
Introducción: Gracián hoy

ALFONSO MORALEJA

La crítica literaria tiene que ser completada por otra crítica, hecha desde el punto de vista francamente moral y teológico. Sólo en las épocas en que todo el mundo está de acuerdo en estas cuestiones puede la crítica literaria dedicarse a lo estético.

T. S. Eliot

La evolución de Gracián, análoga a la evolución del Greco: oscuridad, olvido, curiosidad, interés creciente, popularidad, exaltación. ¿Y luego? Luego, una discreta, reflexiva crítica que deje las cosas en su punto: ni el olvido de antes ni el entusiasmo irreflexivo de ahora.

Azorín

La búsqueda de paralelismos entre el Barroco y nuestra época actual resulta más que sospechosa. Se quiere ver en la cultura barroca, parece ser que en virtud de un inconsciente estructural, no sólo ya el antecedente claro de la cultura contemporánea —algo que hasta cierto punto estaría justificado—, sino el movimiento cultural contemporáneo por antonomasia. Se cree que el Barroco es un movimiento cultural moderno porque se hace una lectura moderna del Barroco. Parafraseando a Adorno diríamos que se ve el pasado en el presente en razón de ver el presente en el pasado. El involucionismo ideológico y la justificación que se hace del presente en esta controversia, curiosamente, tienen poco que ver con la polémica entre antiguos y modernos mantenida en la cultura del Barroco: «En el fondo, los que propugnan [en el Barroco] la imitación de los antiguos lo hacen buscando, a través de este ejercicio imitativo, desprenderse de la rutina inmediata de los predecesores para buscar formas nuevas. Y los que dirigen su mirada hacia delante y ponen de relieve los méritos de los modernos creen, al proceder de este modo, repetir la actitud vital,

histórica, de los antiguos más altamente ejemplares»¹. La sensualidad renacentista y la crisis de valores que hereda el Barroco, y que éste acentúa, conviven con un retorno del aristocratismo y un transcendentalismo medieval. La tensión que sufre el hombre del Barroco, sometido al enfrentamiento entre el plano mundano y el religioso, poco tiene que ver con las tensiones que sufre el hombre contemporáneo. La compartimentación ideológica que nuestras disciplinas proyectan hacia el pasado sólo nos permiten ver —en razón de una disonancia histórica— aquellos elementos intelectuales similares a los nuestros. El ámbito autonómico de la política, por ejemplo, que surge con Maquiavelo —y al que se oponen encarnizadamente *todos* los tratadistas e intelectuales del barroco español—, se diferencia claramente de la independencia con que goza en nuestros días la política con respecto a la religión. No se busca lo que de contrarreformista pueda tener la cultura del Barroco,² sino casi exclusivamente el carácter efímero de la misma, es decir, aquello con lo que más nos sentimos identificados.

A la hora de tratar la cultura del Barroco, se ha encontrado aquello que se buscaba: el carácter mundano, pragmático y mercantil de nuestro presente.³ No queremos decir que estos elementos no existan en el Barroco, ni mucho menos. Ahora bien, conviene asignarles el lugar que les corresponde, de lo contrario, no dejarían ver otros aspectos no menos importantes que con ellos convivieron en su día.

Gracián, paradigma de pensador barroco, no escapa a las interpretaciones sesgadas de este periodo. Giuseppe Patella ha visto con acierto la bipolaridad interpretativa de la que Gracián es víctima: se habla de él desde dos planos que parecen independientes, el humano y el divino; si se pone el acento en el primero «se legitima un fundamento esencialmente antropológico de la moral gracianista, justificando así una autonomía de la moral fundada exclusivamente sobre el plano de la experiencia humana»; si, por el contrario, se hace hincapié en el plano divino, parece que se quiere avalar «una visión del hom-

¹ José Antonio Maravall en *Antiguos y Modernos*, Madrid, Alianza, 1986, p. 326.

² En este sentido, creo que el libro de Werner Weisbach, *El Barroco, arte de la Contrarreforma* (Madrid, Espasa-Calpe, 1942), debería ocupar nuevamente el puesto del que ha sido relegado.

³ También en el Barroco se produce curiosamente este fenómeno: «Si en la sociedad y en la vida artística —dice Victor L. Tapié— se elaboró un nuevo estilo, éste fue al mismo tiempo heredero del Renacimiento y del ideal religioso del Concilio. Iba a descubrir, en el primero, lo que favorecía los logros del segundo» (*Barroco y Clasicismo*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 69). «Como decía H. Kamen, las últimas causas [de la decadencia española en el Barroco] no hay que buscarlas en problemas coyunturales, sino que obedecen a una estructuración de la sociedad española básicamente antieconómica. Tenemos que remontarnos aquí a la escala de valores político-religiosos que cimentó la estructura de una convivencia civil declaradamente antimoderna, lo que supone retroceder varios siglos» (José Luis Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, Vol. III, p. 24).

bre gracianista sometido completamente al plano de la transcendencia»⁴. Las dos visiones son sólo verdaderas en su unidad. De la estructuración de ambas depende una visión más acertada de la obra de Gracián.

Cuando hace cuatro años comencé mi tesis doctoral sobre Baltasar Gracián⁵, no podía imaginar de ninguna manera la aceptación que tendría, aproximadamente dos años después, la obra de este jesuita aragonés. De hecho, una de las razones que me animaron a hacer de Gracián mi tema de investigación fue precisamente la poca atención de que era objeto. Por otra parte, algunas de las traducciones que en este volumen se presentan tenían la tarea de mostrar —mediante un principio de autoridad tan desafortunadamente denostado en nuestros días— el peso específico de las personalidades que de alguna manera se habían sentido atraídas por el pensador español. Estoy convencido de que el interés que goza Gracián en España en la actualidad, se da en buena medida por la aceptación que en Estados Unidos, Alemania, Francia e Italia ha tenido recientemente. Basta tan solo cotejar algunas fechas de traducciones, reediciones y publicaciones de las obras de o sobre Gracián con las publicaciones españolas para comprobar hasta qué punto esto es cierto.

