



37

eikasía

revista de filosofía

CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasía Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasía Ediciones
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es
ISSN 1885-5679

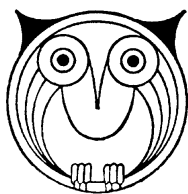
Número 37 Seminario Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián

Fernando Miguel Pérez Herranz. Universidad de Alicante
Seminario Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián. Nota editorial, pp.5-14.

Artículos

- 1.-Alberto Moreiras. University of Aberdeen.
Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola's Ejercicios espirituales, pp.15-19.
- 2.-Antonio Campillo. Universidad de Murcia.
Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús, pp. 31-57.
Resumen/Abstract
- 3.-Antonio Rivera García. Universidad de Murcia.
La religión de la conquista del mundo: aproximación al imperium mundi jesuítico, pp. 59-81.
Resumen/Abstract
- 4.-Julián Sauquillo. Universidad Autónoma de Madrid.
Un "ethos" para el gobierno y la administración: un debate entre el liberalismo y el jesuitismo políticos, pp. 87-104.
- 5.-Teresa M. Vilarós-Soler. Texas A&M University.
Tonalidades paulino-ignacianas. Ideología e imaginario del guerrero santo, pp. 105-128.
- 6.-José M. González García. Instituto de Filosofía, CCHS, CSIC, Madrid.
Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo, pp. 129-149.
- 7.-Elena Cantarino. Universitat de València.
Gracián y el Oráculo manual: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión, pp. 151-167.
Resumen/Abstract
- 8.-Pedro García Guirao. University of Southampton.
La subjetividad encadenada. Crítica de la modernidad graciana, pp. 169-179.
Resumen/Abstract
- 9.-Fernando Miguel Pérez Herranz. Universidad de Alicante.
Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián, pp. 181-197.
Resumen/Abstract
- 10.-Sonia Arribas. Investigadora ICREA. Departament d'Humanitats - Universitat Pompeu Fabra.
La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin, pp. 199-209.
Resumen/Abstract
- 11.-José Luis Villacañas. UCM, Madridy.
El Esquema Clásico en Gracián: continuidad y variación, pp. 211-241.

II.- Noticias



SAF. Sociedad de Filosofía
Sociedad Asturiana de Filosofía

Congreso 2011: III Congreso de ontología: Esencia y existencia de los Derechos Humanos
<http://www.sociedaddefilosofia.org/>

LINKS DE INTERÉS

Revista Cubana de Filosofía

Teoria rivista di filosofia

Revista de filosofía La lámpara de Diógenes

Revista Observaciones Filosóficas

Seminario *Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián*.

Nota editorial

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

Si hay alguna época histórica decisiva a la que es preciso volver una y otra vez desde la España contemporánea, es la que va del emperador Carlos V al monarca Felipe IV. Una época que nos recuerda lo que España pudo ser y no fue; y lo que no tendría que haber sido y, sin embargo, fue. Una época que cae con naturalidad bajo el concepto de *singularidad histórica*¹, acontecimiento abrupto e imprevisible que transforma las correlaciones de fuerzas económicas, sociales y políticas en un momento único; una transformación que, a su vez, no sólo distorsiona, sino que niega los propios conceptos que los personajes, los documentos o las situaciones de la época legitiman. Todo lo cual obliga al filósofo a justificar mediante argumentos, mejor o peor fundados, ese accidente de la historia como si fuese una realidad necesaria, prevista ya desde el origen hasta el fin de los tiempos.² Así ocurrió con esos acontecimientos inesperados que obligaron a escribir obras tan esplendorosas como la *República* de Platón tras la batalla de Egaspótamos para salvaguardar el orden ateniense de los rudos espartanos; o *La Ciudad de Dios* de San Agustín para negar que el saqueo de Roma por Alarico fuera organizado y ejecutado por los cristianos; o la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel para suavizar y asimilar el terror de la revolución francesa y el surgimiento del Estado moderno; o los *Discursos a la nación alemana* de Fichte para neutralizar el imperialismo ilustrado de Napoleón en Prusia, etc.

En el período al que nos referimos ocurrió el sorprendente acontecimiento del descubrimiento de las Indias por Colón, que se cruzó con la crisis política que arrastraba Europa desde la reforma gregoriana y que se había desbordado desde principios del

¹ Cf. F.M. Pérez Herranz y J. M. Santacreu, *Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones*, La Xara, Simat de la Vallidigna, 2006.

² “La industrialización occidental es consecuencia de una *causalidad geográfica*”, dice Jack Goody, *Capitalismo y modernidad: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2004, pág. 145.

siglo XIV, al poner en cuestión el poder de la Iglesia de Roma tanto desde el exterior — el Imperio— como desde su interior mismo —el Concilio contra la Sede romana—. Los franciscanos habían puesto en palabras todo ese movimiento social y económico que estaba cambiando la vida de los cristianos occidentales, y que rompía las síntesis teológico-políticas que elaboraban los dominicos y que había alcanzado un equilibrio y una perfección ejemplar con Tomás de Aquino.

Por diversos avatares históricos, los periféricos reinos peninsulares se encontraron transformados en una Monarquía que tenía que cuidar dos frentes, si no contradictorios sí inconmensurables: la vieja Europa y el Nuevo Mundo, a los que había de mirar de cara y por derecho. Y buscó tanto respuestas tecnológicas como retóricas para enfrentarse a los reformados europeos y para asimilar lo que ocurría en las Indias que, para mayor complejidad, mostraba también su propia perspectiva, el punto de vista de los conquistados, a través de la crítica de españoles como fray Antón de Montesinos o fray Bartolomé de las Casas.³ Y si en los terrenos político y militar la monarquía de los Austrias perdió la guerra, también, y de manera paralela, perdió la batalla de la ideología. Y eso a pesar de la gran labor de los frailes hispanos en América; de obras tan inmensas como las *Leyes de Indias*; o de la fundación del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco —que Miguel León-Portilla compara a la escuela de Traductores de Toledo—; pero ni por separado ni en conjunto alcanzaron a construir una filosofía de la historia que integrase esa nueva experiencia, algo que sí consiguieron cristalizar los luteranos en la obra de Hegel *La filosofía de la Historia*, que *pro domo sua* pretende asumir la «totalidad» de las experiencias europeas *ad maiorem Prusia Gloria*, y deja sibilinamente sin lugar al imperio hispano, al que valorará negativamente como una especie de monstruo que se opone al progreso y a la vida, dentro de esa concepción antiespañola que se conoce con el nombre de *leyenda negra*. Una leyenda montada, en todo caso, sobre un episodio que reúne todos los componentes de las series televisivas más enrevesadas, que parecen no ser otra cosa sino continuaciones suyas: en una trama de ambiciones, conspiraciones y traiciones se ven involucrados un rey —Felipe II—, un hijo rebelde muerto en extrañas circunstancias —don Carlos—, un hermanastro de rey

³ Cf. por ejemplo: M. León-Portilla, *Visión de los vencidos*, UNAM, México, 1959, Texto íntegro en: <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html#>; Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, El Viejo Topo, Barcelona, 1995...

—don Juan de Austria—, una princesa —la de Éboli—, un arzobispo —Carranza—, el secretario del rey, traidor —Antonio Pérez—, el secretario de don Juan asesinado—Juan Escobedo—, dos condes encarcelados y condenados a muerte —Egmont y Horn—..., así como una amplia tropa de secundarios y figurantes. Que no se configurase una filosofía de la historia desde la España imperial, sino desde la Alemania nacional, que no se hiciera una filosofía de la historia católica, pero sí protestante, ha sumido en la melancolía a los intelectuales hispanos, que se hacen una y otra vez la pregunta por su porqué, esencia o naturaleza: «¿Qué es España?». A las obras clásicas de Juan Sempere y Guarinos, Francisco Pi y Margall, Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet, Rafael Altamira, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Nicolás Sánchez Albornoz, Américo Castro, Salvador de Madariaga, Ramiro de Maeztu, Marcel Bataillon, Antonio Tovar, Pedro Laín... se han ido incorporando otras reflexiones más actuales tras la pintoresca *Gárgoris y Habidis* de Fernando Sánchez Dragó, a cargo de Julián Marías, Julio Caro Baroja, Federico Jiménez Losantos, Jon Juaristi, Enrique Moradiellos, Gustavo Bueno o José Luis Villacañas. La relación no pretende ser exhaustiva, sino meramente representativa de lo que queremos decir. Porque así como el pensamiento de cuño protestante tiene a Hegel como referencia, para justificar o legitimar lo que sea menester —desde matanzas a apoteosis—, en España más bien se va «buscando un Hegel» que haga eso mismo. Así nos lo recuerda el maestro Laín:

¿Qué quiso, qué propuso a los mallorquines Menéndez Pelayo? La respuesta es obvia: quiso que España, convertida en nación moderna y actual, se metiese briosamente en la empresa de dar una versión cristiana a la cultura de su siglo. Si nuestros grandes antiguos catolizaron el Renacimiento —piensa don Marcelino, apenas traspuestas las sirtes del casticismo y la polémica—, ¿por qué nosotros, sus herederos, no hemos de intentar la catolización del pensamiento de nuestro tiempo? Esa y no otra era la intención oculta de aquel anhelado e ingenuo «hegelianismo cristiano». El admirador de Hegel aspiraba a que alguien hiciese con el pensamiento hegeliano lo que con el aristotélico habían hecho San Alberto Magno y Santo Tomás.⁴

* * *

⁴ P. Laín Entralgo, *Ejercicios de comprensión*, Taurus, Madrid, 1959, pág. 101.

La Monarquía católica hispana⁵ del siglo XVI había logrado un poder que le exigía una doble operación: por una parte el reforzamiento de las infraestructuras militar, política o administrativa; y, por otra, la necesidad de la *formación de la subjetividad* que esta situación requería. Desde hacía mucho tiempo, desde la reforma que iniciara el papa Gregorio VII —el monje Hildebrando— entre 1073 y 1085, la Europa cristiana vivía un proceso de renovación con el fin de alcanzar una comunidad eclesial que superara el mal mundano. Un programa que, ante la imposibilidad de reducir el mal —los cuatro jinetes del Apocalipsis—, iba a generar dos tipos de cristianismo: el subordinado a la *racionalidad jurídica*, en el que fueron maestros los papas de Avignon, sometía a los cristianos a la vida externa de los actos jurídicos: de las normas y de las leyes; de los cánones; de los medios compensatorios jurídicos capaces de revertir las obras pecaminosas (guerra, préstamos, lujuria...) por medio del purgatorio, las limosnas o las indulgencias; del casuismo con sus cláusulas de flexibilidad o excepcionalidad...; y el del *ascetismo virtuoso*, comprometido con la cristianización del mundo, alejado del canon y concentrado en la voluntad y en la *charitas* del beneficio más que en el entendimiento y en la *charitas* de la limosna.

La Iglesia romana apostó por la primera de las soluciones y no parecía poder asumir ni perfilar la segunda. Y en el siglo XVI explosionarán la vía del voluntarismo y la ascesis que venía cultivando de manera especial la Orden de los franciscanos. La ruptura intelectual podría situarse en la obra de Duns Escoto, si hacemos caso a la finísima interpretación de André de Muralt:

Se ha visto más arriba en el breve esbozo de la estructura de pensamiento **escotista** comparada a la estructura de pensamiento tomista. Caso único de una revolución

⁵ Así denomina M. Fernández Álvarez (*Felipe II y su tiempo*, Espasa Calpe, Madrid, 1998, pág. 39) a aquel Estado. En el sintagma se remarcaban sus aspectos característicos: supranacionalidad, confesionalidad y asentamiento geográfico del poder. Monarquía universal frente a Imperio medieval. Así escribe, al principio del siglo XVII, el benedictino Juan de Salazar: “Con razón se llama Monarquía el dominio y superioridad que tiene al presente España sobre tantos Reinos, Provincias tan diversas y tan amplios y ricos estados y señoríos; no solamente por ser el Rey Católico (que es el superintendente de esta máquina y quien la rige y gobierna), único y soberano príncipe, exento y sin dependencia de otro, como Bartolo afirma, que es lo que significa el nombre de Monarca, según Aristóteles, sino también en el significado que ya el uso común le ha recibido, entendiendo por Monarca el mayor de los reyes, y por Monarquía, el casi total imperio y señorío del Mundo”, cf. en J.A. Maravall, *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, pág. 91.

filosófica que se ignora; se trata ciertamente de la única **revolución doctrinal digna de este nombre que se haya producido en la historia del pensamiento occidental**.⁶

Las resistencias jurídicas de Roma a la reforma ascética de la cristiandad, no exentas de arrogancia y suficiencia, no pudieron adelantarse a la reforma luterana y cuando el Papado quiso reaccionar, ya era tarde. Desde ese momento, la respuesta no podía ser más que Contra-Reforma, y el programa que habría de definirla lo puso en marcha un navarro entregado a la causa castellana e hispana, que se llamó **Iñigo** — Ignatius o Ignacio— **de Loyola** y que luego se entregaría con el mismo entusiasmo a la causa romana. En aquella época en la que se cruzaban los intereses del Imperio y del Papado, de Roma y de sus críticos y heterodoxos, la Compañía de Jesús que fundó Ignacio de Loyola no tenía tanto la finalidad de la lucha contra los luteranos como la de neutralizar al partido español en Italia, como nos advierte José Luis Villacañas.⁷ Pero desde luego hubo de enfrentarse a los reformados, y sus opuestos empezaron a ser ya los calvinistas, que desarrollaban la santificación del mundo por medio de la actividad económica regida por el deseo y la intención pura de aumentar la gloria de Dios en la Tierra, y cuya acreditación se entregaba a la exclusiva conciencia del fiel, sin mediaciones, sin el sentido mágico de los sacramentos, sin el sentido jurídico de la penitencia, desde la radical autonomía del sujeto que arrostraba la duda y la angustia, que necesitaba un signo sensible para neutralizarlas y que Calvino puso en el acrecentamiento de la riqueza, una doctrina elitista que justificaba el dominio y el poder de los poderosos. Desde la leyenda negra antihispana hasta los estudios socioeconómicos de Max Weber la cuestión no ha dejado de rondar la cabeza de unos y de otros: ¿Hay un único modelo de modernidad, y por tanto inevitable, desde el que valorar todos los sistemas económicos? ¿Hay dos modelos, el reformado y el contrarreformado, de suerte que ninguno de los dos es mejor que el otro? ¿Es la modernidad de cuño protestante un error que conduce al capitalismo y que debe ser eliminado y superado (por ejemplo, mediante la revolución comunista)... Incluso en filosofía: ¿Es superior el modelo de la Inquisición al *cogito* cartesiano para el control de las supersticiones?... Éste podría ser el contexto en el que se mueven los trabajos de este

⁶ André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pág. 155.

⁷ J.L. Villacañas, “Los soldados de Cristo: Ignacio de Loyola”, en *¿Qué imperio?*, Almuzara, Madrid, 2008, pág. 398. Villacañas discute espléndidamente la bifurcación Reformados / Contrarreformados desde las tesis de Max Weber.

número extraordinario de **EIKASÍA** titulado *Ignacio de Loyola y Baltasar Gracián*: los dos jesuitas emblemáticos con los que se inicia y se cierra esta etapa de la historia. Y quizá la cuestión clave siga siendo si el papel que desempeñan los jesuitas es el de una tercera vía, que no se identificaba ni con los gibelinos del emperador cesaropapista, que se colocan al lado de Roma, ni con los güelfos de la iglesia jurídica e inquisitorial, que representaban los dominicos; por eso los jesuitas estaban preocupados por la *formación del sujeto de la modernidad* y cercanos al ascetismo racional calvinista que también trabaja en el mundo *ad maiorem Dei gloria* (aunque unos por la salvación y los otros para combatir el desorden “que apesta continuamente bajo la nariz de Dios”).⁸ Si la hipótesis es cierta, calvinistas y jesuitas aspiraban a la autoperfección de la subjetividad y al autocontrol mediante la educación religiosa (y no por el éxtasis, la mística o la política). Pero *formalmente* el contenido de la religiosidad calvinista y el de la jesuítica no es el mismo: hay diferencias relevantes que se manifiestan en las instituciones creadas por unos y otros.

Quizá las diferencias fundamentales hay que ponerlas en características marcadas por la tradición hispana: si el autocontrol de los calvinistas no pasa por mediación de nadie y es resultado de una operación directa respecto de Dios que se disfruta en la contemplación de la obra bien hecha (y de ahí el gusto por las autobiografías que proliferan en el mundo protestante), el autocontrol jesuítico pasa por la mediación de Cristo, que ahora se convierte en el director espiritual (y de ahí el gusto por la lectura de las Vidas de los Santos). Las relaciones socio-religiosas con los otros hombres están por encima de las relaciones económicas de dominio de la naturaleza, en la tradición hispana de los debates a tres bandas entre judíos, moros y cristianos,⁹ la monumental obra de los traductores de Toledo, que luego continúa, con sus notas específicas, el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco fundado por Bernardino de

⁸ Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 244.

