

LA ONTOLOGÍA DE *EL COMULGATORIO* DE BALTASAR GRACIÁN ¹

Fernando Miguel Pérez Herranz
Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

§ 1. Salamanca y la *voluntad de poder* de la Monarquía hispánica ²

Cuando Alberto Hidalgo me invitó a participar en estas Jornadas en recuerdo de la figura de Baltasar Gracián, me encontraba en Salamanca y acababa de visitar sus dos catedrales, llamadas —con poco ingenio y menos agudeza, todo hay que decirlo— la *vieja* y la *nueva*. Siendo verano, los turistas suelen acercarse a estos templos como visita obligada y entre ellos a veces se encuentran gentes de iglesia. Miraba yo, absorto, el cimborrio levantado por Juan de Sagarvinaga en 1755 tras el terremoto de Lisboa y, seguramente sugerido por el diablo Voltaire, que tan a gusto suele encontrarse entre sotanas, murmuré un “*esto pudo rehacerse tras el terremoto, pero no ante los embates de Lutero*”, sin percatarme de que unos sacerdotes, allí sentados, pudieran tomar mi desahogo como una provocación blasfema.

Al lado de la catedral se encuentra el Colegio de San Esteban, donde los grandes teólogos hispanos —Francisco Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez...—, por las mismas fechas en que se construía la catedral nueva, estaban tratando de legitimar la conquista española de las Indias, dando cobertura teológico-política a la *voluntad de poder* de la Monarquía hispánica. Por allí había pasado San Ignacio de Loyola, que años más tarde fundaría la Compañía de Jesús, y a quien los maestros dominicos mostraron que a la fe y a la energía —que sin duda le sobaban al combativo navarro— debía acompañarlas algo de sabiduría. El

¹ Este trabajo se realizó con ocasión del Congreso que, bajo el título *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, organizó la Sociedad Asturiana de Filosofía en Oviedo durante los días 23 y 24 de noviembre de 2001, para conmemorar el 400 aniversario del nacimiento de Baltasar Gracián; posteriormente fue publicado en Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 43-101.

² **Notas sobre las técnicas utilizadas en las citas:**

— Las obras de Baltasar Gracián se citan con una de las siguientes abreviaturas:

H = *El Héroe*

P = *El Político don Fernando el Católico*

D = *El Discreto*

O = *Oráculo manual y arte de prudencia*

A = *Agudeza y arte de ingenio*

C = *El Criticón*

Com = *El Comulgatorio*

Cr = *Cartas y otros escritos*

— A continuación se señala con número romano el capítulo y, en su caso, la página de la obra correspondiente:

Primor (*El Héroe*)

Realce (*El Discreto*)

Aforismo (*Oráculo manual y arte de prudencia*)

Discurso (*Agudeza y arte de ingenio*)

Crisi (*El Criticón*)

Meditación (= *El Comulgatorio*)

— *El Criticón* se cita por la edición de Santos Alonso, Cátedra, 1993; el resto de obras, por la edición de Emilio Blanco, *Obras Completas*, volumen 2, Turner, 1993 (las citas toman la grafía actual).

— En negrita se destacan algunos términos de especial significación en este trabajo.



consejo parece que fue provechoso.³ Marchó Ignacio a París a meterse entre los libros, lo que le llevaría más tarde a exigir a los miembros de la nueva Orden que estuviesen preparados intelectualmente. Al cabo de unas cuantas décadas, los jesuitas ya pudieron enfrentarse a los dominicos con sólidos argumentos e iniciar aquellas grandes polémicas entre las que se cuenta las controversias «*de auxiliis*» —esto es, sobre el modo como actúa la Gracia de Dios en la libertad humana— «una de las cimas más encumbradas del humanismo». Mas, a pesar de sus enfrentamientos, ambas órdenes de predicadores tenían algo en común: Conseguir que la catedral católico-romana se alzase por encima de aquellas asambleas de cristianos reformados, que no necesitaban catedral alguna para ponerse en contacto con Dios: sólo el libro y su corazón. Hoy ya sabemos que fueron estos últimos quienes vencieron en la contienda; pero no debemos olvidar que, durante todo el siglo XVI y la mitad del XVII las fuerzas se encontraban a favor de los católicos.

Así que dominicos y jesuitas —junto a franciscanos y otras órdenes de menor peso—, que acompañaban a los ejércitos hispánicos, no tenían que preocuparse de hacer armas, sino de encontrar el **lenguaje** adecuado para «convencer o persuadir» a los políticos de que tenían que organizar el mundo según la Ley Natural de Dios (de la que era vicario en la tierra el Papa romano) contra los anglicanos, luteranos, calvinistas, puritanos.... que empezaban a desarrollar las teorías políticas del *pacto*. Lenguajes que tenían que ser capaces, ahora, de llevar a los católicos a empresas heroicas. Para los católicos eran prioritarias algunas cuestiones: En primer lugar, llevar el evangelio y *civilizar* a los indígenas del Nuevo Mundo. En segundo lugar, y ya en Europa, convencer a los reformados de su error. Había que doblgar por la razón las *voluntades de poder* holandesa y anglosajona. O bien por la fuerza —Felipe II envía sus ejércitos a Flandes— o bien por la palabra —el mismo Felipe II envía jesuitas a Inglaterra para hacer prosélitos—. Y, en tercer lugar, poner *orden* en aquel complejo de pasiones interiores de la vida cotidiana de los cristianos en la propia casa.

Los lenguajes utilizados para tan difíciles empresas fueron de muchos tipos: El lenguaje político con el que reformar la administración y racionalizar la actuación internacional; el lenguaje arquitectónico para ordenar el espacio de las nuevas ciudades en las que se organiza la vida comercial y artesanal de los hombres, tanto en la península como en las Américas;⁴ los

³ «Confesábase en Salamanca con un fraile de Santo Domingo en San Esteban ... Y así comenzó a preguntar qué es lo que había estudiado. Y el peregrino respondió: «Entre nosotros, el que más ha estudiado soy yo»; y le dio claramente cuenta de lo poco que había estudiado, y con cuán poco fundamento ... Y así partió para París solo y a pie ... Y la causa fue porque como le habían hecho pasar adelante en los estudios con tanta prisa, hallábase muy falto de fundamentos; y estudiaba con los niños, pasando por la orden y manera de París». Ignacio de Loyola (1973), págs. 67 y 73.

⁴ «España no se preocupó tan sólo de obtener provecho económico de América y de las posesiones oceánicas a que se extendió el mismo régimen. Quiso también civilizarlas, y así lo hizo, pero no con propósitos egoístas a favor solamente de los blancos, sino también, y a gran escala, a favor de los indios. Para ello trasladó a las Indias todos los medios e instituciones docentes y educativos que la metrópoli conocía y usaba para sí y que correspondían al espíritu de la época: desde el clero (singularmente el misionero) a la universidad, con particular establecimiento de escuelas especiales para los indígenas. Así se produjo una cultura propia en los habitantes blancos de América (criollos), se creó una base de riqueza y bienestar para éstos, revelada, entre otras cosas, por las viviendas de que quedan muchos ejemplos en América, y se elevó la condición espiritual de los indios en la medida en que se pudo



lenguajes musical, teatral, literario... (Calderón, Lope...) con los que organizar la vida urbana y estabilizar los conflictos latentes de los nuevos burgueses y artesanos ; y un lenguaje teológico-filosófico (Suárez, Molina, Vitoria...) que justificara los demás.

Baltasar Gracián (1601-1658) conformó un discurso que pudo ser modelo de filosofía, pero que se desbarató junto al poder político y civilizatorio del que formaba parte. Un discurso construido en un contexto cultural en el que el *decir* va acompañado del *hacer*; pero un decir y un hacer mediatizados por el concepto, definido por medio de imágenes alegóricas.⁵

Este discurso no se hacía en el vacío, sino dentro de la confrontación de las fuerzas políticas y económicas de la época, cristalizadas alrededor de dos imperios —las monarquías hispánica y holandesa, enseguida suplantada por la anglosajona— que se dispusieron a desplegar su *ser*, intensificando los parámetros que pudieran hacer ontológicamente posibles sus planes y proyectos.⁶ Arquitectura, música, literatura, teología-filosofía... van creando formas, dispuestas a entrar en batalla dentro de la propia morfología cristiano-romana, lo que tanto escandalizó a Erasmo. Y si durante la llamada Edad Media la morfología cristiana tuvo una capacidad de asimilación extraordinaria —haciendo suyo los pensamientos helenístico, pagano o islámico—, a partir del Renacimiento se puso en marcha un proceso de ruptura política-religiosa del cristianismo, que Francisco Suárez calificó «**pecado del espíritu**», a partir del cual Europa se fragmentó justo por las juntas naturales de los reinos medievales.

Por eso aquí comienza otra manera de administrar el cristianismo (y si el románico y el gótico nos pertenecen a todos los europeo-cristianos, otra cosa es el clasicismo y el barroco, específico de cada uno de los imperios). La catedral de Salamanca o el colegio de San Esteban..., pero también la Compañía de Jesús, se construyeron y conformaron, no ya contra el Islam, sino como símbolos contra el protestante. **La opción moderna es una opción entre cristianos:** cristianos romanos y cristianos reformados. (Me parece que está por hacer la contraposición San Esteban / Cambridge).

§ 2. Baltasar Gracián y los padres jesuitas

¿Y quiénes son esos hombres que se enfrentan a los reformados? Son hombres que pertenecen a órdenes religiosas nacidas en España: dominicos y jesuitas. Los jesuitas son combativos y sabios —«mitad monjes, mitad soldados»—, dispuestos a defender la autoridad del

alcanzar la influencia del programa y los procedimientos educadores entonces conocidos y aplicados”. Rafael Altamira, *Historia de la civilización española* (1988), págs. 180-181, § 86.

⁵La obra de Gracián *El Criticón* es, como otras obras artísticas singulares (pienso en Santa María del Naranco), difícil de encajar, porque pudo haber sido modelo de filosofía, cuando en realidad se convirtió en el fin de un estilo. El *Discurso del método* cartesiano, los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de Locke y luego las *Críticas* kantianas ofrecieron las pautas del discurso filosófico que triunfó al fin y a la postre. Así se frustró un modelo que había renovado el diálogo platónico con Juan Luis Vives y que Gracián supo novelar, en la tradición horaciana del *delectar aprovechando*.

⁶Véase el espléndido trabajo de Marta García, “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* desde el materialismo filosófico” (1998).



Papa. Uno de ellos es Baltasar Gracián, luchador e intelectual. Gracián realiza el plan que debe llevar a cabo todo pensador crítico a lo largo de su vida: Por pensador, ser un microcosmos de la época que le ha tocado vivir; por crítico, ha de colocar las palabras en el lugar que les corresponde. Gracián parte, como no podía ser de otra manera, de un momento de la historia de la sociedad de su tiempo, y se compromete con una de las opciones posibles: la monarquía hispánica que domina el mundo y que se apoya en la iglesia católica; ésta, a su vez, fundamenta el poder de la monarquía desde la Ley Natural; y, dentro de la iglesia, los jesuitas se constituyen como sus más leales defensores frente a los ataques de los herejes [Batllori (1987)].

La monarquía hispánica a punto estuvo de alcanzar en 1625 el sueño de Felipe II con la rendición de Breda, la expulsión de los franceses de Génova, la derrota de los holandeses en Bahía (Brasil) y la derrota de los ingleses en Cádiz. El Conde Duque de Olivares estableció un plan para consolidar aquel triunfo, pero el resultado fue para los unos un fracaso y para los otros el resultado lógico de encontrar grandes resistencias por parte de los enemigos, muchas reticencias por parte de los amigos y la insolidaridad de los hermanos [cf. Alcalá-Zamora (1975)]. El Desengaño de Gracián procede de comprobar cómo el reinado de Felipe IV se descompone irremediabilmente:

“Estoy mirando —dice Critilo—si vuelven a salir aquéllos Quintos tan famosos y plausibles en el mundo, un don Fernando el Quinto, un Carlos Quinto y un Pío Quinto. — ¡ Ojalá que eso fuese y que saliese un don Felipe el Quinto en España!...” (C.III,x, pág. 755).

Ser jesuita no es poca cosa. En unos pocos años la Compañía se convierte en una orden madura que pasó del ascetismo al barroquismo hasta casi identificarse con él [Parrondo y Brisset (1989)]. Los jesuitas estaban inmersos en el espíritu pedagógico que animó las enseñanzas de Ignacio de Loyola: cartilla para los niños, colegios para la nobleza, ejercicios espirituales para la burguesía y misiones para el pueblo [Domínguez Ortiz]. Así que si la orden fue fundada en 1534, inmediatamente empezaron a redactarse códigos de reglas para la ordenación de los colegios de manera uniforme. Ya en 1564 Diego de Ledesma —prefecto de los estudios del Colegio Romano— reelaboró todos los reglamentos anteriores en su *Ratio* o *De Studii Collegi de Roma*, y tras otras redacciones y reelaboraciones, siendo general de la orden Claudio Acquaviva, se publicó oficialmente la *Ratio Atque Institutio Studiorum* (en adelante RST) (1599) [Véase el interesante artículo de Ayala (1993)]. No es necesario insistir en el papel fundamental que los jesuitas jugaron en los centros educativos de España, aunque sí, quizá, en la responsabilidad social que contrae una institución cuando se atreve a jugar ese papel central. Para estar «a la altura de los tiempos», a la RST le faltaba algo fundamental, sin duda. Ya es sospechoso que volvieran a la antigua clasificación de los estudios *trivium* y *cuadrivium*; ya es sospechoso que la gramática, la elocuencia y la retórica que les servía de contenidos educativos remitiesen como fundamento a Aristóteles y a Santo Tomás. Y, sin embargo, viene transmitiéndose un tópico de generación en generación, que todos toman como algo evidente: los jesuitas no abandonaron el estudio de las ciencias y los colegios de jesuitas se convirtieron en semilleros de científicos. Y ahí se queda todo. Pero si esto fuese algo más que un tópico y la pedagogía jesuítica hubiera sido tan espléndida como se dice, ¿por qué no surgió de entre sus colegios alguna figura paralela a los



consabidos Newton, Leibniz, Pascal o Espinosa? Y si no se quiere llegar tan alto, ¿por qué no prendieron figuras más secundarias como Torricelli, Huyguens, Boyle...? Y no parece que la cuestión sea la de falta de genialidad. En el territorio humanístico, los jesuitas generaron genios como Suárez o Calderón. ¿Por qué no en la ciencia? No basta con decir que los jesuitas sintonizaron mejor con los signos de los tiempos y que eran más modernos que los dominicos, por ejemplo, ni que el aristotelismo jesuítico se centró en la naturaleza física y que “aunque no era una física [la aristotélica] en sentido moderno, su elevado nivel teórico era similar al de aquella,” como dice Ayala citando tendenciosamente los *Estudios galileanos* de Koyré. Porque Koyré se refiere a Aristóteles y no a los jesuitas, ni siquiera a los aristotélicos. Y no deja de ser curioso que Aurora Egido, la excelente conocedora de Gracián y su tiempo, cite sin ninguna crítica una opinión de Domingo Ynduráin: “Los ideales de los jesuitas no difieren de los del Humanismo de un Valla, un Erasmo o un Vives, salvo en filosofía, donde adoptan las ideas de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino” [Egido (2001), pág. 18]. ¿Es que le parece poca diferencia?

Pues el «tema del siglo XVII» —por usar el consabido concepto orteguiano— era precisamente el desarrollo de **las consecuencias que el copernicanismo había introducido en el conocimiento del mundo**. Los jesuitas quedaron en una situación tibia, aceptando el modelo medio y condescendiente de Tycho Brahe. ¿Por qué los jesuitas no estuvieron a esa famosa «altura de los signos de los tiempos»? O, lo que es muy parecido: ¿Por qué la monarquía hispánica no dio el paso hacia la ciencia galileano-newtoniana? Estas preguntas son trascendentales para entender el llamado «problema de España». Trataré de dar un poco de luz a través de la obra de Baltasar Gracián.

* * *

Hay un momento en el que parece que Gracián va a hacerse cargo del asunto. El arranque de la Crisi cuarta de la tercera parte de *El Criticón* así lo promete, e incluso lleva por título «*El Mundo descifrado*». El mejor libro del mundo, dice el aragonés, es el mundo mismo, cerrado cuanto más abierto y los cielos son los pergaminos escritos. Pero ese mundo cifrado no es el mundo de los matemáticos, sino el mundo de los hombres. Todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra: el bueno, el malo, el ignorante, el sabio..., el amigo, el pariente, los padres y los hijos... No es desde luego un texto parecido al de Galileo (a quien Gracián conoce, pues lo cita un poco después), sino más bien suena a lo que dirán más tarde Engels y Marx. Así escribe Gracián:

“Donde pensaréis que hay sustancia todo es circunstancia, y lo que parece más sólido es más hueco, y toda cosa hueca, vacía. Solas las mujeres parece lo que son, y son lo que parecen” (C.III,iv, pág. 614).

Y Marx y Engels, en el *Manifiesto comunista*:

“Todo lo estamental y estable se evapora [Todo lo sólido se desvanece en el aire, traduce Berman], todo lo consagrado se desacraliza, y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar con ojos



desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas” [Marx, *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, pág. 43].

Así que si todo lo sólido y sustantivo es hueco o se desvanece, habrá que utilizar la **contraseña**, el arte de descifrar o discurrir, “para ver si el que os hace mucha cortesía quiere engañaros, si el que besa la mano querría morderla, si el que gasta mejor prosa os hace la copla, si el que promete mucho cumplirá nada...” (C.III,iv, pág. 614). Nada nos conduce al mundo escrito en caracteres matemáticos de Galileo, sino a los hombres *Diptongos* —mezcla de ángel y demonio—; a los *Etcétera* —abreviatura de todo lo malo y lo peor—; a los *Qutildeque* —los cualquiera—; a los *Zancones* —de zancas largas y cerebro corto—; los de *Poca cosa pera força* —poca cosa para empresas grandes—; los de *Alterutrum* —ni lo uno ni lo otro—.... Sólo al final hace Gracián una pequeña referencia a la «armonía de los cielos», al punto fijo de la longitud del orbe (una cuestión de náutica) y una referencia a las proporciones de Zenón y la cuadratura del círculo, pero más en el sentido pitagórico-mágico que en el propiamente científico. Y, en fin, a lo sumo, un *Veedor* —zahorí del entendimiento, tahúr del razonar— que ve todo lo humano, pero nada de lo que pertenece a la ciencia (C.III,v, pág. 640ss). Parece que los jesuitas se inclinaban hacia el eslogan de Agrippa, valorando más lo que se hacen los hombres unos a otros, que aquello que constituye el saber científico:

“El cielo y la tierra subsistan por sí mismos según leyes dispuestas de una vez para siempre y no necesitan en absoluto de nuestros cuidados. Una larga investigación sobre ellos nos aprovecha poco a nosotros y a ellos nada. Ordenar la vida y dirigir las acciones conforme a los preceptos de la virtud es lo que nos pertenece, y no hay nada tan propio del hombre como proveer de las cosas humanas” [*In laudem philosophiae*].

Y Baltasar Gracián siguió este camino. Al comienzo de *El Criticón*, por ejemplo, Critilo enseña a Andrenio a hablar, a estudiar las ciencias y a admirar la máquina de este mundo material, pero todo eso queda disminuido ante «su mayor y más bella maravilla que es el hombre». Como decía Schopenhauer, Gracián fue un «filósofo de la vida humana», un filósofo moral, pendiente casi exclusivamente del (peligroso) mundo de los hombres, y, en tanto que tal, un filósofo crítico y pragmático (mucho antes de las antropologías humeana y kantiana), que define la vida humana al modo de la orden a la que pertenece, un combate, «una milicia contra la malicia» (C.II,ix, pág. 457). El saber no puede ser sino «arte para ser dichoso» (O. 21); «arte para excusar pesares» (O. 64); «el más práctico saber consiste en disimular» (O. 98)... Y para ello hay que conocer lo más práctico a tal fin. Primero, hay que conocerse a sí mismo:

“Y porque me empeñé —decía— en mostraros el señorío verdadero, sabed que no consiste en mandar a otros, sino a sí mismo. ¿Qué importa sujete uno todo el mundo, si él no se sujeta a la razón?” (C.II,xiii, pág. 517).

Y, segundo, conocer a los demás. Gracián es un maestro en el arte de comprender a los otros. Es aquí, en el ámbito de las personas (en el eje antropológico circular), donde triunfa la apariencia sobre la realidad, pues no se vive aislado, sino en sociedad y ha de vivirse a lo práctico. Y esto es lo que hay que *ponderar*, dicho con un verbo caro a Gracián.



§ 3. La filosofía de Gracián

“¿De qué pasan estos hombres, que nunca se introducen comiendo ni cenando, sino filosofando?” (C. III, x, pág. 762).

Gracián se ha educado en la RST, pero no es un mero ideólogo de lo dado; es un *filósofo* que, desde la tradición helenística y cristiana, la reconstruye y la dispone para mejor aprovechamiento de la época en que vive, que, como cualquier época suficientemente rica, desborda la anterior. Y su instrumento creativo es la palabra (no la piedra arquitectural ni el color pictórico) con su poder de «*crear, convencer o persuadir*», el eslogan mismo del jesuitismo contrarreformista militante: *Docere* (enseñar), *ducere* (conducir), *seducere* (llevar consigo a alguien). Pero, a pesar de sus estudios de la RST, Gracián apenas si hace filosofía explícita en sus libros. El término «metafísica» es empleado como un adjetivo despectivo, significando «especulativo», «sin contenido», «repetitivo», etc.:

“Mira, los más de éstos [escolásticos] ya no hacen otro que trasladar y volver a repetir lo que ya estaba dicho. Tienen bravo cacoetes [mala costumbre] de estampar y es muy poco lo que añaden de nuevo; poco o nada inventan” (C.III,viii, pág. 721).

Aunque su rechazo es más bien a las filosofías escolástica y nominalista, a la vez que admira la acción misma de *filosofar*:

“Está desacreditado el filosofar, aunque es el ejercicio mayor de los sabios” (O. 100); “Nacemos para saber y sabernos, y los libros con fidelidad nos hacen personas ... La tercera jornada sea toda para sí: última felicidad, el filosofar” (O. 229).