NUESTRA EDICIÓN

Este volumen tiene en principio dos partes: la primera de ellas unifica por orden cronológico una serie de artículos traducidos y publicados con anterioridad en diversos números de la revista *Cuaderno Gris* (exceptuando el artículo de Herman Iventosch, traducido y publicado aquí por primera vez); la segunda parte se compone de un conjunto de colaboraciones inéditas que, aún constituidas como apéndices, no son algo meramente accesorio, sino verdaderas prolongaciones de esa primera parte. Justificamos seguidamente el porqué de estas traducciones y colaboraciones.

El artículo de Victor Bouillier⁶ establece la relación entre Gracián y Nietzsche en su sitio. Muchos autores, con distinto acierto, han llevado a cabo la tarea de relacionar estas dos figuras: Azorín, Eckertz, Coster, Rouveyre, Mele y Pelegrín son solo algunos de ellos; no obstante, el artículo de Bouillier sigue siendo la referencia obligada para esta cuestión. Siguiendo el precepto de Gracián «¡Nunca exagerar!», evita los paralelismos excesivos a los que la moderna crítica hermenéutica nos tiene ya tan acostumbrados. Las curiosas afinidades que Gracián y Nietzsche presentan tanto en la forma como en el contenido, no deben impedirnos ver las grandes diferencias que existen entre ellos.

⁴ *Gracián o della perfezione*, Roma, Studium, 1993, p. 45.

⁵ *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético* (tesis aún inédita).

⁶ *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Marzo-Junio 1991, n.º 2, pp. 22-38.

En el artículo de Bouillier se echan de menos, no obstante, algunas alusiones de Nietzsche a la obra y figura del jesuita. Luis Jiménez Moreno, con su artículo «Presencia de Baltasar Gracián en filósofos alemanes: Schopenhauer y Nietzsche»⁷, ha subsanado esta pequeña carencia.

Dos precisiones en relación al artículo que presentamos: Bouillier dice que después del artículo «Un Nietzsche español» y de la pequeña referencia que se encuentra en *Lecturas españolas*, Azorín no volvió a relacionar a Gracián con el pensador alemán. Esto no es cierto. Dicha relación aparece nuevamente en 1914 con «Gracián»⁸ y en 1916 con «Un diálogo en torno a Gracián»⁹. Posteriormente, esta relación volvería a efectuarse ya en 1929 con «El padre Gracián»¹⁰ y mucho después con «El auge de Gracián»¹¹. Existe, por otra parte, un pequeño artículo de Azorín —muy valioso a mi juicio y olvidado por los comentaristas de la obra del jesuita aragonés— en el que se rechaza la interpretación que sobre el jesuita hace Alfonso Reyes: «El intelectualismo»¹².

Hay que destacar de Bouillier, traductor excelente de *El Héroe* y de *El Discreto* a la lengua francesa, su edición de *Baltasar Gracián. Pages caractéristiques*¹³.

El artículo que presentamos de Spitzer¹⁴ es una variación (con muy pocos cambios) de su «“Betlengabor”, une erreur de Gracián? (Note sur les noms propres chez Gracián)»¹⁵. Spitzer muestra como la utilización de los nombres propios en apelativos es el resultado de la concepción «totalizante del mundo» de Gracián, y que su estructura sintáctica es el reflejo de una visión del mundo barroca e insoluble basada en una forma antitética de sentir la vida. En su libro *Estilo y estructura de la literatura española*, Spitzer afirma que «el dualismo siempre está allí presente; el tema del barroco por excelencia es el *desengaño*, el sueño opuesto a la vida, la máscara opuesta a la verdad, la grandeza

⁷ *Baltasar Gracián*, AAVV, *Anthropos* [Suplementos], Barcelona, Marzo, 1993, pp. 125-138.

⁸ *La Vanguardia*, Barcelona, 13 de Octubre de 1914; incluido en *El oasis de los clásicos, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1954, Tomo IX, pp. 1051-1055.

⁹ Este diálogo, mantenido con Alfonso Reyes, se publicó por vez primera en ABC (Madrid, 1916); incluido en la obra de este último *Capítulos de Literatura Española*, Méjico, La casa de España en México, 1939, pp. 277-292.

¹⁰ En *Blanco y Negro*, Madrid, 31 de Marzo de 1929; incluido en *Los clásicos redivivos, Obras Completas*, ed. cit., Tomo VIII, pp. 70-73.

¹¹ En *Con bandera de Francia, Obras Completas*, ed. cit., Tomo IX, pp. 710-712.

¹² *Obras Completas*, ed. cit., pp. 713-715.

¹³ París, Mercure de France, 1925. Precede a esta edición un amplio estudio crítico de André Rouveyre que ha sido traducido como *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche* (Madrid, Biblos, s. f.). Dos apéndices de Bouillier acompañan a este estudio: «Notas sobre el *Oráculo Manual*» y «Baltasar Gracián y Nietzsche», traducido nuevamente en este volumen.

¹⁴ *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Julio-Octubre 1991, n.º 3, pp. 31-37.

¹⁵ Aparecido en la *Revista de Filología Española*, Madrid, Abril-Junio 1930, Tomo XVII, Cuaderno 2.º.

temporal opuesta a la caducidad.(...) Es evidente que ningún pueblo ha mantenido con tanta energía y constancia la polaridad de lo sensual y lo divino como el pueblo español»¹⁶. ¿Qué mejor método que el estructuralista para acercarnos a la cultura barroca?

