a «caprichosas cuestiones» (C, III, viii, p. 703), con lo que se cierra todo diálogo:

Pero, a todos estos desconciertos, ¿qué había de hazer el sol, inmoble y apoltronado en el centro del mundo, contra toda su natural inclinación y obligación, que a fuer de vigilante príncipe pide moverse sin parar, dando una y otra vuelta por toda su luzida monarquía? ¡Eh!, que no es tratable eso. Muévase el sol y camine, amanezca en unas partes y escóndase en otras; véalo todo muy de cerca y toque las cosas con sus rayos, influya con eficacia, caliente con actividad y refresque con templança y retírese con alternación de tiempos y de efectos [...]

²¹ En la tradición de considerar a Alfonso el Sabio más un rey oriental que cristiano. Quizá Gracián tuviera presente el comentario del padre Juan de Mariana: “Erat Alfonso sublime ingenium, sed incautum, superbiae aures, lingua pe-

tulans, litteris potius, quam civilibus artibus instructus: dumque caelum considerat, obsertque astra, terram anisit”. Véase sobre el rey Alfonso, F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre, 1994.

que si el ocio donde quiera es culpable vicio, en el príncipe de los astros sería intolerable monstruosidad (C, III, viii, p. 702).

No es fácil entender hoy por qué el pensamiento de Gracián –y el hispano en general– no asumió la nueva ciencia galileana y, por lo tanto, tampoco la ontología implícita que ésta conllevaba (aunque el aragonés celebre algún invento técnico, como el «artificio de Juanelo», que sube el agua del río Tajo hasta el Alcázar). ¿Por qué se abandona ese aspecto básico para el entendimiento y el control del mundo –la ciencia mecanicista– que se está ya fraguando en el mundo anglosajón con la *Royal Society*, capaz de cambiar el rumbo de la investigación incluso del «alquimista» Newton?

Pero Gracián no es un ignorante de la ciencia. Su relación con Vincenzo Juan de Lastanosa le ha permitido estar al tanto del desarrollo de las ciencias naturales. El profesor Correa describe la casa-mansión de Lastanosa como un «verdadero centro científico». ²² En ella se encontraba un gabinete de historia natural y otro de física que contenía no sólo libros –los mejores tratados del saber renacentista–, sino esferas, astrolabios, brújulas, dioptras..., cartas geográficas y mapas... con las que se hacía la ciencia de su tiempo. En la casa-museo de Lastanosa ha aprendido Gracián a ver el mundo a través de la mirada del científico y relata esa experiencia con agradecimiento:

A ti me envía un caballero cuyo nombre, ya fama, es Salastano [el propio Vincencio Juan de Lastanosa], cuya casa es un teatro de prodigios, cuyo discreto empleo es lograr todas las maravillas, no sólo de la naturaleza y arte, pero más las de la fama, no olvidando las de la fortuna. Y con tener hoy atesoradas todas las más plausibles, así antiguas como modernas, nada le satisface hasta tener alguno de tus muchos ojos, para la admiración y para la enseñanza (C, II, ii, p. 317).

¿Por qué Gracián no da el paso necesario hacia el estudio de la ciencia? La cuestión se sale del ámbito estrictamente ontológico y nos conduce a la epistemología [*** el concepto ALEGORÍA de Ana Jimena Deza]. Es el triunfo de la metáfora (alegoría) sobre la metonimia (principios de causalidad), ²³ cuya consecuencia ontológica es que el ingenio, el artificio y el concepto de Gracián suponen una energía infinita otorgada por Dios al mundo (el «Dios proveerá» bíblico). Es la divina sabiduría, artífice soberano del Cosmos, quien se ha de preocupar por la energía, y por eso dispone los astros según la correspondencias de “sus movimientos y aquel templarse las influencias”: La disposición del hombre ante esa obra divina “quédese

²² E. Correa Calderón, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Madrid: Gredos, 1970, p. 26.

