
Apariencia y manera *

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Existen muchas formas de escamotear el misterio: se puede invertir simplemente el orden de importancia de la esencia y del accidente, o hacer de lo incognoscible una simple extenuación cuantitativa de lo cognoscible. La rehabilitación del accidente es algo que caracteriza a cierta filosofía modal, que se desinteresa del ser para considerar los simples modos de ser de éste: el filósofo vuelve a la caverna de las sombras y de los reflejos de la que él mismo había liberado a los cautivos. Cualidades primarias y secundarias tienen todas el mismo ascenso y la misma consistencia para un impresionismo filosófico que reduce la substancia a sus modos. Esta inversión diametral del platonismo, sensible ya en la ética ciceroniana del *Decorum*¹, toma una forma particularmente punzante en Baltasar Gracián: la catorceava máxima del *Oráculo manual* resume a este respecto un capítulo del *Discreto* en el que opone la Circunstancia a la Substancia y el Modo (*Manière*) a la Cosa.² Gracián llama al Modo el Cómo, indicando con ello que lo concibe bajo una forma cualitativa y en su relación con el agrado sensible. No obstante, no es necesario exagerar el carácter revolucionario de una inversión que, al sustituir la conversión platónica y neoplatónica, es decir, al cambiar los Pros por los Contras, parece rehabilitar el frívolo juego de las apariencias y los matices, así como ese baile de sombras vanas cuyo nombre platónico era Esquiagrafia³. Cristiano y sobrenaturalista, Gracián no pierde ocasión en precisar que sólo importa la verdad, y opone de buen grado el «hombre substancial» al «hombre de ostentación».⁴

* «Apparence et manière» del libro *Homenaje a Gracián*, AAVV, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1958. Este artículo está tomado de la obra del mismo autor *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, PUF, París, 1957. Siempre que Jankélévitch se ha referido directamente a Gracián, hemos preferido traducir la palabra «*manière*» por «modo». No obstante, debemos resaltar el hecho de que el autor está constantemente jugando con el significado de «*manières*», como «modos del ser», y con la degeneración de ese significado en «afectaciones» y «cumplidos» en sentido cortesano (N. del T.).

¹ P. Milton Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron* (1956), pp. 162-167. P. Sullivan, *Cicero and gloria* (1941).

² El realce o capítulo del *Discreto* al que alude el autor es el número XXII y lleva por título «Del modo y agrado» (N. del T.).

³ Del griego *skia-graphia*, pintura en claroscuro, en perspectiva o una mera apariencia o ilusión (N. del T.).

⁴ Del *Oráculo manual* contrastar las máximas 103, 175 y 277. Comparar esta última con *El*

Afirma que es necesario preferir la solidez de la substancia al vacío de la ostentación, la verdadera realeza a la vanidad, lo real al lujo de las ceremonias. El libro del *Discreto*, en el que se narra el apólogo del Pavo real, el ave de la ostentación, explica teológicamente cómo esa primacía del substancialismo concuerda con una relativa rehabilitación de los modos (*modalités*)⁵: el Creador ha concedido a sus criaturas el Parecer a la vez que el Ser; y es que, como el artificio es una segunda naturaleza que dobla y refuerza a la primera, la manera de ser es un segundo ser o un suplemento de ser, un pequeño refuerzo óptico con el que el Creador ha gratificado al ser, para que, además del *Esse* desnudo, el ser tenga también la gloria, el brillo y el esplendor multicolor de un plumaje. Sin ostentación, dice Gracián, toda perfección se hallaría en un estado violento. Al decir que la apariencia es sacramentaria, pero no sagrada, quizá habremos expresado la anfibia de su naturaleza: si, efectivamente, su negatividad consiste en parecer sin ser, su virtud positiva es la de aparecer; si ella es un menor ser por oposición a la esencia concentrada e invisible del ser, constituye, a pesar de todo, la gloriosa y visible aureola de ese invisible; ese segundo ser, fofo, difuso y enrarecido, como todo lo que parece, es *ipso facto* la irradiación de un ser sobrenatural. ¡Algo de la substancia resplandeciente, aunque oscura, ha pasado a la apariencia que resplandece! El pequeño ser del Parecer irradia del gran ser de la Esencia, siendo, en consecuencia, el esplendor de la Tiniebla. La dialéctica ascendente de la *República* y del *Banquete* se eleva desde las sombras a la luz del sol, y desde el sol visible a la luz suprasensible del Bien o de la belleza sin forma, para después restablecer el orden jerárquico de la procesión: Gracián comienza, como teólogo, por el orden *a priori* de la teofanía, pero para seguidamente instalarse mejor en el mundo de los mil reflejos y de los fantasmas. Así pues, el sol es tanto una alegoría de lo invisible, cuanto una luz ostentosa que ilumina el teatro del mundo: el sol se pavonea como un pavo real, centellea como un diamante y se abre como una rosa; su función consiste en la *muestra*, es decir, sirve para exhibir o «hacer ver», y no para apartar o conducir a otro lugar mediante la metáfora. Es el exterior, como se observa en el mismo *Discreto*, el que nos posibilita conocer el interior —no tanto porque lo de fuera sea anagógico⁶, sino porque sólo la corteza es conocida en primer lugar y de manera inmediata—. Así pues, la apariencia es al mismo tiempo lo primero en relación a nosotros (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) y lo que emprende el camino *a posteriori*; y por lo tanto, el ser, sin el parecer, no sería lo que es, a saber: un *Esse nudum*⁷, una substancia apagada y una realidad irre-