En todo caso, su obra maestra *El Criticón* suele calificarse —además de como «narración alegórica» (O. Jones), «obra total sobre el hombre total» y «sátira menipea» (Lázaro Carreter)—, de «novela filosófica» (Romera-Navarro, Correa), «novela alegórico-filosófica» (Talvet) o «tratado práctico de filosofía moral» (Egido) —y no voy a ser yo quien les desmienta, entre otras, porque así lo dice el propio Gracián: “Esta **filosofía cortesana**, el curso de tu vida en un discurso, te presento, hoy, lector ... He procurado juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención, lo picante de la sátira con lo dulce de la épica...” (C. *A quien leyere*)—, en la que no hay frontera entre acción, teoría y crítica. Una novela filosófica que continuará viva en la narrativa crítica y satírica de viajes —J. Swift y los *Viajes de Gulliver*, Voltaire y *Cándido*, Goethe y *Los años de aprendizaje del Wilhelm Meister*, etc, hasta llegar a la poco reconocida *Escuela de mandarines* (1975) de Miguel Espinosa—, aunque marginada por las nuevas estrategias del filosofar cartesiano, lockeano y kantiano. Andreu Celma escribe sutilmente que Gracián es filósofo por su «voluntad de verdad», en la tradición del didactismo moral, una de cuyas figuras es Luis Vives, quien también arremete contra las obras de *falsificación* [Egido (2001), pág. 107].



3. 1. La filosofía ejercida de Gracián

¿Cómo acceder a la *verdad*? De ninguna manera mediante la metafísica, pero tampoco mediante la Razón Pura, ni mediante la Naturaleza (C.II,iv), ni mediante la Historia (C.II,iv), ni siquiera mediante Dios mismo (C.II,xii, D. XXV). Gracián parte de la propia estructura humana, como empieza a ser preceptivo ya desde el Humanismo renacentista. A la verdad se accede mediante un lenguaje vivo, pleno de figuras retóricas e imaginativo, utilizando todos los poderes del entendimiento humano: la invención (el ingenio, agudeza y todas sus especies posibles: la intuición creativa, el principio de asociación de extremos y oposiciones), el juicio crítico y aun la valentía. La *invención*, que no es sólo razón, sino creación:

“La inventiva es de ingeniosos; la buena elección de prudentes. Es también de gracia, y más rara, porque el elegir bien lo consiguieron muchos; el inventar bien, pocos, y los primeros en excelencia y en tiempo” (O. 283).

El *juicio crítico*, que caracteriza a todo hombre grande:

“Bueno es ser noticioso, pero no basta; es menester ser juicioso. Un eminente crítico vale primero en sí, y después da su valor a cada cosa; califica los objetos y gradúa los sujetos; **no lo admira todo ni lo desprecia todo; señala sí, su estimación a cada cosa** ... Requiere o supone este valentísimo realce otros muchos en su esfera; lo comprensivo, lo noticioso, lo acre, lo profundo; y si supone unos, condena otros, como son la ligereza en el creer, lo exótico en el concebir, lo caprichoso en el discurrir; que todo ha de ser acierto y entereza” (D. XIX).

La *valentía*, sin la cual la sabiduría es estéril:

“El saber y el valor alternan grandeza ... Consejo y fuerzas, ojos y manos; sin valor es estéril la sabiduría” (O, 4).

Pero la verdad no es sólo válida para contemplarla, sino para ser vivida. No se trata sólo de conocer las cosas ni aun a Dios —ese intelectualismo siempre rechazado por el pensamiento hispánico, satirizado por Ortega [*O.C.*, tomo 5, págs. 84ss]—, sino también de belleza, de hermosura, de *«buen gusto»*: “No se contenta el ingenio con sola la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura” (A, II). Pero tampoco es sólo cuestión de belleza, pues exige la acción moral en el mundo. El objeto de la filosofía es «saber vivir» dentro de los ejes marcados por el humanismo jesuítico: lo fundamental no es tanto la ciencia o la naturaleza como el hombre: “Las filosóficas observaciones, cuando son prácticas, son muy recibidas, porque de la admiración que solicitan pasan al provecho que acarrear” (A.XLIII).

3. 2. La Ontología general

No es necesario representar una filosofía para ejercerla. Gracián está ejerciendo una filosofía acorde con los tiempos, una filosofía *actu exercito*, trabada íntimamente con el proyecto pedagógico de hacerla presente, de comunicarla, de persuadir con ella a los hombres. No



pretende *demostrar*, sino *mostrar*, dice Hidalgo-Serna [(1993), pág. 167], porque la filosofía de Gracián se encuentra al servicio de la vida humana. Una filosofía práctica, en ningún caso gnóstica.

Mas ¿cuál es el contexto en el que se desenvuelve? ¿Qué realidad se hace presente en esta filosofía? En una primera lectura de *El Criticón* se hace patente la inconmensurabilidad entre el mundo armónico creado por Dios y el mundo caótico de las pasiones y las maldades humanas: “Todo cuanto obró el supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar; mas todo cuanto han añadido los hombres es imperfecto”. Un mundo creado por un Dios infinito que, sin embargo, se manifiesta de algún modo a los hombres. Paradoja sentimental que comparte con su época:

“Con todo eso, está tan oculto este gran Dios, que es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lejos y tan cerca; esto es lo que me tiene fuera de mí, y todo en él, conociéndole y amándolo” (C.I.iii, pág. 94).

Este es un texto que podía haber firmado perfectamente Blaise Pascal. Y es que Gracián está más cerca de Pascal, que de los otros grandes metafísicos del XVII —Descartes, Malebranche, Espinosa, Newton...—. No es despreciable el hecho de que Pascal polemizase con rabia contra los jesuitas, porque siempre algo se queda del enemigo (*contraria sunt circa eadem*). Gracián y Pascal, aunque por vías diferentes, son filósofos de la *ontología general*, críticos con el mundanismo, con la reducción de todas las entidades a lo mundano, destacando el concepto de *Infinito*, que es un concepto de la ontología general. Lo real no puede agotarse en lo racional. Porque la vida —la vida humana— es mucho más compleja, rica y dinámica que la razón. Por eso la ontología general abre la vía a la epistemología moderna quedando sellada con el *noumeno* kantiano: lo que ahora hay que estudiar es precisamente la manera de darse el mundo —la realidad— a los hombres. La sustancia infinita se da y manifiesta en la circunstancia finita y, por esa razón, la verdad no se presenta nítida ni inmediatamente: hay que 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: “Dijo un gran lector de una obra grande que sola le hallaba una falta, y era el no ser tan breve que se pudiera tomar de memoria o tan larga que nunca se acabara de leer” (C.III, *Al que leyere*). Una ontología general que si a Pascal le permite hablar de múltiples ciencias (lo que se encuentra en la órbita de la gnoseología circularista según la *TCC* de G. Bueno y que he defendido en un artículo entregado y aún no publicado en *El Basilisco*) a Gracián le conduce por una vía diferente: en vez de ir por la vía de la **ciencia** va por la vía de la **vida humana**, lo que le conduce a la multiplicidad de la experiencia vital, que jamás puede clausurarse. Aquí se encuentra **la clave**, desde mi punto de vista, **de la filosofía hispana** [Cf. Pérez Herranz (2000)].

En el siglo XVII se desarrolló una ontología general —Pascal, Espinosa, Leibniz...— que ponía en entredicho tanto la ontología mundanista de Descartes como las filosofías cerradas de los escolásticos que tenían al hombre como centro del universo (Dante). Ante ese desbordamiento de la materia había que buscar un saber intermedio, un saber prudencial, un



saber discreto, desligado de la teología, pues la verdad siempre es ambigua y hay que contextualizarla. En esta empresa jugó un papel central la Idea de *ciencia media divina*, que defendió Luis Molina frente a Domingo Báñez [Cf. Bueno (1989)]. Pues bien, Gracián hizo lo propio con el saber humano sobre los humanos. Un saber prudencial alejado a igual distancia tanto del saber metafísico especulativo como del saber científico positivo. Un estilo de filosofar dentro de lo que cabe llamar «filosofía para la vida», una *filosofía moral media*, que construye como conceptos los temas propios de la vida humana, que reflexiona sobre el decurso mismo de la vida de los hombres:

“[El sabio] gustó más de la Moral, pasto de muy hombres, para dar vida a la prudencia; y estudióla en los sabios y filósofos, que nos la vincularon en sentencias, apotegmas, emblemas, sátiras y apólogos. Gran discípulo de Séneca, que pudiera ser Lucilio; apasionado de Platón, como divino; de los Siete de la Fama, de Epitecto y de Plutarco, no despreciando al útil y donoso Esopo” (D. XXV, pág. 361).

Quizá esta sea una de las perspectivas que en nuestro tiempo más se admira de Gracián: El hombre es un ser haciéndose (*in fieri*) y ha de conseguir los máximos bienes de ese ser humano: la discreción y la sabiduría unidas al buen gusto y la virtud, que forman al hombre como *persona*. Una persona que tiene una responsabilidad ante la sociedad, y de ahí la importancia de la opinión inteligente sobre esas mismas personas —y no, desde luego, la opinión del vulgo (“que los sabios y los filósofos estén con esta vulgaridad no lo puedo sufrir” (C.I.iv, pág. 98; también, C.II.xi, págs 498ss)— de “*conseguir y conservar la reputación*” (O.97) Hacerse persona requiere la lucha diaria lo que exige razón y sabiduría: “¿De qué sirve el pensar si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber” (O,232). **Saber como vivir y vivir como saber**, he ahí un posible eslogan del pensamiento graciano.

* * *

Pero Gracián era hombre de su tiempo. Ese Gracián que a tantos gustaría presentar como un adelantado del siglo XX, defendía una ontología muy diferente. Pues la sustancia infinita de la ontología general y los modos finitos entran en contacto físicamente a través de la Eucaristía. Al olvidar este plano de la ontología general (más que de la teología) de Gracián, no sólo se comete injusticia con el aragonés, sino que se oculta una parte esencial de la realidad considerada en la órbita del mundo católico, abanderada por el imperio hispánico, haciéndose ininteligible buena parte de la historia de la España moderna.

3. 3. La articulación filosófica de la obra de Gracián

Con la excepción de *El Comulgatorio*, la obra entera de Gracián es una «auténtica obra unitaria» dice Aurora Egido [(1997), pág. 12]. Las citas en este orden son casi unánimes. Nadie sabe qué hacer con *El Comulgatorio*. Quizá, porque la obra de Gracián no se haya tratado como una obra filosófica. Pero si esa obra unitaria se considera desde un punto de vista filosófico, podría hacerse corresponder de manera natural con las articulaciones propias de la filosofía



[véase Pérez Herranz (1998a)]. De esta manera, podría incluirse *El Comulgatorio* de manera no sólo coherente, sino necesaria en la obra del jesuita español. Así:

— La concepción ético-política se encontraría en sus tratados *El Héroe* (1637); *El Político don Fernando el Católico* (1640 y 1646); *El Discreto* (1646); y el *Oráculo manual* (1647), conjunto de aforismos orientados a diseñar el tipo humano total.

— La teoría del conocimiento (el concepto de verdad), en *El Criticón* (1651-1657), para lo que se vale de todos los recursos literarios y filosóficos de la época (epopeya, narrativas bizantina y cortesana, picaresca... escolástica...).

—Y la ontología especial, en *El Comulgatorio* (1655), la tesis que se defenderá más adelante en este ensayo.

— A estas tres partes, habría que añadirles un Órganon o conjunto de preceptos lógicos y argumentales en *Agudeza y arte de ingenio* (1648 y 1649), ámbito que se cruza, indudablemente, con la Retórica y la Literatura, pero también con una Lógica de la Vida o Lógica Vital que excluye las grandes abstracciones escolásticas, los sistemas rigurosos y la vida considerada *sub specie aeternitatis*, que podría incorporarse a la Lógica Material utilizada por Gracián. Y todo ello dentro de la tradición helenística; por algo Gracián cierra su tratado *El Discreto* con una mención a la sabiduría filosófica:

“Hace noticiosos el ver, pero el contemplar hace sabios. Peregrinaron todos aquellos antiguos filósofos discurriendo primero con los pies y con la vista, para discurrir después con la inteligencia, con la cual fueron tan raros. Es corona de la discreción el saber **filosofar**, sacando de todo, como solícita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño. La misma **Filosofía** no es otro que meditación de la muerte, que es menester meditarla muchas veces antes, para acertarla una sola después” (D. XXV, págs. 365-366).

§ 4. La Lógica Material o el Tratado de la Agudeza

Gracián es bien celebrado por haberle puesto reglas al ingenio y la inventiva. Conocer con inteligencia el mundo requiere herramientas refinadas, y hay que huir tanto del espontaneísmo del entendimiento vulgar como del entendimiento novelero y caprichoso de los copérnicos y los galileos. Conocer es establecer correspondencias y mostrar inconmensurabilidades entre las entidades del mundo, y esas entidades están dadas a escala de individuos perceptibles, como ha enseñado Aristóteles: el «sol», el «río», el «caballo», «Sócrates», el «escudo de Ares»... *Agudeza y arte de ingenio* es el resultado de ese esfuerzo por establecer todas las maneras en que los seres humanos son capaces de conocer tanto por medio de correspondencias (semejanza o contrariedad), como de su mismo bloqueo (paradojas). Así, las correspondencias que describe en *El Criticón*:



“Pero lo más digno de notarse es que, así como el sol es claro espejo de Dios y de sus divinos atributos, la luna lo es del hombre y de sus humanas imperfecciones; ya crece, ya mengua; ya nace, ya muere; ya está en su lleno, ya está en su nada, nunca permaneciendo en un estado...” (C.I,ii, pág. 82).

En la *Agudeza* define el concepto de *semejanza*:

“La semejanza o metáfora ... suele ser la ordinaria oficina de los discursos y aunque tan común, se hallan en ella compuestos extraordinarios por lo prodigioso de la correspondencia y careo” (A. LIII).

Y también el de *paradoja*:

“Son las paradojas monstruos de la verdad, y un extraordinario, aunque sea de ingenio, se recibe bien. Funda soberanía esta real potencia en levantar criaturas, digo, en acreditar probabilidades” (A. XVIII).

En *El Criticón* vincula la armonía con las contrariedades:

“Yo te confieso que, aunque reconocí y admiré en esta portentosa fábrica del universo estos cuatro prodigios entre muchos, tanta multitud de criaturas con tanta diferencia, tanta hermosura con tanta utilidad, tanto **concierto** con tanta **contrariedad** ...” (C.I,iii, pág. 94).

Agudeza es obra estudiada con pasión y, en este trabajo, nos basta con dejarlo señalado. Ese estudio de correspondencias y oposiciones ha sido interpretado por críticos literarios, lingüistas, retóricos... Pero puede darse un giro y entenderlo como un aspecto del método filosófico: aquel mediante el cual se da cuenta del mundo. Ahora bien, si queremos colocarnos en una posición filosófica, hay que proseguir hasta alcanzar las Ideas que atraviesan esos discursos,.

§ 5. El método filosófico del *regressus* / *progressus*

Si los medios conceptuales que utiliza en su *Lógica Material* se resuelven en la analogía, y las oposiciones, en las semejanzas y diferencias, en las paradojas, ¿significa que Gracián no alcanza ninguna Idea filosófica? ¿Que Gracián permanece, entonces, en una posición prefilosófica, sin alcanzar alguna Idea que atravesase su propio discurso? Dicho en los términos del método filosófico: ¿No consigue acabar el *regressus*? Pues bien, la tesis que quiero defender es la de que Gracián ejerce el método filosófico y alcanza una Idea filosófica que rige su investigación. El *regressus* que Gracián elabora no tiene en cuenta sólo la lectura —no es un intelectualista—, sino que llama a capítulo al vivir mucho, al viajar por cuantas tierras mejor y al conversar con amigos prudentes:

“Por haber vivido muchos años o por haber caminado muchas tierras, o haber leído muchos o buenos libros, que es más fácil, o por haber conversado con amigos sabios y discretos, que es más positivo” (C.III,vii, pág. 680).



Un método que ha de encontrar el *ordo essendi*, pues en el mundo todo está revuelto, barajado por los hombres (C.III,v, pág.635). Este *regressus* crítico está encaminado a comprender el mundo para poder actuar en él, recorriendo la contradictoria naturaleza humana, los pasos que dan esos «monstruos humanos» de la altivez y la soberbia (C.II,x), la vanidad (C.II,xi), la maledicencia o la envidia (C.II,xiii), etc. Gracián cuestiona todo ese mundo, tanto el de la propia naturaleza humana como el de la vida ordinaria de los hombres o el de sus intelectuales, que transforman la vida en conceptos:

Nos pone en guardia contra los hombres que no tienen uñas ni puntas ni colmillos, pero tienen maña (C.III,vi, pág. 660): cuestiona a J. Bodin y su concepto de *soberanía*, contrario a la razón (C.II,iv, pág. 377); a Lutero y Calvino (C.II,viii) y a los hugonotes, «horribles fieras, rebeldes lobos con piel de oveja» (C.II,ii, pág. 316); a los aforismos de Maquiavelo y a sus razones de estado/establo (C.I,vii, pág. 165); a las quimeras y los embriagados (C.III,iii, págs. 597ss) y también a los mahometanos, por ocupar el estado tiránicamente (C.II,viii). Denuncia los monstruos de la jurisprudencia, monstruos de cien pleitos, que tienen orejas de abogado, lengua de procurador, manos de escribano y pies de alguacil (C.II,ix, pág. 459) y que en vez de acabar con los males los conservan, pues de ellos viven. Desprecia a los «hinchados sabios» y «narcisos del aire» (C.III); la sabiduría falsa; la comedia nueva; multitud de libros, que deberían ser arrojados de los estantes y aun «... librerías enteras» (C.III,viii, pág. 721); el saber vulgar o «el corral del vulgo» (C.II,v, pág. 380ss); a la poesía vulgar —amorosa, burlesca, letrillas, jácaras o entremeses— o las coplas universitarias (C.II,i, pág. 301). Andreu Celma (1998) llega a decir que *El Criticón* es una sátira contra los necios y bien pudiera ser, si hacemos caso al mismo Gracián:

“Uno que sabe sin haber estudiado es tenido por docto, sin cansarse es sabio, sin haberse quemado las cejas trae barba autorizada, sin haber sacudido el polvo a los libros levanta polvaredas, sin haberse desvelado es muy lucido, sin haber trasnochado ni madrugado ha cobrado buena fama; al fin, él es un oráculo del vulgo y que todos han dado en decir que sabe sin saberlo” (C.II,iv, pág. 360).

Y así, sucesivamente. Pues bien; los estudiosos del jesuita parece que destacan una Idea que articula todo este discurso crítico, una Idea que procura el continuo *regressus / progressus* filosófico, y que esa Idea es el Desengaño, término del *regressus* e Idea con la que vuelve a recuperar el mundo en el *progressus*:

“Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida: inconveniente tan perjudicial que basta a echar a perder todo el vivir, porque si son fatales los yerros en los principios de las empresas (por ir creciendo siempre y aumentándose cuanto más va, hasta llegar en el fin a un exorbitante exceso de perdición), errar pues los principios de la vida ¿qué será sino un irse despeñando con mayor precipitación de cada día, hasta venir a dar al cabo en un irremediable abismo de perdición y desdicha? ¿Quien tal dispuso y de esta suerte? ¿Quien así lo ordenó? Ahora me confirmo en que todo el mundo anda al revés y todo cuanto hay en él es a la trocada. El **Desengaño**, para bien ir, había de estar en la misma entrada del mundo, en el umbral de la vida, para que al mismo punto que el hombre metiera el pie en ella se le pusiera al lado y le guiara, librándole de tanto lazo y peligro como le está armado; fuera un ayo puntual que siempre le asistiera, sin perderle ni un solo instante



de vista; fuera el numen vial que le encaminara por las sendas de la virtud al centro de la felicidad destinada” (C.III,v, pág. 634).

El Desengaño, cuya madre es la razón, tiene como compañeras a las Virtudes (C.I.v, pág. 119) y, por lo tanto, resulta del ejercicio racional. El Desengaño es, precisamente, el Descifrador, aquel que todo lo descifra, excepto a sí mismo, el descifrador que da a entender todas las cosas y sin embargo no se conoce (C.III,v, pág. 637), como ocurre con tantas Ideas filosóficas, que se ejercen sin saberlo.

Mas ¿Desengaño de qué? Si se pretende que sea una Idea filosófica, ese Desengaño no puede reducirse a un concepto psicológico, sino que ha de entenderse como Desengaño objetivo: el Desengaño de la Cultura Humanística, de la Cultura que se ha desplegado desde Petrarca hasta Erasmo y los erasmistas. Gracián va mostrando en *El Criticón* cómo el mundo de los hombres está recubierto por una capa humanística que no resiste los embates de la vida del XVII con toda su complejidad, su violencia y sus desafíos. Los estudios humanísticos no son suficientes para convertir al hombre en un ser perfecto, en un ser superior. Gracián no pone a prueba los sentidos, la imaginación o la razón —las fuentes del conocimiento—, como hacía Descartes en la misma época, sino la cultura humanística —y no sólo la cultura cognoscitiva—, fundamentalmente la política, la moral, la estética... Y así como los sentidos, la imaginación o la razón matemática podían engañar en Descartes, la Cultura Humanística es aquella que produce la ilusión que conduce al Desengaño. Porque la Cultura Humanística —de la que Gracián está empapado— es mera superficialidad (al modo como lo son los sentidos en Descartes), que no recubre sino mínimamente la naturaleza viciosa humana. Porque los hombres viven en el desorden y no en la razón y «todo anda al revés»:

“Y es cosa de notar que, siendo el hombre persona de razón, lo primero que ejecuta es hacerla a ella esclava del apetito bestial. De este principio se originan todas las demás monstruosidades. **Todo va al revés** en consecuencia de aquel desorden capital: la virtud es perseguida; el vicio aplaudido, la verdad muda, la mentira trilingüe; los sabios no tienen libros y los ignorantes librerías enteras...” (C.I,vi, pág. 146. Ver también más adelante, pág. 591).