⁹ Pr ejemplo, la *Disputa de Barcelona* entre Mossé de Girona y fray Pablo Cristiano (Pau Cristià), judío converso de Montpellier en 1263; la *Disputa de Tortosa* entre Jerónimo de Santa Fe (ex rabino Yehoshúa ha-Lorqui) y el rabino Astruch ha-Levi que tuvo una extraordinaria incidencia social (convocada por el papa Luna, asistieron cardenales, obispos, clero...duró casi dos años: 15/01/1413-13/11/1414), en la que se discutió sobre el mesianismo de Jesús, etc. Ramon Llull y su obra *Libro del gentil y de los tres sabios*. La escuela de traductores de Toledo... Estas controversias daban lugar a conversiones en el marco de una riqueza intelectual indudable. Aunque ya en el siglo XIV se van transformando los libros de disputas en libros de denuncia y descalificación. Cf. Pedro Santonja, “La oposición a los judíos. Textos de controversia en la Antigüedad y en la Edad Media”, *Revista Helmántica*, Universidad Pontificia de Salamanca (LX, enero-abril 181), Salamanca, 2009, pp. 177-203.

Sahagún, etc. Esa necesidad del diálogo, de la argumentación objetiva y pública, culminará con la pareja dialogante don Quijote y Sancho, lo que en otra ocasión llamé el *diálogo del guerrero*¹⁰ (Fig. 1) y que no le ha pasado desapercibido a un crítico tan universal como Harold Bloom:

En mi libro comento una diferencia fundamental entre la manera en que Shakespeare y Cervantes «inventan» lo humano. En la visión de Shakespeare, los seres humanos están atrapados dentro de sí mismos. En Shakespeare nadie escucha a nadie. Lo que aporta Cervantes es el descubrimiento de la otredad a través de la conversación auténtica. Cervantes es excepcional, porque, en su libro, los protagonistas se escuchan de verdad uno a otro, y en virtud de lo que oyen, se transforman. Es verdad que discuten, pero hay un profundo respeto, y a la postre un amor profundo que les permite cambiar. De modo que, cada uno a su manera, Cervantes y Shakespeare, inventan lo humano.¹¹

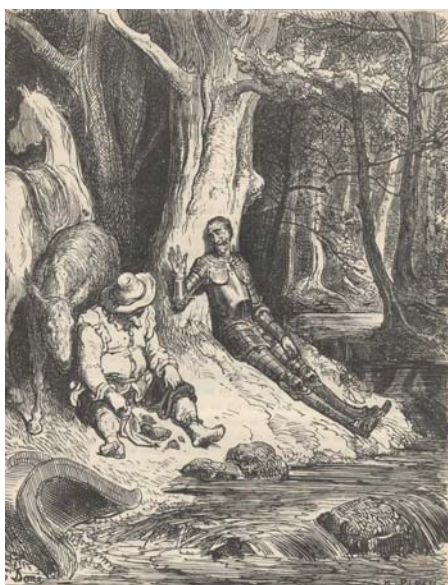


Fig. 1. El diálogo del guerrero

Y, por otra parte, el concepto de *cuerpo*, reivindicado siempre frente al concepto de *espíritu*. Villacañas hace una referencia espléndida a la fortaleza de este concepto al recordar un párrafo del *Diario espiritual* de Ignacio, en el que establece como criterio de verdad frente a la duda nada menos que las «lágrimas» (Fig. 2):

¹⁰ F. M. Pérez Herranz, “Don Quijote y Sancho: el diálogo del guerrero”, *Bases y claves histórico-filosófico-políticas en El Quijote*, Eikasía, Oviedo, 2006, págs. 111-154.

¹¹ Bloom, “Entrevista”, *El País*, 6, agosto, 2000, pág. 13.

[151] Después de dadas diecinueve horas, asentando a comer, y de ahí a buen rato, el tentador no haciendo, mas queriendo darme alguna muestra de **hacerme dubitar**, yo súbito respondiendo sin turbación alguna, antes como a una cosa vencida: «a tu posta» [a lo tuyo], un confirmar con **lágrimas** y con toda seguridad cerca todo lo determinado.¹²



Fig. 2. Lágrimas de Man Ray

Pero la pregunta sigue repicando desde despachos y sacristías: ¿Hay o no bifurcación real entre el mundo católico y el mundo reformado? A pesar de todos sus logros, ¿el jesuitismo nos condujo a ese mundo oscurantista, del que habla la leyenda negra? O, más bien, ¿las características positivas, comentadas más arriba, serían de superior naturaleza que las del calvinismo finalmente triunfante? Mas sean cuales sean las respuestas, el jesuitismo portaba sus propios límites. El primero, externo y heredado, procede de ese concepto de Sujeto como conciencia que aun en el diálogo pretende la absorción de todas las demás conciencias hasta impedir el cambio social, la movilidad económica, la pluralidad de sujetos y sus inevitables cruces y conflictos. La *expulsión de los judíos*, me parece, marca esa carga que ha pesado en la posterior historia de España hasta convertirse en una de las más pesadas de nuestra convivencia, creando en una gran parte de la población el temor y la desconfianza a la denuncia gratuita de cualquiera. El segundo, interno y propio, generado por la exaltación del cuerpo hasta identificar corpóreamente el Mundo y Dios mediante la transubstanciación, que le obnubila hasta el punto de querer demostrar el dogma científicamente, lo que bloquea la comprensión de la ciencia, siempre desbordada por el milagro, la oración, etc.¹³ Estos límites, que se convierten en **carencias ontológicas** del sistema ideológico, no pueden confundirse con prohibiciones o persecuciones puntuales. Por eso nos parece

¹² Ignacio de Loyola, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1997, 6ª ed., pág. 403.

¹³ Y que he tratado en “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 44-102.

anecdótico justificar el «atraso» de España respecto de Europa mencionando reglamentos administrativos como las pragmáticas de Felipe II sobre la prohibición de salir a estudiar fuera “d’estos reynos” que, como ha mostrado Henri Kamen,¹⁴ no afectaron prácticamente a la vida estudiantil: castellanos y aragoneses siguieron saliendo a estudiar fuera. La cuestión es ontológica, afecta al horizonte que cubre el *ser* en los reinos hispanos y a las ideas que forman la subjetividad de sus súbditos.

Los artículos aquí presentados no tratan de ser exhaustivos con la época, sino de repasar algunos momentos de aquel período tan decisivo en la historia de España, de Europa y del Mundo, pues es en ese momento cuando se inicia ese proceso de Globalización que hoy incluso define a todos los pueblos y estados de la tierra: ¿Cómo formar a aquellos hombres que debían realizar la cuádruple y compleja tarea de explorar y organizar las tierras americanas, mantener el poder frente a los enemigos europeos — Francia, Inglaterra...— que compiten por sus riquezas, defender la cristiandad de los turcos otomanos en los Balcanes y en el Mediterráneo, y coordinar las fuerzas de la población peninsular, beneficiada y víctima a la vez, en la que recae el soporte principal del imperio? [Fig. 3].

¹⁴ H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del siglo de Oro*, Madrid, siglo XXI, 1998.



Fig. 3. Felipe IV rodeado de enemigos: Francia, las Provincias Unidas, Venecia, Inglaterra, Dinamarca, Suecia, los estados protestantes de Alemania, el Imperio otomano, los Principados norteafricanos... Según *El Fernando o Sevilla restaurada* (1632) de Juan Antonio de Vera, conde de Roca. (Obsérvese cómo el monarca defiende la Eucaristía). José Pellicer de Ossau, unos años más tarde, en su *Astra Safica* (1640) escribe: “O Grande Rey, Coluna vigilante,/ A donde carga de la Iglesia el peso,/ Catolico pilar contra el exceso/ Del Turco, del Gentil, y el Protestante./ Hercules de la Fè siempre triunfante,/ Que el Gerion de Setas tiene preso,/ Cantelo el caso dígallo el suceso/ En el Norte, el Poniente, y el Levante./ La Fè pide ser tuya sin que estorve/ FELIPE DE AUSTRIA el ser tu su defensa,/ el Setario, el Infiel, y el Mahometano./ Pues Arbitro de aqueste, y aquel Orbe,/ Para freno, o castigo de su ofensa,/ El Rayo pone Dios, y tú la mano”.

Los trabajos que recoge este monográfico tienen como referencia este periodo que va de Carlos V a Felipe IV, un período que abre Loyola y que cierra Gracián como personajes fundamentales en la *formación de la subjetividad* del imperio hispano, una cuestión que se tratarán desde una perspectiva filosófica y que convergen, desde luego, con otros estudios de carácter más sociológico en el que se muestra a Felipe II como el primer monarca que usa sistemáticamente un aparato de propaganda con el fin de mostrar una imagen que le favorezca.¹⁵ El artículo del profesor José María González sirve de momento articulador entre los primeros, centrados alrededor de la figura de Ignacio de Loyola, y los últimos, alrededor de Baltasar Gracián. Entre el lector en aquel mundo tan decisivo para la comprensión de la España contemporánea.

¹⁵ Cf. F. Bouza, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Akal, Madrid, 1999.

Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola's *Ejercicios espirituales*

Alberto Moreiras

University of Aberdeen

In his discussion of Maruyama Masao's *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics* (1969), Naoki Sakai presents an alternative that would account for the modern difference, or the difference of modernity. In Sakai's rendering, Maruyama opposes a premodern "missionary-style universalism" to the modern and largely European notion of nationalism that organized the later prevalent interstate system on a juridical basis of political equality:

Nationalism, the guiding principle for the modern nation-state, and its essential moment, the concept of "sovereignty," are based on the premise that sovereign nation-states coexist on the same plane as equals, even if they might on occasion endorse the state's unconditional adventurism: by no means are they compatible with the centrism of the civilized center versus the savage periphery, which would never admit the true center of the world but for itself. (Maruyama, quoted by Sakai 69).

The premodern position would be the position of "theological universalism, according to which the world is constituted as emanating from a single center (...). Such a theological universalism has been upheld by missionaries and colonizers, and has served to reinforce the faith in the universality of Western civilization and to justify and empower colonialism (and postcolonialism) ever since 'the Conquest of America.' It is a universalism of self-indulgence that lacks a sense of the primordial split between 'the self' and 'the other'" (Sakai 69). What I find interesting here is the notion that a certain theological universalism, in spite of its apparent obsolescence after an alternative ideology developed, could still organize, and precisely all the way through modernity, the colonial and even postcolonial regimes. To all appearances, some states' occasional unconstrained adventurism would fall back on the theological-universalist regime to

launch their expansionist projects into “the savage periphery.” As a consequence, the modern schema (“nation-states coexist on the same plane as equals”) was still compatible with “colonialist universality” (Sakai 69).

This is important for Sakai to the extent that it enables him to present his notion of “cognition.” We must interpret cognition as a remnant—a sort of internalized residue of theological universalism on the side of the non-West as well as on the side of the West. Cognition is only possible on the basis of the end of the ostensible dominance of theological universalism. Given the juridical basis for a system of equality between nation-states, cognition arises as the ideological mechanism by means of which my nation-state depends on yours to the same extent that yours depends on mine: the consolidation of the interstate system in Europe, and its effects elsewhere, depend on a parallel system of transferential identity. In the case of Japan, Sakai shows how Japanese identity necessitated and upheld the alternative constitution of a Western identity, just as Western identity could only be posited in a relational sense *vis-à-vis* other parts of the world. And the consequence is:

The schema of the coexistence among nation-states serves to conceal the complicity of the West and Japan in the transferential formation of respective identities; because of this complicity, the obsession with the West warrants self-referentiality for the Japanese. An uncritical endorsement of such a schema prevents us from detecting the hidden alliance of the narcissisms of the West and of Japan. It conceals the working of the regimes in which a paranoiac impulse to identify with the West, and another with Japan, are simultaneously reproduced and mutually reinforced by one another. (Sakai 71).

Colonialist universality survives, therefore, in the narcissistic-paranoiac regimes of cultural identity, which are therefore unrecognized surviving avatars of Western political theology. A logical conclusion of this argument would state that Western political theology is therefore not only premodern but also archi-modern, as it has managed to survive its presumptive obsolescence and remains radically active today through the very system of cultural identity functional to present-day globalization. This

essay seeks to delve into the genealogical foundations of the theological-universalist regime of the first modernity through a particular look at some aspects of Jesuit thought.

For religious consciousness in general, every act of tolerance and respect for alien ideas is fissured by an awareness of unconditional, transcendent truth. Relativism does not belong to religion, or belongs to it in a subordinate, derivative manner. For religious consciousness, relativism finds its limit in the need for service and fidelity to an unquestionable truth that may require further scrutiny but that, in itself, accepts no probabilities. The believer knows that neither he nor she, but God is the origin of truth and that truth is univocal. The novelty of Jesuit practice was to admit innumerable mediations regarding the ethico-political determination of truth, as reflected in the notion of *composición de lugar*, which translates as “situational consciousness.” The place, the situation, is the instance of the decision. And every situation that calls for a practical decision is the region for the embodiment of a truth that remains unique even though it may be subject to different or even innumerable manifestations. This is what the old joke about the Jesuit and the Muslim conveys. The Jesuit says: “We both worship the same God— you in your way, and I in His” (Eagleton 2005: 19).¹ The tolerant or mundane Jesuit may be inclined to accept that the other, whether Muslim or Protestant, idolatrous or non-confessional, does everything in his or her power to be faithful to some idea of transcendent truth or even just adequate behavior, but that is never enough: the unfortunate condition of pre-Catholicity is unredeemable. However, while never enough, it is quite often good enough for practical purposes, which means: better than so many alternatives. This is the condition of political or secular practice for a Jesuit among non-Catholics. The Jesuit is a political being to an extent that members of older Catholic orders could not aspire to be. If other Catholic orders, especially in the early modern period, were fundamentalist, the Jesuit is anything but a fundamentalist, but he still comes from a fundamentalist core (Fig. 1).

¹ Eagleton attributes the sentence to a Catholic in general, but I think it is better applied to the Jesuit in particular.



Fig. 1. Margarita de Parma

Take the situation that evolved in the first decades of the seventeenth century in Paraguay, narrated by Del Techo in *Historia provinciae paraquariae* (1673). Following Philip Caraman's account, one of the main problems not only for the proper administration but for the very establishment of the South American reductions was the endemic polygamy, both simultaneous and serial, that was a characteristic of the *modus vivendi* of the Guaraní tribal chiefs. Naturally the Jesuit-organized reductions could not permit polygamy. The efforts of the Jesuit Fathers to determine in every case who had been such and such a cacique's first wife in order to proceed to a proper sacramental recognition of that union, which excluded the legality of every other conjugal union, were frequently in vain, when they did not run into impossible conflicts (for instance, when the "first wife" of a given cacique had been previously married to some other living member of the tribe). A proper adjudication was however necessary, as the entire structure of life in the Reductions was based upon the cacique's authority. Provided a cacique understood and accepted that only one legal wife was possible, if the cacique did not like the Jesuits' decision in terms of who was to be the one, he would not bring his people from the jungle, which meant, he would not put his people under Jesuit supervision. Caraman says: "A harsh decision based on European law, not on the realities of Guaraní tribal life, would have made substantial progress impossible" (Caraman 1975: 41-2). Confronted with many versions of this problem, Cardinal de Lugo decided to raise a petition to Pope Urban VIII asking for permission so that the Provincial Father could dissolve every pre-baptism marriage of the Guaraní caciques, "leaving them free to marry again for the first time" (Caraman 1975: 42). Urban VIII, himself formed by the Jesuits, and notorious for his quick temper, became annoyed with the consultation, arguing that the decision for dispensation had to be made in every case

by the local Fathers. The Pope in effect refused to answer, on the grounds that only the local Fathers could determine whether there was a probable opinion to be given on the convenience of declaring the marriage null and void. The Pope's refusal to decide was still a papal act, a papal decision, and from then on the Jesuits had effective permission to act, not necessarily as they wished, but as the translational situation, in a context of an endemic conflict of languages and ideological practices, dictated. Situational consciousness is no doubt one of the most powerful tools for practical or political action in Catholic modernity, and it does embody to a certain significant extent the notion of heterolingual address that Sakai offers as his own solution to the problem of unrecognized colonialist universality, about which more below. The question remains as to whether Jesuit situational consciousness is in fact modern enough. Everything rests on the principle of sovereign decision, as we will see.²

In *Política del cielo* Antonio Rivera, who places himself in the mainstream of political tradition, thinks that Jesuit modernity is only partial, if not in fact, a contradiction in terms. For Rivera Absolutism or Calvinist Republicanism would emerge as the only properly modern options, and the Jesuit doctrine of indirect political censorship was only a half-way attempt to grant the Company a certain degree of autonomy. The doctrine of indirect political censorship basically means that the Jesuits were opposed to the finality of political authority on the grounds of their allegiance to another sphere of social action (Rivera 1999: 94). Obedience to the Pope was overriding. For Rivera, consistent with traditional considerations, the role that the Jesuits accorded to ecclesiastical power, and specifically to the Pope, constitutes an “insurmountable burden” in the path towards modernity (Rivera 1999: 94). The Pope, as the head of the Church, is the only real instance of worldly sovereignty. Any other political power can or should only admit its own heteronomy vis-à-vis the Pope. To the extent that the source of the Pope's authority is ecclesiastical and not political, there can be no properly political sovereignty. Sovereignty, that is, real sovereignty, for the

² Of course the other great Jesuit joke about sovereign decision as always already sanctioned by papal authority is the following, which I owe to Karnele Troyas: “The Dominicans and the Jesuits were disputing about whether it was possible to smoke while praying, so they decided to ask the Vatican. The Dominicans asked: ‘His Holiness, can we smoke as we pray?’ His Holiness immediately said: ‘No, idiots! To pray is too serious a thing, and it does not allow for mundane activities at the same time.’ But the Jesuits asked: ‘His Holiness, may we pray as we smoke?’ And the Pope answered: ‘Of course! Any moment is good to pray.’”