²³ En F. M. Pérez Herranz, *El astuto atractor humano. Introducción a la ética de René Thom*, Ali-

cante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000, establezco la distinción metáfora / metonimia en relación con el saber científico.

para los juguetes del arte y de la humana niñería” (C, I, ii, p. 81). Si el hombre ha de ocuparse de la investigación de las correspondencias del universo (*Oráculo*) no será tanto para cambiar el curso de la Creación como para aprender las reglas de conducta que hacen discretos de ignorantes y sabios de rudos, pues en el terrero de la libertad nada hay que no se pueda obrar con artificio: “hizo la naturaleza al hombre un compendio de todo lo natural; haga lo mismo el arte de todo lo moral” (D, VII, p. 214). Unas correspondencias siempre iluminadas por el artificio de las artes, que se han de distribuir en libros santos, tratados devotos ascéticos y espirituales (C, II, iv, p. 378). Porque la ontología de interés para el hombre no es la de las relaciones con la naturaleza, sino la que con-forma con los otros hombres.

6.3. DEL ALMA O LA ONTOLOGÍA DEL LIBRE ALBEDRÍO

La plena apertura ontológica graciana se realiza en el mundo de los hombres: “Más importa conocer los genios y las propiedades de las personas que de las hierbas y piedras” (OM, 291, p. 300), el terreno privilegiado de aplicación de los jesuitas. El programa de la orden ignaciana, distribuido en sus espléndidos tratados de casuística moral, se opone a toda concepción rigorista y ascética de la vida, reservada a los mejores, porque comprenden la oscuridad, el sufrimiento y la debilidad de la «naturaleza caída» de los humanos; disculpa la debilidad humana y reconoce las graduaciones del pecado; y propone una moral probabilística a favor siempre de la persona (*in dubio pro reo*), que atienden a las razones dictadas por las circunstancias.

El mejor libro del mundo es el mundo mismo, “el confuso laberinto de la vida” (C, III, i, p. 543), no el de los matemáticos, que lo ven todo escrito con círculos y triángulos, sino el de la diferencia indefinida del mundo de la vida humana, en el que la distancia entre un hombre y otro puede ser tanta “como entre el hombre y la bestia, si no en la substancia, en la circunstancia; si no en la vitalidad, en el ejercicio della” (D, I, p. 166). Entre los hombres los hay señores, siervos, lisonjeros, aduladores, burlescos, afectados, temerarios, satisfechos, desconfiados, pagados de sí mismos... Hay que aprender a descifrar a los hombres que no están hechos de una sola pieza, sino de muchas —son mixtos, diptongos, caricompuestos...—, porque son seres libres.

El *libre albedrío*: he ahí el gozne o límite entre los artificios humanos que descomponen el mundo —perverso engaño, embeleco, astucia, hipocresía, inanidad...— y los artificios que permiten su salvación —cultura, belleza, habilidad, refinamiento...—, pues “ninguna de todas las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre; él sólo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío” (C, I, ix, p. 188). La vida, simbolizada en *El Criticón*, muestra las constantes elecciones, discriminaciones o discernimientos que el hombre discreto se ve obligado a realizar, una vez que la Fortuna, ciega y loca, la caída del lucero del alba o la mujer (mito de Pandora en C, I, xiii, p. 264) desatan los males y se mezclan con los bienes de la tierra. Elección necesaria en un mundo lleno de aristas, de cosas mixtas y cambiantes que, en todo

caso, perfeccionan al hombre, pues “no hay perfección donde no hay elección. Dos ventajas incluye: el poder elegir y elegir bien. Donde no hay defecto, es un tomar a ciegas lo que el acaso o la necesidad ofrecen. Pero al que le faltare el acierto, búsquelo en el consejo o en el ejemplo; que se ha de saber o se ha de oír a los que saben para acertar” (*D*, X, p. 243).²⁴ Y que la prudencia, si todo ha de ser con razón y no por extremos, invita a topar con el medio (*C*, II, iii, p. 608).