En la naturaleza humana los males —la discordia, la ambición, la gula, la lascivia, la codicia, la soberbia, la ira, la mentira...— triunfan sobre los bienes (C.II,ii); la disposición de los hombres es corvada, la pasión cegadora y el ánimo doblado (C.I,ix). Por eso en el *progressus* filosófico se exige el reemplazo de la Cultura Humanística por otra más capaz, que perfeccione mejor la naturaleza humana y haga hombres enteros y no medios hombres, mixtos de animal y humano (C.II,v, pág. 381). Un *progressus* hacia la verdad, tan difícil de alcanzar que siempre nos topamos con su sombra, la hipocresía,⁷ que exige partir de una Razón artificial, elaborada (de una Idea filosófica) y que cuando sea eficaz, irá acompañado de las *bellas ministras* de la

⁷Estos comentarios exigen una mención de nuestra época anti-humanística, en la que esos *regressus* no están dirigidos a ser superados en los *progressus*, pues se desconfía de cualquier esfuerzo humanístico, por ver en él únicamente una estrategia más del poder. Véase toda la literatura escrita alrededor de Foucault.



razón, las virtudes —Justicia, Prudencia, Fortaleza y Templanza—, los bienes propios del hombre (C.II.vii, pág. 418).

* * *

Y aquí se encuentra la grandeza y la miseria de la filosofía de Gracián. Si el proyecto de Gracián es de mayor enjundia, de más belleza, de refinamiento psicológico y aun gnoseológico, que el de Descartes, **no toma en consideración la nueva ciencia galileana**. Mientras que el proyecto de Descartes, frente al de Gracián, es muy adecuado para responder al problema de la nueva mecánica en epistemología y en ontología. A los pensadores hispanos debió de parecerles un juego de niños el *regressus* cartesiano; lo importante no es la duda que procuran los sentidos o la imaginación —un tema pirrónico arcaico, recuperado por Montaigne o Sánchez— ni siquiera la duda de la razón matemática; lo decisivo es la Cultura que arroja al propio *cogito* cartesiano. Pero Gracián y la filosofía hispana «se olvidaron» de la nueva ciencia y de la ontología implícita que ésta conllevaba.

El *progressus* de Gracián se desentiende de los nuevos espacios que escandalizaban a Pascal y se concentra en exclusiva en el mundo de los hombres. Elimina el concepto de *felicidad* (sentimental, espontáneo) por el de una *construcción humana*, la del hombre discreto y prudencial. El hombre discreto y prudente ha de saber dominarse ante todo a sí mismo, a los humores del cuerpo, mediante la entereza. Pero ha de saber vivir en sociedad, pues la felicidad sólo puede vivirse junto a los demás (“¿Hay mayor felicidad que vivir entre hombres de bien, de verdad, de conciencia y de entereza?” (C,III,iii, pág. 609). Gracián se consideraba pionero en convertir la discreción y la prudencia en un arte, que desde una perspectiva filosófica no puede ser sino el momento progresivo tras la crítica escéptica: “No hay felicidad o infelicidad sino prudencia o imprudencia” (O.21). La sabiduría reside, pues, en la discreción y la prudencia que se convierten en arte por medio de aquellos maravillosos *realces* y *aforismos*. La discreción y la prudencia son requisitos de la cultura humana para vivir con uno mismo y con los demás. Por eso las reglas de *El Discreto* y del *Oráculo*, más que escépticas son prudenciales. Ahora bien, el camino hacia la virtud no es fácil, como lo muestra el camino hacia el palacio de Virtelia (C.II,x, págs. 468ss). El pesimismo de Gracián alcanza su clímax al reflexionar sobre aquel ser al que, nacido casi bestezuela, le sobreviene la muerte cuando llega a la vejez y ha adquirido el arte de la prudencia:

“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, cuando era de más utilidad y autoridad a su casa y a su patria: así que nace bestia y muere persona” (C. III, xi, pág. 763).

§ 6. El ideal ético - político de *El Héroe*, *El Político*, *El Discreto* y el *Oráculo*

Tras el Desengaño, el *progressus* hacia el Hombre. Pero no cualquier desengaño ni cualquier hombre. Como ha advertido Américo Castro (1972) —en un texto, por otra parte, totalmente tendencioso, que cita los pasajes negativos que vierte Gracián sobre España y pasa



por alto los positivos—, el problema de Gracián no es el de «ser persona» en abstracto, sino el de «ser persona» en España. Una persona que ha de acoplarse a la nueva realidad social administrada por la monarquía de los Austrias. Y si la Monarquía es la institución que organiza la realidad, han de señalarse las condiciones del *político* que haya de encabezar ese proyecto. Baltasar Gracián no pone al Mercader en su punto de mira, sino al Héroe. Es más que una tentación poner junto al Héroe a su sombra, D. Quijote, con lo que ambos genios quedarían hermanados contra el Mercader. El Héroe que ha de buscar el Poder y la Victoria contra el repulsivo hombre sin escrúpulos que fijó *El Príncipe* de Maquiavelo, el cual ha seducido al poder moderno y al que desprecian el jesuitismo y Gracián. El Héroe, hombre total que hace inaceptable al hombre utilitarista u *homo oeconomicus* triunfante en la nueva economía de mercado. Pero Gracián observa con disgusto que no es ese Héroe el que se impone, sino el tipo Cromwell, aquel “hijo de carnicero, que hizo carnicería de sangre noble” (C.III,v, pág. 645). Lo que no le impide seguir buscando en el hombre mismo sus posibilidades. Su arma es el lenguaje, que acompaña al político, al imperio ¿Quién ha dicho que España es un país inculto? Gracián considera que Artemia, sabia y discreta, que convierte las fieras en hombres (al revés que Circe) tiene la patria en España, heredera del saber que iniciaron los asirios, que continuaron los egipcios y caldeos, más tarde los helenos y romanos sólo paralizados por los godos y la «bárbara morisma»:

“Comenzó en los asirios, pasó a los egipcios y caldeos ... Atenas ... Corinto, Lacedemonia ... Roma ... Carlomagno ... Mas hoy, a la fama de la mayor, la más dilatada y poderosa monarquía española, que ocupa entrambos mundos, se ha mudado a ese augusto centro de su estimación” (C.I,viii, pág. 186).

¿Quién ha dicho que España es un país pobre? Ha sido bien regalado por la Fortuna, aunque ha sufrido un gran desgaste:

“Pues si España no hubiera tenido los desagaderos de Flandes, las sangrías de Italia, los sumideros de Francia, las sanguijuelas de Génova, ¿no estuvieran todas sus ciudades enladrilladas de oro y muradas de plata? ¿Qué duda hay de eso? (C.II,iii, pág. 344).

Pero, a la vez, Gracián está insatisfecho con esa misma España de la que dice: “Está hoy del mismo modo que Dios la crió, sin haberla mejorado en cosa sus moradores, fuera de lo poco que labraron en ella los romanos” (C.III,ix, pág. 738). ¿Cómo entender una tal contradicción si no es porque Gracián vive intensamente eso que llamamos el «problema de España», la complejidad de ese imperio? A pesar de sus propios méritos es aborrecida. Es despreciada y, sin embargo, no ha habido más hechos ni más heroicos que los que han obrado los españoles, pero ninguno más mal escritos por los mismos españoles” (C.III, viii, pág. 720). Y así, mientras España es “odiada porque envidiada” (C.II,iii, pág. 340), Inglaterra, su enemiga, es “el extremo del desvanecimiento y aun de toda monstruosidad, compitiendo la belleza de sus cuerpos con la fealdad de sus almas” (C.III,vii, pág. 699). La Soberbia es el vicio que domina a los españoles (C.I,xiii, pág. 265). Esa complejidad española, es perfectamente captada por Gracián al describir Madrid, la capital de la monarquía:



“Yo veo —dijo el Sabio [que resume las versiones de Critilo y Andrenio]— a Madrid madre de todo lo bueno, mirando por una parte, y madrastra por la otra” (C.I,xi, pág. 235).

En el siglo XVII España ocupa un lugar de primerísimo orden con la consiguiente responsabilidad en el mundo; no hay que hablar de imperio, porque es imperio.⁸ España cuenta con un ejército vencedor y temido en toda Europa y que, en aquellos mismos tiempos en que Gracián alcanza su madurez psicológica, empieza a ser derrotado, lo que lleva al aragonés a sentir nostalgia por su paisano el rey católico don Fernando, el cual purificó España de moros y judíos, haciendo del reino de España el más católico que reconoce la iglesia (C.II,ii, pág. 323) y convirtiéndose los españoles en Atlantes de la iglesia católica romana (C.III.ix, pág. 740). El recuerdo del Rey Católico “el mayor rey del mundo, pues fundó la mayor monarquía que ha habido ni habrá” (C.III,xii, pág. 802), es prueba de una melancolía por un reino que está degenerando. Desengaño es la Idea filosófica que atraviesa la realidad en las desgracias del reinado de Felipe IV.

Gracián, desengañado, no quiere engañarse. Busca un lenguaje dirigido a la educación de los individuos; pero hay que educarlos con realismo y sin engaños. Quiere recuperar lo humano tal cual es, y estudia Mundo y Hombre tal y como son. Y así, al ir depurando sus experiencias, llega a escribir esa obra total que es *El Criticón*. Mas ¿por qué se deja ese aspecto básico para el entendimiento del mundo —la ciencia mecanicista— que se está fraguando en el mundo anglosajón con Newton? La ausencia de investigación sobre la nueva física y la subsiguiente carencia ontológica es, repito, la clave de la filosofía hispánica (Ni *El Héroe* ni el *Oráculo* ni *El Discreto* mencionan, sino muy oblicua e indirectamente los problemas ontológicos y epistemológicos de la ciencia moderna).

§ 7. La teoría del conocimiento de *El Criticón*

En un mundo tan variado, tan rico, tan desbordante, el hombre no puede mostrarse transparente. El hombre es ese ser no determinado que se va creando en su acción misma y ha de saber cuidar de sí mismo... Vivir equivale a madurar todos los aspectos de la naturaleza humana: el afecto, la memoria, el intelecto, el gusto y la moralidad. Una maduración que se alcanza poco a poco y que se inicia con aquello que tiene que ver con la lengua; luego se cultivan los clásicos; más tarde el héroe se va abriendo a los otros saberes, hasta que al fin, reflexiona sobre sí mismo, y ello según el ciclo mismo de las estaciones:

“La misma naturaleza, atenta, proporcionó el vivir del hombre con el caminar del sol, las estaciones del año con las de la vida, y los cuatro tiempos de aquél con las cuatro edades de ésta. Comienza la primavera en la niñez alegre, tiernas flores en esperanzas frágiles. Síguese el estío caluroso y destemplado de la mocedad, de todas maneras peligroso, por lo ardiente de la sangre y tempestuoso de las pasiones. Entra después el

⁸Otra cosa ocurrirá tras la victoria franquista, cuando sus ideólogos recurren al «imperio» como cuestión exclusivamente propagandística. Como gusta decir G. Bueno al recordar el comentario de Stalin al Papa: «¿Con cuántas brigadas cuenta Ud.?». Lo mismo podría preguntarse: «¿Con cuántas brigadas contaba Franco para hablar de imperio?». Ridículo.



deseado otoño de la varonil edad, coronado de sazonados frutos, en dictámenes, en sentencias y aciertos” (D. XXV).

La vida como navegación se encuentra en la tradición helenística, desde la *Odisea* hasta la *Ciudad de Dios* de San Agustín. La vida como un viaje iniciático, una peregrinación llena de las dificultades de un mundo corrompido por los mismos hombres, el camino de la vida: “La bellísima Virtelia [Virtud] es la que importa buscar y no parar hasta hallarla, aunque sea pasando por picas y por puñales; que ella os encaminará a vuestra Felisinda [Felicidad] en cuya busca toda la vida vais peregrinando” (C.III,vii, pág. 680). [Me separo aquí, en cualquier caso, de los estudios de *El Criticón* como novela de viajes y sigo por la vía filosófica].

El Criticón representa la prudencia en acción, bajo el manto retórico de la *alegoría* —la versión barroca de la modernidad—, por oposición al *símbolo* [Trías (1994), págs. 537ss]. La alegoría —el cauce estilístico que emplea la Contrarreforma— es utilizada por Gracián como síntesis de las intenciones pedagógica, artística y teológica. Y es sólo la derrota de lo hispánico a manos de lo anglosajón lo que derrota realmente a la *alegoría* a manos del *símbolo*, que remite a sí mismo. Porque la alegoría permite el distanciamiento del mundo apariencial y de la experiencia inmediata, para remitirse a un horizonte de verdades permanentes, al hacer referencia a otro mundo paralelo:

“Descúbrese ya el latísimo campo de las alegorías ... Consiste también en las semejanzas con que las virtudes y los vicios se introducen en metáfora de personas, y que hablan según el sujeto competente. Las cosas espirituales se pintan en figura de cosas, materiales y visibles, con invención y traza de empeños y desempeños en el suceso” (A.LVI).

Y es que el carácter misterioso y sacramental de los dogmas católicos, a partir de Trento, encuentra su correlato natural en la expresión alegórica [como ha visto García Gisbert (1993), pág. 112]. Lo que quiere resaltar este trabajo es precisamente el papel nuclear que ocupa el dogma de la Eucaristía en el pensamiento católico e hispano.

Gracián ejemplifica en *El Criticón* el inventario de figuras expuestas en *Agudeza de ingenio*, lo que hace con verdadera maestría literaria y filosófico-moral. Sin embargo, se echa en falta el **intermediario geométrico**, un mundo que si bien es «espejo de Dios», no requiere más que la admiración, la alabanza, y no el estudio analítico. Considerado al modo tradicional de San Buenaventura, Santo Tomás, Fray Luis de Granada..., no consta que esté escrito con caracteres matemáticos. Sólo hay una pequeña mención a Pitágoras, a quien no acompañan ni Arquímedes ni Galileo, sino un Euclides que meramente proporciona una metáfora de la vida: “dio el punto a los niños, a los muchachos la línea, a los mozos la superficie y a los varones la profundidad y el centro (C.II,i, pág. 307) o un mágico Hermes Trismegisto:

“Así que con razón definió un filósofo este universo espejo grande de Dios. «Mi libro», le llamaba el sabio indocto [Job], donde en cifras de criaturas estudió las divinas proporciones. Convite es, dijo Filón Hebreo, para todo buen gusto, donde el espíritu se apacienta. Lira acordada le apodó Pitágoras, que con la



melancolía de su gran concierto nos deleita y nos suspende. Pompa de la majestad increada, Tertuliano, y armonía agradable de los divinos atributos, Trismegisto”. (C.I, iii, pág. 95).

¿A qué se debe la ausencia de la Nueva Mecánica en un país que es cabecera del mundo? Pues si no queremos apelar a causas externas, y si consideramos a Gracián un filósofo, habremos de remitirnos a la teoría del conocimiento: ¿Cómo llegan los hombres al conocimiento?

7.1. Génesis del conocimiento

El Criticón se inicia en una isla deshabitada en la que se encuentran Critilo y Andrenio, alegorías de la dualidad humana: Andrenio, materia prima sin elaborar, a quien todas las cosas le contentan y de las que procura gozar mientras no se tope con otras mejores, y Critilo, persona ya, ser humano bajo el control de la razón, y a quien pocas cosas le satisfacen del todo (C.III,iv, pág. 613). Ambos se disponen a viajar, hasta recorrer todo el ciclo de la vida, que se inicia en la niñez, en la alegre primavera, y que, tras la madurez, viene a parar en la tristeza del marchitarse y del morir (véanse C.I,iii, pág. 87; II,i, pág.288; II,xiii, pág. 516; III,vii, pág. 679). Critilo y Andrenio se extasían con el Universo, que es obra de Dios:

“¿Qué mucho? —dijo Critilo—, pues si aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo habría de ser, jamás pudieran atinar a disponerla: ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito no supieran formarla. Sola la infinita sabiduría de aquel Supremo Hacedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perenne variedad” (C.I,i, pág. 72).

Andrenio queda sorprendido ante el esplendor, variedad y antagonismos del mundo. Critilo le explica que las discordancias del mundo contribuyen a una mayor *armonía*: “Todo está así ponderado y comparado para la unión de las partes y ellas en orden a la conservación de todo el universo” (C,I,iii, pág. 89). Y en ese mundo así armonizado, el hombre es la más noble criatura: “Con posesión de la tierra y con expectativa del cielo, criado de Dios, por Dios y para Dios” (C,I,ix, pág. 189). Sin embargo, entra en el mundo sin conocimientos explícitos para hacerse con el control del mundo: “Cauta, si no engañosa procedió la naturaleza con el hombre al introducirle en este mundo, pues trazó que entrase sin género alguno de conocimiento para deslumbrar todo reparo: a oscuras llega, y aun a ciegas, quien comienza vivir, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir” (C.I,v, pág. 113).

* * *

Y así, Critilo y Andrenio se dan de bruces con el mundo de los hombres, que no es el mundo en general, sino el medio urbano, la ciudad creada por los hombres, “un laberinto común, forjado de malicias y mentiras, donde cien atenciones no bastan” (C.III,i, pág. 541). Y, entonces, hay que tomar precauciones:

“¿No vienen allí hombres? — También — ¿Pues de qué te entristeces? — Y aun por eso. Advierte, Andrenio, que ya estamos entre enemigos; ya es tiempo de abrir los ojos, ya es menester vivir alerta.



Procura de ir con cautela en el ver, en el oír y mucha más en el hablar; oye a todos y de ninguno te fíes; tendrás a todos por amigos, pero guardarte has de todos como de enemigos” (C.I,iv, pág. 100).

El hombre es un ser corrompido, responsable del desorden terreno, pues no deja cosa en su lugar (C.III,v, pág. 635). Todo está trastocado por los seres humanos —atractores extraños, caóticos—, movidos por esa fuerza metafísica que es la inconstante Fortuna, rueda que abate a quien está arriba y ensalza a quien vive en la desgracia. De tal modo que todo se encuentra mezclado. Por eso, el hombre es el ser que dinamiza la realidad; el verdadero creador del mundo a través del arte-técnica. El ser del hombre se encuentra en el hacerse: “No hay perfección donde no hay elección” (D.X y O.51), exigido por necesidades de su propia naturaleza:

“Todo es extremos el hombre —dio Critilo—. Ahí verás lo que cuesta el ser persona. Los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre le cuesta mucho porque es mucho” (C.I.v, pág. 115).

Por tanto, el ser humano tiene la capacidad de con-formar su existencia, lo que convierte ese arte en una red de doble filo, pues puede ser creativo, pero también corrupto. En cualquier caso, el hacer del hombre no se da en el vacío (existencialismo del siglo XX y su nihilismo correspondiente), sino que está dirigido por un fin, la Virtud, aunque su resultado sea el Vicio, pues hasta los vicios pretenden disimularse como virtudes:

“Pues, ¿qué será mío? Si todo es de prestado, ¿qué me quedará? — Respondiéronle que la virtud. Ésa es bien propio del hombre, nadie se la puede repetir [volver a pedir a uno lo que es suyo]. Todo es nada sin ella y ella lo es todo; los demás bienes son de burlas, ella sola es de veras. Es alma de la alma, vida de la vida, realce de todas las prendas, corona de las perfecciones y perfección de todo el ser; centro es de la felicidad, trono de la honra, gozo de la vida, satisfacción de la conciencia, respiración del alma, banquete de las potencias [entendimiento, voluntad y memoria], fuente del contento, manantial de la alegría. Es rara porque dificultosa, y dondequiera que se halla es hermosa, y por eso tan estimada. Todos querrían parecer tenerla, pocos de verdad la procuran. Hasta los vicios se cubren con su buena capa y mienten sus apariencias; los más malos querían ser tenidos por buenos ... cuando pensamos está en alguna parte, topamos con su sombra, que es la hipocresía (C.II,vii, pág. 418).

La grandeza del hombre procede de una negación, de la falta de una naturaleza ya dada como le ocurre al animal. La naturaleza ha de lograrse de modo artificial, con esfuerzo e ingenio: «No basta la sustancia, requiérese también la **circunstancia**» (O,14) [el paralelismo entre Gracián y Ortega lo trata Talvet (1993)]. El hombre tiene que conocer el mundo, pero no en sí mismo, sino enfocado hacia la acción. Para ello ha de evitar los vicios y usar la razón, con el fin de actuar sobre el mundo hasta dominarlo y llegar a ser *persona* (porque Gracián, como Molina y los jesuitas, considera que el hombre tiene capacidad para alcanzar la salvación por las buenas obras).

Mas conocer el mundo para dominarlo no significa que el sujeto tenga que alejarse del mundo radicalmente, que haya que optar por el sujeto (*res cogitans*) de un lado y por el mundo mecanicista (*res extensa*) de otro, como hará el racionalismo francés a imagen y semejanza de Descartes. Gracián es **anti-cartesiano** *in pectore* (como lo es la filosofía hispana en general): la



vida humana está dada *in media res* —un *cogito puro* es un puro disparate—, como lo está Critilo en la isla en el arranque mismo de *El Criticón*, dado ya con una vida, separado por causas dolorosas de su amada Felisinda. La vida es un choque continuo con el mundo, con la *circunstancia*. El hombre tiene que vivir con los otros, no puede quedar aislado como un *cogito puro* y sus saberes, sus pasiones, sus deseos y sus afectos tienen tanta cabida como el intelecto racional. Gracián, frente a los racionalistas del otro imperio protestante, no está interesado tanto en el análisis científico de la realidad, como en el dominio práctico que el ser humano ejerce sobre la naturaleza. Gracián no tiene que neutralizar sus afectos para llegar al mundo —“Éntrese por el afecto al concepto” (O.112)—, como hace el científico, sino que llega a él por la **admiración** (como Platón y Aristóteles):

“Y si la admiración es hija de la ignorancia, también es madre del gusto. El no admirarse procede del saber en lo menos, que en lo más de no advertir. No hay mayor alabanza de un objeto que la admiración (si calificada), que llega a ser lisonja porque supone exceso de perfección, por más que se retire a su silencio” (C.I,iii, pág. 84).