Jesuits, is always already transpolitical. Now, if modernity, as tradition has it, and as Sakai confirms in his reading of Maruyama Masao, depends on the radical presumption of the autonomy of the political (which is a precondition for the juridical organization of the European interstate system), and if the Jesuits were never able to establish the latter doctrinally, then the Jesuits can be many things, but they can never be properly modern. Is this really so? What if the Jesuits kept the secret of the archi-modern political theology that remains active today, even if in a fallen version, in the narcissistic-paranoiac regime of cultural identity and therefore cultural translation?

Earlier in his book, Rivera had seemed to hesitate in his argument against the modernity of the Jesuits when he stated that “the ultimate goal [of Jesuit theory about temporal or civil power, and especially that of Mariana and Suárez] was . . . to legitimize the interference of moral or religious authority in the public sphere. This heteronomous political discourse of the Company could also be taken to be a sign of modernity, since the letterati, the Masons, the Enlightenment critics, in spite of their deep differences with Jesuitism, would follow in their struggle against the absolute power of the monarchs a very similar indirect strategy” (Rivera 1999: 65-6). Indeed. Rivera refers to the fact that, for Enlightenment thought in general, the public sphere must be morally regulated. We need go no further than Immanuel Kant’s *Perpetual Peace*, where Kant succinctly establishes the difference between the “moral politician” and the “political moralist.” The former is “someone who conceives of the principles of political expediency in such a way that they can co-exist with morality” and the latter “one who fashions his morality to suit his own advantage as a statesman” (Kant 2004: 118). For Kant, the moralists and the moralizers are those who “resort to despicable tricks, for they are only out to exploit the people (and if possible the whole world) by influencing the current ruling power in such a way as to ensure their own private advantage” (Kant 2004: 119). The moral politician, like the ethical individual, relates to politics in a non-opportunistic way, in fact, in a way that might force them to postpone their own advantage given not just ethical duty, but the simple legality of the situation where they find themselves: “there can be no half measures here; it is no use devising hybrid solutions such as a pragmatically conditioned right halfway between right and utility. For all politics must bend the knee before right, although politics may hope in

return to arrive, however slowly, at a stage of lasting brilliance” (Kant 2004: 125). The lasting brilliance of politics depends, of course, on its conformity to right: “A true system of politics cannot therefore take a single step without first paying tribute to morality. And although politics in itself is a difficult art, no art is required to combine it with morality. For as soon as the two come into conflict, morality can cut through the knot which politics cannot untie” (Kant 2004: 125).

A “true system of politics,” that is, the truth of the political, depends on its conformity to extrapolitical right. Enlightenment philosophers do not place ecclesiastical power in the position of arbiter of morality in the public sphere. For that role, rightly or wrongly, they choose reason, that is, practical reason, and the mandates of ethical law. Or at least Kant does. If the Enlightenment limits the autonomy of the political by making it subservient, in any “true system,” to universal ethical law, then the Enlightenment doctrinally establishes the heteronomy of the political—there is a limit or a condition to the political, and only the interiorization of such a limit reaches the truth of politics. If, for the Jesuits, religious reason is the only possibility of true political heteronomy, in other words, if the truth of the Jesuit political is given in its accordance to papal authority, that is, to Catholic truth, then has the historiography of modernity been too quick to exclude from its presuppositions this internal limit to the autonomy of the political? Or is the Enlightenment anti-modern to the extent that it recognizes, as the Jesuits did, that the political is never in the last instance properly autonomous, or autonomous in truth? I suppose everything depends on whether one believes that the Pope is a true interpreter of moral law in practical-political terms. Or, beyond that, perhaps everything depends on the status we might still be willing to give to the very notion of a universal moral law. What if there is no such thing as a moral law as the very condition of political freedom? We have a choice then: either we choose a Pope (or, beyond the Pope, an event whose consequences institute the need for a normative administration) that can interpret truth for us, or we do without it. Both options have consequences.

Jesuit thought fundamentally developed in a climate of religious war and crusade that would have already significantly marked the life of the Company’s

founder, Ignacio de Loyola. Ignacio's commitment to the political in the cause of the expansion of his own faith was beyond question. He took great interest from early in life in military campaigns related to the defense or propagation of Catholic faith. Ignacio's letters from 1552 to the Viceroy of Sicily Juan de Vega about the need to organize a strong fleet for the defense of Naples, of the Spanish and Italian shoreline, and for the recapture of the Greek islands from the Turks were taken seriously by military authorities in the preparation of the campaigns that would result in the battle of Lepanto, as Caraman says. From 1546 on Ignacio developed an intense correspondence with King John III of Portugal about the need to bring the schism with the Church of Ethiopia to an end. In the last year of his life, Ignacio volunteered for the Ethiopian mission, although his frailty and ill health would end up making it impossible for him to go. But, Caraman says, "the instructions Ignatius drew for Ethiopia form a charter of missionary method which was adapted with striking success by a later generation of Jesuits in China, Japan, Paraguay, and India, and remains today one of the most enlightened missionary documents of any age" (Caraman 1990: 179).

If time, for Fathers Ricci, Francis Xavier, Anchieta, and so many others in the first fifty years in the life of the Society of Jesus, was consumed in essentially political labors, of course the goal of those political labors was the establishment of total religious domination, hence world colonialism. We could call that mixture of political autonomy and heteronomy in the Jesuit conception relational autonomy. Situational consciousness emerges as the true key to evaluate Jesuit relational autonomy at both the doctrinal and the practical level. For instance, the very detailed instructions Ignacio sent the Patriarch of Ethiopia, Nunes Barretto, include, abysmally, the instruction not to follow instructions. Ignacio "made it clear that the Patriarch was not to consider himself bound by anything [Ignacio] had written but was to be free to deal with every situation as he judged best" (Caraman 1990: 180). One could say that this extraordinary chiasmus, i.e., "I order you not to feel bound by my orders," is in fact the rift in the fabric of the Jesuit conception of a properly religious politics, and it opens the catastrophe of political moralism. Or one can alternatively consider it the very essence of the relational autonomy of the political, that is, the only way in which any abstract law, whether the categorical imperative or papal mandates, can be accommodated in

practical terms to the demands of the situation, not for the sake of moralist advantage, but rather for the sake of a better and more faithful fulfillment of the truth. Whatever the case, relational autonomy constitutes, in my opinion, the core of Jesuit modernity, and perhaps, in different forms, of every other modernity, including our own archimodernity. One wonders what Machiavelli would have thought of it, provided, of course, that it was not Machiavelli's dominant thought.

This notion of relational autonomy sends us back to the problem raised by Antonio Rivera: is the autonomy of the political an essential, or even the essential mark of modernity? Fredric Jameson has noted of contemporary critical discourse on the political that it ends up devolving "into ethical, theological, and civic republican motifs (...) For the Left, the present conceivability of any strategic orientation to state power has arguably imparted an abstract character to its various affirmations of 'the political' as an agenda in its own right." If we are to engage today "the problematic status of the semantics of decision, commitment, and denunciation," and address "the question of what constitutes the specifically political dimension . . . and whether this can be distinguished from mere partisan ideology" (Jameson), we must come to terms, I believe, with Jesuit relational autonomy. This is, incidentally, the question that Naoki Sakai's *Translation and Subjectivity* leaves with me.

Could any possible primacy of politics over history (including economic history) be considered absolute or relative? If relative, then politics would still be subordinate to history in the last instance. If absolute, then politics would be the norm of action. But an absolutely primary politics would have to rely on the total immanence of its own conditions, and would in fact be normless. A politics without a norm that it, a politics that would itself be the normative standard, without recourse to alterity or to a heterogeneous grounding, can only be a politics of force. As such, it would have become ontology (as in the Nietzschean case).

The alternative to an ontology of force (which would in itself create a paradox: would politics then reach full autonomy to the very extent that politics becomes ontology, and thus something other than itself?) is to think that a norm for politics can

be found outside history, outside all force, including of course the ideological dissimulation of force. That norm, which for religious consciousness is self-evident and appears as transcendent truth, could take the form of a normative affect, such as what Alain Badiou has called the “communist invariant” or what Jacques Derrida calls the undeconstructible claim of the call for justice. It removes the claim of autonomy for the political. If every politics depends for its very grounding on a normative affect other than force, including the force of history, then perhaps it would be necessary to conclude that every possible understanding of the political as a primary motivator for human action would have to come under Kant’s political moralism, would have to be automatically partisan. Partisan affect is not exclusively an affect of force, although force is secondarily or derivatively that which a partisan affect must try to obtain. The only possible non-partisan understanding of the political may be the understanding that politics is always already partisan. But, if politics always depends upon a prior partisan affect, then politics, whether classically understood or understood from the perspective of modernity, is not autonomous, because it must follow determinations not of its own making. Relational autonomy is only another way of saying relational heteronomy.

Where does Ignacio de Loyola find the foundations of his partisanship as a soldier of Christ, and of the Pope? In a general sense, the answer is obvious: in his Catholic faith, understood as faith in the universally redemptive character of the figure of Christ as embodied in the Church. Derivatively, of course, also in the civil powers willing to exercise their force of domination in order to promote the missionary character of the Church. At its limit, tendentially, the universalization of the Church would break through the oppressive hierarchical character of the so-called perfect community, because it would accomplish the non-fissured unity of the universal political body as mystical body of Christ: the communion of the saints. The doctrine of the communion of the saints is, in my opinion, the only possible referent for modern democratic theory, particularly if we understand democracy, following María Zambrano’s 1958 formulation, as the move towards the abandonment of the sacrificial structuration of history (Zambrano 1988: 42).

Ignacio de Loyola's *Ejercicios espirituales* (Fig. 2) gives us some clues to understand this march towards the mystical body of a perfect universal community. It is a march based on theologico-political militancy, or partisanship. Nothing clearer than the section of the *Ejercicios* known as “meditation on the two banners.” Its basic tropology is founded on the analogy in political theology that Loyola gives us in the “Second Week” of the *Ejercicios* entitled “The Calling of the Temporal King Helps Us Contemplate the Life of the Eternal King” (Loyola 1997: 245). Part of the *composición de lugar*, or of the coming to situational consciousness of this “exercise” is “to put in front of me a human king, chosen by God Our Lord, whom all the princes and all Christian men revere and obey.” Taking its point of departure in this temporal analogy of the spiritual reality of the sovereign presence of God in the world, the exercise says it is necessary “to look at how this king speaks to all of his subjects, saying: My will is to conquer all the land of the unfaithful; therefore, whoever would want to come with me must be satisfied to eat as I do, and to drink and dress as I do, etc.; in the same way he must work with me during the day and watch during the night, etc.; so that he can have his part in my victory as he has had it in my labors” (Loyola 1997: 246).

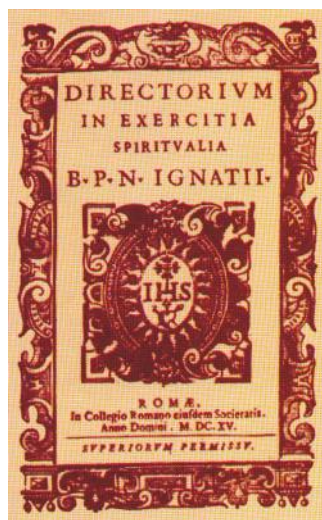


Fig. 2. Ignacio de Loyola's *Ejercicios espirituales*

Loyola presents Christian life as militancy in an enterprise of conquest whose goal is victory and whose final reward is the possession of the conquered goods. The evidence for this kind of understanding is so strong that, Loyola says, “anyone with judgment and reason will offer all of his person to the task” (Loyola 1997: 247). Thus

militancy is nothing but total militancy. The life of the Christian must be an infinite effort of militancy at the service of the eternal king and his goals.

Incidentally, this is the only way to understand the meaning of the foundational comparison or original parallelism in the *Ejercicios*, which is the notion that a spiritual exercise is the psychic transposition of bodily exercise (for the purposes of military training). In the first page of the text we read: “Because in the same way that strolling, walking, or running are bodily exercises, every way of preparing and disposing the soul to cleanse it of every disordered affection, and, after cleansing, every way of seeking and finding the divine will in the disposition of life for the health of the soul, is called a spiritual exercise” (Loyola 1997: 221). This parallel would make no sense if we thought that the justification for bodily exercise is merely the care of the self. If the spiritual implies distance, as Loyola says, from every kind of “self-love, willing, and interest,” that is, distance from every pretension of subjective autonomy, in the same way bodily exercise does not aim at taking biopolitical care of the health of the body, but rather at making the body into an adequate instrument for its heteronomous function, which is its true function, namely, to serve temporally (Loyola 1997: 264).

The “meditation on the two banners” tropologically opposes the banner of Christ, “supreme captain and our lord,” and the banner of Lucifer, “mortal enemy of our human nature,” and demands “to imagine that the leader of all the enemies settles in the great field of Babylon, as in a great chair of fire and smoke, in a horrible and fearful figure . . . [and] to consider how he calls innumerable demons and how he distributes them in such and such a city, and sends others to other cities, and thus throughout the world, not forgetting any provinces, places, states, or particular persons” (Loyola 1997: 253; 254). Against the banner of Lucifer, the banner of Christ, which opposes poverty, contempt for worldly honor, and humility to Lucifer’s riches, presumption, and arrogance. The soldier of Christ—and, from a Jesuit perspective, not just every soldier needed to be primarily a soldier of Christ, but every person ought to assume his or her Christian militancy as *total* militancy—attempts a conquest whose goal is the inner cathexis of the world towards spiritual and antiworldly values. Friends and enemies are opposed as Jerusalem is opposed to Babylon in an infinite game of deterritorialization.

Jerusalem territorializes itself seeking the thorough deterritorialization of Babylon, in the same way that Babylon territorializes itself through the deterritorialization of Jerusalem. The final result, as conquest, is the appropriation of the goods, the appropriation of the earth. Total militancy, we should make no mistake, is political militancy for the conquest and appropriation of the earth. But political moralism in the Kantian sense is opposed to the extent that the Catholic can only proceed to an appropriation of the earth from humility, contempt for worldly honors, and radical poverty. Hence it is essential that the meditation on the two banners be followed by a supplement in the story of the ten thousand ducats. The question Loyola raises and deals with is how must Jerusalem own temporal riches and at the same time, in and through the process of world conquest, elude the temptation of total accumulation, or of a secret Babylonian reterritorialization.

The answer is of course relational autonomy. A poor appropriation of the world, or an appropriation of the world under the banner of poverty, of contempt for worldly honors, and of humility is only possible at the service of the greater glory of God, possessing for the service of God, so that the final victory, that is, the ultimate territorialization of the world by Jerusalem or by the Christian armies can also be an embrace of God as service to God. Radical colonialism thus hides within itself, as its most proper truth, a radical anticolonial project. If total militancy is total service, then the soldier of Christ finds his or her ultimate projection in a sort of dispossessing possession which is integration into the mystical body of God as deterritorialized, immaterial body, for its greater glory, in the name of the perfect community. Is this an anticipation of totalitarian catastrophe, or is it the epitome of a modern formulation of universal civilizational expansion by political means? It is both. It is as such impure. The notion of relational autonomy would not fool anyone. And neither would relational heteronomy.

Jesuit thought, understood as a militant project for the absolute territorialization of Jerusalem, necessarily incorporates, through situational consciousness, the subordination of its project of sanctity to its needs as priesthood, and simultaneously, the subordination of its priestly needs to the imperative of sanctity. This need for a

double subordination remains today as the true political horizon, the very condition of a moral politics, which can only ever be a moral politics in the last instance... or not. Antonio Rivera said that the modernity of Jesuit thought, as “the most modern Catholic thought,” leads “straight to the modern professional army, the bureaucrat, the worker” (Rivera 1999: 16). This is so because the Jesuit, like its secular counterparts, lives in the very fissure between priesthood and sanctity. Religious consciousness can absorb the fissure. It refers it to a regulative transcendent truth from which situational consciousness can only derive. But the fissure remains intolerable to non-religious consciousness—no less so than the very alternative between priesthood and sanctity.

Where does that leave us? Assuming that we refuse to choose between priesthood and sanctity. For Naoki Sakai, the response to the schema of configuration that organizes every possible contradiction or indeed the very founding aporia of postcolonial thought (its speculative or mimetic limit, such that postcolonial thought has never yet been anything but a specular inversion of theological universalism) must be sought in a patient critique of the regime of homolingual translation in favor of its opposite, the “heterolingual address” (Sakai 4): “Only where it is impossible to assume that one should automatically be able to say what one oneself means and an other able to incept what one wants to say—that is, only where an enunciation and its inception are, respectively, a translation and a countertranslation—can we claim to participate in a nonaggregate community where what I want to call the heterolingual address is the rule, where it is imperative to evade the homolingual address” (Sakai 7). Configuration, that is, the mimetic regime of global dominance that is premised on the surreptitious presence of theological universalism underneath the veneer of interstate or international equality, is a direct consequence of the homolingual regime of translation, or perhaps viceversa: in any case, they mutually implicate each other, on the basis of transference identity. As Sakai says, “there should be many different ways to apprehend translation in which the subjectivity of a community does not necessarily constitute itself in terms of language unity or the homogeneous sphere of ethnic or national culture” (15). The heterolingual address is Sakai’s recommendation for the formation of a democratic or non-oppressive translation regime, a nonaggregate community of belonging no longer recognizable in the exclusionary terms that have organized modernity as a game of

friends and enemies, as the contest between Jerusalem and Babylon. And it seems true that the heterolingual address is no longer part or consequence of theological universalism, insofar as it represents its radical critique.