«El Héroe según Gracián»¹⁷ de Paul Hazard fue introducido posteriormente (con alguna ampliación) en su excelente obra *La crisis de la conciencia europea*¹⁸. José Antonio Maravall ha criticado dos aspectos de esta obra: «el cuadro espiritual de la época, esto es, del último cuarto del XVII, no es tan “dieciochesco” en el sentido, que él pretende, de una Ilustración laica y materialista, (...) segundo, en que, por el contrario, la influencia de Gracián puede producirse según una corriente de pensamiento mucho más moderna de lo que Hazard considera»¹⁹. Un año después, Reinhart Koselleck parecía coincidir con Maravall en un aspecto importante: «la expresión “crisis” [en la obra de Hazard] ha sido extraída tan sólo de la autocomprensión francesa, que permanece orientada hacia el derrumbamiento del poder absolutista de Luis XIV»²⁰. El caso de España en el siglo XVII es un caso algo especial. El rígido catolicismo que se impone en España se encargará de cerrar las fisuras que crearán el nacimiento de la política como ciencia autónoma y el protestantismo en otros países europeos. La subordinación de la política a la religión que se produce en nuestro país por esta época no tiene parangón en la Europa de entonces. Ahora bien, a pesar de todo, el artículo de Hazard creo que da en el blanco al señalar dos aspectos muy importantes del Héroe graciano: 1.º, su menor grado de secularización con respecto al *Honnête homme*²¹; y 2.º, que el dominio del mundo de este Héroe es sólo un medio *ad majorem Dei gloriam*. En este sentido, el segundo aspecto señalado por Maravall debería ser matizado.

La figura y la obra de Baltasar Gracián ha sido frecuentemente tratada por Benedetto Croce. Gracián, referencia obligada en sus trabajos sobre Malvezzi²², ocupa un lugar destacado en «Los tratadistas italianos del conceptismo y Baltasar Gracián»²³, así como en el capítulo «Fermentos de pensamiento en el siglo XVII» de su *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*.

¹⁶ Barcelona, Crítica, 1980, pp. 318 y 321 resp.

¹⁷ *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Marzo-Junio 1993, n.º 8, pp. 30-32.

¹⁸ Madrid, Alianza, 1988, pp. 268-271.

¹⁹ «Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián», en *Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958*, AAVV, *Revista de la Universidad de Madrid*, 1958, Vol. VII, N.º 27, p. 405.

²⁰ *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, p. 113, n.

²¹ Aspecto en el que coincide Baldensperger en sus *Études d'Histoire Littéraire*, París, Hachette, 1907, p. 49.

²² Ver su espléndido artículo «Virgilio Malvezzi e i suoi pensieri politici e morali», en *Atti della Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Società Reale di Napoli, 1928, Vol. 52.

²³ *La lectura. Revista de Ciencias y Artes*, Madrid, 1912, Año II, Tomo 2.º.

Teoría e historia de la estética ²⁴. El pensador aragonés suele aparecer en la obra de Croce como un mero imitador de las letras italianas. Los diagnósticos que ha realizado de ciertas categorías estéticas del jesuita dejan, en buena parte, mucho que desear. El plano estético del barroco es frecuentemente interpretado —coincidiendo en esto con Menéndez y Pelayo entre otros— como un puro esteticismo retórico. Nada más lejos de la realidad. Emilio Hidalgo-Serna, en su libro *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián* ²⁵, ha sabido ver la función “cognoscitiva” y “moral-práctica” que en Gracián cumplen sus categorías estéticas (si es que así se las puede denominar en sentido estricto).

El artículo que presentamos ²⁶ no trata esta problemática. Sus referencias a Gracián se limitan a la relación de éste con el duque de Nocera; sin embargo, al margen de las referencias biográficas de ambos, el artículo centra su interés en otros aspectos no menos importantes desde el punto de vista de la historia de las ideas: «La aportación personal de hombres como Nochera a la lucha española contra la herejía y en pro de la hegemonía española, en defensa de la ortodoxia, dio a los ejércitos y a las guerras españolas en Europa un sentido supranacional, europeo, universalista. Hay como una grandeza trágica es estos soldados “internacionales”, permítaseme la palabra, cual Carafa, al servicio de una causa agonizante, combatiente en los peores teatros de guerra, virreyes un día, encarcelados otro, ejemplos vivos de la mutabilidad de la fortuna» ²⁷. La «religión política» que profesaba el duque de Nocera estaba cimentada sobre su «política religiosa». La consideración de la política como religión muestra claramente un esquema de pensamiento que no era ni muchísimo menos minoritario en la intelectualidad española del siglo XVII.

Muy criticado fue el artículo de D. M. McGhee ²⁸ por Pierre Mesnard ²⁹. McGhee —en contra de lo que parece ver Mesnard— se limita a establecer «un indicio de relación» entre *El Crítico* y el *Cándido*, basándose en una serie de paralelismos y en el conocimiento que el filósofo francés tenía del pensador español. La misma autora se encarga de subrayar que «no hay una conexión total» entre dichas obras, lo que no significa que no puedan existir ciertas influencias de *El Crítico* en el *Cándido*. Creemos por nuestra parte que las

²⁴ Madrid, Francisco Beltrán, s.f.

²⁵ Barcelona, Anthropos, 1993.

²⁶ La traducción que aquí se presenta fue publicada originariamente en dos partes: la primera en *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Julio-Octubre 1993, n.º 9, pp. 20-28; y la segunda en el siguiente número de la misma revista: Noviembre 1993-Febrero 1994, n.º 10, pp. 30-39.

²⁷ Arturo del Hoyo en su estudio preliminar a su edición de las *Obras Completas* de Gracián, Madrid, Aguilar, 1967, p. xlvb.