Discreto. [Hemos utilizado para Gracián la edición de las *Obras completas* de Arturo del Hoyo (Aguilar, Madrid, 1967) (N. del T.).]

⁵ Ver del *Oráculo manual* las máximas 14 y 277. Comparar con *El Discreto*.

⁶ Del griego *anagooigkós*, dicese de aquello que conduce a las últimas causas o fines de algo (N. del T.).

⁷ *Ser desnudo* (N. del T.).

conocible. El parecer da al ser el brillo, pero no es él quien hace ser al ser; el parecer no hace justa a la justicia, ni razonable a la razón, ni verdadera a la verdad, hace solamente que tengan el aspecto y la reputación, y que todo el mundo las reconozca como tales. La manera, por ejemplo, suaviza la acritud de la verdad, pero no convierte lo verdadero en falso ni lo falso en verdadero: el «Cómo», dice Gracián, endulza la verdad, es decir, la hace encantadora y atractiva, pero no altera su substancia. De la misma forma, la manera borra las arrugas de la vejez, pero no rejuvenece al anciano; le hace parecer más joven, lo que es agradable y puede ser incluso útil; no convierte literalmente al viejo en joven; la manera no puede hacer nada contra la triste verdad de la vejez, contra la irreversibilidad del tiempo. La especialidad de la manera es el «aspecto», y si la falsa apariencia (*faux semblant*) es más que lo falso, la verosimilitud a su vez es menos que la verdad. El ser es prácticamente lo que parece..., prácticamente y aproximadamente, pero en última instancia, el ser es lo que es, y la pesada tautología, o mejor dicho, la «tautousía»⁸, que es la identidad vivida, se vuelve a cerrar como un destino sobre el ser despojado de sus disfraces. Y, sin embargo, el hombre tiene prácticamente, por decirlo de algún modo, la edad que parece, tanto en la ciudad, como en la corte y en los pequeños quehaceres cotidianos; pero sobre todo en las cosas grandes e importantes, con respecto a la edad que tiene. El *Cómo* de los institutos de belleza atañe a la media verdad de los espejos, aquella que el libro sexto de la *República* consideraba como un reflejo o un brillo (φάντασμα). ¿Acaso el prudente que intenta imitar al Modelo de los modelos se preocupa de parecer más joven? «Lo que no se ve es como si no fuese»⁹. Como si Gracián quisiera decir: lo que no se ve no existe, lo invisible es poco más o menos que inexistente. ¡El esplendor no otorga el valor, pero le da valía! La reputación o el renombre, que es un conocimiento refracto en la opinión de otro, no crea el saber, pero aumenta el saber con un segundo saber que dora y hace resplandecer al primero... A Platón poco le importaba adular y agradar —porque es el platonismo quien rechaza los perfumes y los jarabes de mal gusto, quien ensalza la ciencia seria contra la complacencia, y la austera verdad contra la estúpida y frívola zalamería—. Mientras el gracianismo restablece esos hábitos desacreditados de la Adulación (πολαπεία)¹⁰ conmoviente, retórica y sofística en la que el *Gorgias* sólo había querido reconocer a los vergonzosos furrieles del hedonismo, Alcibiades, fachada sin interioridad, es rehabilitado. Sobre el camino aterciopelado de estratagemas, se organiza toda una técnica del agrado, una academia de la adulación. En el arte de persuadir, tal y como será rehabilitado por el misticismo de Pascal, hay una buena parte de burla cínica: es la corrupción de la criatura quien nos obliga a tener en

⁸ Juego de palabras compuesto de *tauto* (del gr. «lo mismo») y *ousía* (del gr. «ser», «esencia», «substancia», «propiedad», «naturaleza», «realidad») (N. del T.).

⁹ *Oráculo manual* máxima 130 titulada «Hacer y hacer parecer».