But does the heterolingual address rid itself of relational autonomy? Can it vanquish the Jesuit presupposition of a regime of transcendental authority? From the perspective that Alain Badiou has recently named “democratic materialism” (Badiou 1-9), where no truths come to affect the free play of languages and bodies, it is still possible to raise the difficult and perhaps destructive question concerning the still mimetic quality of every critique. If the heterolingual address is configured by homolingual translation, then the heterolingual address occupies the very site of theologico-political truth. A Babelic god, the god of the nonaggregate community, is still a subordinator of political life, and, furthermore, it may not be efficient as such.

Bibliography

- BADIOU, Alain (2009), *Logics of Worlds, Being and Event*, 2, Alberto Toscano transl, London, Continuum.
- CARAMAN, P. (1975), *The Lost Paradise: An Account of Jesuits in Paraguay 1607-1768*, London, Sidgwick and Jackson.
- CARAMAN, P. (1990), *Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits*, San Francisco, Harper and Row.
- EAGLETON, T. (2005), Spiritual Rock Star, [London Review of Books](#).
- JAMESON, F., Thinking Politically: <<http://www.duke.edu/literature/institute/thinkingpolitically.htm>>
- KANT, I. (2004), *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in REISS, H. (Ed.) *Political Writings*, Cambridge, Cambridge UP.
- LOYOLA, I. D. (1997), *Ejercicios espirituales*, in *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- RIVERA, A. (1999), *La política del cielo: clericalismo jesuita y estado moderno*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- SAKAI, Naoki (1997), *Translation and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ZAMBRANO, M. (1988), *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos.

Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús

Antonio Campillo

Universidad de Murcia
E-Mail: campillo@um.es

I

Se han escrito ya muchas biografías sobre Íñigo o Eneko López de Loyola (1491-1556), que tras fundar la orden de los jesuitas cambió su nombre por el de Ignacio o Ignatius de Loyola, “por ser más común a las otras naciones” o “por ser más universal”, según sus propias palabras.¹ Se han escrito también muchas historias sobre la orden que fundó en 1534, en París, junto con otros seis compañeros (cinco españoles y un portugués), una pequeña “sociedad” reconocida por la Iglesia en 1540, y que dieciséis años después, a la muerte de su fundador y primer Prepósito General, contaba ya con más de mil miembros, repartidos por Europa, América y Extremo Oriente: la *Societas Iesu*, *Societas Jesu* o Compañía de Jesús.²

La mayor parte de estas biografías e historias han sido escritas por jesuitas (con algunas excepciones notables, como las de Jean Lacouture y Jonathan Wright), y tienen un carácter apologético. Pero ha habido también una “leyenda negra” sobre los jesuitas, y en general sobre el Imperio hispánico, que se remonta al menos hasta el siglo XVI, aunque los historiadores no se ponen de acuerdo sobre su origen, ni sobre sus

¹ Véase la monumental biografía de Ricardo García-Villoslada Alzugaray, S.J., *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986, que cuenta con más de mil páginas; la de Philip Caraman, S.J., *Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits*, San Francisco, Harper & Row, 1990; y la de André Ravier, S.J., *Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

² Véase, sobre todo, la obra de Jean Lacouture, *Jesuitas*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 1993, con más de mil quinientas páginas; la de John W. O'Malley, S.J., *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993; y la de Jonathan Wright, *Los jesuitas: una historia de los soldados de Dios*, Madrid, Debate, 2005.

fundamentos empíricos, ni sobre su grado de difusión, ni sobre el uso ideológico y geopolítico que se hizo de ella.³

En todo caso, la base común a la que apelan las crónicas apologéticas de los jesuitas, las diatribas de la “leyenda negra” y los estudios históricos más ponderados y rigurosos, son unos cuantos hechos indiscutibles: la Compañía de Jesús se convirtió muy pronto en la más extendida y poderosa orden de la Iglesia católica; ejerció un papel decisivo en el movimiento de la Contrarreforma y en la expansión mundial del catolicismo romano; llegó a ser muy temida por reyes, emperadores y papas, al considerar que su poder mundial se había situado por encima de los Estados y del mismo Vaticano; fue expulsada de todos los dominios de Portugal (1759), Francia (1764) y España (1767), y suprimida por el papa Clemente XIV en 1773; resurgió de nuevo en 1814, coincidiendo con la Restauración de las monarquías europeas, aunque volvió a sufrir muchas expulsiones, desde la Rusia zarista hasta la Segunda República española; tras la Segunda Guerra Mundial, participó muy activamente en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y en la “teología de la liberación” latinoamericana, y por ello sufrió nuevas persecuciones políticas y nuevas sanciones vaticanas, sobre todo a partir de lo que podríamos llamar la Segunda Contrarreforma católica, puesta en marcha por Juan Pablo II y Benedicto XVI con el apoyo de nuevas organizaciones católicas seculares, como el Opus Dei, el Camino Neocatecumenal, los Legionarios de Cristo, Comunión y Liberación, etc.; y, a pesar del paulatino descenso de vocaciones que ha sufrido en las últimas décadas, todavía hoy sigue siendo la mayor de las órdenes religiosas católicas masculinas, con casi 20.000 miembros y con presencia activa en 127 países de los cinco continentes.⁴

³ De la abundante historiografía sobre la “leyenda negra”, citaré sólo algunos títulos: Alfredo Alvar, *La leyenda negra*, Madrid, Akal, 1997; Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra*, Barcelona, Altaya, 1997; Philip Wayne Powell, *La leyenda negra*, Barcelona, Áltera, 2008; y Joseph Pérez, *La leyenda negra*, Madrid, Gadir, 2009. Un ejemplo reciente de esta “leyenda negra”, que adopta la fórmula de las teorías conspirativas, es el libro de Edmond Paris, *La historia secreta de los jesuitas*, Boston, Chick Pub, 1984, en el que el autor acusa a los jesuitas de haber actuado en connivencia con el Vaticano para crear la Gestapo en la Alemania nazi, apoyar a los dictadores Hitler, Mussolini y Franco, y provocar la Segunda Guerra Mundial para adueñarse del mundo.

⁴ Sobre la situación actual de la Compañía de Jesús, véase su página web oficial: <<http://www.sjweb.info>>. También puede consultarse la página web de los jesuitas en España: <<http://www.jesuitas.es>>.

En las páginas que siguen, no pretendo ofrecer una biografía de Ignacio de Loyola, y menos aún una historia de los jesuitas. Me limitaré a proponer una hipótesis interpretativa sobre el nacimiento de la Compañía de Jesús, basándome para ello en los escritos del propio Loyola,⁵ en los cursos de Michel Foucault sobre la “historia de la gubernamentalidad”,⁶ en el ensayo de Roland Barthes sobre los *Ejercicios espirituales*,⁷ en el estudio del jesuita Dominique Bertrand sobre las *Cartas e instrucciones* enviadas por Loyola como Prepósito General de la Compañía,⁸ y, por último, en mi propia experiencia personal, primero como alumno interno en un colegio de jesuitas, entre 1965 y 1972 (coincidiendo con el final del “nacionalcatolicismo” franquista y el inicio de la reforma religiosa puesta en marcha por el Concilio Vaticano II, sin duda la más importante desde el Concilio de Trento, en el que los primeros jesuitas desempeñaron ya un papel muy destacado), y después como estudiante universitario de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas, entre 1973 y 1975.

II

El nacimiento de la Compañía de Jesús a mediados del siglo XVI y el papel que desde entonces comenzó a ejercer en Europa y en el resto del mundo, especialmente en los países colonizados por las potencias católicas de la Europa atlántica (España, Portugal y Francia), es un fenómeno que debería ser analizado en el marco más general de lo que Michel Foucault llamó la “historia de la gubernamentalidad”, es decir, la invención de las diferentes artes o tecnologías de gobierno (entendiendo el “gobierno” en su más amplia acepción, como “conducción de la conducta de los otros y de uno mismo”), tal y como se han ido sucediendo y entrecruzando en la historia de Occidente, desde la Grecia antigua hasta hoy.

⁵ San Ignacio de Loyola, *Obras completas*, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, con la *Autobiografía* editada y anotada por Cándido de Dalmases, Madrid, BAC, 1963, 2 ed. corregida y aumentada.

⁶ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, ed. de M. Senellart, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2008; *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, ed. de M. Senellart, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2009.

⁷ Roland Barthes, “Loyola”, en *Sade, Loyola, Fourier*, Caracas, Monte Ávila, 1977, pp. 43-83.

⁸ Dominique Bertrand, S.J., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Prefacio de Pierre Chaunu, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, Colección Manresa, 2003.

Más concretamente, el nacimiento de la Compañía de Jesús tiene lugar en un momento decisivo de la historia de Occidente, en el que se dan dos acontecimientos diferentes y entrecruzados: por un lado, una profunda crisis de la tecnología de gobierno religioso o eclesiástico, el “poder pastoral”, que tenía ya más de un milenio de historia y que a partir del siglo XVI experimenta una profunda reorganización, debido sobre todo a la Reforma protestante, a la Contrarreforma católica y a las consiguientes guerras de religión; por otro lado, la aparición de una nueva tecnología de gobierno político o estatal, la “razón de Estado”, que va a engendrar la proteica figura del moderno Estado soberano, y cuya “soberanía” tendrá desde el principio una doble e inseparable vertiente: la exterior y la interior.

En la vertiente exterior de la “razón de Estado”, vemos aparecer una estrategia diplomático-militar vinculada a la formación del moderno sistema europeo de Estados territoriales y a la búsqueda del equilibrio o “balanza” de fuerzas entre ellos, sobre todo en los cien años que van de 1555 a 1648, de la Paz de Augsburgo (que establece el principio *cuius regio, eius religio*) a la Paz de Westfalia (que establece la soberanía absoluta de cada Estado en el interior de sus fronteras). Estos cien años de guerras religiosas ponen fin al orden de la cristiandad medieval y al conflicto milenario entre el Imperio occidental y la Iglesia de Roma. Al mismo tiempo, coinciden con la primera fase de la expansión europea al resto del mundo, en la que van a gestarse los grandes imperios coloniales de la Europa atlántica.

En la vertiente interior de la “razón de Estado”, vemos aparecer otro tipo de estrategia que no tiene que ver sólo con la “soberanía” sobre un “territorio” (basada en ese doble poder al que Maquiavelo llamaba “las armas y las leyes”), sino también con la nueva gestión técnica de la “población”, una población cuyas diferentes categorías sociales deben ser disciplinadas, cuyas regularidades biológicas deben ser administradas y cuyas fuerzas económicas deben ser intensificadas. Esta nueva gestión o gobierno político de la población es lo que se llamará inicialmente “policía”, y de ella surgirán, a partir de los siglos XVII y XVIII, tanto las disciplinas individualizantes de las instituciones de encierro (escuelas, hospitales, cárceles, cuarteles, fábricas, etc.), como

las regulaciones globalizantes de las intervenciones biopolíticas (medidas de salud pública, reordenaciones urbanísticas, etc.).

Entre la vertiente exterior (la estrategia diplomático-militar, destinada a preservar y potenciar la soberanía estatal en el marco de la nueva y cambiante “balanza” europea, y en el proceso de formación de los grandes imperios coloniales) y la vertiente interior (la “policía” como gobierno técnico de la población, destinado a incrementar el número, la salud, la obediencia y la fuerza demográfica de los súbditos del Estado), pero también entre el orden macropolítico del Estado territorial y el orden micropolítico de la familia y de la economía doméstica, aparece la nueva ciencia de la “economía política”, en la que se unen lo que en Aristóteles y en todo el pensamiento político premoderno había estado separado: la *polis* y el *oikos*, el gobierno del Estado (la *politeia*) y el gobierno de la casa (la *oikonomía*). La moderna Economía Política, tal y como es caracterizada por Adam Smith y por Jean-Jacques Rousseau, se ocupa de la “riqueza de las naciones” y del “libre comercio” internacional.⁹ Y con ella aparece lo que Foucault denomina la “gubernamentalidad liberal”: no una mera ideología o doctrina político-económica, sino una nueva tecnología de gobierno, que irrumpe en la segunda mitad del siglo XVIII, y que —en contraste con las políticas mercantilistas y cameralistas de los siglos XVI y XVII— pretende poner límites a la “razón de Estado”: por un lado, los límites formales del “derecho” contractualista (la división de poderes, los sistemas de representación y de rendición de cuentas, los derechos individuales, etc.); por otro lado, los límites materiales de la llamada “sociedad civil” (a la que se atribuyen unos mecanismos naturales de autorregulación en el triple ámbito biológico, económico y cultural).

Si queremos circunscribir todavía más el campo, hemos de recordar que la España del siglo XVI, y sobre todo el proyecto de Imperio católico defendido por Carlos V y Felipe II, como un proyecto europeo con vocación ultramarina y planetaria, es el

⁹ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958; Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, Madrid, Tecnos, 1985. Para un análisis antropológico e histórico de las que yo considero que son las cuatro relaciones sociales básicas (políticas, económicas, parentales y simbólicas), y de sus cambiantes articulaciones en las diferentes sociedades y épocas, remito a mi libro *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001.

escenario en donde se produce de forma más clamorosa la crisis del orden medieval y el doble tránsito que antes he mencionado: del poder pastoral al poder estatal y del sueño de una sola Iglesia y un solo Imperio a las guerras de religión y a la pluralidad de los modernos Estados soberanos y de los grandes imperios coloniales que expanden el poder de Europa occidental al resto del mundo.

Ahora bien, este tránsito histórico no hay que entenderlo como una mera sucesión, sustitución y superación del poder pastoral por el poder estatal, y del sueño medieval del Imperio católico por la realidad de los modernos Estados secularizados, sino que más bien se produce un encabalgamiento entre lo uno y lo otro, lo que da lugar a una metamorfosis, ciertamente, pero también a una intensificación, tanto del poder pastoral (en los países donde triunfa la Reforma protestante y en los que se impone la Contrarreforma católica), como de los sueños imperiales (mediante la expansión de la Europa cristiana al resto del mundo y la consiguiente creación de los modernos imperios ultramarinos y euroasiáticos).

Es en esta doble encrucijada (entre el poder pastoral y el poder estatal, pero también entre la vertiente interior y la vertiente exterior de ambos), en donde hay que situar el nacimiento de la Compañía de Jesús, el carácter peculiar de esta nueva orden religiosa y el papel político que va a jugar a lo largo de toda la época moderna, o al menos durante sus tres primeros siglos, en la configuración de los Estados católicos de Europa e Iberoamérica.

III

La metáfora del pastor y su rebaño tuvo varios usos en el mundo antiguo: fue utilizada para caracterizar la relación entre los dioses y los hombres, pero también entre los reyes (que solían presentarse como descendientes de los dioses y, por tanto, como medio humanos y medio divinos) y sus súbditos (que, como simples mortales, no podían gobernarse a sí mismos), e incluso entre los poseedores de un saber experto (médicos, maestros, oradores, etc.) y los que carecían del mismo (y debían limitarse a aprenderlo o simplemente a acatarlo). En todos estos casos, se nombra una relación

asimétrica entre gobernantes y gobernados, en la que el gobierno no adopta la forma de la imposición violenta sino de la tutela benefactora.

La metáfora “pastoral” procede de la llamada revolución neolítica, y en particular de la práctica de domesticación y pastoreo de ciertas especies de mamíferos que se caracterizan por ser gregarias, dóciles y útiles para satisfacer las necesidades humanas de alimento, abrigo y transporte: ovejas, cabras, bueyes, caballos, camellos, etc. Este proceso de domesticación y pastoreo tuvo su inicio en el Oriente Próximo, entre las cuencas de los ríos Tigris y Éufrates, y desde allí se extendió a otras regiones vecinas. De hecho, la metáfora pastoral aparece por vez primera entre los asirios, los egipcios y los hebreos. Se la encuentra muy a menudo en la Biblia judía, en la que el dios Yahvé es nombrado como el pastor del pueblo elegido, al que guía y apacienta con la ayuda de los profetas (como Moisés) y de los reyes (como David).

En cambio, la metáfora está casi ausente en los grandes textos políticos griegos y romanos, aunque sí aparece en Homero, en los pitagóricos y en Platón, para referirse al poder de los dioses y de los reyes. En cuanto a Platón, que la menciona en el *Cratias*, en la *República* y en las *Leyes*, y que la analiza detenidamente en el *Político*, acaba aceptándola para los dioses y para los reyes antiguos (que pastoreaban a los primeros humanos), e incluso para los oficios que se ocupan de la crianza, el mantenimiento y el entretenimiento de la vida (el campesino, el médico, el pedagogo, el titiritero, etc.), pero en cambio la desecha como inadecuada para describir el gobierno “político”, es decir, el gobierno cuya tarea consiste en “tejer” una comunidad armónica con los diferentes estamentos sociales de la *polis*.¹⁰

En contraste con el gobierno “político” de Grecia y Roma, es la religión cristiana (surgida en el seno de la religión hebrea y escindida de ella en la primera mitad del siglo II) la que desarrollará al máximo la metáfora pastoral, la elaborará

¹⁰ Platón, *Político*, traducción, introducción y notas de M^a Isabel Santa Cruz, en *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, pp. 483-617. Sobre los orígenes de la metáfora pastoral y su presencia en Platón, véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, o.c., clases del 8 y 15 de febrero de 1978, pp. 119-160; y “Omnes et singulati: hacia una crítica de la «razón política»”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1990, pp. 95-140. Este segundo texto fue preparado por Foucault para dos conferencias dadas en Vermont el 10 y el 16 de octubre de 1979, y publicado por vez primera en 1981.

sistemáticamente y la convertirá en una novedosa tecnología de gobierno. Las primeras comunidades cristianas, surgidas en el seno de las sinagogas judías, se agruparán bajo la autoridad de una sola Iglesia, estructurada como un original sistema de gobierno que pretendía conducir la vida singular de cada cristiano y al mismo tiempo extender su jurisdicción a todo el “género humano”.¹¹ Como ya habían señalado Hegel, Nietzsche y Weber, también Foucault comprendió que la Iglesia cristiana había sido una invención absolutamente única, sin paralelo en las otras grandes religiones y civilizaciones, hasta el punto de que sin ella no puede comprenderse la génesis del Occidente moderno. Pero, para Foucault, lo más peculiar de la Iglesia cristiana es que fue capaz de desarrollar y de llevar lo más lejos posible el “poder pastoral”, introduciéndose en lo más profundo de la subjetividad individual y extendiéndose a todos los confines de la Tierra.