Gracián lleva a sus personajes por todos los rincones de la humanidad: la pobreza (C.II,x), la codicia (C.II,x), el poder (C.I,v), la injusticia (C.I,vi), la desigualdad y la vanidad (C.II,iii), el cortesano, el necio... Y así hasta alcanzar la Isla de la Inmortalidad, última etapa del viaje filosófico de Critilo y Andrenio.

7.2. Las facultades humanas

¿Cuál es la estructura cognoscitiva del ser humano? Si la modernidad hubiera nacido con Descartes, Gracián no sería moderno. Descartes dividió el mundo en tres sustancias —divina, pensante y extensa—, dotadas cada una de ellas de sus propias leyes y propiedades. De esta manera la antropología quedó sesgada entre un cuerpo cuya estructura era la de una máquina, si bien perfecta porque salida de las manos de Dios, y un alma con sus ideas innatas. Se ponía fin así a una antropología que habría venido desarrollando el pensamiento hispano —Juan Huarte de San Juan, Luis Vives, Esteban Pujasol o Luis Fernández—, quienes habrían ido dibujando un cuerpo humano muy novedoso, el cual iba asimilando corpóreamente los predicados espiritualistas del alma. Es este cuerpo y no el cartesiano el que asume plenamente Gracián.⁹ El cuerpo humano es precisamente la fuente de donde nace lo mejor y lo peor del hombre. Cuando Dios reparte la gran fábrica del mundo, el hombre no se contenta con menos del universo entero. Y este deseo:

“**procede de la ruindad de su cuerpo.** Corta le parece la superficie de la tierra, y así, penetra y mina sus entrañas en busca del oro y de la plata para satisfacer en algo su codicia; ocupa y embaraza el aire con lo empinado de sus edificios, dando algún ahogo a la soberbia; surca los mares y sonda sus más profundos senos, solicitando las perlas, los ámbares y los corales para adorno de su bizarro desvanecimiento ...” (C.I,ii, pág. 74).

⁹Una concepción desprestigiada en el siglo XIX por los frenólogos y compañía en un contexto racista y clasista. Para una bibliografía sobre la concepción española sobre el cuerpo humano, véase Egido (2001), págs. 164ss.



Gracián se encuentra ya fuera del esquema escolástico-tomista —que considera el conocimiento como la adecuación de la mente a la cosa, por mediación del Entendimiento divino—, pues la ley natural como participación de la razón divina no es tesis que pueda ser universalizable. En la tradición platónica que desarrolló Galeno (a quien menciona con admiración en C.I,ix, pág. 191), Gracián considera el cuerpo humano como un conjunto de miembros, de órganos, cada uno de los cuales desempeña una función particular. Ahora bien, a la vez que en esa tradición galena, Gracián parece asumir también la tradición hipocrática y aristotélica, según la cual el ser humano es un compuesto de materia y forma, y los órganos del cuerpo humano no son sino despliegues de la materia, partes armonizadas a través de la forma. Así todos esos miembros u órganos forman juntos una **república** (C.I,ix, pág. 190) regida por una estructura unitaria, que corresponde a la cabeza. Pero es ésta una reducción en el límite, ya que el análisis de Gracián tiene presente toda la riqueza de ese cuerpo. La autonomía de las partes del cuerpo está defendida en muchas ocasiones. Así, por ejemplo, cuando se refiere a un libro o a un museo que afecta a las partes del hombre, no al todo:

“¿Qué convite más delicioso para el gusto de un discreto como un culto museo, donde se recrea el entendimiento, se enriquece la memoria, se alimenta la voluntad, se dilata el corazón y el espíritu se satisface?” (C.II,iv, pág. 356).

En C.II,i, C.III,v y C.III,vi se encuentra toda un espléndido *análisis de los sentidos y potencias* —desde los cabellos a los pies, pasando por los ojos o el cerebro— una idea sepultada en la modernidad por la idea contraria de un sujeto que espiritualiza los predicados corpóreos. Esos sentidos, «embudos del saber» (C.I,ix), pueden ser avivados por un sexto sentido —la *necesidad*— (C.I,xii, pág. 256). Ahora bien, estos sentidos, en cuanto autónomos, se encuentran vinculados por otras partes que actúan como formas. Así cuando el Veedor explica que él es capaz de conocer el interior de un individuo, su verdad, va describiendo las partes del cuerpo y son, precisamente, aquellos de poca sustancia quienes tienen desconectadas la partes corporales:

“Otra cosa más, que he topado muchos que no tenían la lengua trabada con el corazón, ni los ojos unidos con el seso, con dependencia de él; otros que no tienen hiel” (C.III,v, pág. 641).

Y, más tarde, el Sesudo explica cómo es necesario que todos los sentidos queden asociados al cerebro —lenguas de sesos, narices de sesos, pies de sesos, oídos de sesos y hasta corazón de sesos...— para **llegar a ser persona** (C.III,vi, págs. 665 y 666). Y estos *sesos* no vienen dados sin más, sino que hay que adquirirlos en las instituciones adecuadas: universidades, casas de filósofos, pabellones militares, colegios mayores...

Es esta dialéctica de los sentidos la que nos permite apelar, entonces, a un concepto de ser humano de los que Gustavo Bueno denominan *diaméricos*.¹⁰ El hombre puede ser definido como

¹⁰Los conceptos A y B se conjugan *diaméricamente* cuando proceden distinguiendo partes en uno de los conceptos: A₁, A₂, ... A_n, partes que quedan vinculadas por mediación del otro concepto B: A₁ ∨ B ∨ A₂ ∨ B ∨ A₃ ... (El alma



un conjunto de partes o miembros, que quedan trabados por la parte más noble del ser humano: la *prudencia*. Una dialéctica que posee un ámbito vital, que es el proceso mismo de la cristalización de la conciencia práctica: “Con la edad y la experiencia viene a sazonzarse del todo la razón y llegan a un juicio muy templado” (O. 60). El Ingenio es, por lo tanto, un sistema de facultades entretejidas no sólo estructural sino también biográficamente:

“Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: **Ingenio** fecundo, **juicio** profundo y **gusto** relevantemente jocundo ... Pensar bien es el fruto de la racionalidad. A los veinte años reina la voluntad, a los treinta el ingenio, a los cuarenta el juicio. Hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince y en la mayor oscuridad discurren más; hailos de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito. Ofréceles mucho y bien: felicísima fecundidad. Pero un buen gusto sazona toda la vida” (O.298).

Los miembros corporales quedan fijados no sólo como instrumentos, sino que poseen su propia consistencia práctica: La cabeza, primer motor inmóvil; el entendimiento, docilidad, moderación y prudencia; la memoria, el entendimiento hacia el pasado; los cabellos, raíces del árbol humano; la frente, plaza de sentimientos y pasiones; los ojos, miembros divinos; los oídos, la cordura; el olfato, la sagacidad; las manos, las obras que permanecen, y los dedos, principios del número; el corazón, el órgano que rige y manda, fuente de vida y del amor.

Pero queda un órgano más: el cerebro, que cumple la función de organizador, aunque no a la manera de un rey absoluto, sino a la manera de un mediador republicano, intermediario entre las distintas partes, pues el cerebro, dice Gracián, es «asiento de la sindéresis» (D. XXIV). Y la sindéresis ha de ser conforme a la razón —“La sindéresis consiste en una connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado” (O, 96)—. La sindéresis remite a las acciones con seso, y el seso en el aforismo 92 del *Oráculo* es definido como un trascendental, en su sentido de predicado que no acota el ámbito del sujeto sino que es coextensivo con el ente. Así que entendiendo que la sindéresis trata los principios universales de la razón práctica, mientras que la prudencia es la aplicación de los preceptos, la unión de sindéresis y prudencia equivale a la *conciencia práctica humana*. La sindéresis y la prudencia requieren un proceso de aprendizaje, de esfuerzo y experiencia, y cuya función es la de armonizar todas las partes del cuerpo. Así se culminaría este paso por la tierra: “El hombre en su punto es el que ha llegado al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto” (D. XVII).

En Gracián, las partes del cuerpo no vienen ya dadas, constituidas (como la *res cogitans* cartesiana) sino que hay que educarlas, cultivarlas para alcanzar la prudencia, a lo largo de la existencia. Es necesario recorrer el curso psicológico-individual-corpóreo que va de la voluntad juvenil, pasando por la etapa varonil, hasta alcanzar en la madurez el sereno gusto. (Es conveniente observar que el siguiente paso no podía ser sino el evolucionismo; la teoría de Darwin estaba, sin embargo obstaculizada por las concepciones cartesiana y kantiana. Así Kant

[B] es lo que armoniza las distintas partes del cuerpo [A₁, A₂, ... A_n], según Platón; o bien el cuerpo [A] es la idea por la que el alma [B₁, B₂, ... B_n] se piensa a sí misma, según Espinosa [cf. Bueno (1978)].



escribe explícitamente sobre la imposibilidad de la evolución, «audaz aventura de la razón», *Crítica del juicio*, nota del § 80. Por eso Darwin tuvo que partir de los animales y no del hombre. Pero Marx ya indicó en los *Grundrisse* que la anatomía del mono no es la clave para la anatomía del hombre, sino la del hombre para la del mono).

Gracián está utilizando una ontología de cuño aristotélico (materia/ forma) pero plenamente materialista, pues las formas no son sino materias que vinculan otras partes materiales. La estructura cognoscitiva de los seres humanos queda definida como un conjunto de partes —los sentidos—, vinculadas mediante la prudencia. Poco importa ver mucho con los ojos, si con el entendimiento nada; ni vale el ver, sino el notar. Pues bien, es esta conjugación de las partes del cuerpo y del entendimiento **el primer nivel dialéctico** de la estructura diamérica del cuerpo humano (véase el Cuadro 1).

Voluntad				<i>Cabellos, manos, pies, corazón...</i>
	Ingenio	Intuición: percibir y observar entender y comprender	Ver (ojo)	<i>Órganos sensoriales</i>
Entendimiento (Ingenio)	Juicio	Reflexión: juzgar y prevenir	Oler (nariz)	
	Gusto	Estimación: apreciar y elegir	Gustar (olfato)	
Sindéresis y Prudencia				<i>Cerebro</i>

Cuadro 1. Sistema de las facultades

* * *

Pero hay más. Gracián, en la tradición de Fray Luis de Granada (*Introducción al símbolo de la fe*) incluye una *anatomía moral*: las partes del cuerpo humano no son meras piezas mecánicas, a las que se superponen propiedades morales o espirituales. Si el hombre actúa a través de esas partes corporales y el hombre es un ser libre (esto es, moral), el cuerpo está él mismo comportándose moralmente porque sus partes corpóreas soportan la moralidad. Compuesto humano, lo llamó Platón —dice Gracián— que cuando está bien templado es armonioso, y cuando lo está mal, es todo confusión y disonancia. Y entre todas las partes del cuerpo humano, la más difícil de templar es el vientre, y eso en todas las edades: en la niñez por las golosinas, en la mocedad por la lascivia, en la varonil por la voracidad y en la vejez por la embriaguez, la vinolencia (C. II,ii, pág. 563).

Los vicios acortan la vida, pues “los vicios no sanan, sino que matan, y las virtudes remedian” (C.III,iii, pág. 587). No es una cuestión médica sino ética, lo que se confirma en la lectura de la Biblia, que recoge tantos testimonios de hombres longevos. Hoy día, sin embargo, la corrupción ha debilitado el cuerpo y le ha acortado la vida. Así, en la Biblia se encuentran



hombres que vivieron hasta novecientos años, mas ahora ya no es posible alcanzar esa cifra, porque el Vicio ha corrompido a los hombres:

“¿Qué? Ser buenos hombres, como quien no dice nada. No se pudrían de cosa, porque no había entonces mentiras ni aun en los casamientos, ni excusas para no pagar, ni largas para cumplir; no había preguntadores que matan, habladores que muelen, porfiados que atormentan, necios cansados que aporrean; no había quien estorbase, ni mujeres tijeretas, criados rezongones; no mentían los oficiales, ni aun los sastres; no había abogados ni alguaciles; y lo que es más que todo eso, no había médicos ... porque cada cosa de éstas basta a quitar cien años de vida y hacer que se pudra y se consuma y se mate un hombre en cuatro días ... Otra cosa os he de decir, que según van de cada día empeorándose los males, adelantándose los malos usos, temo que se ha de ir acortando la vida, de modo que no lleguen a ceñirse espada los hombres ni aun atacarse las calzas” (C.III.viii, págs. 709-710).

* * *

Cuál sea la facultad más eminente en Gracián es discutido por los especialistas. Hidalgo-Serna dice que el *ingenio*. Miguel Grande que el *juicio*, pues en el término *juicio* converge su raíz griega $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ con *Crisis*, *Critilo* o *Criticón*. *Criticar* procede del verbo $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, que puede traducirse por *separar*, *distinguir*, *interpretar*... Covarrubias (1995) dice: “Crítico. Vale tanto como judicial o judiciario; $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, del verbo $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ a *iudicando*, y de aquí se dijeron críticos los que juzgan y examinan con rigor las poesías y las escrituras y obras de otros”. La crítica es una operación asociada a la elección. De esta manera, la excelencia del hombre procedería de su capacidad crítica más que ingeniosa. Y Andreu Celma que en el *gusto*. Mi modesta opinión es que las tres facultades actúan conjugadamente:

“Es el juicio trono de la prudencia, es el ingenio esfera de la agudeza; cuya eminencia y cuya medianía deba preferirse, es pleito ante el tribunal del gusto. Aténgome a la que así imprecaba: «Hijo, Dios te dé entendimiento del bueno» (H,iii). “Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: Ingenio fecundo, juicio profundo y gusto realmente jocundo” (O.298).

Pero, en todo caso, el hombre con sus propios medios es incapaz de saberlo todo sin el auxilio de la Providencia. El conocimiento es limitado y de ahí que la vida se llene de engaños que el hombre ha de ir sorteando.

7.3. La gnoseología del conocimiento

¿Qué es el hombre? La persona humana es un compuesto de juicio y prudencia (Critilo) y de instinto y naturaleza (Andrenio). En *El Criticón* estas dos partes se encuentran casualmente por el naufragio del primero, que, más tarde, se reconocerán como padre e hijo. Critilo había vivido una vida turbulenta de injusticia, desgracia y traición. Enamorado de Felisinda [felicidad huidiza], no pudo casarse con ella por la diferencia de fortuna; en un combate con un rival, le da muerte y es encarcelado; en busca de su amada es arrojado del barco por el capitán, pagado por sus enemigos, y así llega a la isla de Santa Elena, donde se encuentra con Andrenio, que llevaba una vida idílica e inocente. Critilo enseña a hablar a Andrenio y le descubre los secretos de la



educación. El lenguaje es un cálculo combinatorio que permitirá al pequeño salvaje estructurar sus conocimientos. La capacidad racional es previa al lenguaje, pero con la aparición de éste, aquélla se desarrolla vertiginosamente: “Es el hablar efecto grande de la racionalidad” (C.I.i, pág. 68). El lenguaje no es sólo un mecanismo de expresión y comunicación, sino también una fuente de conocimiento, que simboliza la realidad, ayuda a crearla y a conocerla. El hombre no es un receptor pasivo de información, sino que tiene un poder creativo por su lenguaje, que se produce por medio de la imaginación. Gracián aquí ese encuentra más cerca de Kant que de Descartes, como ha sido reconocido muchas veces: “Para Gracián, al igual que para Kant, el sujeto pone de sí una parte importante en la construcción del objeto; esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el concepto no apunta a cosas sino a *significaciones*, no a realidades, sino a *sentidos* en que la realidad se nos presenta, no a mundos en sí sino a fenómenos” [Quirós (1993), pág. 161].

Pero se debe matizar más. La *imaginación* a la que se refiere Kant tiene que ver con el modo en que intuición y concepto se sintetizan. El entendimiento determina la multiplicidad sensible cuando le refiere a la unidad objetiva de la apercepción, combinando lo múltiple en una síntesis regida por las *categorías* de la cantidad a través de los *esquemas trascendentales* del número (de los números reales): “El esquema puro de la magnitud (quantitas), entendida como concepto del entendimiento, es, en cambio, el número, el cual constituye una representación que comprende la sucesiva adición de unidades homogéneas” (B 182). Fernando Montero señala que Kant complicó esa entidad mediadora, pues hay que apelar a su origen, que no es otro que las «profundidades del alma humana», y se da vía libre a la interpretación kantiana de una imaginación más o menos irracional. Ahora bien, si estamos de acuerdo en que el recurso kantiano a las «facultades» es un recurso «mítico» [Montero (1973), pág. 167; Marzoa (1989), págs. 26, 38 y 39], entonces se requiere una reinterpretación gnoseológica: ¿A qué tipo de operaciones se está refiriendo Kant? Por ejemplo: ¿cómo se materializa el esquema de «número (real)»? Los esquemas permiten franquear la línea de demarcación de lo intuitivo a lo discursivo. Kant propone para cada categoría un esquema que efectúe en el registro espacio-temporal las relaciones en las que se desenvuelve el concepto. El esquema funciona como un modelo general para las intuiciones o como una regla de producción de imágenes, que posee la siguiente propiedad: permite *homogeneizar* (B 177) el material empírico —que procede de la sensación— y el concepto —que procede del entendimiento—, en la medida en que ambos poseen una estructura temporal (es decir, una estructura algebraica dotada de una topología unidimensional que es la responsable de que las sensaciones no puedan volver atrás: toda sensación tiene lugar con arreglo a la intuición del tiempo). Para Kant, entonces, el conocimiento comienza con la experiencia “*en el orden temporal*” (B 1) que es, efectivamente, una cuestión de hecho. Pero ¿cómo definir la intuición? ¿En el sentido de intuición espontánea o de intuición estructurada por el entendimiento?

Según Roberto Torretti, Kant estaría identificando el *esquema* con el método de *coordenadas* cartesianas: cada punto del espacio se representa por los tres números reales (x , y , z) y, por tanto, el esquema hace muy compleja y difícil la adquisición del concepto. Y aunque



Kant no mencione, en todas las ocasiones en que se refiere a la Geometría, que las intuiciones están estructuradas por el entendimiento a través de los esquemas, nosotros no podemos ignorarlo. Según Jean Petitot el juego kantiano no se despliega en la dualidad matemáticas-experiencia, sino en la triadidad: matemáticas-esquemas-experiencia, en la que los esquemas incorporarían la imaginación matemática y los principios tendrían la responsabilidad de la explicación físico-matemática. En consecuencia, no ocurre que la matemática se *aplique* al mundo empírico, sino que se *conoce* matemáticamente [Cf. Pérez Herranz (1998)].

Pero la imaginación a que recurre Gracián no es la imaginación esquematizada por las matemáticas, sino por las imágenes corpóreas, siguiendo el camino de los *Ejercicios* ignacianos. El sujeto pone de sí una parte importante en la construcción del sujeto. Así que, formalmente, Gracián está muy cerca de Kant, y como señala con agudeza Quirós [(1993), pág. 161] el concepto no apunta a cosas (objetos) del mundo, sino a significaciones; no a realidades (ontología), sino a sentidos (semántica) en que la realidad se nos presenta no como mundos en sí, sino como fenómenos. De esta manera, la historia del hombre es la historia de un proceso en que la realidad se va poblando de diversos sentidos, de ropajes, y así se configuran las peculiaridades y modismos que cada época trata de comprender. Pero materialmente entre los modos de filosofar de Gracián y Kant hay una brecha, y enorme, pues uno recurre a las imágenes y el otro al cálculo.

7.4. Elementos epistemológicos de la filosofía de Gracián

Jorge Checa (1993) ha tratado excelentemente la estructura epistemológica de *El Criticón*. Básteme hacer ahora un pequeño resumen de los elementos epistemológicos que quiero destacar con vistas al análisis de *El Comulgatorio*:

A. Realidad: Hay que tratar la realidad como es y no como nos gustaría que fuese, y, a la vez, no hay que conformarse con lo mediocre. Hay que ser fiel a las posibilidades que tiene el hombre y hay que conocerse a sí mismo con nuestras fuerzas, con nuestras sutilezas, etc., para potenciarlas y alcanzar la virtud. Hay que conocer con profundidad lo concreto y adaptarse al lugar, al tiempo y a las circunstancias. Por eso hay que usar los sentidos, el buen gusto... Hay que elegir lo mejor del tiempo pasado: Y, en fin, hay que contemplar las distintas vertientes de la realidad.

B. Sujeto pensante (ingenio): Ante esa realidad hay que utilizar las facultades de un modo complejo. El ingenio es ambidextro (A.16, A. 59, C.III,i), alegorizado en Critilo y Andrenio: metáforas / antítesis; asociación / disociación; trabajo / fortuna; verdad / mentira; virtud / hipocresía...

Si cruzamos los criterios internos gnoseológicos material / formal, con los de la Lógica utilizada, Demostrativa / Ingeniosa, se obtiene la tipología de cuadro 2:



<i>Lógica</i>	<i>Criterio gnoseológico</i>	Material	Formal
Ingeniosa		Gracián	Surrealismo
Demostrativa		Positivismo / materialismo	Teoreticismo / Adecuacionismo

Cuadro 2. La teoría del conocimiento de Gracián

La teoría del conocimiento de Gracián podría definirse, entonces, de la siguiente manera:

1. Materialista, no formalista: La materia es el fundamento del discurrir (A.LXIII): “La inteligencia —escribe el aragonés— se ha de ajustar a las materias: en las favorables, tirante siempre la credulidad; en las odiosas, dar la rienda y aun picarla” (D.VIII).

2. Inventiva-ingeniosa, no demostrativa. *Agudeza de concepto y buen gusto*, que confluyen en la *agudeza de acción* contra la demostración, contra el discurso racional-demostrativo, el saber abstracto-universal y la moral deductiva y escolástica (A. 1, A. 3). Hidalgo Serna, discípulo de Grassi, que ha reivindicado la tradición humanística frente al idealismo alemán, separa radicalmente el arte del ingenio graciano y la lógica racional aristotélica [Hidalgo Serna (1993)].