¹⁰ Ver de Spinoza su *Ética*, Part. IV, cap. xxi (*adulatio*).

cuenta la zona pasional, conjetural y aduladora (*courtisane*) de la existencia. Gracián se entrega más profundamente que Pascal al juego intramundano: al igual que Cicerón, se vuelve hacia la fama, la celebración lisonjera y el aplauso; y al igual que el Príncipe maquiavélico y el cortesano de Baltasar Castiglione, lo «Plausible» de Gracián es la figura adaptada perfectamente al régimen de la apariencia, la *doxa* y el falso aspecto. Ese hombre modernísimo exclama: ¡Palabras de seda! «Siempre se ha de llevar la boca llena de azúcar para confitar palabras que saben bien a los mismos enemigos»¹¹; tal es el ABC de un arte de agradar que exalta el gusto de los hombres avivando la salsa de las cosas. Es necesario decir que Gracián ha suprimido decididamente la anagogía intrincada y sublime de Platón en favor de los caminos floridos, pero insidiosos, de la demagogía, una agogía¹² para dulcificar y suavizar; la complacencia de Agatón no ha suplantado totalmente a la austeridad de Diotima, pero se adhiere a esa austeridad como la apariencia trivial a la verdad uraniana...¹³ Para la filosofía modal, la circunferencia es tan central como el centro, la circunstancia tan central como la substancia, la periferia del ser tan importante como el núcleo del ser, la aureola tan esencial como la fuente luminosa, como la propia luz, en definitiva, y los colores, tan verdaderos como su informe, incoloro, invisible y tenebroso principio; hace falta tomar en serio aquello de lo que el *Gorgias*¹⁴, el *Banquete* y la *República* había renegado: los matices del arco iris, los colores cambiantes de los tejidos y las más vanas «formalidades» de la forma sensible. Baltasar Gracián se instala deliberadamente en el gabinete mágico de las vanidades y de los encantos: las ilusiones de los espejos, las quimeras del fuego, las ligeras sombras y las opiniones, tan inconsistentes, tan superficiales y tan frívolas como los reflejos, son los objetos preferidos de su especulación. La consecuencia de este docetismo es una especie de dióptrica mental: ¿no es acaso un capítulo de la dióptrica, así como de la catóptrica, el captar la verdad en estado refracto, difracto o reflejado? El padre Gracián funda de esta manera un «arte de prudencia» que juega con los modos y tipos circunstanciales de la esencia, ofreciéndose como espectáculo una muy delgada película esmaltada en la superficie del fenómeno; de ahí que este docetismo sea también un fenomenismo. Este docetismo consagra la promoción del oropel. La disyunción peripatética de la *Prudentia* y de la *Sapientia*¹⁵ que Pla-

¹¹ *Oráculo manual*, máxima 267.

¹² Juego de palabras entre la *anagogía* platónica («elevación del alma en la contemplación de lo divino») y la *agogía* («desagüe subterráneo») (N. del T.).

¹³ El discurso de Agatón, cargado de retórica más que de ideas, sostiene que el Amor es un dios hermoso y bueno. Sócrates, por boca de Diotima, su «maestra en las cosas del amor», mantendrá que el amor es un ser intermedio o demonio ni enteramente hermoso ni enteramente bueno. Ver *El banquete* 194 E-197 E y 201 B-D (N. de T.).

¹⁴ Ver entre otros 465 B.

¹⁵ Compárese con la obra de Rodolfo de Mattei «Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII» (*Umanesimo e scienza politica*, Milán, 1951, p. 129).

Prudentes.

EMBLEMA XVIII.



*I ANE bifrons, qui iam transalta futuraque calles:
Quique retro jannas, sicut et ante, vides:
Te tot cur oculis, cur singunt vultibus? an quod
Circumflectum hominem forma fuisse dacet?*

ANDREA ALCIATI

tón, el anti-retórico, no había conocido, vuelve a tomar vida en el jesuita aragonés mediante la constitución de una verdadera técnica prudencial.