En efecto, el poder pastoral de la Iglesia cristiana surge y se desarrolla con un doble objetivo: por un lado, el gobierno de cada alma singular a lo largo de toda su vida y en todos los aspectos de su existencia cotidiana, con el propósito declarado de asegurarle la salvación, esto es, una vida eterna bienaventurada en comunión con Dios; por otro lado, el gobierno no sólo de una pequeña comunidad de conversos, ni sólo de un Estado o un Imperio delimitados territorialmente, sino del mundo entero, de todo el “género humano”, de todos los “hijos de Dios” dispersos por la superficie terrestre, más allá de cualquier frontera política y cultural.

Este nuevo tipo de poder pastoral inventado por la Iglesia cristiana no se conocía en ningún otro lugar del mundo, y desde su aparición no ha cesado de desarrollarse, extenderse, modificarse e intensificarse. Y en sus casi dos mil años de existencia, no ha sido nunca abolido ni superado. Las modernas sociedades secularizadas, tanto las democracias liberales como los regímenes comunistas, no han sido capaces de liberarse o desprenderse de él. Y en las dos últimas décadas, especialmente tras la caída del muro de Berlín, el desmembramiento de la URSS y el

¹¹ Sobre la génesis del cristianismo a partir de la sinagoga judía, y sobre la creación de la Iglesia como una estructura de poder imperial, con un dogma unitario, un canon cerrado de libros sagrados, una casta sacerdotal y una vocación de expandirse más allá de todos los regímenes políticos, son especialmente recomendables las obras de José Monserrat i Torrents, *La sinagoga cristiana: el gran conflicto religioso del siglo I*, Madrid, Trotta, 2005 (orig. 1989), y *El desafío cristiano: las razones del perseguidor*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1992.

final de la Guerra Fría, el cristianismo en sus diferentes versiones (católica, ortodoxa, anglicana, luterana, calvinista, etc.), ha conocido un nuevo renacimiento.

Esto no quiere decir en modo alguno que la religión cristiana haya permanecido invariable, o que no haya estado expuesta a toda clase de conflictos y resistencias, desde la Gnosis de los siglos II y III hasta la Reforma y las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, para no hablar de los conflictos y resistencias más recientes, especialmente los relacionados con el aborto, la eutanasia, el divorcio, la sexualidad no reproductiva y no vinculada al matrimonio, las parejas homosexuales y con hijos, el celibato de los sacerdotes, la ordenación sacerdotal y episcopal de las mujeres, etc. Todos estos conflictos y resistencias han girado, en último término, en torno al ejercicio del poder pastoral, es decir, en torno al gobierno -a un tiempo individual y universal- de todas las almas, sea para subvertirlo e impugnarlo por completo, sea para modificarlo, mejorarlo, ampliarlo y perfeccionarlo.

En los siglos XVI y XVII, la Reforma protestante y la Contrarreforma católica libraron una gran batalla en torno al poder pastoral, más que una mera batalla doctrinal o teológica. Pero lo que resultó de ella no fue el final del poder pastoral o su mera sustitución por el nuevo poder estatal, sino más bien su transformación y reorganización, tanto en el sentido de su intensificación (mediante nuevas técnicas de gobierno espiritual de las almas), como en el sentido de su expansión (mediante su implantación fuera de Europa, sobre todo en América y en el Extremo Oriente). Y esto no sólo en el campo de la Iglesia católica o contrarreformista, sino también en el campo de las diversas iglesias protestantes o reformadas.

En efecto, el nuevo poder “político” de los modernos Estados europeos no se constituye mediante una mera sustitución y superación del viejo poder pastoral, como ha venido defendiendo la interpretación dominante del proceso de modernización y secularización del Occidente europeo (desde los filósofos ilustrados del siglo XVIII hasta los más recientes teóricos de la “modernidad inacabada”, pasando por los padres

fundadores de las ciencias sociales de finales del siglo XIX y comienzos del XX),¹² sino mediante una compleja imbricación o entrecruzamiento entre ambos, aunque ambos hayan permanecido siempre irreductibles entre sí. Esta irreductibilidad entre el poder político y el poder eclesiástico es una característica del cristianismo occidental, marcado por el milenarismo conflicto entre el Imperio y el Papado, pero no tanto del cristianismo oriental u ortodoxo, en donde ambos poderes, desde la época de Constantino, tendieron a confundirse en la figura cesaropapista y “crística” del emperador bizantino y, más tarde, del zar ruso.

Para comprender las tensiones y los entrecruzamientos entre el poder político y el poder eclesiástico en los dos milenios del cristianismo occidental, conviene tener en cuenta que la historia del “poder pastoral”, tal y como propone Michel Foucault, no debe confundirse con la historia de las instituciones eclesiásticas, ni de las doctrinas y creencias religiosas, ni de las prácticas religiosas reales, sino que ha de entenderse como la historia de las técnicas de gobierno y de las reflexiones y resistencias surgidas en torno a esas técnicas.

Gregorio de Nacianzo (329-389), arzobispo de Constantinopla, defensor del dogma de la Trinidad y uno de los más importantes Padres de la Iglesia oriental, definió el “gobierno de las almas” tal y como los griegos habían definido la “filosofía”: como *technè technôn, epistemè epistemôn*, es decir, “el arte de las artes, la ciencia de las ciencias” (*Sermones*, 2, 16). Platón había definido la “filosofía” como el gobierno o “conducción de las almas por medio del discurso”.¹³ Pues bien, este “gobierno de las almas” pasa a ser ahora el cometido principal de la Iglesia cristiana. Y, según Gregorio de Nacianzo, este gobierno “espiritual”, que incluye tanto el poder sacramental como el

¹² Sobre la historia del concepto de secularización y los debates en torno al mismo, véase Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel a Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002; Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989, y *Cielo y Tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998; Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts) & London (England), Harvard University Press, 2007; y Herbert de Vriese y Gary Gabor (eds.), *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009.

¹³ Platón, *Fedro* 270b ss, trad., intr. y notas de E. Lledó, en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, pp. 393 ss.

poder jurisdiccional, debe ser ejercido por los clérigos sobre los laicos como el providente y benéfico poder del pastor sobre el rebaño.

Además, este “gobierno de las almas” ya no se restringe a los estrechos límites de la Academia, ni siquiera al abarcable contorno de la *polis*, como en Platón, sino que se extiende a todos los “hijos de Dios”. Juan Crisóstomo (347-407), otro de los Padres de la Iglesia oriental, que llegó a ser patriarca de Constantinopla, dice en su *De sacerdotio* que el obispo debe velar por cada individuo, por toda la ciudad e incluso por el *orbis terrarum*, el entero mundo terrestre, como el pastor vela por todas y cada una de las ovejas de su rebaño.

IV

Siguiendo los análisis esbozados por Michel Foucault, voy a subrayar los tres aspectos más relevantes del “poder pastoral” inventado por la Iglesia cristiana.

El primer aspecto es la “salvación” de las almas. La metáfora del pastorado, desde sus orígenes en el Oriente Próximo, comporta dos rasgos complementarios: por un lado, el pastor debe salvar a todo el rebaño y a cada oveja en particular, pues el propio pastor se salva con sus ovejas y se pierde con ellas, ya que depende de ellas para sobrevivir; por otro lado, el pastor debe estar dispuesto a sacrificar a una oveja para salvar al resto del rebaño, pero también, si llega el caso, debe estar dispuesto a sacrificar al resto del rebaño para salvar a una sola oveja, como hizo el joven Moisés en su primera estancia en el Sinaí (razón por la cual, según un comentario rabínico del libro del *Éxodo*, Yahvé lo eligió para liberar a su pueblo del yugo de Egipto y conducirlo a la tierra prometida). Pues bien, junto a estos dos rasgos, heredados de la tradición judía, el cristianismo añade cuatro nuevos principios:

1) La reciprocidad analítica: el pastor vigila a todas y cada una de sus ovejas, pero debe dar cuenta, al final de la jornada o de la vida, de su labor al frente del rebaño.

2) La transferencia exhaustiva e instantánea: los méritos o las faltas de cada oveja debe asumirlos el pastor como propios.

3) La inversión del sacrificio: el pastor debe sacrificarse por su rebaño no sólo físicamente sino también moralmente, exponiéndose a la “tentación” que conlleva toda dirección espiritual de las ovejas descarriadas.

4) La correspondencia alternada: el mérito del pastor está en luchar con tesón para salvar a un rebaño descarriado, de modo que el extravío de éste resalta el mérito de aquél, pero, a su vez, las debilidades e imperfecciones del propio pastor pueden contribuir a la elevación y salvación del rebaño.

En estos cuatro principios se pone de manifiesto la complejidad de los vínculos entre el pastor y el rebaño, y, sobre todo, como dice Foucault, “la economía sutil de los méritos y deméritos” que los une entre sí, y en la que, no obstante, sólo Dios es el que juzga y decide sobre la salvación definitiva de cada cual.

El segundo aspecto característico del poder pastoral tiene que ver con su manera de entender y administrar la “ley”. El pastor no es un hombre de ley, no es el que la dicta, ni el que la hace cumplir. Los griegos se regían por la ley común de la *polis*, que a todos afectaba y de todos dimanaba, o bien por la hábil persuasión del retórico, del médico, del maestro, del filósofo, pero no por el mandato imperativo de un señor, como sus vecinos los persas. Por eso, a diferencia de los “bárbaros” y los esclavos, se enorgullecían de no conocer la obediencia. Los cristianos, en cambio, inventan la “obediencia pura”. El cristianismo no es una religión de la ley (en el sentido político que ésta tenía para los griegos, como vínculo y compromiso entre los iguales), sino de la voluntad soberana e inescrutable de Dios, que se dirige a cada criatura en particular. La teología política cristiana acabará identificando la Ley suprema con la Voluntad soberana de Dios y subordinará la primera a la segunda, como puso de manifiesto Carl Schmitt.¹⁴ El pastor mantiene también una relación de gobierno con cada oveja en particular: no es un juez que aplica la ley, sino un médico del alma que

¹⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. de F.J. Conde y J. Navarro, epílogo de J.L. Villacañas, Madrid, Trotta, 2009.

gobierna a cada enfermo como a un ser único. El poder pastoral requiere y promueve la dependencia integral de cada oveja con respecto a su pastor. Y esta dependencia integral significa tres cosas:

1) Una sumisión no a la ley común sino a un sujeto concreto. El poder pastoral es una relación de gobierno entre individuos (en el monasterio, por ejemplo, entre el abad y el monje). Todas las historias ejemplares de los monjes del desierto exaltan la obediencia por sí misma, de forma inmediata e irreflexiva, aunque la orden sea absurda e incluso contraria a la ley, y aunque su cumplimiento no reciba ninguna clase de aplauso o recompensa. El paradigma de esta sumisión extrema es la disposición de Abraham a sacrificar con su propia mano a su hijo Isaac, simplemente porque así se lo pide Yahvé, su Dios.¹⁵

2) Una obediencia no finalizada, no dirigida a un objetivo previo, no subordinada a un resultado concreto (como sucedía en Grecia, con la obediencia del enfermo al médico o del alumno al maestro). El fin de la obediencia cristiana es la obediencia misma, es el cultivo de la “humildad”, es la renuncia a la propia voluntad, puesto que la voluntad propia o egoísta es identificada como el mal a extirpar. Éste es el sentido cristiano de la “carne” y de la ascesis o *apatheia*, un sentido muy distinto del griego: el griego practica la ascesis para conseguir el dominio de sí, el autogobierno, que es el ideal ético y político por excelencia, mientras que el cristiano practica la ascesis para conseguir la negación de sí y la sumisión a la voluntad de otro, del superior, del pastor, y en último término de Dios. Para el griego, lo peligroso de las pasiones es la pasividad del sujeto, la pérdida del dominio de sí; para el cristiano, lo peligroso de las pasiones es su actividad rebelde y autoafirmativa, su resistencia a someterse a la voluntad de otro. El pecado mayor no está en la pasión como tal y en el placer que

¹⁵ No es extraño que Søren Kierkegaard, en *Temor y temblor* (trad. de D. Gutiérrez, Barcelona, Labor, 1992), llevando a sus últimas consecuencias la doctrina de Martín Lutero sobre el *servo arbitrio* y la “justificación por la fe”, tome el sacrificio de Isaac como paradigma de la actitud existencial del cristiano, de su entrega ciega e incondicional a la soberana Voluntad de Dios. También Jacques Derrida, en *Dar (la) muerte* (trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000), se inspira en este episodio bíblico y en la interpretación kierkegaardiana del mismo, para analizar los dilemas que plantea la ética levinasiana de la alteridad, y en particular la responsabilidad sin reservas ante los otros en general y ante cada otro en singular.

proporciona al cuerpo, sino en la voluntad rebelde que se deleita y se fortalece en ese placer.¹⁶

3) Se da una cópula inseparable entre la “servidumbre” del que es gobernado y el “servicio” del que gobierna, puesto que ambos “sirven” a la voluntad de Dios, aunque sea de modo diverso, y de hecho ambos papeles pueden intercambiarse y simultanearse en la compleja jerarquía de las relaciones de gobierno en el seno de la Iglesia.

Por último, el tercer aspecto del poder pastoral es su peculiar relación con la “verdad”. El pastor enseña una verdad, pero no tanto de modo doctrinal sino más bien mediante su ejemplo personal. Y esta “encarnación” de la verdad tiene una doble vertiente:

1) La enseñanza de la verdad debe consistir en una dirección de la conducta cotidiana del otro, no mediante principios generales sino mediante una modulación personal, y esto exige una vigilancia, una inquisición, un examen continuo de la conducta de cada individuo. El pastor debe velar y vigilar a cada oveja para conocer la verdad sobre ella.

2) La dirección espiritual o dirección de conciencia existía ya en la Antigüedad greco-latina, pero era voluntaria, circunstancial y orientada a la conquista o la recuperación del autogobierno, mientras que en el cristianismo no es voluntaria (no lo es, al menos, entre los primeros monjes del desierto y entre las posteriores órdenes religiosas que siguen el triple voto de pobreza, castidad y obediencia), se exige que sea permanente durante toda la vida, y tiene como meta establecer y fortalecer la máxima dependencia entre el pastor y sus ovejas, mediante el “examen” que el pastor hace de cada una de ellas y mediante la “confesión” que cada una de ellas hace de sí misma ante el pastor.

¹⁶ Sobre las afinidades y diferencias entre la ascesis griega, orientada a la autosuficiencia y al autogobierno, y la ascesis cristiana, orientada a la mortificación de sí y a la sumisión ante Dios y sus representantes, véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* II. *El uso de los placeres* y III. *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

En resumen, el “pastorado” cristiano es un “nuevo tipo de poder”, centrado en el “gobierno de las almas”, pero también una “nueva forma de individualización”, que se lleva a cabo mediante el juego de méritos y deméritos, y no ya mediante el estatus o el nacimiento (identificación analítica); mediante la relación generalizada y permanente de obediencia y la negación de la propia voluntad (individuación por sometimiento); y mediante la confesión de una verdad secreta, oculta, interior, que liga al sujeto con ella y con aquél a quien la confiesa.

V

La Iglesia cristiana se fue consolidando y expandiendo durante más de un milenio gracias a este nuevo tipo de “poder pastoral”, preocupado por el gobierno y la salvación de las almas. Pero, como ya he dicho, el poder pastoral de la Iglesia de Roma sufre una profunda crisis durante el siglo XVI, por dos razones diferentes y entrecruzadas, que permiten comprender el nacimiento y el papel histórico desempeñado por la Compañía de Jesús:

-Las numerosas y crecientes resistencias que se oponen al poder pastoral romano, los conflictos que lo problematizan y las transformaciones que conducen a su reorganización. Sobre todo, la batalla entre la Reforma y la Contrarreforma, en la que la Compañía de Jesús aparece como una respuesta al reto de los reformadores y como una reorganización del poder pastoral en el seno de la Iglesia católica, mediante una activa recristianización de la sociedad (a través de la administración de los sacramentos, la dirección espiritual, la enseñanza escolar, el uso de la imprenta, la reelaboración de la doctrina teológico-política, etc.).