La destreza del discurrir consiste en ir sacando a flote los pliegues de la interioridad humana, los sentimientos del ánimo, las paradojas. Y esa realidad tan compleja no puede aprehenderla directamente, sino que hay que utilizar un estilo intuitivo-discursivo. Intuición-descripción por medio de imágenes (metáforas, antítesis...). Los conceptos son fijos y, por eso, son inadecuados para la corriente vital. El conocimiento no avanza según la lógica de la razón, sino como el movimiento de la vida, por lo que es conveniente más que el sistema escolástico, el uso de aforismos, que refleja el sistema mismo. Como dice Andreu [1993], pág. 181, “los aforismos son monadológicos, pues cada uno está arrojando luz sobre los otros saberes”.

El *pensar*, como la vida, es ocasional (*kairós*). Lo real no es lo que está ahí sin más, dado que el ser humano está vinculado dinámicamente con la situación concreta, con la «circunstancia» (O. 14). El saber de los hombres no es un saber trascendental, ni incondicionado ni calculador, sino un saber estratégico y responsable, un saber ocasional, que rechaza toda doctrina definitiva. El conocimiento no es conocimiento objetivo, pues el sujeto no es un espectador (un sujeto frente al objeto), sino un actor que vive el papel que representa.

Y *comprender* significa siempre aplicar, elegir, tener en cuenta la situación concreta (la casuística jesuítica) y no la adquisición de las esencias ni de lo absoluto. Contra el racionalismo axiomático, contra la demostración definitiva, hay que cultivar el «buen gusto», que es un modo propio de conocer. No es cuestión de demostrar, sino de tener buen gusto.

§ 8. Los laboratorios de Vicenzio de Lastanosa



¿Cuál es el ámbito material de conocimientos de Gracián? Gracián tiene una amplia formación no sólo literaria y escolástica, sino también científica moderna. Su relación con Vicenzio de Lastanosa le ha permitido conocer los entresijos del saber natural. Lastanosa, mecenas protector de artistas, naturalistas, escritores y humanistas, cultiva él mismo las lenguas, la poesía, las matemáticas o la química; es catalogador de documentos del Archivo de Aragón; apasionado arqueólogo y conocedor de la numismática; colecciona todo tipo de obras de arte, desde libros o muebles hasta objetos raros y máquinas de toda clase. Su casa se va convirtiendo en un espléndido museo que contiene una biblioteca selecta, una colección de armas de gran valor y un jardín en el que crecían las más exóticas plantas y flores. Pero lo que más nos interesa destacar es que esa casa-mansión funcionaba también como un «verdadero centro científico» [Correa (1970), pág. 26]: hay un gabinete de historia natural y otro de física que contiene 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 en *El Criticón* (II, ii y iv) con deleite y agradecimiento a su amigo, al que nombre Salastano:

“A ti me envía un caballero cuyo nombre, ya fama, es Salastano, cuya casa es un teatro de prodigio, cuyo discreto empleo es lograr todas las maravillas, no sólo de la naturaleza y arte, pero más de la fama, no olvidando las de la fortuna. Y con tener hoy atesoradas todas las mas 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, pág. 317).

* * *

Pues bien, esa ciencia exige un soporte ontológico, que ha de hacer compatible la vida prudencial y la realidad (ontológica) católica. Este aspecto ontológico es casi sistemáticamente olvidado y por eso sorprende la obrita de *El Comulgatorio*, que los comentaristas no saben dónde colocar (suelen decir: «una obra de devoción»).

NOTA: Estas jornadas sobre Gracián podrían aprovecharse para dar las gracias al aragonés por haber expuesto la ontología que hay detrás de su *arte de vivir*, cerrando así su proyecto intelectual: El político para regir el imperio católico (*El Héroe*, *Fernando el Católico*, *El Discreto*; el *Oráculo*); el arte de vivir de los hombres organizado por la razón católico-jesuitica probabilista (*El Criticón*) [tesis ésta que no se puede negar, por muy laico y moderno que se valore a Gracián.¹¹ Véase, por ejemplo, en el capítulo de la ascensión al palacio de Virtelia (C.II,x, pág. 480), donde se dice explícitamente que sólo hay **un** camino de virtud —los diez

¹¹“Ciertamente el prioritario núcleo de *El Criticón* no es la salvaguarda de la ortodoxia cristiana ni la manifestación literaria de las vivencias de la fe, al estilo místico. Pero un elemento fundamental en esta obra, dentro de la inmensa bóveda del Humanismo que la abarca, es el cristianismo y la utilización literaria de sus principios teológicos, y también, como trato de ir atestiguando, de sus conceptos ético-jurídicos. El Humanismo graciano, con ingenio libre, funde la doctrina cristiana con las varias fuentes de la filosofía grecolatina, *verbi gratia*: las divinidades de Platón, las sentencias doctrinales de Séneca o esa buena vieja que es la *Política* de Aristóteles” escribe Miguel Grande (2001), pág. 185.



mandamientos—, **un** solo cielo y **un** solo Dios [y, por cierto, que achaca la herejía a la borrachera)¹²]; y la realidad en la que está presente Dios, que se hace materia, para el bien de los hombres (*El Comulgatorio*).

8. 1. La ontología antiatomista y antiheliocéntrica implícita de Gracián

Pues bien, podríamos decir que Baltasar Gracián, a lo largo de su vida, ha ido enfrentándose con todo los temas propios de la filosofía: La Ética; el instrumental lingüístico, que no es la lógica, sino la retórica; la epistemología o el criterio de verdad. Y ello realizado en las coordenadas de la verdadera filosofía, pues aplica en todos los temas los límites de la razón, sin apelar al misterio (sacramento). El caminar graciano por el mundo es un caminar *autónomo*, como si no existieran los auxilios de la Gracia: “que [la Fortuna] doy las cosas por manos de los mismos hombres, ni tengo otras” (C.II,vi, pág. 410). Y es el propio San Ignacio quien así lo exige desarrollando el racionalismo que se encuentra en Santo Tomás:

“Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos. Regla de gran maestro [Ignacio de Loyola]; no hay que añadir comentario” (O.251).

Pero hay que recalcar el «como si» y el papel que juega el plano de la divinidad. Y la consecuencia más relevante de esta división de planos es la necesaria educación del hombre en la sindéresis y la prudencia para relacionarse con los otros hombres. Discreto = Virtuoso = Santo (O.300). El prudente es atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, amistoso... Y, en última instancia, el hombre tiene su fin en la Salvación: “¡Pero desdichado, sobre todo, quien pierda el cielo” (C.II,vii, pág. 420).

* * *

Hay algo que, en principio, parece que falta: **¿Cuál es la ontología ejercida por Gracián?** Parece que ésta es una cuestión que no preocupa demasiado a los críticos. La obra de Baltasar Gracián se resuelve en la de un retórico o en la de un filósofo moral. Pero el mundo en el que se desarrolla la vida, bajo la atenta mirada de Andrenio y Critilo, no es una máquina. La ontología implícita en *El Criticón* no es, desde luego, el mundo cartesiano. Es otro mundo. Un mundo armónico en el que todo está mezclado, etc., pero una armonía de tipo cualitativo. Y algo que Gracián no tiene en cuenta es la *cuantificación* de esas armonías. Porque habían sido, precisamente, desarmonías cuantitativas (que la proporción en el giro de un planeta no fuese según números enteros, sino irracionales, por ejemplo) las que habían dado lugar a las investigaciones astronómicas que habían llevado, en última instancia, a la teoría heliocéntrica.

¹² “Ésta ha sido la causa —ponderaba Critilo— de no haber hecho pie la herejía en España como en otras provincias, por no haber entrado en ella la borrachera, que son camaradas inseparables: nunca veréis la una sin la otra” (C.III,ii, pág. 582). Los hijos de la Vinolencia son, además de la Herejía, la Murmuración, la Avaricia, la Envidia, las Furias, las Sirenas, la Scila y la Caribdis, los Sátiros y los Faunos.



Desde luego Baltasar Gracián muestra en su obra al hombre mismo y, en ese sentido, tiene una visión secularizada del mundo. Pero Gracián es un padre jesuita con problemas y enfrentamientos dentro de su orden, aunque parece que no se refieren al dogma, sino a la convivencia y al carácter psicológico. Por eso suele causar perplejidad que sea *El Comulgatorio* el único escrito firmado con su nombre, una obra con la que ningún crítico parece saber qué hacer. Gonzalo Díaz llega a decir que en la arquitectura general de la obra del turolense “no tiene cabida la visión escatológica desarrollada en *El comulgatorio* de 1655” [(1988), pág. 596]. En otras ocasiones se dice que es una concesión a la Compañía de Jesús. Mas, ¿por qué esta concesión tiene como tema precisamente la Eucaristía? ¿Es mera casualidad?

Recordemos el ingenioso dibujo del poema heroico escrito por Juan Antonio de Vera y Figueroa titulado *El Fernando o Sevilla restaurada*, editado en Milán en 1632 y que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. Parémonos un momento en este dibujo. Felipe IV está rodeado de enemigos por todas partes: turcos, monstruos, etc. Y de su boca sale una frase: «Defiendo a quien me defiende» ¿Y qué es lo que defiende? Alguno pensaría que es el imperio hispánico. Pues no: lo que defiende el joven Felipe es la *Eucaristía* custodiada, un dogma central en ese momento de la Iglesia. Y ésa es la realidad: la Eucaristía y sus consecuencias físicas, por más que dijeran o dejaran de decir los Galileos y los Newtons.

* * *

En nuestra descreída época; en nuestra época nacida del cartesianismo y culminada con el kantismo y el idealismo alemán es muy difícil entender los dogmas del cristianismo. Pero, sin lugar a dudas, esos dogmas acompañaron a una labor de civilización que sintetiza el imperio romano con el islam y con todas las mitologías paganas. Y todo se hizo coordinándolo con el dogma de un Dios creador, que no olvida a sus criaturas, sino que se les presenta como Providencia, y aun viene al mundo de forma física, corpórea, según las especies eucarísticas. El dogma de la Eucaristía se compromete con la física, no es una mera cuestión lógica, ni alegórica (como podría ocurrir con la Trinidad). Redondi (1991) ha puesto de relieve cómo los jesuitas defendieron el dogma de la Eucaristía, la verdadera razón que les llevó a oponerse a Galileo, y no tanto la tesis **heliocéntrica**, una cuestión que cae más bien en el terreno de las hipótesis. Lo que era inasimilable por la dogmática católica era el atomismo físico. Aunque, en cualquier caso, tampoco Gracián tiene simpatías por el heliocentrismo. El mundo es armonioso, perfecto, salido de las manos de Dios, y lo confuso hay que achacárselo al hombre:

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

Las obras de artificio son las que espantan y, entre otras, la de poner lo que se ve —el movimiento del sol— patas arriba, «caprichos de entendimientos noveleros» (C.III,viii, pág. 702):



“A todas luces anduvieron deslumbrados los que dijeron que pudiera estar el mundo mejor trazado 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 abajo, ocupando el centro del universo, y la tierra acullá arriba donde ahora está el cielo, en ajustada distancia; porque de esta suerte, lo que hoy se experimentan azares, entonces se lograrán conveniencias” (C.III,viii, pág. 701).

La respuesta de Gracián no deja lugar a dudas; éstas no son sino «caprichosas cuestiones» (pág. 703), con lo que cierra toda discusión:

“Pero, a todos estos desconciertos, ¿qué había de hacer el sol, inmóvil 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 lucida 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 templanza y retírese con alternación de tiempos y de efectos ... que si el ocio donde quiera es culpable vicio, en el príncipe de los astros sería intolerable monstruosidad” (C.III,viii, pág. 702).

Los jesuitas hacen de la Eucaristía su santo y seña. Para los que han visto la imagen de Ignacio de Loyola, recordarán que en una mano lleva la leyenda «*Ad maiorem Dei gloriam*» y en la otra la Eucaristía; el retablo del Colegio de Roma es una exaltación a la Eucaristía; y, más popularmente, quienes han degustado la película *La Misión*, recordarán que mientras uno de los padres (Rodrigo Mendoza) se enfrentaba con las armas a los portugueses, otro padre (Gabriel) se enfrentaba a los soldados provisto de la custodia. Pero la Eucaristía es algo físico, decimos, y no hay en ella magia alguna: En los sacramentos, defienden los teólogos católicos [Fernández (1993); Espinel (1997)], el origen de la gracia es Dios y no los hombres. *Ex opere operato* fue la tesis defendida por los teólogos tridentinos. Dios se encarna en el creyente en un encuentro real. La presencia de Dios no se obtiene por recursos ceremoniales ni rituales, ni por el esfuerzo humano, sino por el poder mismo del rito sacramental, que es acción de Cristo [Fernández (1993), pág. 46].

Por eso, la Eucaristía, además de la fe (subjetiva, psicológica), exige una física (objetiva). Y si Galileo y Newton muestran que esa física es inconmensurable con el dogma, al católico tridentino no le queda más remedio que rechazar la física, si es que, a diferencia de las hipótesis matemáticas, es algo más que hipótesis y apariencia: es realidad. Y para defender el dogma, no queda más que volverse hacia la ontología. **Hay que ontologizar el mundo y no nominizarlo**, sea dicho un poco bárbaramente.

Así que si Gracián no hubiera escrito *El Comulgatorio* podría haber pasado por un pragmatista, quizá, por un «cura moderno» a quien no preocupaba la justificación teológica, sino la convivencia humana; incluso por un deísta ilustrado que sólo apela a un Dios creador y ordenador del mundo natural. Pero, sin salirnos de *El Criticón*, se ve cómo el fin del hombre está dirigido al goce de Dios en el cielo (C.III,ix, pág. 737 y x). El mundo se encuentra fundado en la variedad, en la riqueza de la vida con sus apariencias, penalidades, engaños, persecuciones,



miserias, envidias, desprecios, deshones, ahogos, tristezas, temores, iras, desesperaciones... (véase C.I,v). Pero en la Comunión se hace presente el mismo Dios, «*real y verdaderamente*», como repetirá hasta la saciedad. Paradójicamente, la realidad no está en la vida sino en la Eucaristía. Las virtudes que acompañan a la recepción del Señor sirven también para mejorar la convivencia con los otros y para sentirse sereno consigo mismo. ¿Dónde se halla esa distancia abismal entre la doctrina cristiana y la conducta mundana de la existencia que detecta Blüher (1983)?

La cuestión que me interesa destacar aquí no es la tesis generalista de que la iglesia católico-romana se opusiera (y se oponga) a la ciencia galileano-newtoniana; también los luteranos y los calvinistas se habían opuesto a las tesis copernicanas, y los jesuitas podrían haber rectificado como lo habían hecho los reformados. Y no se trata tampoco de intolerancia, pues los jesuitas defendían la argumentación racional tanto como los dominicos. Menos aún de la psicología de éste o de aquél. Los jesuitas tenían razones **ontológicas** para defender otras teorías: las que correspondían a la defensa del único dogma cristiano que podía demostrarse: la Eucaristía. Si los jesuitas y la iglesia en general no aceptaron el atomismo de la nueva física es porque se sabían dueños de una teoría alternativa que demuestra el dogma cristiano. Y esto es ya una cuestión específica: la lucha entre dos teorías, la aristotélica y la galileana.

Y Gracián también se ha opuesto al Atomismo y el Azar. El Azar es una tesis vinculada al atomismo. En un mundo aristotélico todos los seres tienen una causa, todo está distribuido equitativamente: Fortuna y Naturaleza van equilibrando venturas y desventuras. Tras todo ello no resplandece el Azar, sino Dios. Escribe Gracián:

“En lo que yo mucho reparé —dijo Andrenio— fue en su maravillosa disposición. Porque ya que el soberano Artífice hermoseó tanto esta artesonada bóveda del mundo con tanto florón y estrella, ¿por qué no las dispuso, decía yo. Con orden y concierto, de modo que se entretajeran vistosos lazos y formaran primorosas labores? No sé cómo me lo diga ni cómo lo declare”.

“Ya te entiendo —acudió Critilo—. Quisieras tú que estuvieran dispuestas en forma ya de un artificioso recamado, ya de un vistoso jardín, ya de un precioso joyel, repartidas con arte y correspondencia.

Sí, sí, eso mismo. Porque , a más de que campearan otro tanto y fuera un espectáculo muy agradable a la vista, brillantísimo artificio, destruía con eso del todo el divino Hacedor **aquel necio escrúpulo de haberse hecho acaso [suceso impensado, casualidad]** y declaraba de todo punto su divina providencia”

“Porque has de saber, que no hay astro alguno en el cielo que no tenga su diferente propiedad, así como las plantas y las hierbas de la tierra: y unas de las estrellas causan el calor, otras el frío; unas secan, otras humedecen; y de esta suerte alternan otras muchas influencias y con esa esencial correspondencia unas a otras se corrigen y se templan. La otra disposición, que tú dices fuera afectada y uniforme, quédese para los jueces del arte y de la humana niñería. De este modo se nos hace cada noche nuevo el cielo y nunca enfada el mirarlo; a más de que en esta variedad natural y confusión grave parecen tanto más que el vulgo que las juzga innumerables, y con esto queda como en enigma la suprema asistencia, si bien para los sabios muy clara y entendida” (C.I,ii).

El orden que defiende Gracián es el orden aristotélico “todo está así ponderado y compasado para la unión de las partes y ellas en orden a la conservación de todo el universo” (C.I.iii, pág. 90), en clave católica, puesto que la Fortuna (el Azar) es hija de la Suprema



Providencia (H.X; también el sueño del sabio de la venta de Volusia, C.I,xi). Y, por otra parte, Gracián tiene también un vínculo cultural muy fuerte con Calderón y sus autos sacramentales, a los que hace explícito homenaje en *El Criticón*. Mas, para Calderón la ciencia se identifica con la Astrología o con el Destino o con el fatalismo astral (frente al determinista Basilio, Segismundo introduce el desorden, el movimiento y la incertidumbre) [Así lo comenta Regalado [(1995), I, págs. 474 ss]. Gracián también asocia ciencia y astrología = adivinación: “¿No me enseñarías — le dice Andrenio al Adivinador— esta tu astrología?” (C.III,iii, pág. 595). “Pues oír un astrólogo, el desvanecimiento con que habla en un pronostiquillo de seis horas y seis mil disparates como si fuese el mejor tomo de El Tostado” (C.III,vii, pág. 696). Y si las profecías están llenas de disparates (pág. 392), esto no le convierte en defensor de la ciencia moderna. (Prácticamente el único teorema científico al que hace referencia en todo *El Criticón* (C.I,x, pág. 206) es un eclipse de sol).

§ 9. Literatura sobre la Eucaristía

La literatura de la época se encuentra plagada de referencias a la Eucaristía. Aquí he seleccionado (con la ayuda de Antonio José López Cruces) unos pocos textos entre la abundantísima bibliografía existente, para mostrar simplemente el papel central que jugaba en aquel entonces el dogma de la Transubstanciación. Y ello sin apelar a las inclinaciones subjetivas como las del propio Quevedo, quien, a comienzos de agosto de 1609, se inscribe como «esclavo del Santísimo Sacramento» en el oratorio de la calle del Olivar, de donde eran ya hermanos, entre otros, Salas Barbadillo, Espinel y Cervantes, y luego lo fueron Paravicino y Lope de Vega.

Así dice **Teresa de Jesús**:

5. Porque —si no nos queremos hacer ciegos y bobos— si tenemos fe, claro está que dentro de nosotros; pues ¿para qué hemos de ir a buscarle más lejos —como queda dicho— sino que pues sabemos, mientras no consume el calor natural los accidentes del pan, que está con nosotros el buen Jesús? Pues si, cuando andaba en el mundo, de solo tocar a su ropa sanaba los enfermos, ¿qué hay que dudar que hará milagros estando tan dentro de mí, si yo tengo fe, y me dará todo lo que le pidiere, pues está en mi casa? [“Camino de perfección”, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1977, cap. 61, pág. 383].

“Algunas veces —y casi ordinario, al menos lo más continuo— en acabando de comulgar descansaba; y aun algunas, en llegando a el Sacramento, luego a la hora quedaba tan buena de alma y cuerpo, que yo me espanto. No parece sino que en un punto se deshacen todas las tinieblas de el alma y, salido el sol, conocía las tonterías en que había estado” [“Libro de la Vida”, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1977, cap. 31,14, pág. 162].

Pedro Espinosa:

“Guardan a un señor preso con preceptos / rigurosos los guardas diligentes; / mas en el pan le esconden los parientes / un papel y le avisan los secretos. / Tal guardan los sentidos indiscretos, / examinando Dios en accidentes, / avisa el alma presa sus conceptos. / Bien que a



Cristo no vemos ni sentimos, / mas la que certifica con su sello/ que en pan se pasa al alma por la boca. / Creer manda otras cosas que no vemos, / y aquí creer nos mandó contra aquello / que ven los ojos y la leyenda toca” [29, Soneto, pág. 39. *Poesías completas*, Clásicos castellanos, Espasa-Calpe, 1974].

Francisco de Quevedo:

“La palabra del Padre te da la hostia; / que pase la palabra de boca en boca.
Aquesta compañía Jesús la junta; / mira bien como comes, que basta un Judas.
Alma, que ser esposa de Dios procuras, / este pan de la boda, siempre te dura.
Tanto quiere a los hombres Dios, que pretende / que le beba la sangre quien más le quiere.

Este disfraz de Cristo da y lleva el premio; / pues vestido de blanco, diz que está en cuerpo.

Es manjar que de balde se da a los fieles; / quien le come en pecado, sólo le vende.

Estas carnestolendas son de provecho; / quitan carne de tierra, dan la del cielo.

Si por lo muy barato llegas manchado, / lo barato suele costar muy caro.

Mejor es ser salvados que no tirados, / y este pan es de azúcar y de salvados.

Quien no goza estas horas, de aquí a dos días, / él dará con los huevos en la ceniza.

Quien nació en las pajas, porque tú vivas, / se quedó, porque comas, en las espigas.,

A los que este martes pecan furiosos, / dales con la del martes diablo a todos.

[*En alabanza del Santísimo Sacramento en tiempo de Carnestolendas, Obras Completas*, t. II, Aguilar, 1981, pág. 104].