²⁸ *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Noviembre 1991-Febrero 1992, n.º 4, pp. 35-42. El original inglés fue posteriormente publicado —con pequeñas modificaciones— en su libro *Fortunes of a tale*, Wisconsin, Menasha, 1954.

²⁹ «Balthazar Gracián devant la conscience française», en *Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958*, ed. cit., p. 355-378.

semejanzas existentes entre estas dos obras no son producto de la casualidad. Por otra parte, en el artículo de esta autora se omite una referencia obligada: Voltaire, basándose en un pasaje final de *El Discreto*³⁰, realiza el siguiente comentario: «Baltasar Gracián dice que “los pensamientos parten de las vastas costas de la memoria, se embarcan en el mar de la imaginación y arriban al puerto del ingenio para ser registrados en la aduana del entendimiento”. Este es precisamente el estilo de Arlequín»³¹.

Mesnard reprocha también a esta autora desconocer que Desfontaines era «el crítico más acerbo de Gracián»³², así como la similitud entre aquél y Voltaire en lo que respecta a sus gustos estilísticos. Ello no es del todo cierto: Desfontaines polemizó, más que con Gracián, con Courbeville, pésimo traductor a juicio de Desfontaines de *El Héroe* de Gracián. Por otra parte, el gran interés que manifestó Desfontaines en que se realizaran traducciones dignas de las obras de Gracián no fue exclusivamente en relación a *El Héroe*, sino también a *El Político*, a *El Discreto* y hasta al *Oráculo manual*.³³

Se ha querido ver otra curiosa coincidencia entre Voltaire y Gracián en la voz «Homme» de su *Dictionnaire Philosophique*. Voltaire trata en este lugar un «bello apólogo» sobre aquel primer hombre condenado en principio a vivir sólo veinte años. Este hombre, pesaroso de vivir una existencia tan efímera como la de la oruga, la mariposa, el pavón, el caballo, el zorro o el mono, pide a Júpiter —en función de su valía y con la finalidad de dominar a los animales— una existencia más prolongada. Júpiter accede, ahora bien, debido a las limitaciones del propio dios, el hombre desarrollará a través de su vida las «maneras de ser» de estos animales: se arrastrará como una oruga en su primera infancia, tendrá la ligereza de una mariposa hasta los quince años, la vanidad de un pavón en su juventud, los trabajos de un caballo en su edad viril, las artimañas del zorro a los cincuenta años y será feo y ridículo como un mono en la vejez.³⁴ La similitud con el discurso LV de la *Agudeza y arte de ingenio* es palmaria. Gracián, reproduciendo casi literalmente este apólogo del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, cuenta como el Hombre, al darse cuenta de la brevedad de su vida, pidió a Júpiter los años que el asno, el perro y la mona no quisieron tener, pues estaban los tres destinados a servir al Hombre. Júpiter le concede una vida más duradera; no obstante, vivirá veinte años padeciendo como un asno toda serie de trabajos, de cincuenta hasta setenta ladrando y gru-

³⁰ «Todo cuanto entra por la puerta de los sentidos en este emporio del alma va a parar a la aduana del entendimiento; allí se registra todo» (*Obras Completas*, ed. cit., p. 147a).

³¹ *Dictionnaire Philosophique*, París, Garnery, 1828, Tomo XV, voz «Figure», p. 111.

³² «Balthazar Gracián devant la conscience française», ed. cit., p. 368.

³³ Ver al respecto el libro de Adolphe Coster, *Baltasar Gracián*, Zaragoza, IFC-CSIC, 1947, p. 285.

³⁴ Voltaire volvió a tratar de forma parecida esta temática en una obrita titulada *El hombre de los cuarenta escudos*, Madrid, CECISA, 1991, p. 17.

ñiendo como un perro, y de setenta a noventa «contrahaciendo los defectos de su naturaleza»³⁵. Gracián atribuye la fuente de este apólogo a Jaime Falcón aunque puede ser Boccacini el autor de la fábula.³⁶ Me inclino a creer que Voltaire conoció este apólogo a partir del *Guzmán de Alfarache*, todo un *best-seller* ya en su época. La primera referencia de una traducción francesa del *Guzmán* data, según Francisco Rico, de 1600³⁷, mientras que la *Agudeza y arte de ingenio* ha tenido que esperar hasta 1983 para ser traducida a lengua francesa. No obstante, dejando al margen las fuentes, creo que el tratamiento que tanto Gracián como Voltaire hacen de la condición humana es muy similar. El antimachiavelismo confesado de ambos, en Gracián sobre todo con *El Político* y en Voltaire con sus «Cartas» y «Prefacio» al *Antimaquiavelo*³⁸ de Federico el Grande, responde en buena medida a todo ello. No es casualidad que Angel Ferrari³⁹ vea la influencia del jesuita aragonés en la obra del monarca prusiano. Salvando las distancias de cada una de sus épocas, no cabe duda de que ambos, Gracián y Voltaire, habitaron en un mundo que no era para ellos precisamente el mejor de los posibles.

El artículo de Vladimir Jankélévitch⁴⁰ es un artículo imprescindible para todos aquellos que quieran investigar los contenidos ético-filosóficos del pensamiento de Gracián. El nombre del jesuita aparece por toda la variada y amplia obra de este autor francés; pero es en *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*⁴¹, en *La ironía*⁴² y en *La paradoja de la moral*⁴³ donde Gracián desempeña un papel principal. Jankélévitch parece seguir muy de cerca *La littérature de l'âge baroque en France*⁴⁴ de Jean Rousset. En esta obra, la atención también se centra, curiosamente, en el apólogo «Hombre de ostentación» de *El Discreto* y en la máxima 130 del *Oráculo manual*. En el apólogo citado, el Pavón, haciendo gala de sus hermosos atributos, provoca la envidia de la Corneja. Una vez que ésta ha “maleado” a otras aves como el Cuervo o la Picaza, deciden todas mandarle un Jimio (un simio) con este mensaje: «Siempre fue vulgar la ostentación: nace del desvanecimiento. Solicita la aversión, y con los cuerdos está muy desacreditada. (...) Bástase a sí misma la realidad, no necesita de extrínsecos engañados aplausos»⁴⁵. A esto responde el bellissimo pájaro: «¿De qué sirviera la realidad

³⁵ *Guzmán de Alfarache*, Barcelona, Planeta, 1983, Parte II, Libro I, Capítulo III, pp. 514 y ss.