-El tránsito de la cristiandad medieval, atravesada por el milenarismo imperial y la consiguiente tensión entre el Imperio y el Papado, al moderno sistema de Estados territoriales, caracterizado por la fragmentación política de la Europa cristiana, el surgimiento de la soberana “razón de Estado” y la formación de los nuevos imperios coloniales. En este tránsito histórico, la gran versatilidad de la Compañía de Jesús va a permitir a la Iglesia reordenar sus relaciones de alianza con los nuevos Estados,

extender su poder pastoral a los pueblos no europeos y reactualizar la vieja pretensión de un gobierno universal de las almas.

Esta doble transformación del poder pastoral no sólo permite comprender el nacimiento y el papel histórico de la Compañía de Jesús, sino también la paradigmática biografía de su fundador. En efecto, el tránsito del mundo medieval al mundo moderno se observa ya en la vida —e incluso en el cambio de nombre— de Íñigo o Eneko (más tarde Ignacio) López de Loyola (1491-1556) (Fig. 1).



Fig. 1. Ignacio de Loyola

Siguiendo el relato en tercera persona de su *Autobiografía*, podemos distinguir en la trayectoria vital de Loyola una doble conversión:

1) *Primera conversión: del caballero al peregrino, o el gobierno del alma*

Esta primera conversión se inscribe todavía en el universo simbólico medieval, reflejado por las novelas de caballería que leía el joven Íñigo. A partir de los siglos XII y XIII, surge en Europa occidental una primera burguesía urbana y comercial, y con ella surgen también las primeras universidades, los primeros movimientos de renovación religiosa y cultural, las nuevas órdenes mendicantes y el lento proceso de unificación y consolidación de las grandes monarquías europeas; sin embargo, los dos poderes sociales dominantes seguían siendo todavía los nobles guerreros y los monjes contemplativos. Estas dos “órdenes” feudales, la de caballería y la de clerecía, rivalizaban por la supremacía relativa de las “armas” y las “letras”, la “espada” y la

“cruz”, pero al mismo tiempo mantenían una estrecha alianza estratégica, consagrada por las cruzadas y por las órdenes militares nacidas de ellas, cuya misión era servir a la fe con las armas en la mano, defender la supremacía de la Iglesia de Roma frente a los “infieles” y los “herejes”, y proteger los caminos de peregrinación a los santos lugares del cristianismo (desde Jerusalén hasta Santiago de Compostela).¹⁷

Íñigo era el menor de los trece hijos del Señor de Loyola y pasó su infancia en el valle de Loyola, entre Azpeitia y Azcoitia, pero durante su juventud, aproximadamente entre 1507 y 1517, fue educado en Arévalo por el Contador Mayor de Castilla, responsable de la hacienda del reino. Como este noble era Consejero Real, el joven Íñigo frecuentó también la corte real de Valladolid. En esos años de formación nobiliaria, se ejercita en la lectura y la escritura, pero sobre todo en el dominio de las armas. Él mismo confiesa al comienzo de su *Autobiografía* que “hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra”.¹⁸ Luego, pasa a servir al Duque de Nájera y Virrey de Navarra, lo que le lleva a combatir y a ser herido en la ciudad de Pamplona. Íñigo gusta de leer novelas de caballerías, entre ellas el *Amadís de Gaula*, como el hidalgo Alonso Quijano imaginado casi un siglo más tarde por Miguel de Cervantes; por eso, buscará la gloria guerrera en el sitio de Pamplona y soñará con ofrecérsela a una ilustre dama de la corte, cuyo nombre nunca reveló.

En 1512, las huestes castellanas conquistan el Reino de Navarra; en 1521, una alianza de tropas francesas y navarras intenta reconquistarlo; al mismo tiempo, varias ciudades navarras se sublevan contra el invasor castellano, entre ellas Pamplona; el joven Íñigo, que lucha en el bando castellano cuando llegan las tropas franco-navarras, resiste en el asediado castillo de la ciudad y convence al alcaide del castillo y a los

¹⁷ Sobre los tres “órdenes” del feudalismo (*bellatores, oratores y laboratores*) y sobre la alianza entre la nobleza guerrera y el clero letrado, véase Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1978, y *San Bernardo y el arte cisterciense: el nacimiento del gótico*, Madrid, Taurus, 1979. Sobre las cruzadas: Steven Runciman, *Historia de las cruzadas*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1973, y Jean Flori, *La Guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2004. Sobre las órdenes militares en España: Carlos de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media, siglos XII-XV*, Madrid, Marcial Pons, 2007, y Enrique Rodríguez Picavea, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008.

¹⁸ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, en *Obras completas*, o.c., p. 31.

demás caballeros y soldados para que libren una defensa que todos consideran imposible. Según cuenta en su *Memorial* el jesuita Juan de Polanco, que fue secretario de Ignacio de Loyola una vez fundada la Compañía, el joven Íñigo convenció a sus compañeros para que no aceptasen la rendición pactada ofrecida por los sitiadores, y para que combatesen heroicamente: “Disuadió también el acuerdo por parecerle vergonzoso, y así fue causa de que se pusiesen en armas y se combatese el castillo, resistiendo hasta que los muros fueron con la artillería rotos y su pierna quebrada”.¹⁹ Efectivamente, ante la revolución militar del Renacimiento, protagonizada por la nueva artillería de fuego, los elevados y delgados muros de los castillos medievales se vuelven tan vulnerables como las armas y las virtudes guerreras de la aristocracia feudal.

El 20 de mayo de 1521, una bala de cañón pasa entre las dos piernas de Íñigo, rompiéndole una e hiriéndole la otra. Tres o cuatro días después, el castillo cae en manos de los sitiadores franco-navarros. Inmediatamente, el herido es trasladado a la casa familiar de Loyola para su curación. Poco después, cuando las tropas castellanas recuperaron la ciudad, se construyó un nuevo castillo en la zona sur y se unificó el perímetro de la muralla, fragmentado hasta entonces en tres recintos diferentes; en 1542, Carlos I visitó la ciudad y ordenó ampliar y reforzar sus defensas, siguiendo la llamada “traza italiana”, diseñada para resistir a la moderna artillería de fuego y también para servirse de ella; las obras de reforma y mejora fueron continuas desde entonces, dada la situación estratégica de Pamplona en la frontera con el hostil reino de Francia; en 1571, Felipe II ordenó construir en el extremo oeste una nueva fortaleza que sustituyó al castillo, y cuya finalidad será no sólo defender Pamplona de ataques externos sino también vigilarla y reprimir posibles sublevaciones.²⁰

La herida de bala va a significar para Íñigo de Loyola lo que significó la caída del caballo para Pablo de Tarso: el inicio de una primera conversión espiritual. La

¹⁹ Citado por Pablo Cervera Barranco en San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, ed. de P. Cervera, Burgos, Monte Carmelo, 2004, p. 103, nº 3.

²⁰ Sobre la “revolución militar” del Renacimiento, protagonizada por las nuevas armas de fuego, por la llamada “traza italiana” en el diseño de las modernas fortificaciones (que reemplazan a los obsoletos castillos) y por el paso de la aristocrática y honorable caballería medieval a la plebeya y disciplinada infantería moderna, que es movilizadora, armada y financiada por los grandes Estados europeos, remito a mi libro *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, 2ª ed. revisada y ampliada.

recuperación de la herida fue muy larga y dolorosa, sobre todo porque los huesos no soldaron bien, lo que le obligará a someterse a varias operaciones y le dejará secuelas de por vida. En el tiempo de convalecencia, lee la *Vida de Cristo* escrita por el cartujo Ludolfo de Sajonia y una recopilación de vidas de santos, la *Leyenda aurea* o *Flos sanctorum* de Santiago de Varazze. Bajo la influencia de estas lecturas, y tras una visión mística de la Virgen con el Niño Jesús, se arrepiente de su vida pasada, renuncia a sus sueños de gloria guerrera y decide reemplazar las hazañas de los caballeros por las de los santos. Como cuenta en su *Autobiografía*:

Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer.²¹

No renuncia a llevar una vida aventurera y afamada, sino que más bien elige otro camino para conseguirlo: entre las dos grandes opciones que le ofrecía el imaginario feudal, decide reemplazar el honor mundano de la “orden” de los *bellatores* por la salvación espiritual de la “orden” de los *oratores*. La búsqueda de hazañas guerreras deja paso a la búsqueda de hazañas religiosas: “Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los santos, proponía de hacer la misma y aún más”.²² La lectura de las novelas de los caballeros andantes como el *Amadís de Gaula* deja paso a la lectura de la vida de Cristo y de otras “vidas ejemplares” de santos ilustres. A partir de entonces, Íñigo trata de alcanzar la gloria no emulando a los héroes sino a los santos, no en el combate guerrero contra los enemigos de Castilla, sino en el combate piadoso contra los enemigos de Dios. Y para ello decide practicar la ascesis más extrema, vivir de la caridad ajena, peregrinar a los santos lugares de Jerusalén y dedicarse a la conversión de los “infieles”. Más tarde, esta búsqueda de la gloria espiritual se transmutará en la búsqueda de la gloria del propio Dios, tal y como reza la

²¹ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, en *Obras completas*, o.c., p. 35.

²² San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, en *Obras completas*, o. c., p. 39.

célebre divisa de la Compañía de Jesús: *Ad maiorem Dei gloriam* (AMDG) (Fig. 2). *AMDG* es también el título de una novela de Ramón Pérez de Ayala, muy crítica con los jesuitas.



Fig. 2. *Ad maiorem Dei Gloriam*

La primera escala del viaje iniciático de Íñigo es Barcelona. El 25 de marzo de 1522, se hospeda en el monasterio benedictino de Montserrat, allí se desprende de sus armas y ropas de noble guerrero, que velará ante la imagen de la Virgen, y de allí sale con el nuevo atuendo de peregrino que se compra: sayo, bastón, calabaza, sandalias de esparto y mula. Llega a Manresa, donde permanece diez meses, ayudado por un grupo de piadosas mujeres entre las cuales adquiere fama de santidad. En este período, vive en una cueva donde se dedica al ayuno y la meditación. De esta primera experiencia de vida ascética nacen los *Ejercicios espirituales*, la primera de las obras del fundador de la Compañía de Jesús. Íñigo de Loyola deja de ejercitarse en el adiestramiento del cuerpo y en el manejo de las armas, como hacía cuando aspiraba a ser un valeroso caballero, y en cambio comienza a ejercitarse en el adiestramiento del alma y en el manejo de las pasiones e imaginaciones que la mueven a actuar en un sentido o en otro. De modo análogo a como otros muchos autores publicaban por aquellos años manuales de “arte militar”, donde exponían los ejercicios físicos que debían practicar los soldados, tanto individualmente como agrupados en compañías y regimientos,²³ Loyola comienza a redactar en Manresa sus *Ejercicios espirituales* (aunque no los publicará hasta 1548,

²³ Baste citar el célebre manual de arte militar publicado por Nicolás Maquiavelo en Florencia, en 1521 (*Del arte de la guerra*, trad. de M. Carreras, Madrid, Tecnos, 1988). Este texto fue plagiado y editado en español con algunas modificaciones por Diego de Salazar en Alcalá de Henares, en 1536 (*Tratado de Re Militari*, ed. de Eva Botella, Madrid, Ministerio de Defensa, 2000). Sobre la obra de Maquiavelo y la de Salazar, remito a mi estudio *La fuerza de la razón*, o. c., pp.41 ss.

tras su aprobación por el Papa), una guía de adiestramiento espiritual que primero le permitirá ejercitarse en el gobierno de su propia alma, y que más tarde se convertirá en un instrumento fundamental para el gobierno de las almas de sus “compañeros”, es decir, de todos y cada uno de los aspirantes a ingresar en la Compañía de Jesús.²⁴

2) Segunda conversión: del peregrino al Prepósito General, o el gobierno del mundo

La primera conversión duró menos de un año (entre mayo de 1521 y marzo de 1522), lo convirtió de caballero en peregrino, y concluyó con la redacción de los *Ejercicios espirituales*, una guía destinada inicialmente al gobierno de la propia alma. La segunda conversión fue mucho más larga, pues le ocupó el resto de su vida, lo convirtió de peregrino en Prepósito General de la Compañía de Jesús, y concluyó con la creación de una poderosa organización religiosa extendida por todo el mundo y gobernada desde Roma por medio de las *Constituciones*, las *Reglas*, los *Ejercicios espirituales* (por los que habían de pasar todos los aspirantes a jesuitas) y un inmenso volumen de *Cartas e instrucciones*.

En efecto, tras unos primeros dieciocho años de incesante peregrinaje (1521-1538), en los que Íñigo (todavía con este nombre) viajó no sólo a Jerusalén sino también a diversas ciudades españolas y europeas, durante los siguientes dieciocho años (1538-1556) se instalará definitivamente en la ciudad de Roma, en la que ejercerá hasta la muerte el cargo de primer Prepósito General de la Compañía de Jesús, y desde la cual creará y gobernará con gran eficacia una organización que rápidamente se extenderá por Europa, América y Asia.

En 1522, durante su estancia en Manresa, se produce una primera reorientación en el ideal religioso de Loyola: ya no se contenta con ser un peregrino solitario empeñado en la salvación y gobierno de su propia alma, sino que quiere buscar “compañeros” con los que dedicarse a la salvación y al gobierno de las almas de los demás. Sin embargo, su meta seguirá siendo todavía la peregrinación a Jerusalén y la

²⁴ Para un análisis de la peculiar estructura literaria de los *Ejercicios espirituales*, sigue siendo imprescindible el ensayo de Roland Barthes, “Loyola”, en *Sade, Loyola, Fourier*, o. c.

conversión de los “infieles”, incluso después de reunir el grupo inicial de diez “compañeros”. Pero esta meta se encontrará con numerosos obstáculos y se irá posponiendo una y otra vez. Tras un breve viaje a Jerusalén, retorna a España y decide aprender latín y asistir a la universidad. Estudia primero en la Universidad de Alcalá de Henares, luego en la de Salamanca y por último en la de París. Estos años de estudios universitarios, sobre todo los siete que pasó en la capital francesa, son muy importantes para la formación teológica de Loyola, para la reorientación que acabará adoptando su proyecto religioso y para el reclutamiento de sus primeros “compañeros”.

Resumiré brevemente el peregrinaje de sus primeros dieciocho años de vida religiosa (1521-1538), enumerando los lugares por los que pasó: Montserrat (donde hace “confesión general” y “vela sus armas” para despedirse de su vida mundana), Manresa (donde inicia la escritura de los *Ejercicios espirituales*), Barcelona, Roma, Venecia, Jerusalén, retorno a Barcelona pasando por Italia, estudios universitarios en Alcalá de Henares, Salamanca y París (donde pasa más de siete años), breves viajes a Flandes (donde conoce a Juan Luis Vives, cuyo erasmismo rechaza), Inglaterra y Rouen, de nuevo París (donde el 15 agosto de 1534, en Montmartre, con seis “compañeros” más, hace voto de ir a Jerusalén y, en caso de no ser aceptados, presentarse y ofrecerse al Papa, voto que será renovado al año siguiente por otros 3 “compañeros” más, de modo que son diez el núcleo inicial de los conjurados para fundar la Sociedad de Jesús o *Societas Iesu*, conocida por las siglas S.J. o S.I. y más tarde llamada Compañía de Jesús), Azpeitia (donde se restablece de su maltrecha salud e inicia su primera “misión”: enseña a los niños, predica, exige la supresión de “abusos” como el juego y el concubinato público, organiza el socorro público a los pobres e instituye los tres toques de campana para invitar al rezo del Ave María), Pamplona, Toledo, Valencia, Venecia (donde se reúnen los primeros diez “compañeros” en 1537, se ordenan sacerdotes, hacen votos de pobreza y castidad, mendigan y predicán, e intentan viajar a Jerusalén sin éxito) y, por último, Roma.

Tras este largo periplo de dieciocho años, en el que Iñigo sigue teniendo como meta la peregrinación a Jerusalén, se inicia lo que he llamado su segunda conversión, marcada por la adopción de un nuevo nombre: los dieciocho años siguientes (1539-

1556), que son también los últimos de su vida, los pasa en Roma como primer Prepósito General de la orden fundada por él mismo. En 1538 se presenta con sus nueve “compañeros” ante el papa Pablo III, en 1539 decide constituir con ellos la Sociedad de Jesús y pasa a firmar como Ignacio (o Ignatius) y no ya como Íñigo, en 1540 consigue la aprobación de los primeros estatutos de la *Societas Iesu* (creada como congregación de clérigos regulares, sin hábito propio ni obligación coral, pero con un cuarto voto de obediencia al Papa), en 1541 es elegido primer Prepósito General, en 1547 funda el primer colegio en Mesina, al que seguirán los dos primeros seminarios para jesuitas (el Colegio Romano, luego Universidad Gregoriana, en 1551, y el Colegio Germánico, en 1552), en 1555 dicta su *Autobiografía*, entre 1547 y 1550 redacta las *Constituciones* (1541-1556), que regirán el funcionamiento de la Compañía, y, por último, desde su sede romana organiza una inmensa red de correspondencia con 6.815 *Cartas e instrucciones* (escritas de 1524 a 1556, pero sobre todo de 1548 a 1556), que le permiten crear y gobernar una de las primeras organizaciones globales de la historia moderna. Cuando muere, la Compañía de Jesús cuenta ya con unos mil miembros y con numerosos centros fundados por ellos y extendidos por Europa, Iberoamérica y Extremo Oriente.