¿Debemos pensar, pues, que sólo una nueva retórica y una nueva sofística tienen algo que decir sobre lo indecible? Sería paradójico que el misterio de los seres tuviese por sede su apariencia más superficial; pues la manera, después de todo, no se refiere más que a la zona cortical y a la presentación sensible de la substancia... Mejor aún: hay un sentido en el que no son las propiedades y modalidades del ser las que merecen llamarse «el no-sé-qué», sino la substancia, es decir, el sujeto mismo; pues la ipseidad de este sujeto, como límite que es de todas las predicaciones, resulta radicalmente impredicable o inexpresable: el innominable nominativo ontológico, sujeto mismo del verbo ser y al que ya no se puede definir sino invocar, ya que no es objeto ni complemento de nada, sino solamente vocativo de nuestra llamada; ¡este ser-ahí se parece extrañamente a un no-ser! ¡Este ser-ahí es sin duda menos óptico que aóptico! Y consecuentemente, es más bien ante el inefable *Ipse* de la ipseidad substancial¹⁶ donde habría que guardar silencio, y sobre sus modos de ser

¹⁶ Compárese con Pascal, V. Fr. 323 (Brunschvicg).

donde habría inagotablemente que decir: cuando no se puede ya penetrar en la ínfima profundidad de la *substancia*, se puede todavía volver una y otra vez en torno a sus *circunstancias*; cuando no se puede decir ya nada sobre el misterio mismo, se puede seguir disertando o charlando a propósito de él, relatar hechos diversos y anécdotas; las circunstancias propiamente dichas, las determinaciones categoriales de Cuánto y de Cómo, de Tiempo y de Lugar, se prestan a todo tipo de figuras polimorfos o politrópicas¹⁷ de enunciado, de un enunciado que, respecto al centro de la ipseidad, es más bien circunloquio. Así pues, ¡corren todavía buenos tiempos para una filosofía catafática¹⁸ de los modos! Y esto se comprende si se considera la voluminosidad exuberante de la apariencia. ¡Hay mucho que decir y mucho que describir! La apariencia que existe en el espacio hace con el volumen lo que un fanfarrón que saca pecho; la apariencia contiene belleza, y el mismo Gracián, hablando del modo, piensa antes que nada en los buenos modales (*belles manières*), aquellos que dan a la virtud el brillo del oro, como si la belleza consistiera esencialmente en la inflación de la presencia espacial... La apariencia «que se pavonea», es decir, la que hace la rueda como un pavo real, tiende de esta manera a la redondez óptica y a la exhibición complaciente de su forma. El despliegue de una amplia superficie abigarrada y descriptible es lo que permite que haya discursos en torno a la manera, lo que moviliza un logos circunstancial trufado de menudos detalles. Gracián, de acuerdo con Maquiavelo, nos muestra cómo la apariencia desborda por todas partes a la realidad.¹⁹ En una época en que la densidad de la vida social, urbana y mundana no cesa de crecer, la apariencia se vuelve naturalmente pletórica. ¡Parecer, en eso consiste todo! Gracián, Castiglione y La Bruyère observan la Corte, ese medio más irreal, fantasmagórico e inconsistente que ninguno, como se observan las imágenes de una linterna mágica. «¿Quién puede dar nombre —se pregunta La Bruyère²⁰— a ciertos colores cambiantes que varían según la luz? ¿Quién puede definir la Corte?» Este microcosmos, tan engañoso como el ceñidor de Iris y tan indefinible como el color de un tafetán tornasolado, es, a su manera, una esquiagrafía²¹, un juego de sombras cuyos actores se llaman Cortesanos... Pues, ¿qué es un cortesano sino el reflejo de un reflejo y una apariencia sin ser? De este modo, el parecer sumerge al ser, y si el parecer es algo distinto al ser, un menor ser o incluso un no-ser, se ex-

¹⁷ Del griego *poly-trópos*, significa como adverbio «de muchas maneras», como sustantivo «habilidad» y «astucia» (N. del T.).

¹⁸ Del griego *katáphasis*, es decir, «afirmación» o «declaración». Una filosofía catafática no es más que una filosofía positiva (N. del T.).

¹⁹ Ver el *Oráculo manual*, máxima 99. Compárese con el Cap. XVIII de *El Príncipe*. La comparación no ha escapado a Amelot de La Houssaye que traduce *El Príncipe* en 1683 y el *Oráculo* en 1684. Ver *Discours sur Tite-Live*, I, 25.

²⁰ *Los caracteres*, Cap. VIII: «De la Corte» [Aguilar, Madrid, 1959, § 3].