³⁶ Ver *op. cit.*, p. 514, n. 24 de Francisco Rico.

³⁷ *Op. cit.*, p. 949.

³⁸ Madrid, EDAF, 1982.

³⁹ *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 680.

⁴⁰ *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Marzo-Junio 1992, n.º 5, pp. 36-47.

⁴¹ París, Seuil, 1981.

⁴² Madrid, Taurus, 1982.

⁴³ Barcelona, Tusquets, 1983.

⁴⁴ París, José Corti, 1953.

⁴⁵ *Obras Completas*, ed. cit., p. 112b.

sin la apariencia? La mayor sabiduría, hoy encargan políticos que consiste en hacer parecer. Saber y saberlo mostrar es saber dos veces»⁴⁶. Tras su discurso, arremetieron todas las aves contra él, «y aun dicen que del susto le quedó aquella voz que juntamente le denomina y significa: *pavoroso*»⁴⁷. Hasta ahora, Jean Rousset bien podría decir que «con el español Gracián, el Parecer va a triunfar sin reservas»⁴⁸. Se podría parafrasear la máxima 130 del *Oráculo* que el mismo apólogo incorpora: «Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces: lo que no se ve es como si no fuese»⁴⁹. No obstante, la continuación del apólogo y de la máxima nos mostrarán las «reservas» que Rousset parece no ver. Consideramos preciso extendernos en este comentario: creemos que de la interpretación de Rousset y Jankélévitch dependen las de Clement Rosset⁵⁰, José Antonio Maravall⁵¹, Benito Pelegrín⁵² y tantas otras. En ningún momento Gracián «sacrifica el ser al parecer» ni hace «del parecer el ser verdadero»⁵³; o, por decirlo con el vocabulario de Jankélévitch, la filosofía de Gracián no es un mero «impresionismo filosófico» o una «filosofía modal»; en Gracián, ciertamente, hay una «rehabilitación de los modos», ahora bien, ¿implica esta rehabilitación la subordinación de la realidad a la apariencia? Ni muchísimo menos. La apariencia puede llegar a ser tan importante que goce de un estado de ser (un segundo ser); pero en ningún momento se nos dice que tengan la misma relevancia ambos seres: el orden establecido es el orden constituido en la realidad. No es simplemente una cuestión de cantidad; ese «segundo ser» es *cualitativamente* inferior al ser por excelencia. Dejemos que Gracián acabe lo que empezó. La Vulpeja, por «sabia y desapasionada», pondrá orden valiéndose de su artificio para «hacer justicia y no perder amistades»: «La ostentación —razona y dictamina la Vulpeja— da el verdadero lucimiento a las heroicas prendas y como un segundo ser a todo. Mas esto se entiende cuando a la realidad la afianza, que sin méritos no es más que un engaño vulgar. (...) Ningún realce pide ser menos afectado que la ostentación, y perece siempre deste achaque, porque está muy al canto de la vanidad, y esta del desprecio. (...) Mas viniendo ya a nuestro punto, digo, y lo siento así, que sería una imposible violencia concederle al Pavón la hermosura y negarle el alarde. (...) Más plático será el remedio, tan fácil como eficaz, y sea este:

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 113a.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 113b.

⁴⁸ *La littérature de l'âge baroque en France*, ed. cit., p. 220.

⁴⁹ *Obras Completas*, ed. cit., p. 188a.

⁵⁰ *Lógica de lo peor*, Barcelona, Barral, 1976, p. 142 y ss. y *La anti-naturaliza*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 199-208.

⁵¹ «Un mito platónico en Gracián», *Ínsula*, Madrid, Octubre 1959, XIII, n.º 155 y *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 396 y s.

⁵² Estudio introductorio al *Oráculo manual de Gracián*, Zaragoza, Guara, 1983 y su *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Paris, Actes Sud, 1985.

⁵³ *La littérature de l'âge baroque en France*, ed. cit., p. 221.

que se le mande seriamente al Pavón, y criminalmente se le ordene, que todas las veces que despliegue al viento la variedad de su vizarría, haya de recoger la vista a la fealdad de sus pies, de modo que el levantar sus plumajes y el bajar los ojos todo sea uno. Que yo aseguro que esto solo baste a reformar su ostentación»⁵⁴. Así pues, la ostentación del Pavón se justifica sólo en parte; la realidad le afianza en buena medida, es decir, alardea en función de su hermosura; pero, ¿qué hermosura?, ¿la de su plumaje o la de sus pies? Hay que hacer al respecto otra precisión. Se nos dice que la ostentación es «como un segundo ser». Este no es el mejor lugar para tratar el problema de la ficción en Gracián; no obstante, insistimos en lo que de particular tiene la introducción de la partícula «como» en esa frase. Cuando Gracián dice que «lo que no se ve es como si no fuese», lo que no se ve *es, existe*, aunque parezca que no. No se quiere decir que «lo que no se ve no existe», sino que lo que es, en caso de adolecer en su manifestación o manifestaciones, *puede* llegar a ser tenido por inapreciable. La segunda parte de la máxima 130 parece responder a esta misma cuestión: «Son muchos más los engañados que los advertidos; prevalece el engaño y júzganse las cosas por fuera; hay cosas que son muy otras de lo que parecen». A nuestro juicio, la interpretación de Jankélévitch —al igual que la de la mayoría de la crítica contemporánea— se basa en una lectura sesgada de las primeras obras de Gracián (sobre todo del *Oráculo*), dejando al margen la obra más representativa del pensador aragonés: *El Criticón*. Por otra parte, una interpretación errónea de la prudencia en Gracián ha impedido que se conozca en su justos términos todo aquello que en el jesuita no sea mundano e incluso mundanal.