En *El Discreto* se describe la ontología de la vida humana que ha de alcanzar la correlación adecuada entre lo que aparece en forma de contrarios (“ni se puede vivir de otro modo que a dos caras: con la una nos reímos cuando con la otra regañamos, con la una boca dezimos de sí y con la otra de no, y hazemos nuestro negocio” (*C*, III, i, p. 545) y lo que es (sustancia), para llegar a la Verdad, a través del estudio, del viaje y de la reflexión (*D*, XXV). La persona no es un punto de partida (nada más lejos de Gracián que una apriorística *Declaración de Derechos Universales*), sino un punto de llegada, producto de la experiencia, de la educación, de la cultura y, no se olvide, del diálogo entre el sujeto y su preceptor (el Superior jesuítico). Nada de conciencia inspirada en la soledad del cuarto (Descartes), sino conciencias enfrentadas a otras conciencias (Critilo /Andrenio).

Si el Engaño se encuentra a la entrada del mundo, el Desengaño, la Idea dominante de la ontología de Gracián [*** el concepto DESENGAÑO de Luis Jiménez] se encuentra a la salida. El Desengaño, hijo de la Razón (*C*, I, v, p. 119) y de la Verdad (*C*, III, v, p. 637), es el término final de la *sinagogué* o vía ascendente, aunque “para ir bien, había de estar en la misma entrada del mundo” (*C*, II, v, p. 634), porque así se podrían neutralizar los males de la naturaleza humana. El Desengaño no es una mera actitud psicológica, sino una Idea objetiva que tiene como materia la Cultura Humanística; una cultura que está produciendo las ilusiones que conducen a ese mismo Desengaño; una cultura, en resumen, que ya no resiste la complejidad de la sociedad barroca.²⁵ El Desengaño de esa época humanística es la vía para alcanzar la virtud y la felicidad, condición del saber. Pero ¿cómo se alcanza ese saber? Sólo si se sabe descifrar el mundo de los hombres, no el libro dibujado con caracteres matemáticos.

Cada uno de nosotros, bueno o malo, padre o hijo, sabio o ignorante, ha de descifrar el mundo para “distinguir apariencia y realidad, pues el Vicio intercambia sus vestidos con la Virtud y desde entonces “La Virtud y la Maldad andan trocadas...”

²⁴ “Crisis significa en primer lugar escisión y pugna, pero también la decisión, en el sentido de una recusación definitiva o de un veredicto, o de un enjuiciamiento en general, cosa que hoy cae dentro del ámbito de la crítica... La crítica es el heraldo de la crisis”. R. Koselleck, *Critica y*

crisis del mundo burgués, Barcelona: Rialp, 1965, pp. 189 y 335.

²⁵ Véase el preciso análisis de A. Egido, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

(C, I, xi, p. 234): “El varón juicioso [...] distingue luego entre realidades o apariencias, que la buena capacidad se ha de señorear de los objetos, no los objetos della, así en el conocer como en el querer. Hay zahoríes del entendimiento que miran por dentro las cosas, no paran en la superficie vulgar [...] Son grandes descifradores de intenciones y de fines, que llevan siempre consigo la juiciosa contracifra...” (D, XIX, pp. 311-312). Un saber descifrar que ha de alcanzar la libertad de juicio: “Gran felicidad es la libertad de juicio, que no la tiranizan ni la ignorancia común ni la afición especial; toda es de verdad, aunque tal vez, por seguridad y por afecto, la quiere introducir al sagrado de su interior, guardando su secreto para sí” (D, XIX, p. 317).