VI

Para terminar, quisiera insistir en el tránsito biográfico que conduce de la primera a la segunda conversión de Loyola, es decir, de Íñigo a Ignacio, del “peregrino” al “Prepósito General”, de los *Ejercicios espirituales* a las *Constituciones* y a las *Cartas e instrucciones*. Porque es también el tránsito que conduce de una primera y modesta meta, centrada en la salvación y el gobierno de la propia alma (y, en todo caso, de las almas de los “compañeros” o de quienes aspiraban a serlo), a una segunda y mucho más ambiciosa meta, centrada en la salvación y el gobierno del mundo, es decir, de todas las almas de la Tierra, de todo el “género humano”. Y porque es precisamente esta segunda meta la que permitirá a Ignacio de Loyola, y a la Compañía de Jesús creada por él, jugar un papel decisivo en la reorganización del poder pastoral que tiene lugar a partir del siglo XVI, en parte debido al enfrentamiento entre la Reforma protestante y la

Contrarreforma católica, y en parte debido a la formación de la moderna “razón de Estado” y de los nuevos imperios coloniales de la Europa atlántica.

Ignacio de Loyola tratará de cumplir con esta segunda meta (y contribuirá de hecho a la reorganización del poder pastoral), por un lado, mediante la creación y administración de la Sociedad de Jesús como una poderosa organización global, y, por otro lado, mediante el ofrecimiento expreso de “obediencia” al Papa (el cuarto voto de los jesuitas) y de “servicio” a los gobernantes seculares (a quienes los jesuitas servirán de hecho como consejeros, confesores, instructores, etc.), pero conservando siempre la autonomía de la organización frente al Papado y frente a los Estados. La hazaña de Ignacio de Loyola consistió en crear una red transnacional de individuos muy bien seleccionados (mediante la prueba iniciática de los *Ejercicios espirituales*), adiestrados para los nuevos tiempos (al ser una “compañía” de clérigos regulares sin hábito propio y sin obligación coral, formados para tener iniciativa propia y para adaptarse a las más diversas circunstancias, como las “compañías” militares o comerciales que en esa misma época comenzaban a extenderse por todo el mundo), muy bien coordinados (mediante un eficiente sistema de intercambios epistolares) y estrictamente jerarquizados (a través de la división administrativa en “provincias”). Esta nueva organización religiosa de estilo moderno y de alcance global, y este doble ofrecimiento de “obediencia” al Papa y de “servicio” a los gobernantes seculares, permitirá a Ignacio de Loyola y a sus “compañeros” servir de puente o de bisagra entre la universalidad de la Iglesia católica y las pretensiones soberanas de los distintos Estados territoriales, y al mismo tiempo mantener un gran margen de maniobra frente a la una y frente a los otros.

A Ignacio de Loyola se le conoce sobre todo por los *Ejercicios espirituales*, que sin duda alguna fueron su mayor contribución al primero de los dos objetivos del poder pastoral: el gobierno del alma; pero debería conocerse también por sus *Constituciones* y por sus *Cartas e instrucciones*, que le permitieron poner en marcha la Compañía de Jesús como una de las primeras organizaciones globales de la historia moderna, y que por tanto fueron su mayor contribución al segundo de los objetivos del poder pastoral: el gobierno del mundo.

Ha sido el jesuita Dominique Bertrand, en un reciente y exhaustivo estudio prologado por el historiador Pierre Chaunu, quien ha puesto de manifiesto la enorme importancia histórica de las *Cartas e instrucciones* escritas por Ignacio de Loyola (o bien por su fiel secretario Juan de Polanco, pero revisadas y firmadas por él). Sin ellas, no es posible comprender la eficaz organización de la Compañía de la Jesús, ni su rápida expansión por todo el mundo, ni su capacidad para conectar con los más diversos sectores sociales.²⁵

Me limitaré a citar unos cuantos datos ilustrativos: las *Cartas e instrucciones* fueron escritas entre 1524 y 1556 (32 años), pero sobre todo entre 1548 y 1556 (los últimos 9 años de la vida de Loyola); el total de cartas enviadas asciende a 6.815 (más del doble que las escritas por Martin Lutero, el iniciador de la Reforma, y casi todas fueron escritas en 9 años y no en 26, como en el caso de Lutero); de ellas, 5.301 fueron enviadas a jesuitas y 1.514 a terceras personas; a las 6.815 cartas enviadas hay que sumar las 2.363 cartas recibidas, lo que eleva la correspondencia cruzada a un total de 9.178 cartas; en cuanto a los asuntos tratados en ellas, unos son internos a la Compañía y otros son externos, pero la mayoría son “mixtos”, pues afectan tanto a la actividad de los “compañeros” como al entorno social en el que desempeñan su labor;²⁶ por último, entre los destinatarios de las cartas no sólo se encuentran los jesuitas, sino también representantes de los más diversos sectores sociales: autoridades de la Iglesia, gobernantes de los Estados, miembros de la nobleza, profesores de las universidades, personajes del mundo de las letras, comerciantes, financieros y gente del pueblo. Esta intensa actividad epistolar de Ignacio de Loyola en los últimos nueve años de su vida fue uno de los instrumentos fundamentales para tejer una red organizativa como la Compañía de Jesús, capaz de extenderse a todo el planeta y de penetrar en todos los sectores sociales.

Pero esto no significa que las *Cartas e instrucciones* reemplazaran a los *Ejercicios espirituales*, o que el gobierno del mundo reemplazara al gobierno del alma, pues el papel histórico de Ignacio de Loyola se encuentra en el punto de cruce entre

²⁵ Dominique Bertrand, S.J., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, o.c.

²⁶ Sobre los asuntos tratados en las cartas, véase Dominique Bertrand, S.J., o.c., pp. 48 ss.

ambas obras. En efecto, la originalidad de la Compañía de Jesús —y la razón de su influencia histórica— estuvo en reformular y conectar estas dos metas complementarias, el gobierno del alma y el gobierno del mundo (que han estado estrechamente ligadas desde los orígenes del poder pastoral en los primeros siglos de la era cristiana), mediante la puesta en marcha de toda una serie de “misiones pastorales”, en las que los jesuitas fueron especialmente activos y eficaces:

-La fundación de seminarios, colegios y universidades, para formar no sólo a los aspirantes a jesuitas sino también a los hijos de las clases dirigentes de la sociedad. Desde el principio, Ignacio de Loyola concedió un papel fundamental a la formación intelectual y moral de sus compañeros y seguidores, para adiestrarlos en el combate teológico y cultural.

-El consejo y el apoyo prestado a reyes, príncipes y demás gobernantes seculares. Como decía Ignacio de Loyola, la mejor manera de influir en el conjunto de la población consiste en influir en las élites políticas, económicas e ideológicas que la gobiernan.

-La recristianización de la sociedad europea, mediante la promoción y renovación contrarreformista de los sacramentos católicos (la confesión y la comunión, sobre todo) y de la dirección espiritual continuada y exhaustiva. En este sentido, los jesuitas trataron de compatibilizar la adaptación a las formas secularizadas de la vida moderna con la reformulación e intensificación del gobierno espiritual de las almas.

-La cristianización de las sociedades no europeas, desde los pueblos salvajes de América hasta las grandes civilizaciones del Extremo Oriente, como India, China y Japón. Para lograr este objetivo, los jesuitas se esforzaron en adquirir un profundo conocimiento de la lengua, historia, costumbres y creencias de estas sociedades. El mayor éxito lo obtuvieron, sin duda alguna, en la organización de las llamadas Reducciones jesuíticas del Paraguay.

-La reelaboración doctrinal del dogma católico y, sobre todo, la redefinición del pensamiento teológico-político, para fortalecer la legitimidad del Papado y de los gobernantes católicos frente al desafío de la Reforma y de las tendencias secularizadoras y democratizadoras de la modernidad. Desde el Concilio de Trento, los jesuitas ejercieron un papel decisivo en la elaboración de la doctrina católica contrarreformista.

-La intensa labor de publicistas y divulgadores del dogma católico y de las nuevas técnicas de gobierno pastoral, mediante la redacción y edición de todo tipo de manuales, guías, instrucciones, sermones, revistas, etc. Ignacio de Loyola contó muy pronto con su propia imprenta en el Colegio Romano, y poco después la Compañía contaba ya con una potente maquinaria de impresión y difusión de todo tipo de publicaciones.

Con estas fragmentarias anotaciones, espero haber contribuido a comprender un poco mejor el nacimiento de la Compañía de Jesús y su papel histórico en la génesis del mundo moderno, especialmente en la Europa católica y en sus colonias ultramarinas.

La religión de la conquista del mundo: aproximación al *imperium mundi* jesuítico

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia

Los jesuitas son los bolcheviques del catolicismo¹

El partisano es el jesuita de la guerra²

En este artículo pretendemos comprender por qué la Compañía de Jesús combatió con mayor eficacia al enemigo de la religión que el resto de las órdenes católicas. Indagaremos en la estrategia y en el tipo humano que está detrás del jesuitismo, pero al mismo tiempo en sus debilidades. No cabe duda de que los jesuitas intervinieron intensamente en todos los asuntos mundanos y que pretendieron forjar un nuevo imperio temporal al servicio del poder espiritual de la Iglesia. Pero la conquista del mundo fue llevada a cabo mediante el uso de una peculiar estrategia que a veces se saldó con el más rotundo fracaso, y que, como desarrollamos en los dos primeros apartados, se encuentra detrás de un gran malentendido, el de que los jesuitas son los primeros modernos porque separan la reflexión ética y política de la teológica. Acabaremos nuestro artículo con un análisis del tipo humano del jesuita, el soldado de Cristo, basándonos sobre todo en la vida y obra del fundador de la Compañía.

1. El debate sobre la autonomía del pensamiento jesuítico

Loyola y Gracián, los dos protagonistas de nuestro encuentro de Úbeda, son dos jesuitas muy distintos: el primero es el emprendedor general de un imperio espiritual que se expande muy rápidamente desde su fundación; el otro, un escritor del barroco español que insiste en la naturaleza caída de los hombres, en la banalidad de todos los asuntos temporales y en la necesidad de reflexionar sobre la muerte, el auténtico asunto

¹ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1996, p. 384.

² Cit. en C. Schmitt, *Teoría del partisano*, IEP, Madrid, 1966, p. 124.

de la filosofía. Loyola lleva la *ordinatio* y el principio escolástico de la clarificación hasta lo más confuso, las vivas *vistas* de las meditaciones espirituales; Gracián, en contra de Platón, rinde tributo con sus alegorías y metáforas absolutas al dios de la escritura porque es también el dios de la muerte, la deidad encargada de desvelar el artificio de este mundo, la arbitraria unión, tanto como la que une a significante y significado, a cuerpo y alma, a fines naturales y fin espiritual. Uno sale a la conquista espiritual del mundo, el otro —invirtiendo, una vez más, el mito platónico— lamenta que no podamos volver a la cueva de Andrenio, esto es, a la noche de donde surge, ciertamente, el sabio católico, pero también el cartesiano que desconfía de las apariencias.

Mas Gracián no podía dejar de ser jesuita y de estar vinculado a su maestro, Ignacio de Loyola. Ahí está para confirmarlo la fundamental regla 251 del *Oráculo Manual*: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos; regla del gran maestro [Ignacio de Loyola], no hay que añadir comentario”. Mucho se ha escrito sobre esta regla, y casi siempre para defender la desafortunada tesis de que Gracián nos propone una reflexión ética autónoma, secularizada o independiente de los fines divinos. Dentro de los estudios hispánicos, son numerosos los autores que mantienen esta tesis tan errónea. Blüher señala que “Gracián abre un abismo entre la doctrina cristiana y la conducta humana de la existencia”³. José Antonio Maravall piensa que tal regla “sirve para anunciar la distinción y autonomía en el ámbito de la conducta humana entre naturaleza y gracia”, y por este motivo Gracián afirma “la autonomía de la moral” y atribuye “a los medios humanos una autonomía de esfera propia —la vida mundana y social”⁴. Aurora Egido, en relación con Gracián, habla del “notable proceso de laicización que toda su obra destila”⁵. Miguel Grande sostiene que el “humanismo graciano”, como el de los teólogos-juristas de su época, empezando por Francisco Suárez, nos propone una justificación autónoma de la existencia humana, pues “separa la realidad, el saber y la

³ Cit. en Miguel Grande, *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, p. 244.

⁴ J. A. Maravall, “Antropología y política en el pensamiento de Gracián” (1958), en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, CEC, Madrid, 1999, p. 347.

⁵ A. Egido, “Introducción”, en B. Gracián, *El Discreto*, Alianza, Madrid, 1997, p. 54.

enseñanza de cada esfera”⁶. También Fernando Savater, el filósofo español más leído fuera de la academia, en el libro *Humanismo impenitente*, en donde desarrolla algunas de las tesis de su obra más rigurosa, *La ética como amor propio*, opone los jesuitas a los jansenistas, y nos presenta a los primeros como precursores de las modernas éticas autónomas⁷. Creo que son suficientes muestras de la, a mi juicio, errónea tesis de la autonomía práctica de la Compañía de Jesús.

Se diría que los citados comentaristas olvidan, en primer lugar, la tendencia de la Compañía al pelagianismo, a convertir el catolicismo en una religión moral. O en otras palabras, olvidan que el jesuita confía en que el hombre, con sus solas fuerzas, con su libre albedrío, se haga digno de la recompensa divina. El jesuitismo siempre ha prestado mucha importancia a los medios humanos, pero siempre AMDG. La naturaleza, sí, pero subordinada a los valores sobrenaturales. Hasta tal punto se sirven de los medios humanos que no es infrecuente verlos utilizar armas tan heterodoxas para la policía cristiana como los equívocos o la disimulación de la verdad. Ludwig Marcuse, en su biografía de Loyola⁸, habla incluso de “ateísmo cristiano” o de “ascetismo impío”.

En segundo lugar, los que hablan de la autonomía del discurso práctico jesuítico olvidan que el dogma de la justificación por las obras impide admitir dicha tesis. Si los hombres deben rendir cuentas ante Dios por sus acciones dentro del Estado, difícilmente podremos pensar en una esfera jurídico-política secularizada o libre de las exigencias del único fin espiritual: la salvación del alma. Resulta absurdo separar la regla 251 de la lucha contrarreformista contra la justificación por la fe y la predestinación, los dogmas protestantes que, desde Erasmo, se rechazan por abrir la puerta a la indiferencia y relajación moral del pueblo cristiano. Además, la jerarquía –y éste es el concepto fundamental de la Compañía– de fines y la superioridad del único fin espiritual sobre la pluralidad de fines naturales, legitima la intromisión de la aristocracia clerical en el gobierno de la *respublica*, o de la razón clerical en la razón de Estado.

⁶ M. Grande, o. c., p. 372.

⁷ F. Savater, *Humanismo impenitente. Diez ensayos antijansenistas*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 62.

⁸ L. Marcuse, *Ignacio de Loyola. Un soldado de la Iglesia*, Edhasa, Barcelona, 1997.

En tercer lugar, Gracián, en todas sus obras, tiende a considerar al héroe terreno, fundamentalmente reyes y prelados, como un héroe del cielo. Por ejemplo, en *El político D. Fernando el Católico* se ensalza a este monarca porque “supo juntar la tierra con el cielo”⁹. En el último primor de *El Héroe* se revela que la mejor prenda de los grandes hombres, casi todos ellos reyes y Papas, no es otra que la virtud de los santos. La misma monarquía francesa fue grande mientras defendió ardorosamente el catolicismo, es decir, “floreció mientras que floreció la piedad y la religión, y marchitóse con la herejía su belleza”. El párrafo final de este primor concluye identificando al héroe mundano con el héroe del cielo, pues “no puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo”¹⁰.

En cuarto lugar, olvidan que la regla 251 sólo diferencia entre medios humanos y divinos, entre lo que puede el hombre por sí solo y lo que puede Dios y su Iglesia, o entre los esfuerzos de la criatura y la providencia divina. Pero en ningún momento hablan los jesuitas de dos fines distintos. Para ellos, lo importante son los fines, no los medios, hasta el punto de que es posible hablar de un maquiavelismo de los fines.

2. Los medios utilizados por los jesuitas en la época de la razón de Estado

La flexibilidad de los medios y la fuerte convicción de sus fines, como la defensa del catolicismo en la época de la Contrarreforma, caracteriza a los jesuitas desde su fundación. Esta entrega incondicional a los fines devotos explica por qué Octavio Paz dice que los jesuitas eran los bolcheviques del catolicismo, o el *Che* Guevara que el partisano es el jesuita de la guerra. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre los medios, nos parecen más cercanos a la estrategia suave y reformista de liberales y socialdemócratas. El jesuita, en sus relaciones con las elites de poder que pretende seducir o con los enemigos que desea vencer, utiliza una peculiar estrategia de la adaptación que en el fondo es la razón última de sus éxitos, pero también de sus fracasos. La Compañía siempre ha pretendido vencer las novedades y restar fuerza a sus

⁹ B. Gracián, *El Político D. Fernando el Católico*, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), Zaragoza, 2000, p. 110. Cf. A. Rivera, “Escritura Barroca y derecho natural en *El Criticón*”, en *Analecta Malacitana*, XXVI, 1, 2003, pp. 271-284.

¹⁰ B. Gracián, *El Héroe*, Planeta, Barcelona, 1996, pp. 39-40.

contrincantes por la vía de asimilar todo lo que fuera posible del enemigo. Se trata de vencerlo desde dentro, de adoptar la estrategia del “caballo de Troya”, estrategia que los socialistas más radicales atribuían a sus enemigos socialdemócratas¹¹.