Traducir un artículo como el de Iventosch responde, en primer lugar, al hecho de reivindicar el protagonismo que *El Criticón* debe tener con respecto a su obra anterior y posterior. Si queremos referirnos al Gracián más auténtico hemos de remitirnos a *El Criticón*. Aranguren, como sabemos, ha señalado tres planos en los que la meditación de Gracián se desarrolla: ⁵⁵ un plano moral-utilitario en donde se acepta el *factum* del mundo al que corresponderían sus primeros tratados, un segundo plano ético-filosófico al que corresponde exclusivamente *El Criticón*, y un tercero y último plano, el religioso, constituido por *El Comulgatorio*. Creo que este esquema diacrónico debería completarse con otro sincrónico que sacara a relucir el carácter sagrado y profano (o para ser más exactos, religioso y mundano) de cada una de sus obras. Un esquema diacrónico tal trataría de responder a la ocultación, e incluso al olvido más absoluto, de que ha sido objeto el plano religioso en los dos primeros niveles referidos por Aranguren. El esquema sincrónico, por otra parte, no sólo eliminaría

⁵⁴ *Obras Completas*, ed. cit., pp. 113b-115a.

⁵⁵ «La moral de Gracián», en *Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958*, ed. cit., p. 331 y ss.

el carácter de sincretismo que Aranguren descubre con su análisis en la obra de Gracián, sino que además permitiría comprobar hasta qué punto *El Criticón* es la obra central de Baltasar Gracián, posibilitando de este modo cuestionar la supuesta moral estructural, sin contenidos, o «moral sin ética» más propia de Maquiavelo que del jesuita aragonés. Si el casuismo ha sido interpretado a menudo como una mera ética de situación, poniendo el acento en la materialidad de los actos y desatendiendo el carácter direccional de la intención, el tacitismo ha sido calificado de moral económica, olvidándose que éste se constituía más como una ejemplificación histórica *a posteriori* que como una justificación *ad hoc*. Se olvida que la prudencia en Gracián no es enteramente intramundana, y que su optimismo teológico difícilmente puede convivir con un pesimismo radical. *El Criticón* es la gran epopeya de Gracián en donde el Héroe, el Político, el Discreto, el Galante y el Varón Atento se encardinan en un mundo por el que hay que pasar en peregrinación. El desencanto de los tipos ideales de sus primeras obras, así como la problematicidad que podría existir en ellas entre el plano religioso y el mundano, se resuelve en *El Criticón*, verdadero laboratorio del hombre cristiano. Iventosch destaca, además, el carácter religioso de esta obra hasta el punto de considerarla como una obra cercana a la homilía. El pesimismo de Gracián, desarrollado en *El Criticón* mediante el recurso de la «agudeza nominal», encuentra solamente un elemento positivo en el mundo, elemento por otra parte nada despreciable: la virtud.

En dos ocasiones más Maxime Chevalier se ha ocupado con cierta extensión de Baltasar Gracián: en «Gracián y la tradición oral»⁵⁶ y en «Gracián frente a Quevedo»⁵⁷. En la conclusión de este último artículo, se encuentran consideraciones respecto a Gracián muy similares a las del artículo que se ofrece en este volumen⁵⁸. Para Chevalier, la obra de Gracián «es un eslabón entre el concepto del siglo XVI, que vive en estado de inocencia, y la despiadada censura de las “pointes” y “ridiculeces” que han de elaborar clásicos y neoclásicos»⁵⁹. Me interesa resaltar con Chevalier que Gracián, al igual que otros autores de la época como Cervantes, Calderón o Moreto, comienzan a cuestionar los juegos de palabras, lo que les conduce a hacer una revisión de la agudeza verbal. Ahora bien, los juegos de ingenio en Gracián, adelantándose en ello a *l'esprit* del siglo XVIII que en buena medida codificará Voltaire, no apelan exclusivamente a los sentidos. Siguiendo la metodología de los *Ejercicios espirituales*, los sentidos son las puertas de entrada al intelecto. Si algo reivindica el conceptismo frente al culteranismo es la subordinación de la forma al contenido: «en el fondo —dice Menéndez Pelayo— [la clasificación estrambótica de la

⁵⁶ *Hispanic Review*, 1976, XLIV, n.º 4, pp. 333-355. A este artículo le sigue un pequeño apéndice de este autor titulado «Sobre unas fuentes de Gracián», pp. 355 y s.

⁵⁷ *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1988, XXXVI, n.º 2 pp. 1069-1077.

⁵⁸ *Cuaderno Gris*, Madrid, Época II, Marzo-Junio 1994, n.º 11, pp. 16-23.

⁵⁹ «Gracián frente a Quevedo», ed. cit., p. 1076 y ss.

Agudeza] viene a ser una originalísima tentativa para sustituir a la retórica puramente *formal* de las escuelas, a la retórica de los tropos y de las figuras, otra retórica *ideológica*, en que las condiciones del estilo reflejen las cualidades del pensamiento y den cuerpo a los más enmarañados conceptos de la mente»⁶⁰.