²¹ Ver nota 3 (N. del T.).

plica que Pascal haya podido considerar al error como plurívoco;²² ¡el ingenio (*l'esprit de finesse*) no es en absoluto necesario para captar aquello que es totalmente contrario a un punto, lo que es más bien despliegue, fausto y plétora! ¿Cómo se acomodaría la fina punta del alma a la ostentación? ¿Cómo lo que es obvio, trivial y empavesado nos va a traer un mensaje sobre la ipseidad? El mismo Gracián, hablando ya un lenguaje leibniziano, nos aconseja preferir la «intensión» a la extensión, y la cualidad a la cantidad;²³ y se podría añadir que si lo intensivo posee *a fortiori* la capacidad de extenderse, lo extensivo, que no existe más que por una débil razón, usurpa también eso mismo. No solamente la apariencia crea volumen, también dispersa y se multiplica en el espacio; la manera es plétora, y en consecuencia la manera es toda una legión: lo plural de las guisas y de las maneras, las que fueran «buenos modales» («*belles manières*»), revitalizan el zumbador enjambre del que se burla el *Menón*. En resumidas cuentas: la degeneración retórica va acompañada de una recaída en el pluralismo; se comienza buscando la manera y se acaba haciendo cumplidos (*manières*) como aquel que, a fuerza de tener el favor, acaba haciendo favores; las maneras proliferan hasta el infinito, según las iluminaciones y los modos de ser circunstanciales del ser. La esclerosis del dogmatismo culmina lo que el pluralismo inició: las maneras se osifican, y la filosofía de las formas de existencia (*manières d'exister*) deja sitio al «manierismo», sistema de apariencias amaneradas. ¿No es este paso de la manera a la materia el colmo de la irrisión? El intervalo comprendido entre Aristóteles y Quintiliano resume suficientemente bien la conceptualización de la manera: la retórica, hija del matiz y del sentido psicológico de lo impalpable, se pone a clasificar los tropos y las figuras en «tropos de sentido» o «tropos de dicción»²⁴, que no son nunca sino clichés y formas estereotipadas... ¡Son los tropos intencionales los que importarían —los *tropos*, es decir, la inversión del espíritu y el giro del alma! El retórico, precisamente, se preocupa poco del *τρέπειν*²⁵, el retórico no conoce más que el *τρόπος*, el tropo mismo, el participio pasado pasivo, la *dictio translata*, la expresión totalmente invertida, ya transferida: ¡el retórico aprecia demasiado su colección de muestras y de tipos! Los tipos de dicción, abstraídos de sus contextos y de la intención significativa, se parecen a los coleópteros o a las mariposas de vitrina, apartados del aire donde vuelan, del sol que los irisa, del viento que los desvía y de los perfumes del verano. Sólo hay maneras, sólo hay tipos amanerados, deshidratados por la desecación conceptual...

Hay algo más grave todavía. El nuevo arte de gustar es un arte de agradar para subyugar. Existe un encanto de reciprocidad simpática que debe ser cuidadosamente distinguido del encanto irreversible y agresivo de los magos: en

²² Pensamientos, § 44 (o de la 11ª, § 82).

²³ *Oráculo manual*, máxima 27.

²⁴ *Υπόλοιποι διανοίας λέξεως*. Cf. Institut. Orat., VIII, 6 y IX, 1.

²⁵ Infinitivo de *τρέπω*, «girar». De ese verbo procede el sustantivo *tropo* («giro») (N. del T.).

este segundo sentido la apariencia, manejada por el cortesano, es *carmen*²⁶; la manera, en las manos del manierista profesional, es más encantamiento que encanto, es más operación de sentido único que una mutua comunión; en efecto, el juego amanerado excluye la comunicación, que se basa en el doble influjo de ida y vuelta, para reducirse a un episodio ofensivo de la guerra fría. Penetrante e impenetrable:²⁷ esas palabras resumen una relación unilateral e *injusta* que evita cuidadosamente convertirse en correlación y abrirse al intercambio. «Haced a los otros lo que no querríais que os hicieran»; Gracián se debió olvidar de añadir esta máxima a los trescientos oráculos de su *Oráculo manual*... Como por ejemplo: descubrid sin ser descubierto, desbaratad el juego de otro sin permitirle a éste ver vuestras cartas: o dicho de otra manera: deshaced en el otro la obra de artificio para encontrar en ella la verdad, pero no permitid a otro penetrar en vuestra propia verdad; tanto el cortesano gracia-nista como el príncipe maquiavélico evitan que les adulen,²⁸ pero ellos no dejan de adular a los grandes, lansquenets²⁹ o prelados, según lo que exija su diplomacia; la adulación pasiva queda excluida, pero la adulación activa es uno de los instrumentos más exquisitos del *Discreto*, una de las más sutiles estratagemas de esta estrategia. Se trata de dominar sin ser dominado,³⁰ y de comprender procurando no ser uno mismo comprendido. Se trata de embelesar y adormecer a un adversario y no de inducir a un amigo a la verdad. Y, consecuentemente, el objetivo del manierista ya no es gnóstico, sino práctico, técnico y militante. El hechizo del encanto conduce a la comunicación mediante la conmutación, y a la comunión mediante la comunicación, en una partida desigual en la que cada jugador quiere ser superior a su contrincante, en la que uno tiene consciencia del otro mientras que el otro no tiene consciencia del primero, y en la que el primero mantiene al segundo en su ilusión para conservar la ventaja sobre él. A pillo, pillo y medio. Como la ventaja puede perderse divulgando el secreto, la consciencia trabaja para restablecer sin cesar su posición dominante: la consciencia bien puede ser consciencia de falsa apariencia, es decir, una consciencia que es falsa y que parece sin serlo, pero que quiere seguir siendo la única que esté en el secreto. Ciencia de la nesciencia, consciencia de la inconsciencia o de la inocencia, superconsciencia de la sobreconsciencia y así hasta el infinito; el astuto rivaliza en astucia y maniobra para mantener la iniciativa, en el momento en que los contendientes estuvieran al mismo nivel, es necesario que una trampa todavía indescifrable o una superchería iné-