Francisco López de Zárate:

“Oh tú, que capaz siendo de ti solo, / Y no cabiendo más en ti, te enciendes / en amor, reduciéndote a distancia, / Júpiter verdadero, único Apolo, / Tú, que a ti te conoces, y te entiendes / Informa de ti mismo, mi ignorancia. / Si alabarte jactancia, / es humildad el celo: / Muéstrate, como reinas en el cielo, / y así como en persona, y en esencia / Fallando solo en ti circunferencia / Te quedaste en el suelo / En átomos, si ciertos, limitados / (Tanto obligan al que ama los cuidados) / Que si en cielo soy de verte, dino: / Diré como en el pan estás, y el vino. / ..., [“Al Santísimo Sacramento”, *Obras varias*, Edición de José Simón Díaz, Madrid, 1947, pág. 203].

Lope de Vega:

Escena II.

Sentidos: Como pan blanco sois vos.

Buen Año: Dadme aquel divino pan, / maná de más alta esfera, / que nos quite la dentera / de las manzanas de Adán./

Esposa: Señor mío, y mi querido / Padre y dulcísimo Esposo, / dadnos este Pan glorioso, / que yo también os lo pido; / este Pan de eterna vida, / de tierra y cielo sustento, / este divino alimento, / donde Dios a Dios convida”.



Rey: Daré pan a los sentidos, / aunque tan groseros son / que los pone en confusión; y a no ser por los oídos, / a quien deben esta fe / pensarán que el Pan es pan, / donde accidentes están, / supuesto que el pan se ve. / Yo tengo palabra dada / que este Pan no ha de faltar / en las bodas de mi altar”.

Escena III.

Rey: Cuando en Pan me doy, la fe, / que no la vista, me ve, / y en esto consiste toda; / porque es la fe una substancia / de las cosas que se esperan, / no siéndolo, si se vieran; / que en esto está la importancia. / Ve, Esposa, que, si me ves, / el mérito perderás.

Esposa: Creo que en el Pan estás.

Rey: Pues tú me verás después. / En tantas partes estoy / cuantas veces soy llamado: / cual me he dado, me he quedado, / y siempre aquel mismo soy. / Allí estoy sin exceder / los términos de la forma, / y la cantidad conforma / de mi divino poder / con la que tuve en la Cruz / y como estoy en el cielo; / y puesto que en todo el suelo / este Pan de vida y luz / se consagra en tantas partes / no se aumenta el cuerpo mío”.

Escena VII

Rey: Tiene misterio esta prueba. / Cuando era en principios nueva [la Esposa] / le daba Pan celestial, / tratábala con regalo; / pero, ya que sabe amarme, / por mi cruz vaya a buscarme: / sepa del pan y del palo/.

Escena X

Esposa: ¿Aún no me dejas que coma / deste Pan de bendición?, / ¿este Pan de aquellas bodas?

Escena XIV

Jesús: Por este palo [cruz], mi Esposa, / se ha de subir a mi Pan; / porque sin cruz no le dan./

Esposa: Ya subo, joya preciosa.

(...)

Jesús: Come, come, Esposa mía, / pues que subes por mi cruz, / que este pan es vida y luz, / es Cordero, es senda, es guía. / Como el Cordero de Pan, / el que los pecados quita: / ¡come, vuelve, resucita!

[“Del pan y del palo”, *Auto Sacramental*, BAE].

Los Autos sacramentales de **Pedro Calderón de la Barca** son riquísimos en tamaña cuestión. Por ejemplo, en *Los encantos de la culpa* explica la propia doctrina de los accidentes:

Penitencia: Pues el manjar solamente / que es eterno es el del Alma. / Este es el Pan soberano, / que véis ya sobre esta tabla: / la Penitencia os lo ofrece, / que sin ella (cosa es clara) / que verle no merecía, / el hombre con glorias tantas. / Sentidos, esto no es Pan, / sino más noble sustancia; / Carne y Sangre es, porque huyendo / las especies, que ahí estaban, / los accidentes no más / quedaron en Hostia blanca.

Culpa: Llego, Olfato, llega a oler / este Pan. En él ¿qué hallas; / pan o Carne?

(Van llegando los Sentidos)

Olfato: De pan es / el olor.



Culpa: Llega, ¿qué aguardas, gusto?

Gusto: Este gusto es de pan.

Culpa: Llega, Tacto, ¿qué te espantas? / Di lo que tocas.

Tacto: Pan toco.

Culpa: Vista, a ver, ¿qué es lo que alcanzas?

Vista: Pan solamente.

Culpa: Tú, oído, / rompe esa Forma, que llama / carne la fe y penitencia; / y luego las desengaña / al ruido de la fracción. / ¿Qué respondes?

Oído: Culpa ingrata, / aunque en la fracción se escucha, / ruido de pan, cosa es clara / que en fe de la Penitencia, / a quien oigo que la llama / carne, por carne la creo; / pues que ella diga basta.

Pero si hay un texto verdaderamente espectacular es aquél en el que se contraponen de manera beligerante y sin velo alguno el libro protestante (y hereje) y la comunión católico-romana, en un momento del auto sacramental de Calderón titulado *El gran mercado del mundo*:

La herejía: ¿Qué es eso?

La fe: Carne y sangre.

La herejía: ¿De qué suerte, / si es vino y pan lo que mi vista advierte?

La Fe: Creyendo que este pan, sacramentado, / en carne y pan está transubstanciado, / porque cinco palabras excelentes / sólo dejan de pan los accidentes, / no de pan la substancia.

La herejía: No lo creo (...)

La herejía: Libro de opiniones doctas, / os daré a barato precio.

La fe: Yo este pan, que es carne y sangre, dulce e inmortal sustento.

El buen genio: ¿Qué pan, bella dama, es éste?

La fe: Pan que descendió del cielo, / pan de ángeles.

El mal genio: ¿Qué autores éstos son ?

La herejía: Calvino y Lutero.

El buen genio: ¿Cómo es pan del cielo?

La fe: Como es el cuerpo de Dios mismo.

El mal genio: ¿De qué trata este autor?

La herejía: Éste / afirma que todo cuerpo / ocupar debe lugar / y que no es posible aquello / de que esté el cuerpo de Dios / en el blanco pan, supuesto / que en él no ocupa lugar.

La fe: El cuerpo extenso, concedo; / el cuerpo que está con modo / indivisible, eso niego / y así está el cuerpo de Cristo / en el pan del sacramento / con el modo indivisible / y declararé un ejemplo. / El alma de un hombre ocupa / todo un hombre sin que demos / lugar donde esté, pues queda / tan cabal después de muerto / la cantidad como estaba / antes que muriese, luego / sin ocupar lugar puede / Dios estar en ese velo, / y estar o no estar le hace / ser pan vivo, o ser pan muerto./

La herejía: Yo lo niego.

La fe: Yo lo afirmo.



El mal genio: Yo lo dudo.

El buen genio: Yo lo creo.

La malicia: Yo, ni lo afirmo ni dudo.

La inocencia: Yo, ni lo sé, ni lo entiendo.

§ 10. *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián

Una vez establecidos los ejes lógico, ético y gnoseológico de la filosofía de Gracián se puede entender mejor una obra como *El Comulgatorio*. Gracián no se enfrenta al mundo con las armas de la lógica pura, abstracta y formal —ya sea escolástica ya sea cartesiana—, sino de una Lógica Material: la lógica de la *imaginación*, que requiere siempre de algo concreto, de la situación, de la circunstancia, de la «composición de lugar», con la que estructura su ontología. Una ontología mundanista que remite a la *variedad* como un trascendental del ser: “La uniformidad limita, la variedad dilata, y por tanto es más sublime, cuanto más nobles entidades multiplica” (A.III). Pero esta *variedad*, que el postmodernismo podía utilizar a su favor para hacer de Gracián un moderno *à la page* y aun un contemporáneo, está restringida por la ontología de la Eucaristía. Toda esa variedad mundano-ontológica está entretejida por el Señor-Jesucristo-Dios, que funciona como un **mediador** entre todos los hombres, tesis revitalizada por la mística española. El misticismo español se separa radicalmente del misticismo protestante como ha mostrado Patricio Peñalver (1997). Aquellos hombres y mujeres que fundaban conventos y formaban comunidades nada tienen que ver con el quietismo, el molinismo o el nihilismo. Pues es a través del amor en Cristo como los hombres se vinculan entre sí. Peñalver cita algunos textos espléndidos de esta concepción del hombre vinculado a sus congéneres, no sólo por mediación de Jesucristo sino por amor a los demás hombres, como aquél de Fray Luis de León en donde se dice que el amor del Amado “nos provee a todos y nos rodea de amigos que, olvidados por nosotros, nos buscan, y no conocidos, nos conocen, y ofendidos, nos desean y nos procuran el bien, porque su deseo es satisfacer en todo a su Amado, que es el Padre de todos” [Peñalver (1997), pág. 56].

Pero Jesucristo, como los amigos, se da también a través de la materia, a través del cuerpo (la ontología *corporalista* de los jesuitas).¹³ Lo que hace Gracián en *El Comulgatorio* es ontologizar el mundo dado al sentido común, a partir de las relaciones entre los hombres y Dios por intersección de diversas figuras del Antiguo Testamento, y por intermedio de su propio Hijo, en el Nuevo. Por eso podríamos hablar de un mundo explicitado en dos conceptos —Dios y los hombres— conjugados **diaméricamente**.¹⁴ Las partes corpóreas e intelectuales del hombre quedan conectadas en este **segundo nivel dialéctico** (el primero, recuérdese, es la conexión de las partes del cuerpo a través de la *sindéresis*) para alcanzar también el estado de *persona*, por

¹³ *Corporalista*: cualidad de corporal. La conexión cuerpo-cuerpo de Jesucristo aparece en la tercera acepción del *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias: “*Corporales*, aunque significa las cosas que pertenecen al cuerpo, está restringido a significar los lienzos que se ponen en el altar, sobre los cuales se coloca en la misa el cuerpo de nuestro Redentor Jesucristo, debajo de las especies de pan y vino; y representa la *sindone* o sábana delgada en que fue envuelto el santísimo cuerpo de nuestro Redentor cuando le pusieron en el sepulcro”.

¹⁴ Véase la nota 9.



medio del concepto «Dios», que se infiltra e intercala en la estructura racional-corpórea del hombre y así quedan vinculadas ahora ese conjunto de partes del cuerpo humano. Como en el primer nivel dialéctico, las partes del cuerpo quedan sometidos a la unidad por medio de la cabeza. Este órgano nos sigue sirviendo de punto de referencia, porque es «retrato de aquel primer móvil divino», léase «de Dios» (C.I.,ix, pág. 190). Mas la virtud se alcanza por intermedio de la Eucaristía, que conecta las distintas partes del cuerpo a las que armoniza. No es una tesis ejercida que sea necesario representar. Gracián la defiende explícitamente:

“Pondera ahora tú, que llegas a comulgar, cuánto mayor es tu dicha, pues no sólo tocas el ruedo de sus vestiduras, sino a todo el Señor; tú le abrazas, tú le aprietas, en tu pecho le encierras, todo entero te le comes; aviva, pues, tu fe, enciende tu caridad, reconoce tu dicha, estima la ocasión, y pues tocas la orla de las especies Sacramentales, concibe una gran confianza de que has de cobrar entera salud de todos tus vicios y pasiones” (Com.VII, págs. 785-786).

La comunión pone en contacto privilegiadamente algunas partes del cuerpo: labios, boca, pecho, entrañas (asociadas a las acciones fisiológicas de comer, tragar y sustentar), a las que hace referencia en multitud de ocasiones (Com., págs. 786, 791, 805, 810, 818, 844, 858, 866, 875...). Pero la Eucaristía afecta a todas las demás partes. Encontramos un texto bien claro:

“Conmuévase toda la ciudad, admirando unos el triunfo y festejándole otros; conmuévase todo tu interior, el **entendimiento** admire y la **voluntad** arda; llénese tu **corazón** de gozo, y tus **entrañas** de ternura; dé voces la **lengua** y aplaudan las **manos**; si allí arrojan las capas por el suelo, tiéndanse aquí las **telas del corazón**; aquellos tremolan palmas coronadas, levanta tú palmas victoriosas de tus rendidas pasiones, ramos de la paz interior; dejan los infantes tiernos los **pechos** de sus madres, y con **lenguas** balbucientes festejan a su Creador; renuncia tú los pechos de tu madrastra la tierra y emplea tus **labios** en cantar, diciendo: «Bendito seas, Rey mío y Señor mío, que venís triunfando en nombre del Señor; seáis tan bien llegado a mis **entrañas**, cuan deseado de mi **corazón**; triunfad de mi alma y todas sus **potencias** consagrándolas de hoy más a vuestro aplauso y obsequio»”(Com.XXXIX, pág. 859).

Este segundo nivel no es necesario para sobrevivir (condición de existencia), ni para alcanzar la virtud prudencial o santidad laica, si así se interpreta al aforismo 300 del Oráculo: “*En una palabra santo, que es decirlo todo de una vez*”. Un estado virtuoso y de santidad, por cierto, capaz de «llevarse la Gracia de Dios y de las gentes» según se indica en ese mismo aforismo. Pero sí es necesario para neutralizar y superar los sinsabores de la tierra, de sus miserias y desvelos, de la tiranía de las pasiones (mundo, demonio y carne), y encontrar de esta manera consuelo, un protector y un lugar de descanso, en este mundo tan variable, infeliz y engañoso, pues de “poco sirven los humanos medios sin los divinos” (Com.III, pág. 776).

Así queda argumentada la existencia de Dios desde la debilidad del hombre, puesto que sólo puede ejercer eficacia sobre un cuerpo otro cuerpo (Dios eucarístico). De ahí la importancia de la comunión, que acompaña los ejercicios de la Virtud. Y así hay que perseverar, frecuentando confesiones y comuniones, como la cananea que no se acobarda con «pusilaminidades» para alcanzar la virtud (Com.IV). Las conexiones diaméricas entre el Cuerpo



del Señor y los cuerpos humanos exigen que estas partes humanas sean virtuosas: esas partes no pueden ser viles, porque entonces el mundo no podría ser noble:

“Dispone el Rey sea llevada el Arca a casa, no de un príncipe, sino de un hombre virtuoso, que es la verdadera nobleza” (Com.VIII, pág. 787).

Para alcanzar ese manjar hay que disponerse a pelear, a eliminar el vicio. Y así quedan conectados en círculo «virtud» y «comunión», pues si para comulgar hay que vivir virtuosamente, para seguir el camino de la virtud se ha de frecuentar la Comunión (Com.XX, pág. 816).

* * *

En el Antiguo Testamento Dios es intermediario entre las distintas partes de Israel a través de los profetas, de personajes como Salomón, José, Sansón... En el Nuevo Testamento, es el mismo Jesucristo el intermediario según ciertas estampas de su vida como la última cena, el centurión, Marta y María... Y, una vez ha quedado en la tierra, según las especies de pan y vino, es el mismo Jesucristo como un todo —según las estructuras metafinitas—, el que se multiplica poniendo en relación las partes del mundo humano, a la escala misma de los cuerpos humanos, frente a quienes permanecen en el nivel de las palabras, como Lutero, es decir, de la Sagrada Escritura como fuente de las promesas, que no exige más que una hermenéutica privada de esa lectura y una fe sin obras.

Así que Gracián, a través de cincuenta figuras bíblicas, se dispone a vincular por medio de una realidad ontológica no nominalista ni sentimental, la totalidad del mundo verdadero, que es explícitamente **el mundo católico**:

“Gran favor fue criarte de la nada, mayor el redimirte cuanto tenía; haberte hecho católico cristiano, cuando puesto a otros entre infieles, que le hubieran servido harto mejor si le hubieran conocido...” (Com.XLVI, pág. 876).

El católico tiene la obligación de ir expandiendo el nombre de Dios por medio de cantos y alabanzas, ensalzando y celebrando a ese Dios a toda la Humanidad. Lo que viene confundiendo en aras de la comprensión de *El Comulgatorio* es la consideración de un Gracián mundano, laico, relativista y artificialista, sin restricción ontológica alguna, sino en todo caso debido a las limitaciones históricas. Rosset, por ejemplo, inicia su tratamiento de Gracián citando esas frases clásicas:

“*Realidad y apariencia*. Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son raros los que miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente. No basta tener razón con cara de malicia” (O.99). “*Hacer y hacer parecer*. 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” (O.130).



Pero, como muy perspicazmente ha visto Javier García Gisbert, el apotegma: «Lo que no se ve, es como si no fuese» hay que enmarcarlo en el contexto contrario, hay que entenderlo materialmente: “El contexto legitimador de esta sentencia —dice el profesor valenciano—, 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” [G. Gisbert, (1993), pág. 113]. El catolicismo tridentino es corporalista y materialista. Lo que no se ve, lo que no se toca, lo que no se oye ¿qué cosa podría ser sino nada?

Es en este punto en el que la ontología de Gracián se separa de la ontología de Pascal. Pascal ha recurrido a una ontología general, en forma de un *Deus Absconditus*, que se manifiesta sorpresivamente en los milagros. Pero el jesuitismo, su enemigo intelectual —como lo es del jansenismo, del luteranismo o del calvinismo—, no gusta de juegos sorprendentes, sino de la vida humana, una vida difícil por la caída pecadora de Adán o simplemente por la constitución misma de la estructura dual (ambidextra) humana, pero que con esfuerzo, voluntad y ayuda se puede enderezar. La moral probabilista jesuítica permite tener en cuenta la variedad de los hombres, los múltiples momentos que viven, las cosas cotidianas —las «*circunstancias*»—, sin tener que recurrir al heroísmo del asceta ni al sentimentalismo del pecador. El jesuitismo no se refiere a las masas, desde luego, pero tampoco a los elegidos, sino a los hombres todos, cualesquiera sean, a cada uno con su particularidad.

El jesuitismo apostó siempre por la escala racional-corpórea. En el arranque de los *Ejercicios* de San Ignacio, un verdadero tratado de psicología, como dice Lugones (1987), se pone el acento no ya en la *contricción* —el dolor por haber pecado—, sino en la *atricción* —el temor al Infierno—. Son las imágenes corporales el medio con el que trabajan los jesuitas (adelantándose en esto a la propuesta kantiana de una imaginación-puente entre la sensibilidad y el entendimiento, como ya se comentó). Es el cuerpo lo que se pone en el centro de la moral: el fuego del infierno atemoriza al hombre por el sufrimiento que provoca incluso en la imaginación. Hay que recordar que fueron los jesuitas quienes primero utilizaron la Linterna Mágica para visualizar los horrores del Infierno.

Entonces, si Dios existe, no puede estar escondido, sino que 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 (y de ahí la estructura diamérica), ya que también hay una comunión realizada por costumbre y sin fervor (Com.VII, pág. 786). Pues cuando los conceptos no se conjugan, el mundo humano queda o bien a la deriva o bien extremado en el misticismo. Ésta ha sido la constante católica, que hemos visto en los textos sobre la Eucaristía.

En *El Comulgatorio*, tal es la tesis de este ensayo, se encuentra la ontología que Gracián comparte con el jesuitismo. Por eso es un escrito difícil de encuadrar en el contexto mundanista o laico de Gracián. Se tiende a ver como una obra devota. (Incluso se llega a decir que no posee



retórica [Correa Calderón (1970)], cosa que R. de la Flor (1993) ha mostrado ser falso). ¿Entonces? ¿Por qué Gracián escribe una obra en la que muchos ven una concesión a la Compañía? Mi respuesta es la siguiente:

Porque Gracián tiene que mostrar que él no comparte la ontología nominalista que está triunfando en el mundo protestante. La realidad no está atravesada ni por nombres convencionales ni por pactos —por la letra—, sino que está atravesada por Dios—por la carne, por el Verbo hecho Carne—. Un Dios cuya función no termina tras haber impreso una fuerza a la materia, porque no es un relojero que da cuerda a un artefacto. Y tampoco ese Dios es una mera hipótesis, que salva ciertos fenómenos, sino un Dios Providente. Otra cosa es la naturaleza humana y sus cuitas, los problemas de los hombres libres en la elección del bien y del mal; de unos hombres llenos de debilidades, escindidos entre naturaleza y cultura —Andrenio y Critilo—. Pero en lo tocante al mundo, no es «un mundo dejado de la mano de Dios», sino que Dios está aquí con los hombres «*real y verdaderamente*» en la Eucaristía.

Insiste Gracián en la dificultad de la tesis misma. El Señor encuentra múltiples obstáculos para llegar al mundo, cuya figura por antonomasia es la expulsión de Egipto y cuya imagen más viva, José arrojado por sus hermanos al «desierto de Egipto» (pág. 794). Egipto aparece como el rechazador máximo, identificado con «gitano», «mundano», «tinieblas», «ignorancia» o «ídolos». Gracián recurre con frecuencia a expresiones de este tenor: «cebollas gitanas» (pág. 782), «cebollas del mundo» (pág. 806), «mundano Egipto» (pág. 830), «viles manjares de su Egipto» (pág. 835), «bárbaro gitano» (pág. 849)... para referirse al paganismo contrapuesto al cristianismo (El capítulo XXXV lo dedica casi por completo a los Gitanos).

Pero el Señor viene al mundo por *amor*. Así que ahora el Señor Dios armoniza el mundo mediante la caridad y a través de los cuerpos que le reciben en la Comunión. Que el Señor se encuentra «*real y verdaderamente*» en la Eucaristía lo repite insistentemente: I, pág. 773, IX, pág. 791, XIV, pág. 802, XV, pág. 804, XXVIII, pág. 834, XLVII, págs. 877 y 879 ... El pan no es un sustitutivo del Señor, que se coloca en su ausencia, sino que es «*real y verdaderamente*» el Señor (XLIII, pág. 869). El Señor si allí resucitado, aquí sacramentado (real) (XLII). Él mismo, en persona, se encuentra en el Sacramento, la realidad es la misma ahora que la de la época del monte Tabor (XLVII, pág. 878) ...