Frente a la *ontología de la caída y de la gracia* luterana y calvinista, Gracián afirmará la *ontología del esfuerzo*, de la *potencia del ser* y del *artificio*: “Es el arte complemento de la naturaleza y un otro segundo ser que por extremo la hermosea y aun pretende excederla en sus obras” (C, I, viii, p. 171)... Frente a la *ontología de la sustancia cartesiana*, un yo dotado de ideas innatas, la ontología del barroco Gracián se fundamenta desde las múltiples perspectivas de las criaturas mundanas, desde las representaciones fragmentarias de los actores de ese teatro que es el mundo. Es «el hombre de todas horas»: “Ha de hacer uno solo todos los personajes a sus tiempos y ocasiones: ya el de la risa, ya el del llanto, ya el del cuerdo, y, tal vez, el del necio, con que se viene a acabar con alivio y con aplauso la apariencia” (D, VII, p. 218). Hacerse persona (en la estructura política dada) requiere el esfuerzo cotidiano, que, a su vez, exige, sabiduría: “*Tener un punto de negociante*: No todo sea especulación, haya también acción ... Sea hombre de lo agible, que aunque no superior, es lo más preciso del vivir ¿De qué sirve el pensar —se pregunta retóricamente Gracián— si no es práctico? Y el saber vivir es el verdadero saber” (OM, 232, pp. 279-280). Frente a la *ontología mecanicista* de Galileo y de los ingenieros, de Descartes y de los cirujanos, la ontología de Gracián es la ontología de las analogías y las correspondencias entre el cosmos y el microcosmos (D, I); entre el señorío y el semblante (D, II); entre las estaciones y el vivir o las edades del hombre (D, XXV); entre los nombres (BALTSAR REY) y la acción política (las cuatro vocales: Asia, África, América y Europa, que dan principio a las cuatro partes del mundo) (P, p. 53)...

La exigencia ontológica de Baltasar Gracián exige realizar el recorrido de la vida hasta el final, hasta alcanzar el conocimiento de sí mismo, descubrir nuestra propia condición humana, y entrar en el umbral de la inmortalidad, que es la fama. Una ontología siempre trágica, por cuanto la muerte iguala a todos: “Muere el hombre cuando había de comenzar a vivir, cuando más persona, cuando ya sabio y prudente, lleno de noticias y experiencias, sazonado y hecho, colmado de perfecciones [...] así que nace bestia y muere muy persona.” Por eso “eternos debieran ser los ínclitos héroes, los varones famosos, que les costó tanto llegar a aquel zenit de su grandeza” (C, III, xi, p. 763). Es este caminar graciano por el mundo un caminar *autónomo*, como si no existieran los auxilios de la Gracia: “que yo [la Fortuna] siempre doy las cosas por manos de los mismos hombres, ni tengo otras” (C, II, vi, p. 410).

Así que si la sustancia –por seguir con el lenguaje de la época– ha de ser sustancia dinámica y operatoria, se encuentra ésta envuelta y traspasada por la circunstancia: “Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la sustancia” (*D*, XXII, p. 334)... “No basta la sustancia, requiérese también la circunstancia” (*OM*, 14, 197); “Donde pensaréis que hay sustancia todo es circunstancia, y lo que parece más sólido es más hueco, y toda cosa hueca, vacía. Solas las mugeres parece lo que son, y son lo que parecen” (*C*, III, iv, p. 614).

Mas ¿cuál es la circunstancia de Gracián sino la monarquía hispánica con su catolicismo inquisitorial? “Y si no, dezidme, aquel nuestro inmortal héroe el Rey Católico don Fernando ¿no purificó a España de moros y de judíos, siendo hoy el reino más católico que reconoce la Iglesia?” (*C*, II, ii, pp. 322-323). Es el mundo vivido hispano, la tierra que ha expulsado a los judíos, y su perversa consecuencia: la «eterna sospecha». El mundo de la monarquía hispánica se vive como un drama en el que todos recelan de todos, una *ontología de la sospecha*. La Inquisición ha magnificado los perfiles *diphthongos, etcéteras, qutildeques, zancones, alterutrums...* de los hombres (*C*, III, iv), que recelan entre sí, y han de esconderse (y dónde mejor que en la propia iglesia!). Lo que es una característica genérica del hombre se convierte en la monarquía hispánica, por mor de la Inquisición, en una estructura ontológica específica. El esfuerzo en el ser no es sólo despliegue de las potencias (y en esto se separa de Leibniz o Spinoza), sino el arte de saber ocultar la cara, de no vocear la verdad:

No grites –dixo Quirón–, que nos perdemos” – ¿Qué importa, si todo va perdido?” (*C*, I, vi, p. 137). “Pues, ¿cómo hazen para poder vivir, siendo tan cuerdos? – ¿Cómo?: ver, oír y callar (*C*, I, vi, p. 147).

CONCLUSIÓN

1. La ontología de la naturaleza de Gracián –y, por extensión, la católica– *bloquea la aceptación de la física atomista y mecanicista* que exige la nueva ciencia galileana y de la anatomía moderna que han puesto en marcha Vesalio, Fallopio, Fragoso... Para Gracián, como para la tradición contrarreformista, el cuerpo no es ni una máquina (cartesianismo) ni un entendimiento pasivo (Islam), sino un cuerpo moral, un *Sancta Sanctorum* de Dios, un lugar que Dios alcanza por medio de la Eucaristía.

2. La ontología que descifra el mundo, sin embargo, se realiza desde la moderna *perspectiva individual* –“Razón de estado de ti mismo” (*H*, p. 7)–, siempre que se conjugue con la vida de los demás hombres, aun cuando no sea para alcanzar con ellos un pacto social, sino para orientarse hacia el beneficio personal y el éxito del individuo. Estas habilidades no son deducibles de la doctrina, sino que se necesita saber cómo se debe actuar en cada ocasión y circunstancia de la vida, para evitar ser destruido en el peligroso mundo social [***el concepto de VIRTUD de Felice

Gambin] lleno de amenazas y en el que los hombres –soberbios, vengativos, habladores, maníacos...–exceden en fiereza al lobo, al león, al tigre o al basilisco (*C*, I, iv, p. 102). Pero en ningún caso el individuo es sustancia (Descartes), ni un átomo social (Hobbes), sino persona interconectada con otras personas, y de ahí la necesidad para todo ser humano que nace bárbaro e ignorante (Andrenio) de un director espiritual (Critilo) que le eduque.

3. Un mundo humano que no es abstracto, sino que se encuentra enmarcado en un orden social concreto cuya autoridad –monarquía hispana– es figura natural, como recogen todas las dedicatorias de sus libros. Valga de ejemplo la dedicatoria del *Oráculo*: “Séame excusa que estas Obras a nadie las he consagrado, sino al Rey nuestro Señor, al Príncipe, y a V. E., a quien depreco con propiedad el Católico. Vale” (*OM*, p. 189). Y la esperanza de Gracián no es ningún pacto, sino la vuelta a un *siglo dorado* (*C*, II, x, p. 469) o a la vuelta de un rey como Fernando de Aragón (*Político*). El orden político de los Austrias no se cuestiona, se pide únicamente la excelencia del gobernante: “Opongo un rey a todos los pasados, propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico” (*P*, p. 49) [*** el concepto de PRIMERO de Benito Pelegrín]. Pues la batalla ontológica no es política, sino existencial-corpórea para el héroe, el discreto o el político (aunque menos para el vulgo convertido en mera fuerza de trabajo). Es el individuo el que puede cambiar, transformarse de individuo en persona, no la humanidad como conjunto:

Estaban unos viejos diciendo mucho mal de los tiempos presentes y mucho bien de los passados [...] Llegóse en esto el sabio y díxoles volviessen la mira atrás y viessen otros tantos viejos que estaban diziendo mucho más mal del tiempo que ellos tanto alababan; y detrás de aquellos, otros y otros, encadenándose hasta el primer viejo su vulgaridad (*C*, II, v, p. 387).