²⁶ Del latín *carmen*, hechizo, sortilegio, fórmula mágica (N. del T.).

²⁷ Ver de La Bruyère, *Los caracteres*, VIII.

²⁸ Ver el Cap. XXIII de *El Príncipe* de Maquiavelo.

²⁹ Soldados de la infantería alemana que lucharon también en España al lado de los tercios castellanos durante la dominación de la Casa de Austria. El término tiene un matiz despectivo por oposición a *prelados* (N. de T.).

³⁰ Ver la máxima 49 del *Oráculo manual* de Gracián.

dita venga de nuevo a inclinar la coordinación en subordinación y la igualdad en disparidad. El conocimiento ya no cuenta, solamente el éxito. La Corte, microcosmos de intriga y de artificio superpuesta a la realidad física y social, ¿no es la naturaleza convertida en tablero de ajedrez? Para emplear otras imágenes: llamamos máscara a esa capa superficial, a ese segundo rostro, que no deja pasar el flujo de la expresión más que en sentido eferente y que sirve para intimidar mediante la mueca o, en general, para «aparentar», es decir, para parecer algo que no se es, pues la máscara opone siempre una pantalla o un obstáculo al flujo que conduce a la comprensión; más aún, desvía esa corriente. La máscara es el rostro artificial del penetrante-impenetrable, y por lo tanto, es literalmente «hipocresía»; la interpretación, en esta partida enmascarada, tropieza con la engañosa apariencia o se refracta al atravesar los maquillajes de la misma. Escuchemos al mismo Maquiavelo: «es necesario saber usar una y otra naturaleza»³¹. El retorcido Príncipe, pérfido por razón de Estado, el Onufro de La Bruyère que juega con apariencias devotas a sabiendas de que son falsas, y el Discreto de Gracián que, cifrado³² de los pies a la cabeza, posee la «contracifra» de los demás, no se diferencian entre sí más que por la naturaleza de sus funciones: pues, el político, como Ulises, es un buen tramposo, lo mismo que el tímido es un mal tramposo... Mejor aún, al igual que para el siglo XVIII la óptica será el arte de engañar a los ojos y de las apariencias, para la filosofía de la máscara el ojo es un órgano profundamente ambiguo; si la visión, para la óptica del sujeto, es clarividencia radioscópica, lo visual, como espectáculo que se muestra a unos espectadores, representa el campo de la ilusión. «Los hombres en general, dice Maquiavelo, juzgan más por los ojos que por las manos»³³. El sujeto ve sin ser visto y enseña para despistar, es decir, hace ver engañosamente algo distinto de lo que es; correlativamente, la apariencia cuticular es antes que nada la superficie visible y descriptible de los seres, para ser después, y sobre todo, la envoltura que detiene la mirada de los incautos y les oculta la verdad. Así pues, la visión es la relación unilateral de un *clarividente invisible* con un *vidente cegado*. Una máscara tramposa que cubre el rostro y un personaje ficticio que disfraza a la persona, o bien, un juego de imágenes que agita ante sí el fanfarrón; la apariencia, en ambos casos, es translúcida para el lúcido a la ida, y opaca para el incauto a la vuelta; pues el farol necesita un farolero y un faroleado, un agente y un paciente... Se comprende ahora por qué

³¹ *El Príncipe*, [Madrid, Alianza, 1981], Cap. XVIII, p. 91. Compárese con *Los caracteres* de la Bruyère, Cap. XIII («De la moda»).

³² *Covarrubias*, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, dice sobre la «cifra» lo siguiente: «Escritura enigmática, con caracteres peregrinos, o los nuestros trocados unos por otros, en valor o en lugar.(...) Cuando queremos encarecer lo que dejamos de decir, pareciéndoles a los oyentes que se ha dicho mucho, informando de algún negocio, solemos añadir: *esto es cifra para lo que pudiera decir*. Ver la edición de Martín de Riquer en Ediciones Horta, Barcelona, 1943, p. 417 (N. del T.).