Además, la ontología que Gracián expone es una **ontología dada a la escala de los cuerpos humanos individuales**. Gracián se enfrenta al mundo con armas diferentes (opuestas, y a veces contradictorias) a como lo hacen las metafísicas cartesianas y mecanicistas triunfantes en el siglo XVII: una lógica de la imaginación contra una lógica conceptual pura así como una filosofía moral práctica y no intelectualista. Las partes del mundo no están aisladas de la divinidad, sino que Dios mismo —a través del cuerpo de Cristo— se pone en relación con los hombres. Cuando se realiza la experiencia eucarística, el hombre alcanza su perfección y virtud. No se diviniza el hombre, sino que se humaniza a Dios. **Lo que hace Gracián es ontologizar el mundo por mediación del modelo bíblico.** En él lo divino se ha ido vinculando al mundo por



medio de la Iglesia católica y, desde esta perspectiva, la ceremonia eucarística ha de extenderse al mundo entero. Frente a aquellos que sólo creen en las palabras del Evangelio (luteranos), Gracián defiende las tesis clásicas del jesuitismo: **el verbo se ha hecho carne, la palabra es cuerpo** y no al contrario como defienden los reformados: la carne se ha hecho verbo, el cuerpo es palabra: «Éste es un Verbo hecho Carne, y ésta una Carne hecha por un Verbo» (Com.V, pág. 781).

Así que a partir de las cincuenta figuras bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, la divinidad va vinculando a los hombres, lo que conduce a la totalización del mundo. Desde un punto de vista filosófico, Gracián transforma el género de las meditaciones eucarísticas [véase Eickhoff (1993)] en un género ontológico. *El Comulgatorio* es una **ontología de los cuerpos a escala corpóreo-individual**. Una ontología que está confrontada con el mundanismo que se alimenta de «cebollas del mundo egipcio» y no de Eucaristía.

Una ontología que se enfrenta, además, a la ontología pascaliana —su opuesta—, pero también a las ontologías místicas que apelan a la «visión inefable» o al «no tengo palabras» —sus contradictorias—. Gracián imagina cuerpos y tiene palabras. La riqueza de las figuras retóricas es extraordinaria, según ha puesto de relieve R. de la Flor [(1993), pág. 143] en una innovadora mirada hacia el escrito de *El Comulgatorio*. R de la Flor considera a éste una obra combativa contra el luteranismo, pero también contra el molinismo y/o el quietismo católicos, que apuestan por una oración (palabras) independiente de las imágenes. Pero me parece que es necesario rematar el planteamiento de R. de la Flor y colocar a Gracián en el terreno **ontológico**, y no sólo literario o religioso, pues si *El Comulgatorio* puede considerarse como hermenéutica de lo religioso, lo hace en términos de una ontología corporalista.

10. 1. Elementos ontológicos de *El Comulgatorio*

Veamos ahora los elementos ontológicos más relevantes según nuestra lectura de *El Comulgatorio*, libro en el que, ante todo, se hace la pregunta ontológica: ¿Cómo es posible que Dios sea realmente en la tierra?

“Entre gozoso y atónito, el sabio rey [Salomón] exclamó con aquellas memorables palabras, dignas de ser repetidas de todos los que comulgan: «¿Que es posible, dice, que esté en la tierra el Señor? **Aun el imaginarlo espanta**. ¿Dios en el suelo cuando no cabe en el Cielo? El cielo es corto, ¿qué será esta casa?» ... ¿Que es posible que mi gran Dios se digne venir a mí, y que el Inmenso quepa en mi pecho? Veré, de verdad, que le encierre yo en mis entrañas. *Super terram!* ¿Dios y en la tierra? ¿Dios y en un corazón tan terreno como el mío, amasado de lodo?» (Com.XIII, pág. 801).

¿Es posible una ontología que afirme la realidad de Dios Providencia en la tierra? La respuesta de Gracián es afirmativa, pues hay un testimonio de ello: Salomón alcanzó la sabiduría “con la especial asistencia de Dios” (Com.XIII, pág. 801). Así que cuando esté Dios en “el templo de tu pecho” guárdate de profanarle y haz “que sea un *Sancta Sanctorum* de perfecciones”, pues, como ya se señaló más arriba, el cuerpo del hombre y sus partes son



inseparables de sus connotaciones morales. Pues bien, siguiendo este planteamiento, he seleccionado los siguientes elementos ontológicos en *El Comulgatorio*:

A) Dios, un Ser sensible: De la cultura del libro a la cultura de la mesa

El Verbo Eterno se hace carne, toma la materialidad de la carne, de tal modo que los sentidos están absortos en el «ya sensible Dios»: “los ojos provocándose a verle, los oídos ensayándose a escucharle, coronándose los brazos y sellándole los labios en su tierna humanidad” (Com.I, pág. 773). La Sangre y el Cuerpo del Señor no son metáforas, no son bebida y comida figuradas, sino verdaderas (Com.V, pág. 781), pues el Verbo se ha hecho Carne, no la Carne Verbo:

“Éste es un Verbo hecho Carne, y ésta una Carne hecha por un Verbo. Éste es el pan de los ángeles que los hombres se lo comen; éste es aquel pan que es regalo de los reyes; éste es el maná verdadero que da vida y, en una palabra, 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, pág. 781).

Esta tesis corporalista pertenece al más genuino catolicismo, frente al protestantismo mediatizado por la palabra. Todo *El Comulgatorio* es un canto a la ceremonia de la comida: “Advierte que están cubiertos los preciosos manjares entre accidentes de pan; llegue tu fe y váyalos descubriendo y tú registrando, para que sabiendo lo que has de comer lo sepas mejor lograr ... Aquí se sirve un cordero de leche virginal sazonado al fuego de su amor ...” (Com.XVII, pág. 807). El pan del Cielo, el pan de los Ángeles, la leche y la miel que manan bajo la lengua del Divino Esposo, el cordero de Dios, el manjar infinito, las viandas de los príncipes... todo ello es el Señor mismo, que incluso puede endulzarse por la devoción. Una Comunión que ha de recibirse adecuadamente, mediante un ceremonial que está envuelto por lo que podríamos denominar una «cultura de la mesa», frente a otra «cultura del libro» de cuño protestante.

B) Dios infinito. Una totalidad definida según las estructuras metafinitas

El Señor-Dios se digna a venir al mundo no a causa de una provocación humana —ya sea a través de la magia o de la oración—, sino de la Misericordia infinita de Dios. Por eso se ha de dar una espléndida recepción a Dios: “Dilata tu boca para que la llene de tan relajado manjar”. Ahora bien, ¿cómo es posible que la palabra **infinita** se haga carne y entre en las entrañas finitas de los hombres? (Com.III). ¿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...” (pág. 859). Es necesario apelar a la teoría de los todos y las partes y específicamente a las totalidades *metafinitas*.¹⁵ En tercer lugar, y si se han definido las estructuras metafinitas como

¹⁵Las «totalidades metafinitas» son aquellas que trasgreden el principio de contradicción y el axioma de desigualdad. Sin embargo, estas formas de pensar son «indispensables en la organización de la experiencia». Más aun: Tales de Mileto (con quien se inicia la historia de la filosofía) ejerce en el origen mismo el pensamiento



aquellas en las cuales «el todo es igual a la parte» —que no cumple el axioma de desigualdad—, obliga a ampliar el concepto de estructura holótica y a hipostasiar el concepto de Todo, como aquel que comprende a los todos finitos y metafinitos, lo que obliga, a su vez, a aceptar las estructuras metafinitas definidas sobre el primer analogado —los todos finitos— por abstracción extrínseca. Pero como se supone que la relación todo/parte es intrínseca, entonces ha de exponerse la dialéctica de las partes heterogéneas que constituyen el todo de infinitos elementos (y que no puede ser analizado mediante el análisis propio de los conjuntos finitos). Esto sólo es posible tras el desmenuzamiento del axioma de desigualdad y de dialectizar la relación todo-parte: es necesario que una(s) nota(s) se presente(n) como una *rectificación* de otras previas; se exige que, como mínimo, haya un par de momentos *opuestos* (teoría de la negación), pues corrige la inadecuación del conocimiento que se tenía anteriormente de un objeto o campo, negándolo —total o parcialmente—, ampliándolo o restringiéndolo [cf. Bueno (1955)].

Porque el Dios infinito se encuentra en todas las iglesias (Com.IV); está contenido en una Hostia (Com.VIII); 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, pág. 804); se recibe en un bocado el Dios eterno hecho pan cotidiano (Com.XVII), que resume Gracián en un brillante apotegma: “En cada bocado un Dios, en cada migaja un cielo” (Com.XXVI, pág. 830).

“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. pág. 781).

C) Dogmática: Teoría de los accidentes

Ahora bien, este Dios infinito, como realidad no es una estructura ontológica condicional o un supuesto trascendental —como lo puedan ser las *mónadas* leibnizianas—, sino materia misma. Este Dios infinito no es condición de esto o de aquello, sino que se **muestra**, y lo hace así por medio de las especies del pan y del vino (la tentación de citar la distinción *decir/mostrar* de Wittgenstein es grande, pero haremos el esfuerzo de pasar por alto la dogmática

metafinito: «Todo es agua». Se hace indispensable analizar esa *asombrosa* situación en la que «una parte es idéntica al todo». En primer lugar, la definición de *estructura metafinita*:

a) El nombre se aplica idénticamente a los diversos objetos de su campo. Por ejemplo, el «agua» de Tales.

b) El nombre se aplica noemáticamente de un modo *mediato*. Por ejemplo, se puede aplicar el nombre «agua» por cuanto se conciben las cosas materiales como húmedas a través precisamente de la idea de «agua».

c) El nombre se aplica de forma máxima, de suerte que puede decirse que una parte es idéntica a todas las demás, o sea, al todo. Por ejemplo, el «agua» es todo.

Definición: *Las estructuras metafinitas son sistemas holóticos en los cuales el todo deja de ser mayor que la parte para identificarse con ella.*

En segundo lugar, ha de quedar neutralizado el planteamiento atomista. Que «el todo es igual a las partes» se cumple en muchas ocasiones, sin que por ello sean metafinitas. Por ejemplo, el lingote de oro, esto es, *todos* cuyos elementos se pertenecen a sí mismos y que, tomados como metafinitos, son producto de un grave equívoco: el todo se toma *espacialmente* y las partes *lógicamente*. Si el todo tiene la misma significación que las partes se debe a un proceso de abstracción, de homogeneización de partes. Pero la estructura metafinita se construye precisamente sobre una pluralidad *heterogénea* de partes *sinalógicas*, es decir, partes que forman una unidad por contigüidad, continuidad o proximidad.



teológica que lleva implícita). Tal es el dogma cristiano-católico de la Eucaristía, que se fundamenta en la teoría aristotélica de la substancia y los accidentes:

“Pondera hoy, alma mía, cuando sales , y a contemplarle; impedirte han el verle los accidentes de pan que le rodean, y mucho más las imperfecciones que te cercan” (Com.VI, pág. 782).

Un Dios «*real y verdadero*», aunque dentro de una nube de accidentes, encerrado en la Hostia, en tu pecho (Com.VIII); el Arca es una sombra del Sacramento (Com.XII, pág. 799); el Señor se presenta “cubierto de la niebla de los accidentes” (Com.XIII, pág. 800); el Señor no está bajo losa de muerte, sino entre accidentes de vida; Dios está en el mundo, disfrazado entre accidentes de pan. (Es este dogma, según Redondi (1989), el gran obstáculo para aceptar el atomismo que necesita la ciencia moderna).

D) Relaciones de conexión entre los hombres a través de Dios

Ahora bien; en cualquier caso, siempre es posible el rechazo a Dios. El hombre puede negarse a abrir las puertas a Dios y a desocupar el corazón de todo lo que no es mundo para hospedar al Dios infinito, pues el mundo, en principio, no es receptor de Dios: el mundo *es indiferente a su presencia*. Sin embargo, Dios viene al mundo por *amor* a los hombres y, si se le rechaza, no tiene inconveniente en nacer rodeado de animales (el buey y la mula). Mas una vez se encuentra institucionalizado en la Iglesia, el Señor-Dios ha de ser alabado para que todos sepan de Él. Los hombres se ven impelidos, entonces, a dar gracias por su venida, por la comunión y se obligan a comunicárselo a todos los demás, a todas las generaciones sucesivas, por contigüidad u onda de choque; es preciso hacer proselitismo:

“¡Oh, tú, que hoy has comulgado! ... todas tus fuerzas y todas tus potencias se empleen en alabar al Señor; convida a las generaciones de las generaciones con el santo Rey Profeta te ayuden a cantar las misericordias del Señor por todas las eternidades. Amén” (Com.VIII, pág. 789).

Todos los puntos cuartos de *El Comulgatorio* coinciden en esta expansión del goce de la comunión: la obligación que toma el comulgante de cantar, de dar cuenta de la experiencia de Dios, de comunicárselo al resto de la humanidad, pues el hombre también es un mediador entre Dios y los otros hombres, así como éstos se unen por medio de Dios.

E) Conceptos conjugados entre el cuerpo de los hombres y el cuerpo de Cristo

La concepción cognoscitiva de Gracián se despliega en dos planos: en un primer nivel dialéctico conecta todas las partes del cuerpo por mediación de la *sindéresis*. A este nivel, Gracián le superpone un segundo, basado en las *relaciones diaméricas* de esas partes, que quedan trabadas por intermedio de Dios. Veamos los elementos de esta concepción:

a) Gracián recurre a la imagen de un Dios eucarístico que opera sobre las distintas partes del cuerpo humano como causa eficiente. Así, la lengua que toca la Hostia conecta



físicamente con Dios, lo que debe provocar un efecto en esa misma lengua que se verá obligada a cantar y proclamar la gloria del Creador:

“Empléense esa boca y esa lengua, saboreadas con tan divino pasto, en sus dulces alabanzas. Cántale hoy al Señor un nuevo cantar por tan nuevos favores, y todo tu interior en su real divina presencia se dedique a la perseverancia de ensalzarle, por todos los siglos de los siglos. Amén” (Com.I, pág.774).

El Señor viene a hospedarse a una casa que es el cuerpo individual humano y, entonces, éste le ofrece la llave para entrar, que son las potencias del alma (voluntad, memoria y entendimiento) y los sentidos.

b) La vida es ciega sin la luz de la Eucaristía (IX) y sin la ley del Señor nada es el hombre. Para pescar se necesita la luz del día, y para vivir plenamente es necesario Jesucristo:

“«Divino Maestro, toda la noche hemos remado y nada conseguido, que sin Vos nada somos y nada valemos; mas ahora en vuestro nombre calaré las redes» ... ¡Oh, alma mía!, tú que andas toda la noche de esa tenebrosa vida zozobrando en el inconstante mar del mundo, donde no hay hallar ni seguridad ni sosiego, oye lo que el Señor desde aquel viril te está diciendo: «Echa el lance de tus deseos a la mano derecha de las verdaderas felicidades, y llenarás tu seno de los eternos bienes; cala la red hacia el cebo de esta Hostia, y te apacentarás, no ya de los sabrosos pescados, sino de mi mismo cuerpo»” (Com.IX, pág. 790).

c) La conexión hombre-Dios no se resuelve en un puro intelectualismo (un gnosticismo), pues Dios también se encuentra gozoso entre los hombres. Así, por ejemplo, en el episodio de Marta y María:

“¿Qué gozosas le reciben! ¡Qué agradecidas le saludan! ¡Qué corteses le agasajan! ¡Paréceme que estoy viendo a Marta muy solícita y a Magdalena afectuosa! Pero ¡con qué soberana apacibilidad correspondería el Señor a sus afectos!” ... (Com.X., pág. 792).

Esas relaciones pueden disolverse a través del pecado. El pecado no se reduce a una mera cuestión psicológica, sino que es un asunto ontológico, cuyo ejemplo por antonomasia es el rechazo del Señor en su calidad de Cuerpo, como hicieron los hermanos de José y como hizo Judas con Él mismo. Pero El Señor sigue un plan y su objetivo es incorporar el *amor* en el mundo (la caridad). Él se entrega al mundo en cuerpo, en comida, el mismo día en que le rechazan y condenan a muerte. Y así, el Señor se ofrece a los mismos pecadores con el fin de salvarlos y de armonizar el mundo por la caridad. Ésta es entonces la realidad, aunque para poder conseguirla haya que utilizar las artes de la discreción y la prudencia contenidas en *El Discreto* y en el *Oráculo* (en el primer nivel dialéctico).

e) Los conceptos *Hombre* y *Dios*, terminan conjugados diaméricamente entre las partes del cuerpo y la Eucaristía, como se comprueba en el momento de recibir los últimos auxilios antes de la muerte:



“Mira que te despidas del comulgar; conózcase tu cariño a ese Divinísimo Sacramento en la ternura con que le recibes esta última vez; fija en este blanco esos **ojos** que tan presto se han de cerrar para nunca más ver en esta mortal vida; sean perennes fuentes de llanto hoy las que mañana se han de secar; esa **boca**, que tan presto se ha de cerrar para nunca más abrirse, ábrela hoy y dilátala bien, para que te la llene de dulzura ese sabroso manjar ... Dé voces esa **lengua**, pidiendo perdón, antes de que todo punto se pegue al paladar; ese **pecho**, que se va enronqueciendo, arroje suspiros de dolor; ese **corazón**, que tan presto se ha de parar en manjar de gusanos, apaciéntese del verdadero Cuerpo de Cristo, que se llamó gusano de la tierra; esas **entrañas**, que por instantes van perdiendo el aliento de la vida, confórtense con esa confección de la inmortalidad, y **todo tú** hermano mío, que tan en breve has de resolverte en polvo y ceniza, procura transformarte en este Señor Sacramentado, para que de esa suerte Él permanezca en ti y tú en Él por toda una eternidad de gloria” (Com.L, págs. 883-884).

NOTA PRIMERA: La tesis corporalista es utilizada por Gracián a lo largo de todo *El Comulgatorio*, aunque en una ocasión habla de **representación**: “Y si no padeciendo los dolores, representándolos para que tú los compadezcas” (Com.XLI, pág. 864). Sin embargo, no es ése el tono de la obra que se comenta. Pues incluso inmediatamente después de esta referencia escribe: “Si tuvieras a gran fervor llegar feroso a adorar aquellas llagas, reconócelo aventajado en haber llegado a comértelas” (Com.XLI, pág. 865).

NOTA SEGUNDA: Además, no siempre las relaciones se presentan según la estructura conceptual diamétrica. En la meditación XXI, Gracián da un paso en el que parece inclinarse por estructuras más cercanas al quietismo, con estructuras metaméricas por **yuxtaposición**:

“Saca una resolución gallarda, renunciando al mundo y a sus pompas, y en traje de penitencia llega a echarte a los pies de aquel Señor que tan misericordioso te espera en el convite” (Com.XXI, pág. 817).

El Señor, en sus formas de Rey, Cristo..., y perfección plena, se ofrece a los pecadores imperfectos, les ofrece su mesa, se relaciona con ellos hasta con su propio cuerpo. Hay algunos momentos en los que la conjugación se hace identidad, se disuelve el cuerpo del hombre en el cuerpo de Dios. En esa relación el hombre se llegará a identificar con el Señor al comérselo:

“Aquí sí, en esta mesa del Altar comes con Dios y te comes a tu Dios; su mismo cuerpo te presenta, y con él su divinidad; cuanto tiene te da, y así mismo con todo. Logra con buen gusto tan exquisita comida, vete poco a poco cuando comes mucho a mucho; da lugar a la consideración, saboréate en él; mira que es gran bocado, pues es un Dios verdadero... (Com.XXIV, pág. 826).

Se llega incluso a la identidad máxima: “Él permanezca en ti y tú en Él por toda una eternidad de gloria” (L. pág. 884):

“Entra por esa puerta [la Hostia], siempre patente, al Paraíso, donde alabes, contemples, veas, ames y goces tu Dios y Señor, por todos los siglos de los siglos, Amén. Jesús, Jesús, Jesús y María sean mi compañía. Amén” (pág. 886).



Ahora bien, estas situaciones son **locales** y no globales.¹⁶ Los efectos de la comunión terminan con la digestión de la Hostia, pues no puede acumularse, “no tolera las humanas codicias” (Com.V, pág. 781). La identidad es momentánea, mientras dura los efectos de la comunión; después hay que volver a comulgar:

“¿Qué gracia os daré yo, Señor, por tan grandes favores? Lo que decía el santo rey David: cáliz por cáliz. Sea una comunión recompensa de otra; pagaré el dar con tomar, que con Vos, Señor, no hay otra retribución; volveré otra vez a comer y comer...” (Com.XXIV, pág. 826).

Por eso, la identidad del hombre que comulga y Dios mismo, pertenece a lo que en Semántica Topológica se denomina una *cúspide* (según la teoría de las singularidades de Thom):

“¡Alma, aprende a dormir en Dios después de haberte alimentado de Dios” (pág. 828).

Mas, una vez pasado el efecto de la comunión, hay que volver a establecer relaciones de las que se han llamado *diaméricas*.

F) La sensualidad continua en las relaciones entre Dios y los hombres

El Comulgatorio es un espectacular canto a los sentidos:

“Advierte, alma, que al mismo Cristo gloriosamente llagado tienes dentro de esta Hostia; oye lo que te dice: «Acércate a mí, recíbeme, tócame, no ya con los dedos, sino con tus labios; no con la mano grosera, sino con tu lengua cortés, con tu corazón amartelado; pruebe tu paladar a qué saben estas llagas; pega esos labios sedientos a la fuente de este costado abierto; apáguese la sed de tus deseos en ese manantial de consuelos» Aviva tu fe y estima tu dicha, que si Tomás llegó a meter el dedo en el costado del Señor, aquí todo Cristo se mete dentro de tu pecho; no pierdas ocasión, tócale todas sus llagas, estimando tan aventajados favores” (Com.XLII, pág. 866).