El artículo de Chevalier, por otra parte, retoma un aspecto que es indispensable para conocer la cultura del Barroco: la problemática existente entre la cultura oral y la cultura escrita. Recordemos con Elliot que la sociedad española de la época era «una sociedad dedicada casi obsesivamente a la palabra escrita»⁶¹. En una época en la que el texto escrito se ha asentado con una fuerza sin precedentes, Cervantes⁶² y Gracián ejemplificarán magníficamente este conflicto. Gracián se apoya en una tradición oral; pero, siguiendo la corriente del Cristianismo, defenderá firmemente una cultura del libro en la que se refleja una clara «metalingüística antropológica»⁶³. El *Oráculo manual* puede ejemplificar de forma clara lo que queremos decir: por una parte, es un conjunto de máximas, es decir, algo «característico de la cultura oral»; por otra, es un libro manual, portátil, lo que indudablemente «contribuyó mucho al nuevo culto del individualismo»⁶⁴, ideología tan característica de aquella nueva galaxia.

Creo que son sobradamente conocidas las investigaciones que ha realizado Ignacio Gómez de Liaño en el mundo del arte, de la literatura y del pensamiento. Recordemos, no obstante, que es un gran conocedor de la obra de Bruno y Kircher, figuras próximas en el tiempo a Gracián. Ya en su obra *Paisajes del placer y de la culpa*⁶⁵ dedicó unas bellas páginas a dos figuras del *Criticón*: Falsirena y Falimundo. En esta ocasión, Gómez de Liaño, a modo impresionista, nos muestra hasta qué punto Gracián y sus personajes no viven solamente «en un puro universo físico sino en un universo simbólico»⁶⁶. El

⁶⁰ *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, CSIC, 1974, Vol. I, pp. 835.

⁶¹ «Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo xvii», en *Poder y sociedad en la España de los Austrias* (Elliot ed.), Barcelona, Crítica, 1982, p. 200. Ludwig Pfandl parece confirmar esta opinión cuando dice que España fue «uno de los países de mayor actividad tipográfica del viejo mundo» (*Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro*, Barcelona, Sucesores de Juan Gil, 1933, p. 271).

⁶² Para el caso de Cervantes ver el magnífico libro de Marshall McLuhan *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993.

⁶³ Ver de Ceferino Peralta el artículo «Ideas subyacentes en los escritos de Baltasar Gracián (1601-1658)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1984, Vol. LIII, p. 347 y ss.

⁶⁴ *La galaxia Gutenberg*, ed., cit., pp. 48 y 297 resp.

⁶⁵ Madrid, Tecnos, 1990, pp. 93-100.

⁶⁶ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Madrid, FCE, 1983, p. 47. Jorge M. Ayala coincide con este enfoque a la hora de interpretar el pensamiento de Gracián: «Si el mundo es un símbolo, solamente un pensamiento simbólico que piense en términos de tensión podrá aproximarse a él. (...) Para un pensamiento simbólico la realidad es sólo un «ideal de conocimiento», por esto el símbolo tiende a revivir la «diferencia», ampliando así indefinidamente el horizonte cognoscitivo» (*Reflejo y Reflexión. B. Gracián, un estilo de filósofo*, Zaragoza, CRETA, 1979, pp. 30-31).

hombre es para Gracián —adelantándose a Herder y al mismo Ghelen— un ser cultural por naturaleza, siendo el símbolo una de sus claves interpretativas más importantes.

El artículo de Jorge M. Ayala realiza tres incursiones en la filosofía de Gracián partiendo de algunas de sus expresiones: «vivir a lo plático», «el curso de tu vida» y «el hombre de buen gusto». La obra del profesor Ayala me ha interesado siempre por dos aspectos: por reivindicar a Gracián como un pensador no cartesiano (aspecto en común con la interpretación que del aragonés hace Mario Perniola ⁶⁷), y por hacer ver la unidad de pensamiento y acción que conserva la obra de Gracián. Como especialista en Gracián, tiene una amplia bibliografía sobre él de la que hay que destacar dos libros: su ya citado *Reflejo y reflexión. Baltasar Gracián, un estilo de filosofar* ⁶⁸ y *Gracián: vida, estilo y reflexión* ⁶⁹.

En noviembre del pasado año, tuve el placer de poder conversar, en sucesivas ocasiones, con uno de los especialistas más importantes de la obra de Gracián: Miguel Batllori. La conversación que aquí se presenta recoge alguna de sus intervenciones más importantes, la mayoría de las cuales tuvieron lugar el 17 de noviembre. La idea de presentar esta conversación tuvo lugar precisamente comentando uno de sus últimos trabajos: «El Barroco literario y el político centrados en Baltasar Gracián y en la guerra de 1640-1652» ⁷⁰. Nadie como él, jesuita e historiador dedicado en gran medida al Barroco, podía responder a las supuestas conflictividades éticas y religiosas de las que Gracián a menudo es objeto. Gracián, quien nunca ha escatimado elogios al arte de conversar, es objeto ahora de conversación.

Batllori cuenta con una prolífica bibliografía sobre Gracián; no podemos hacer referencia a toda su obra; no obstante, es obligado citar su imprescindible *Gracián y el Barroco* ⁷¹ y su edición, junto con Ceferino Peralta, de las *Obras completas* de Gracián ⁷².

El «Comentario lingüístico y literario de *El Criticón*» no sólo reivindica el papel principal de *El Criticón* dentro de la obra de Gracián, sino que incluso, en cierta medida, considera a esta obra como una palinodia de sus primeros tratados. A nivel lingüístico, recomiendo al lector las páginas que este autor de-

⁶⁷ Ver sobre todo «Saperi intermedi», en *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, AAVV, *Aesthetica*, Palermo, 1987, n.º 18, pp. 95-102 y *Del sentire*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 76-87.

⁶⁸ Ver nota 66.

⁶⁹ Madrid, Cincel, 1987.