³³ *El Príncipe*, ed. cit., Cap. XVIII, p. 92 (N. del T.).

la ideología del siglo XVII, desde Pascal a Malebranche, desconfía tanto de las imágenes, esas finas láminas de vidrio coloreadas y pintarrajeadas que sólo dejan pasar los rayos centrifugados: esa gran embadurnadora que es la imaginación superpone así al mundo primario de la visión un mundo secundario de ilusorios iconos, que abre a la ostentación una vía por así decirlo infinita. ¿A qué se reduce lo percibido sumergido en la abundancia fastuosa de las ilusiones y de los espejismos? Hay en el ilusionismo gracianista toda una teoría del deslumbramiento; no el deslumbramiento de los cautivos a la luz de la verdad, ni el deslumbramiento del sabio en las tinieblas, como sucedía en Platón, sino una teoría del alma crédula deslumbrada por la luz engañosa; pues la luz ya no sirve solamente, como en el neoplatonismo, para iluminar; manejada por un pérfido impostor, como el Charlatán de la plaza Navona en *El Criticón*³⁴, y apartada perversamente de su función iluminadora, sirve para cegar el espíritu con la ilusión de sus luces falsas. Todo sucede como si el hombre moderno descubriera el maquiavelismo latente en el platonismo: retiene para sí la refutación del hedonismo, pero la esconde a los demás, niega a los otros una verdad que se reserva. Mide primero la anfibia dialéctica de una apariencia que a la vez guía e induce a error, que es agógica³⁵ y que desorienta; ha aprendido después a conocer aquello de lo que el optimismo intelectualista se había apartado públicamente: la lamentable credulidad, la incurable ingenuidad y la frivolidad incorregible de la criatura. Quien está al tanto de esta disimetría, de los recursos que confiere y del poder que representa, se siente tentado a explotar la propensión de los hombres a la admiración. ¿Cómo no va a ser la mentira una tentación si el hombre, débil y pueril, es tan fácil de deslumbrar; ya sea por el arriño de un magistrado, por una rana que se hace el buey,³⁶ o por un pavo real que hace la rueda? Jamás un pavo real se pavonea en vano, a pesar de las lecciones de la experiencia repetidas mil veces que demuestran la vanidad y, por ello, la vacuidad del Aparecer (*l'Apparaître*); los bulos del señor *Ciarlatano*³⁷, como la baladronada del ave fanfarrona, han dado prueba de su valía, ¡pero los papanatas se extasiarán siempre ante la estúpida apariencia que hace la rueda en su honor! El hombre profundo se sirve del hombre superficial. Cuando se ha descubierto el uso que puede hacerse de tanta credulidad y se sabe abusar a ciencia cierta de tanta confianza, uno puede abrigar la esperanza de convertirse en el amo del mundo y, quién sabe, si de restaurar el imperio de Carlos V... Con esta ambición es con la que el cortesano del jesuita aragonés se instala tan decididamente en la piel de su apariencia. El arte de parecer pasa a ser el arte

³⁴ Parte IIIª, crisis ivª: «El Mundo descifrado». Ver de Jean Steen, *Le Charlatan* (Amsterdam, Rijksmuseum).

³⁵ Del griego *agogimos*, es decir, algo dúctil (N. del T.).

³⁶ Alusión a una fábula de La Fontaine en la que una rana, admirando la corpulencia de un buey, quiso emularle hinchándose tanto que reventó (N. del T.).

³⁷ *Charlatán* en italiano (N. del T.).

de simular, lo *Simili* se convierte en *Pseudo*,³⁸ o dicho de otra manera, el hombre secreto y discreto no hace más que parecer, ¡aparenta! Pero, mientras que la semeblanza unas veces revela al ser dejándolo aflorar a la superficie (¡porque, después de todo, ocurre que lo verdadero también es verosímil!), y otras veces no se aparta de él sino inocentemente, la simulación maquilla voluntariamente lo real para engañar; mientras que el parecer, transparente apariencia, se lee de una lectura directa y una recta dialéctica, como en el optimismo de la encarnación, la pérfida y desleal simulación se interpreta hasta el infinito a través de las mil y una complicaciones del descifre: la hermenéutica no se reduce ya ni a una inducción rectilínea ni siquiera a un simple quiasmo, nos introduce en los tortuosos meandros de un laberinto. Y es que la ostentación siempre va acompañada del escamoteo, lo mismo que el disimulo acompaña siempre a la «muestra», y es quizá este equívoco de un disimular convertido en simular, o una exhibición críptica³⁹, lo que Gracián tenía en mente cuando hablaba de «plausible alarde»⁴⁰. El fingimiento, con sus mecanismos de astucia y de fraude, es, así, una técnica instrumental con vistas a la dominación; ya no hay orden geométrico del que el manierista no quiera hacer una pantomima. Un «garabato galante» para atraer los corazones; así definen el *Oráculo manual* y *El Héroe*⁴¹ al encanto: no como un encanto de simpatía o de consentimiento bilateral, sino como un anzuelo, como una astuta ave de rapiña que quiere ganarse la confianza, como un arma para imponer el asentimiento.