Un canto al *Gusto*: Los textos que a él hacen referencia son abundantísimos: gozar, gustar, comer y saborear el pan del cielo (Com.XLIX, pág. 882): “te *comes* al mismo Hijo del Eterno Padre Sacramentado; cómelo con gusto y te sabrá mejor” (Com.II, pág. 776); “bocas que besan el portal donde nace Jesucristo: “*Terram lingent* ” ; “tú le recibes, le metes dentro de tu boca, le tragas y le comes; procura vivir de él, con él y para él” (Com.XXXII, pág. 844). El comulgar tiene que ver con el *saber / sabor*.¹⁷

“Alma, eso sí que es convidar, y esto comer; llega con hambre insaciable a un manjar infinito, repasa lo que comes, que por eso se llama pan de entendimiento y comida de entendidos; procura estar de día y boca hecha a reales bocados, no degenera después en los groseros manjares del mundano Egipto” (pág. 830).

¹⁶Admitirían una formalización desde la Teoría de las singularidades topológicas de Thom, que he desarrollado en otras ocasiones. Por ejemplo en *Lenguaje e intuición espacial*, Alicante, 1996.

¹⁷“Saber una cosa —se lee en el *Tesoro* de Covarrubias— es tener sabor y gusto, y de ahí se dijo: sabor y saborearse”.



Un canto al *Tacto*: Asimismo son numerosísimos los textos que hacen referencia al tacto: Los pastores y los reyes magos después de haberle adorado como a Dios, desean acariciarle como a Niño; permitióselo la Virgen Madre...” (Com. XXVII). Al comulgar se abraza, se aprieta al señor. Se puede tocar por costumbre o por convicción y fervor (Com.VII. pág. 786). “¡Qué abrazos le daría, cómo le apretaría en su seno...” (Com.XXXVII, pág. 855); “No pierdas ocasión, tócale todas sus llagas, estimando tan aventajados favores” (Com.XLII, pág. 866) ...

Y, en fin, un canto a la *Vista*: El Rey echará al desaliñado del convite, lo que es privación de ver su divino rostro (Com.XXIII, pág. 823). “Veros y gozaros, recibir y recibiros: cerrar mis ojos a la vanidad, abrirlos a su blancura” (Com.XXXI, pág. 841) ...

Si un sentido falta puede suplirse por otro. Así, por ejemplo, “válese de la voz, cuando no puede de la vista” (Com.XXXI, pág. 840; también Com.L, pág. 885).

* * *

En la Meditación XV, Gracián expone la espléndida figura de un Jesús ¡como **carta de menús**! El mismísimo cuerpo de Jesucristo se divide en partes, cada una de las cuales puede servir para ser gozado entero, independientemente de las demás partes, de acuerdo con las apetencias del comensal. El hombre tiene libertad de elección para elegir platos distintos, platos que son partes de Jesucristo, con lo que el propio cuerpo de Jesucristo se divide a su vez en partes que vinculan las partes del cuerpo humano. Cada comulgante puede tener gustos diferentes (de acuerdo a su libertad), pero todos se identifican con Jesús:

“De gustos, ni hay admiración ni disputa; unos apetecen un plato y otros otro; cuál apetece lo dulce de la niñez de Jesús, y cuál lo amargo de su pasión; éste busca lo picante de sus desprecios, aquél lo salado de sus finezas. Cada uno según su espíritu y aquello le parece lo mejor, y de la manera que los que comen el manjar material se van deteniendo en aquello que van gustando; no vamos a prisa, dicen; rumiemos a espacio, masquemos bien y nos entrará en provecho; así acontece en este banquete sacramental: unos se van con el amado discípulo al pecho de su Maestro, y como águilas se ceban en el amoroso corazón; otros con la Magdalena buscan los pies, donde hallan el pasto de su humildad; cuál con el dulcísimo Bernardo al costado abierto, y cuál con Santa Catalina a la cabeza espinada; ni falta quien le hurta a Judas el carrillo indignamente empleado, y que no le entró en provecho, porque llegó ahito de maldad” (Com.XV, pág. 808).

A veces Gracián recurre a imágenes cuasi-caníbales, que pondrán a más de uno un nudo en la garganta, y que escandalizarán a quienes consideran el cuerpo asépticamente, más como una máquina que como un organismo:

“Toma el pan de su mano, y cómete la mano también; con sangre te redimió, con sangre te alimenta... (Com.XXII, pág. 821).

G) Ontología general antipascaliana



Gracián, dentro del espíritu del Barroco, contrapone el humano gusano al Dios infinito (Com.XVI, pág. 806). Ante un Dios infinito, ¿cómo puede una criatura vil, que nada puede ni vale, comeros? “¿Quién soy yo y quién sois Vos, Señor?” se pregunta Gracián, como se lo preguntaba Pascal.

“Yo, una vil criatura; Vos, el Omnipotente Creador; yo, la misma ignorancia; Vos, sabiduría infinita; yo, frágil, que hoy soy y mañana desaparezco; Vos, indefectible y eterno...” (Com.IX, pág. 790).

Pero si Pascal cae en la desesperación trágica, en la apuesta a la totalidad o a la nada, Gracián apela al equilibrio, por mediación de la presencia del Señor en la Eucaristía, a quien estrecha a sí:

“Os dignáis de estar Vos mismo, real y verdaderamente, dentro de mi pecho, Vos en mí y yo en Vos, que sois mi centro y todo mi bien; sea yo tan puntual en los obsequios como Vos generoso ... (Com.IX, pág. 791).

Gracián contrapone pascalianamente el Yo vil y el Dios infinito: “Aniquílate tú para engrandecerle a Él”. Pero es la misma presencia de Dios la que deshace la contraposición entre uno y otro, ya que al comulgar se unen ambos mundos: “Vuelve de la Sagrada Comunión muy otro” (Com.XII, pág. 799). Pero Gracián responde de manera muy diferente a Pascal: “No seáis Dios escondido para mí” (Com.XXXI, pág. 840). Este Dios no es el *Deus Absconditus* de Pascal, un Dios retirado, oculto, sino un Dios que invita a los hombres a que le experimenten con su cuerpo: “Cuando a la Magdalena recata sus llagas, a ti te convida con ellas, no sólo para que las toques, sino para que te las comas; oye que te llama por tu nombre ... en vez de sangre, miel dulcísima que comas, néctar celestial que chupes y con que te apacientes” (Com.XLIV, pág. 871).

H) Ontología divina frente a ontología del trabajo

Las dos características ontológicas siguientes hay que entenderlas como corolarios derivados de **las omisiones o indiferencia de ontologías alternativas**. Pues aceptados estos elementos como las estructuras ontológicas de la filosofía de Gracián, ¿hacia dónde conducen? Parece que las Meditaciones están dirigidas hacia la adquisición de la virtud. Pero entonces se omite algo fundamental en las sociedades modernas: la conexión de la **virtud** y el **trabajo**: la comunión no es preparación para el trabajo, para la producción y la distribución, para el control del mundo, sino para ¡la comida plena! Es un cuerpo que no está conformado para el trabajo, sino para la reunión familiar, amistosa o caritativa del banquete. Cuando Gracián se refiere a los oficios, nada tiene que ver ni con los artesanos, ni con los mercaderes, sino con los reyes, los jueces, los capitanes... es decir, con las magistraturas y el poder.

Así en la meditación XLV, el Señor habría de ser recibido por los hombres como un Rey por medio de los labios, con los que pedir a quien se desea dar — Como un Esposo por



medio de las entrañas, a quien ofrece el más íntimo estrechamiento — Como el Médico por medio de los dolores, a quien sufrió y murió por nuestros pecados y les dio la vida — Como Capitán por medio del pecho, a quien pone el suyo para recibir por los hombres las heridas — Como Juez por medio de los ojos divinos que ven las grandes culpas humanas — Como el Pastor por medio de sus silbidos, a quien ahuyenta al lobo infernal y les conduce al aprisco de su cielo — Como el Maestro por medio de los oídos que escuchan su saber.

Toda la vida del hombre está en función de su Creador, y no se ve bien para qué trabajar, puesto que quien hace, edifica, construye, etc., es el Señor. Todo lo que el hombre ha de hacer en la vida es servir, amar y poner en sus entrañas al mismo Dios (Com.XLVI).

“¡Oh tú que comulgas! ¿Quién es ese Señor que hospedas en tu pecho? **Mira si le debes cuanto eres.** Él te sacó de la nada para ser mucho, pues te hizo; no le recibes en casa ajena, que Él la edificó con sus manos; Él te da la vida, empléala en servirle; Él te da el alma, empléala en amarle; recíbele como a tu único bienhechor, abre los ojos de la fe, y verás en esta Hostia el Señor que te ha criado; métele en tu pecho por mil títulos debido; ponle en tus entrañas, pues son tuyas; conozca tu entendimiento cómo es, y ame la voluntad un fin que es su principio” (Com.XLVI, pág. 875).

Podría haberse buscado otra forma de darse la divinidad, a través del **trabajo**, por ejemplo, como el mundo de Lutero: “Ahora se ha cumplido la verdad de que todos los días son días de fiesta, como dice Isaías, 66, 23: será un día festivo tras otro, y en cambio todos los días, días de trabajo” (*Luther Werke*, 1889, I, 56). Pero no: aquí se concibe al hombre como un ser desamparado, que ha de dar “hacienda, honra y vida, a quien la dio primero por ti” (Com.XLVI, pág. 838). Esta ontología del «goce de Dios» hay que ponerla en relación con la filosofía económica del imperio católico hispánico, que apela a la pobreza, a la justicia social desde Séneca a Vives, Bartolomé de las Casas o Juan de Velasco. Pues como dice en el *Oráculo*: “Más es saber conservar las personas y tenerlas que los haberes”.

I) El perspectivismo: Pasión, santos, cuerpo

El Señor quiere quedarse en el mundo y lo hace por medio de la Eucaristía que es recibida (comida, tragada...) por los cuerpos humanos. La recepción puede hacerse desde diversas perspectivas. Pero el perspectivismo de Gracián frente al de Leibniz, por ejemplo, no está fundado en las **matemáticas**, sino en el perspectivismo fundado en la vida de Jesucristo, de los santos o de la comunión misma:

a) En un primer momento, las meditaciones se llevan a cabo tomando como punto de referencia la Pasión del Señor: Preso, azotado, escupido, escarnecido, clavado, aheleado, muerto, sepultado...

“Contéplale en algún paso de su Sagrada Pasión, y recíbele, ya regando el huerto con su sangre y tu alma con su gracia, ya preso, maniatado con las sogas crueles del odio, sobre los estrechos lazos del amor; ya como flor del campo ajada, sonroseado a bofetadas su divino rostro, porque campeen más las rosas de sus mejillas a par de las espinas de su cabeza...” (pág. 863).



b) En un segundo momento, las meditaciones se realizan desde los santos como perspectivas de la comunión: Santiago está al lado del Señor en el monte Tabor; Mateo le invitó a sus casa; Felipe le pregunta de donde sacará los cinco mil panes; Andrés oye decir al Bautista: “He ahí el cordero de Dios”. Dios se hace corporal para entrar en el mundo humano por medio de los Santos:

“Si Ignacio se consideraba trigo molido entre los dientes de las fieras, para ser pan blanco y puro, el mismo Señor se te da en pan molido en su Pasión, y sazonado en amor. Si Bartolomé sirvió su cuerpo desabollado en el convite eterno, el Señor te presenta en comida su cuerpo, todo acardenalado y herido; si Santiago era consanguíneo del Señor, pues te alimentas de su carne y sangre; procura parecerle en todo y aun ser una misma cosa con Él. Si San José fue el aumentado en los favores, el crecido en las dichas, porque llevó al Niño Dios en sus brazos ya tantas veces, tú, que le tomas en tu boca, le guardas en tu pecho, crece en la perfección así como en el fervor...” (Com. XLVIII, pág. 880).

c) Y, en fin, la meditaciones se plantean desde el propio cuerpo. Ahora ya no se necesita ni la mediación de la Pasión de Cristo, ni la interposición de los Santos, sino la propia comunión. Podríamos decir que la comunión, el banquete, alcanza así su autonomía:

“Pondera el conato con que el tierno corderillo corre a tomar el pecho de su madre, con qué cariño le tira, con qué ahínco le chupa: llega tú a la Sagrada Comunión con igual ahínco a tu necesidad, con tanto gusto cuanto el conocimiento; acude con la presteza que el polluelo a coger el grano del pico de la amorosa madre que le llama, recogíendote después bajo las alas de los brazos de Cristo, extendidos en la Cruz. Abalázate con el gusto que el sediento enfermo al vaso de la fresca bebida. Acércate con el consuelo que el helado caminante al fuego que le fomenta. Goza, gusta, come, saboréate con este pan del cielo, juntando el gozo con el logro, experimentando los celestiales gustos y sacando los multiplicados provechos” (Com.XVIX, pág. 882).

10.2. Consecuencias de la ontología graciana

1. La ontología de Gracián —y, por extensión, la católica—está, pues, **bloqueando la aceptación de la física atomista y mecanicista**. Una ontología que exige, en un primer momento, la separación de la *res extensa* de las *res cogitans* y de la *res divina*, que es el programa mismo del cartesianismo. Pero el presupuesto de la ontología de Gracián es la conjunción dialéctica de las tres materialidades: Cuerpo, Alma y el Dios de la teología, que aún no se ha identificado con el *Ordo et conexio* de Espinosa o de las matemáticas *infinitesimales* de Leibniz.

2. La ontología de Gracián bloquea asimismo la anatomía moderna que han puesto en marcha Vesalio, Fallopio, Fragoso, Colombo, Valverde de Anusco.... Para Gracián, como para la tradición contra-reformista, el cuerpo no es ni una máquina (cartesianismo), ni un entendimiento pasivo (Islam), sino que es un cuerpo moral, un *Sancta Sanctorum* de Dios.

ADDENDA: A mediados del siglo XVII los parámetros científicos están produciendo una ruptura, una bifurcación en la cultura humanista y renacentista entre el racionalismo-



empirismo y el barroco, que se manifiesta en la composición de las artes que acompañan a la reorganización de las sociedades humanas:

i) Por una parte, la vía pictórica (objetiva) que sigue el catolicismo —Velázquez, Zurbarán, Bellini...— concluye en las matemáticas visualizables y de manera sorprendente (que hay que analizar detenidamente) se continúa por el pensamiento francés —de Poincaré a Thom, que son, en este sentido, barrocos)—.

ii) Por otra, la vía musical (psicológica) que sigue el protestantismo (Bach, la fuga con todas sus armonías y recorridos....) Ésta es una vía que tiende a eliminar incluso las figuras en la propia geometría, cuyo ejemplo por antonomasia es el matemático francés Joseph-Louis Lagrange, orgulloso de escribir una geometría en la que no se traza ninguna figura. En una Advertencia previa a su *Mecánica Analítica* señalaba que sería para siempre una conquista indiscutible formular una Física como una rama del análisis matemático, que no exige construcciones ni razonamientos geométricos o mecánicos, sino solamente operaciones algebraicas sujetas a un proceder regular y uniforme [cf. En Taton (1973), tomo 3, pág. 120].

§ 11. Final

La filosofía hispana ha tratado de desbloquear esta ontología a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX. Un pionero fue el matemático alicantino Jorge Juan, difusor de la obra de Newton en España. Muchos españoles fueron acercándose a las ciencias y algunos cultivaron parcelas científicas con verdadero éxito, entre los que deslumbra Santiago Ramón y Cajal. También aparecieron pensadores que reflexionaban sobre la ciencia, entre los que destaca la voz firme e inteligente de José Ortega y Gasset. Pero sólo en los años sesenta y setenta el pensamiento hispano —aquellos analíticos y dialécticos a los que se refería Alfredo Deaño— abordó sin concesiones y en el marco de una sociedad industrial la ciencia moderna, que quedó incorporada, parece que ya de manera irreversible, a la temática filosófica. Y ha sido la *Teoría del Cierre Categorical* de Gustavo Bueno la que ha permitido comprender esta carencia ontológica **desde la propia cultura hispana**, sin recurrir a características psicológicas atribuidas al «genio (al mal genio) español», al desconectar el **sujeto moderno** de la **construcción científica** y, por lo tanto, sin tener que negar, olvidar o despreciar la riquísima tradición de la que formamos parte. Una tradición que defendió tanto la concepción racional-corpórea del hombre como la concepción operatoria de la ciencia, pero que quedó atrapada por un dogma teológico que ni el pensamiento filosófico hispano en general ni Gracián en particular supieron disolver. Sin duda es muy loable recuperar los elementos laicos de Gracián, pero hoy quizá es más importante para la cultura española comprender por qué, a pesar de su gran capacidad de observación de la naturaleza humana, la filosofía de Gracián no pudo convertirse en modelo universal de la civilización. Pues a Gracián le faltó comprender la ciencia de su tiempo y la ontología que ella implicaba.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1986), "La guerra de los treinta años", *Historia* 16, nº 126, págs. 37-65.
- AA.VV. (1993), *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Anthropos, Barcelona.
- Alcalá-Zamora, J. (1975), *España, Flandes y el mar del Norte*, Planeta, Barcelona.
- Altamira, R. (1988), *Historia de la civilización española*, Crítica, Barcelona.
- Andreu Celma, J.M., "El ingenio como razón moral", en AA.VV. (1993).
- Andreu Celma, J.M. (1998), *Gracián y el arte de vivir*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Ayala, J.M. (1987), *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Cincel, Madrid.
- Ayala, J.M. (1988), "Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián", en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, págs. 631-638.
- Ayala, J.M., "La formación intelectual de Baltasar Gracián", en AA.VV. (1993).
- Batlloori, M. (1987), *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona.
- Barthes, R. (1977), *Sade, Loyola, Fourier*, Monte Ávila, Buenos Aires.
- Bueno, G. (1955), "Estructuras «metafinitas»", *Revista de Filosofía Instituto «Luis Vives»*, tomo XIV, núms. 53-54.
- Bueno, G. (1978), "Conceptos conjugados", *El Basilisco*, nº 1, págs. 88-93.
- Bueno, G. (1989), "Sobre el alcance de una «ciencia media» (ciencia₁) entre las ciencias humanas estrictas₍₂₎ y los saberes prácticos positivos₂", *El Basilisco*, nº 2, págs. 57-72.
- Bueno, G. (1993), *Teoría del cierre categorial*, tomo 2, Pentalfa, Oviedo.
- Calabrese, O. (1989), *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid.
- Cantarino, E. (1993), "Gracián y la moral política", en AA.VV (1993), págs. 193-200.
- Castro, A. (1972), "Gracián y los separatismos españoles" en *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alfaguara, Madrid, págs. 249-307.
- Correa Calderón, E. (1970), *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Gredos, Madrid.
- D'Agostino, E., "Para una estética de la sorpresa. El ingenioso arte y sus agudezas" en AA.VV. (1993).
- Díaz Díaz, G. (1998), "Baltasar Gracián", *Hombres y documentos de la filosofía española*, CSIC, Madrid.
- Fernández Rodríguez, P. (1993), *La humanidad de Cristo en la iglesia*, San Esteban, Salamanca.
- Gadamer, H.G. (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- García, M. (1998), "La ética protestante y el espíritu del capitalismo desde el materialismo filosófico", *El Basilisco*, nº 25, págs. 37-56.
- García Gibert, J. (1993), "En torno al género de *El Criticón* (y unos apuntes sobre la alegoría)", en AA.VV (1993).
- Gracián, B. (1993), *El Criticón*, edición de Santos Alonso, Cátedra, Madrid.
- Gracián, B. (1993), *El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de la prudencia. Agudeza y arte de ingenio. El Comulgatorio. Escritos menores*, en *Obras Completas*, vol. II, Turner, Madrid.
- Gracián, B. (1995), *Oráculo manual y arte de la prudencia*, edición de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid.
- Grande Yañez, M. (2001), *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián*, Universidad de Comillas, Madrid.
- Hidalgo Serna, E. (1993), "De la «agudeza de concepto» a la «agudeza de acción». La moral ingeniosa de Gracián" en AA.VV (1993).
- Egido, A. (1997), "Prólogo" a *El Discreto*, Alianza, Madrid.
- Egido, A. (2001), *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Universidad de Salamanca.
- Eickhoff, G., "El Comulgatorio de Baltasar Gracián. Apuntes acerca de su género literario", en AA.VV. (1993).
- Espinel Marcos, J.L. (1997), *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban-Edibesa, Salamanca.
- Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid.
- Loyola, I. (1973), *El relato del peregrino*, Labor, Barcelona.
- Lugones, L. (1987), *El imperio jesuítico*, Orbis, Barcelona.
- Maravall, J.A. (1944), *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Martínez Ruiz, J. «Azorín», (1974), "Baltasar Gracián" en *Lecturas españolas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Marzoa, F. (1989), *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona.
- Montero, F. (1973), *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia.



- Parrondo, ML. y Brisset, D. (1989), "Las fiestas de los jesuitas en España", *Historia* 16, nº 164, págs. 86-92
- Peñalver, P. (1997), *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid.
- Pelegrín, B., "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián" en AA.VV. (1993).
- Pérez Herranz, F. (1997), "Descartes, cuatrocientos años después de su nacimiento", *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, 1997, págs. 185-192.
- Pérez Herranz, F. (1998a), *Árthra hê péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad Alicante.
- Pérez Herranz, F.M. (1998b), "Los programas de fundamentos de la matemática a la luz de la *Crítica de la razón pura* de Kant", *Actas del XIIº Congreso Valenciano de Filosofía*, Valencia, págs. 35-48.
- Pérez Herranz, F. (2000), "España como provocación filosófica. Aproximación a la filosofía de Gustavo Bueno", *Daimon*, nº 20, Murcia, págs. 137-156.
- Quirós Casado, A. (1988), "El tema del desengaño", *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, págs. 567-595.
- Quirós Casado, A., "Estudio de algunos filosofemas en la obra de Baltasar Gracián", en AA.VV. (1993).
- Redondi, P. (1989), *Galileo herético*, Alianza, Madrid.
- Regalado, A. (1995), *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols., Destino, Barcelona.
- Rodríguez de la Flor, F. (1999), *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Biblioteca Nueva, Madrid,
- Rodríguez de la Flor, F., "La organización retórica de *El Comulgatorio*", en AA.VV. (1993).
- Rosset, C. (1974), *La anti-naturaleza*, Taurus, Madrid.
- Sanvisens, A. (seleccionador) (1952), *Autos sacramentales eucarísticos*, Cervantes, Barcelona.