⁷⁰ Tercera conversación de su libro *De la Edad Media a la Contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1994.

⁷¹ Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

⁷² Madrid, Atlas, 1969, II Vols. (el II en preparación).

dica a Gracián en su gran *Historia de la lengua española* ⁷³. Me interesaría resaltar, no obstante, y aprovechando este comentario de Lapesa, un aspecto que puede pasar desapercibido: el *tempo* de lectura que todo clásico requiere. *La sazón, el temple, el sosiego, el retén, la espera* e incluso *el recelo* responden en Gracián a una concepción del tiempo más pausada y medida que permite percibir mejor el lugar y el momento oportuno en el que una acción puede desenvolverse. Gracián, al igual que Sartre, parece recomendarnos la lectura de un libro al día: lo que en Gracián es un simple alarde, en Sartre es lamentablemente un hecho. Para Gracián, y en esto sí coincide con Nietzsche, un texto no se debe leer, sino rumiar —máxime cuando el autor es un conceptista que hace gala de concisión y brevedad.

Recientemente han aparecido editadas en la editorial Turner ⁷⁴ las obras completas de algunos clásicos españoles, entre ellos Gracián. Estas ediciones, creo que destinadas a alumnos de universidades americanas, ejemplifican magníficamente lo que nunca se debería hacer. El colmo de los colmos editoriales lo representa, no obstante, la edición del *Oráculo manual* de la editorial Temas de Hoy ⁷⁵, traducción del castellano de Gracián al español contemporáneo en donde se evita caritativamente al lector otro tipo de trabajo que no sea el de la simple lectura. En Gracián, la forma está subordinada al contenido; ahora bien, dicha forma tiene un valor gnoseológico fundamental: ella es el medio con que mejor poder acceder a dicho contenido. Los comentarios de texto y las ediciones críticas de autores clásicos deben reivindicar un espacio y un *tempo* para los que el mundo editorial parece no estar preparado. El «retorno a los clásicos» propugnado por algunos críticos basándose en Italo Calvino, el retorno a la lectura directa de los textos originarios evitando en la medida de lo posible todas las bibliografías críticas, los comentarios y las interpretaciones ⁷⁶ recuerda la ingenuidad de la vuelta a la conciencia husserliana. Ciertamente, en un mundo literariamente tan prolífico, toda discriminación posible debe optar por los clásicos: un par de botas no equivale a Shakespeare. Hasta ahí de acuerdo. Sin embargo, la reducción operada por Italo Calvino (o más bien tendríamos que decir por el Italo Calvino de los críticos, ya que el propio autor italiano realiza introducciones y estudios críticos) nos conduce a una conclusión fenomenológica absurda: los clásicos son posibles aún sin mundo. Una introducción, un aparato crítico y una bibliografía pueden hacer las veces de una cortina de humo, pero también pueden clarificar, hacer más accesible e incluso hacer al texto mismo más clásico, elaborando, por ejemplo, conexiones que hasta el momento habían pasado inadvertidas. Borges, quien primeramente recomendaba a sus estudiantes que tuvieran poca bi-

⁷³ Madrid, Gredos, 1981, pp. 357-360.

⁷⁴ Madrid, 1994.

⁷⁵ *El arte de la prudencia*, Madrid, 1993.

⁷⁶ Ver de Italo Calvino *Por qué leer los clásicos*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 16.

bliografía, que no leyeran críticas y que leyeran directamente los libros, dice a manera estructuralista lo siguiente: «he hablado en contra de la crítica y voy a desdecerme (pero qué importa desdecerme). Hamlet no es exactamente el Hamlet que Shakespeare concibió a principios del siglo xvii. Hamlet es el Hamlet de Coleridge, de Goethe y de Bradley. Hamlet ha sido renacido. (...) Los lectores han ido enriqueciendo el libro»⁷⁷.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que de una forma u otra han contribuido a la realización de este volumen: Denis Barroche y Dominique Wentzlaff-Eggebert realizaron conmigo algunas traducciones; Tomás Pollán y Félix Duque revisaron mi mala traducción de Croce; Moisés Simancas y Laura Almarza revisaron y corrigieron las pruebas de imprenta; y José Luis L. Aranguren, Ignacio Gómez de Liaño, Jorge M. Ayala, Miguel Batllori y Rafael Lapesa tuvieron la amabilidad de contribuir a la edición de este volumen.

Quiero agradecer de forma especial la colaboración de Enrique López Castellón, revisor concienzudo de mis traducciones del alemán, francés e inglés sin cuya labor no me hubiera atrevido jamás a publicarlas; y sobre todo de mi hermana Laura, revisora, traductora y colaboradora habitual.

Mario Perniola supervisó un proyecto de investigación que llevé a cabo en Roma sobre Gracián y la pedagogía jesuítica, a él, a la Academia Española de Historia, Arqueología y Bellas Artes de Roma que amablemente me alojó, así como a la Bibliotheca Instituti Historici S. I. y al Archivum Historicum S. I., lugares donde elaboré este proyecto, mi más sincera gratitud.

No puedo olvidar la ayuda de otras instituciones. La Universidad Autónoma de Madrid, concretamente el Vicerrectorado de Cultura, el Servicio de Publicaciones y de Investigación, el Decanato y Vicedecanato de la Facultad de Filosofía y Letras, y los Departamentos de Filosofía y Filología Española han hecho posible que *Cuaderno Gris* goce de una estabilidad envidiable para cualquier publicación universitaria.

Agradezco por último a la Comunidad de Madrid la concesión de la Beca de F.P.I.; seguramente, este trabajo no hubiera sido posible sin la dedicación plena al estudio de la que he disfrutado.

⁷⁷ «El libro», en *Borges oral*, Barcelona, Bruguera, 1985, pp. 25 y s.