No hay por qué extrañarse si la manera, concebida como apariencia periférica, no puede ser el principio de una espiritualidad: ella no tiene esa pretensión, sólo ambiciona ofrecer a quienes pasan una espléndida fachada; no hace profesión más que de superficialidad y de brío. Esta manera, concebida como afectación y amaneramiento, es la que Diderot condenaba.⁴² ¿Se puede decir al menos que lo esotérico y lo exotérico se disocian en una apariencia fraudulenta; que el manierismo apuesta paradójicamente por tener una vida interior en la exterioridad?⁴³ Eso sería sin duda tomar al secreto por un misterio. Parecer profundo e infinito (sin serlo), según el consejo del *Héroe*, es en efecto el modo que tiene el hombre superficial de ser infinito y profundo, dado que la ambición de parecer implica al menos segundas intenciones y un doble juego; pero esto es ser profundo con una profundidad superficial, con una pseudo-profundidad, o en todo caso, con una profundidad distinta de la que se quisiera

³⁸ Lo *Semejante* se convierte en *Falso* (N. del T.).

³⁹ *Críptico*, dicese de la coloración de un animal mimético (N. del T.).

⁴⁰ Ver el *Oráculo manual*, máxima 277 (N. del T.).

⁴¹ Ver el *Oráculo manual*, máxima 274, y *El Héroe*, Primor XIII°. El P. Bouhours lo llama «un anzuelo provisto de cebo» (*Entretiens d'artiste et d'Eugene*, V).

⁴² Ver de Diderot, *De la manière*, T.V, p. 109 («Les classiques du peuple», Editions sociales, 1955).

⁴³ En el doble sentido de lo exterior y lo aparente (N. del T.).

hacer creer. Y, del mismo modo, según el consejo de *Oráculo manual*⁴⁴, darse grandes aires de misterio es, en efecto, fingir que se posee una especie de misterio, un misterio de astucia y de intriga, aunque sea un misterio que designaríamos mejor como tapujo; en todo caso, éste no es de ninguna manera el misterio por el que el frívolo que se afana en parecer misterioso pretendía ser reverenciado o temido. ¿En qué consiste pues ese misterio de Polichinela que encubre la máscara del escamoteador? ¿Cuál es esa interioridad vacía que se esconde bajo una apariencia envuelta en lo impermeable de su epidermis? Este dentro y ese misterio se llaman «ego», el ego de un egoísmo tan banal como anodino. En efecto, la consciencia especiosa y desdoblada, más retorcida que profunda, no es una consciencia de sí, sino de los demás; no existe para sí, sino para el otro. ¡Es incluso lo contrario de la buena fe socrática, de la reflexión, de la probidad y del serio cartesianismo! De lo que está ávida, la más vana de las consciencias, no es de pensar, sino de *ser reputada*, y esto no significa ni siquiera directamente existir, sino, en pasiva, ser reconocido como existente: toda mi verdad en este mundo. ¿Acaso no se reduce a sentir que existo en la estima, en la opinión y en la creencia de los demás? «Nada es tu saber, si los demás ignoran que tú sabes», dice un verso de Persio que *El Discreto*⁴⁵ no pasa por alto y en el que se defiende lo contrario de la ciencia-de-sí socrática. Este mundo donde no se trata de ser, substancialmente, sino de pasar-por, es el reino ilusorio del Favor,⁴⁶ el reino de las ficciones al servicio del fingimiento. «Vender el aire, negociarse con el aire», dice el *Oráculo manual*⁴⁷... Porque el favor es tan etéreo como el viento que hace vibrar, según Pascal, los tubos de los órganos humanos.

Traducción de Alfonso Moraleja

⁴⁴ *El Héroe*, Primor I. *Oráculo manual*, máxima 3.

⁴⁵ *El Discreto*, Realce XIII (N. del T.).

⁴⁶ Ver de Jean-Pierre Camus, *La suite des Diversités* (Paris, 1610), T. III, Liv. XI, Cap. 7.

⁴⁷ *Oráculo manual*, máxima 267 (N. del T.).