Un buen ejemplo de ello lo podemos encontrar en el ámbito colonial mexicano. Mientras los franciscanos y primeros misioneros sólo querían cristianizar a los indígenas e hicieron *tabula rasa* de sus creencias, los jesuitas —según nos recuerda Robert Ricard— se convirtieron, sin embargo, en los campeones del sincretismo, y por este motivo —en palabras de Octavio Paz— “mexicanizaron el catolicismo”. Es decir, fueron los principales autores de la *traducción* al cristianismo de los mitos indígenas, llegando incluso a “justificar la fantástica hipótesis de que Quetzalcóatl era el apóstol Santo Tomás”¹².

Con esta limitada aceptación de las tesis rivales se intentaba ganar al enemigo y devolverlo a la senda recta de la religión, mas con el elevado coste de perder en muchas ocasiones, como el camaleónico *Zelig*, su personalidad. Desde luego, esta *amabilidad* jesuítica contrasta con la brutalidad del puritano más sectario, quien pretende imponer violentamente su verdad y *exterminar*, no seducir, al enemigo que se resiste. En este asunto se diría que los protestantes se parecen más a los bolcheviques.

Pero la flexible estrategia jesuítica de integrar parcialmente valores o medios antirreligiosos, como los que encontramos en el humanismo naturalista del Renacimiento, en el maquiavelismo, libertinismo o incluso en las religiones indígenas, se saldó en muchas ocasiones con el más absoluto fracaso. En lugar de conquistar al adversario, de devolver al enemigo descarriado a la senda de la fe cristiana, era el jesuita quien resultaba contaminado por los principios anticatólicos que pretendía neutralizar, y muy a menudo acababa alejándose de la ortodoxia y siendo excomulgado. La teología de la liberación, *infectada* —diría el católico ortodoxo— por el marxismo,

¹¹ Araquistáin critica el socialismo reformista, tan distinto del revolucionario o bolchevique, con la metáfora del *caballo de Troya*. Los socialistas reformistas o “marxistas evolucionistas” pretendían crear un caballo de Troya, cuya apariencia fuera conforme con la legalidad *troyana*, la burguesa, pero en cuyo interior estuviera oculto el marxismo. El problema es que, como sucede con los jesuitas, el disfraz terminaba convirtiéndose en su segunda piel. Cf. L. Araquistáin, “Un marxismo contra Marx”, en *Leviatán*, tomo III, núms. 12-19, mayo-diciembre 1935, p. 84

¹² O. Paz, o. c., p. 383.

por esa *secta* que en el siglo veinte *reduce* a los pobres de Latinoamérica con más eficacia que el catolicismo, puede ser el último ejemplo de este paradójico y a veces desastroso —para utilizar las palabras de Leopoldo Lugones— “imperialismo jesuítico”¹³.

2.1. *La seducción de las elites.* Aparte de la estrategia de la adaptación, la conexión con las élites es otro de los principales aspectos con los que se asocia a la Compañía. Si algo caracteriza a los jesuitas, siempre con el objeto de lograr sus fines devotos, siempre AMDG, es su intento de atraerse a las elites, desde los nobles a los príncipes. La conquista de los grandes tendrá lugar sobre todo mediante la vía indirecta de la dirección espiritual. Vía que en numerosas ocasiones será utilizada por la Compañía para intervenir en los asuntos temporales y ejercer funciones tan seculares como la de albacea testamentario. Y todo ello lo hacían a pesar de que tenían prohibido participar en cuestiones seculares por el mismo Loyola y, más tarde, por Papas como Clemente VIII e Inocencio X o por reyes como el español Felipe IV.

Aquí, en la dirección espiritual, juega un papel muy relevante el estudio de los *Ejercicios Espirituales*. La dirección espiritual de los jesuitas, como se sabe, tendía a justificar conductas dudosas, si con ello se conseguía los favores de las elites. Lozano Navarro ha descubierto una instrucción secreta jesuítica de mediados del XVII, titulada “Modo del gobierno de la Compañía”, donde podemos apreciar claramente este esfuerzo por atraerse a los grandes. El autor de la instrucción comenta que, “de semejantes señores, siendo seculares, se ha de procurar ganar el favor y auxilio contra los enemigos nuestros [...] Los dichos señores se deben ganar para que nos mantengan en público”. Tras aconsejar que “los nuestros deben conseguir la intimidad con los príncipes y demás personas de autoridad”, advierte, no obstante, que los príncipes y poderosos “gustan de las personas eclesiásticas cuando éstas no reprenden aun con suavidad, sino es que dándoles visos favorables, los excusan benignamente”. Por ello se les debe persuadir que los jesuitas “gozan de amplísima potestad para absolver las censuras y casos reservados, para disponer de la obligación del débito del matrimonio y de los impedimentos que embarazan su ejecución y de cualquier voto”.

¹³ L. Lugones, *El Imperio Jesuítico*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

El mismo Ignacio de Loyola ya sostenía algo parecido en una instrucción escrita en Roma, en septiembre de 1531, acerca del comportamiento de los miembros de la Compañía con gente de diversa condición. En concreto, señalaba que el jesuita no debe dejar de escuchar a los “menos importantes en dignidad y autoridad”, pero debe hablarles poco y despedirlos pronto. En cambio, “a los grandes o mayores” se les ha de investigar el carácter y presentarse ante ellos simulando ser afines a su modo de ser. Es decir, los jesuitas deben familiarizarse con estos últimos y no contradecir sus costumbres, alabando las buenas y pasando por alto las malas, aunque intentando, de acuerdo con la estrategia anteriormente referida, reformarlas bajo cuerda¹⁴. No resulta, por tanto, sorprendente, que el laxismo de los jesuitas con los grandes llegara a veces a extremos que rozaban la heterodoxia.

2.2. *La conquista del enemigo político: la versión devota de la razón de Estado.* Si los jesuitas de la monarquía hispánica son los mayores enemigos de la razón de Estado que encontramos en Maquiavelo y en los *politiques*, si Gracián condena *El Príncipe* de Maquiavelo (Fig. 1) o las *Repúblicas* de Bodino y salva *La razón de Estado* de Botero, el libro labrado “conforme a las verdaderas reglas de policía cristiana”¹⁵, no es tanto por lo medios políticos utilizados, cuanto porque los primeros libros erigen en fin *final* de la política la conservación y engrandecimiento del Estado temporal.

¹⁴ Las citas de estos dos últimos párrafos están extraídas del libro de J. J. Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 37, 51, 39.

¹⁵ B. Gracián, *El Criticón*, Espasa, Madrid, 1998, pp. 388-389.



Fig. 1. Maquiavelo

En mis artículos y libros he defendido que la jesuítica y la absolutista constituyen dos teologías políticas muy distintas. En ambos casos resulta esencial el modelo teológico, la concepción de la *potestas* divina, pero mientras la versión católica o jesuítica discrimina entre el poder absoluto y el poder limitado u *ordenado* por leyes, la absolutista, la de la nueva razón de Estado, tiende, sin embargo, a prescindir de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. El tirano, que, para los jesuitas, es el político que introduce novedades contrarias a la tradición jurídica o a las leyes fundamentales, imita a un dios arbitrario, todo voluntad, y muy parecido al dios calvinista cuyo principal atributo es su *potentia absoluta*. Desde el punto de vista católico, el dios absoluto no es más que un *dieu trompeur*, un *genius malignus*, una divinidad arbitraria capaz de hacer cualquier cosa, y que ni siquiera se impone la obligación de respetar sus propias leyes. Auto-obligación que, por lo demás, ridiculiza Hobbes en un conocido pasaje del *Leviatán*¹⁶.

El católico, sobre todo el jesuita, identifica al gobernante maquiavélico con el tirano porque convierte a un orden natural como la política en un dominio de espiritualidad absoluta o —como dice Benjamin— satánica, en una esfera que ya no tiene delante de sí un término, un modelo en Dios —el dios de la *potentia ordinata*—, y, por consiguiente, se independiza del libro revelado. Proclamar la autonomía política significaba entonces defender la existencia de fines exclusivamente naturales, y negarse

¹⁶ T. Hobbes, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1995, p. 216.

a reconocer la subordinación de los intereses finitos a los espirituales. El príncipe maquiavélico no sólo era un tirano, al entender de los jesuitas, porque utilizara medios ofensivos al cristianismo. Aun cuando realizaba obras conformes con la moral cristiana, seguía siendo un demonio, como llega a decir literalmente Reginald Pole, uno de los grandes adversarios de Enrique VIII y de su ministro Thomas Cromwell, en su *Apologia ad Carolum Quintum Caesarem* (1539). Por tanto reitero que la clave de esta discusión no se encuentra en los medios utilizados por el enemigo, sino en sus fines.

Me parece a este respecto iluminadora la comparación que el antiguo discípulo de los jesuitas, Saavedra¹⁷, en su empresa 18 *A Deo (reconozca a Dios su cetro)*, establece entre dos príncipes: uno de ellos realiza buenas acciones, se sirve de medios conformes con los preceptos católicos, pero sus virtudes son aparentes e inconstantes — no pertenecen al ámbito de las convicciones—, ya que está dispuesto a “mudarlas según el tiempo o necesidad”, esto es, cuando ya no sean convenientes para el fin político; mientras que el otro príncipe comete vicios, pero los oculta porque se avergüenza de ellos y sabe que la política no es una esfera autónoma. Pues bien, Saavedra señala que “aun las acciones buenas se desprecian si nacen del arte”, de la especulación política, y no de la auténtica virtud cristiana que se fundamenta en el *temor de Dios* o en el reconocimiento de que el monarca debe el cetro a la divina providencia. Cometer vicios, como hace el segundo príncipe, constituye una fragilidad excusable, pero resulta imperdonable la malicia del primer gobernante que disimula poseer virtudes cristianas y antepone el fin de la conservación del Estado al fin de la salvación del alma.

Insisto en que la verdadera diferencia con la razón de Estado no está en los medios mismos sino en los fines. Los jesuitas, con tal de alcanzar el “escopo” o el fin último que aparece en la *Fórmula* de 1550, “ayudar a las ánimas” propias y ajenas, están dispuestos en ocasiones a usar “medios muy vecinos” a los del enemigo. Desde

¹⁷ Saavedra parece utilizar una estrategia similar a la empleada por los jesuitas, pero con un fin radicalmente diverso: la defensa de la nueva razón de Estado. Esta es la causa por la que, a nuestro juicio, aparenta ser en algunas empresas como en la 18 un ortodoxo antimaquiavélico, cuando en realidad, si leemos atentamente el resto del libro, se advierte que es un firme defensor de la política autónoma y convergente con el nuevo pensamiento político de los Maquiavelo y Bodino. Cf. A. Rivera, “Saavedra Fajardo y el orden político europeo”, en Ángel Mas (coord.), *Tres políticos en el arte de lo posible. José Moñino, conde de Floridablanca, Mariano Ruiz Funes, Diego Saavedra Fajardo*, Consejería de Educación, Ciencia e Investigación, Murcia, 2009, pp. 65-82. Se puede consultar en <http://saavedrafajardo.um.es>.

Loyola, tan distinto en esto a los reformadores Lutero y Calvino que no temían romper con el pasado y fundar, no una compañía al servicio del obispo de Roma, sino toda una Iglesia, el jesuita siempre ha pretendido conquistar con suavidad al adversario, esté en Roma y se llame Caraffa, el futuro Pablo IV, o esté en Ginebra, Japón o las Indias occidentales. Loyola marcó el camino: “no era chocando —escribe su biógrafo Ludwig Marcuse— como ganaba sino evitando el choque”. Así, frente a la condena que el Parlamento de París, el obispo de esta ciudad y la Soborna pronuncian contra la Compañía, Loyola lucha “con una montaña de informes” y “con certificados de buena conducta”. Es decir, “no quiere vengarse en el adversario. Sólo quiere hacerle cambiar amablemente de opinión. Vence con una deferencia que despoja al enemigo de sus mejores armas. Ante conflictos —concluye Marcuse— que no pueden resolverse de manera tan fina, se rinde”¹⁸.

En gran medida la intensa participación del jesuita en la vida mundana se debe a que pretende conquistar las almas desde dentro, adaptándose —como ya hemos comentado— o siguiendo las reglas impuestas por el enemigo secular, ya sea la razón de Estado maquiavélica, ya sea el marxismo. Todo ello con el riesgo de perder su esencia católica. Pero limitaremos nuestra investigación a la paradójica lucha del jesuitismo contra el enemigo de los siglos XVI y XVII, la razón de Estado secular. El enemigo no es un hombre sin cultura y dominado por los sentidos, por los pecados de la lujuria, gula o pereza, es un sabio como el Basilio de *La vida es sueño* o un virtuoso como el Paulo de *El condenado por desconfiado*, que trata de dominar —como diría Saavedra— aquello que sólo es propio de la divinidad, “la ciencia de los futuros contingentes”. Sirviéndose exclusivamente de la razón humana pretende superar los males de la contingencia, que por entonces solían englobarse bajo el término de *fortuna*. Desde el punto de vista católico, este tirano, que no tiene en cuenta la providencia, esto es, que Dios recompensa de una u otra manera al príncipe *cristiano*, no tiene reparos en hacer uso de armas contrarias a la virtud cristiana, como el disimulo, la mentira o la infidelidad de los contratos, si sirven al fin político, la conservación y engrandecimiento del Estado. El jesuita, y en general el teólogo católico, reconoce encontrarse frente a un

¹⁸ L. Marcuse, o. c., pp. 328-329.

hombre de espíritu, si bien este último reduce el espíritu a materia, pues convierte la naturaleza caída, el fin del cuerpo político, en el alma de su existencia.

2.3. *Los “heterodoxos” medios jesuíticos para vencer al enemigo político.* Veamos para terminar tres muestras de estos “medios muy vecinos” a los del enemigo con los cuales los jesuitas pretendían acabar con la anticatólica *ratio status*. En primer lugar hacen uso de la disimulación para hacer frente a la mentira propugnada por los teóricos de la razón de Estado. Al soberano absoluto, al *dieu trompeur* del absolutismo, los jesuitas responden con la poco ortodoxa y latitudinaria teoría del *Dieu équivoqueur*. Defienden los enunciados equívocos o de doble sentido y la disimulación u ocultación de la verdad con el argumento de que hasta el mismo Dios, los profetas judíos y Jesucristo hicieron en algunas ocasiones uso de estos medios. Dicha doctrina fue defendida en el siglo XVII por teólogos y casuistas de la Compañía como Léonard Ley (Lessius) o Robert Persons (Parsonius).

Pertenece al campo de las sutilezas jesuíticas, y que encontramos incluso en teóricos de la razón de Estado como Saavedra, enseñar a “engañar sin mentir”. Se trata de que, al utilizar el disimulo o palabras equívocas, el otro “no entienda lo que es”, de que el efecto sea el mismo que el de la mentira, aunque no se mienta con las palabras mismas. Como se puede notar, se trata de armas próximas al enemigo maquiavélico, suministradas al monarca de los nuevos Estados con el devoto fin de que no deje de ser católico, y, por tanto, con el objetivo final de “ayudar a su ánima”. Por eso no es de extrañar que, junto a los muy jesuíticos *Anti-maquiavelo* de Rivadeneyra (Fig. 2) o *El maquiavelismo degollado* de Claudio Clemente, encontremos libros que, como el de B. Gratosio (*Machiavellismus Jesuiticus, in quo arcana, artes e tam consilia quam monita secreta Societatis Jesu comprehenduntur*, publicado en Amsterdam, 1717), denuncian la contaminación de la Compañía por su enemigo.



Fig. 2. Pedro Rivadeneira

En segundo lugar fuerzan el significado del derecho natural, y en especial se sirven del derecho natural negativo, para hacer frente a la teoría de los actos indiferentes. Los jesuitas nos proporcionan una alternativa versión católica a la teoría *politique* sobre la neutralización pública de la religión. Recuérdese que los *politiques* consideraban a un número cada vez mayor de campos como *cosas indiferentes* y, en consecuencia, como regulables con total libertad por el rey o el soberano. A esta posición teórica responde la Compañía mediante la doctrina del derecho natural negativo, cuya versión más evolucionada la podemos encontrar en Francisco Suárez. El maestro de Coimbra distingue a este respecto entre la materia *moral* o necesaria en sí misma, la regulada por el derecho natural positivo, y la materia política o indiferente, la regulada por el negativo. Este último no determina el contenido de la ley civil, pues admite algo sin ordenarlo expresamente, como, por ejemplo, la democracia. El rey o

legislador humano puede así regular discrecionalmente una materia *adiáfora* o *política*, y eludir el rigor de un estricto iusnaturalismo material.

En la España del siglo XVII se denominaba *leyes puramente penales* o *contravenciones* a las normas jurídicas cuyo contenido, por no derivarse de la *lex naturalis positiva*, era considerado *indifferens* desde el punto de vista moral. Mediante esta relajación de la sumisión que debía el gobernante cristiano al *ius* y a las leyes fundamentales, los jesuitas llevaban su laxismo al ámbito jurídico y legitimaban las innovaciones legislativas de los nuevos monarcas¹⁹.

En tercer lugar, oponen al enemigo la teoría de la *potestas indirecta*. Ciertamente, el análisis del pensamiento jurídico-político de Suárez, el teólogo, junto a Belarmino, más relevante de la Compañía, pone de relieve el error de algunos autores que llegan a decir que en los jesuitas encontramos a los precursores de la democracia moderna²⁰. Que la teoría jurídica de Suárez sobre el derecho natural negativo proporcione más libertad al príncipe para innovar en la legislación, no significa que su teoría política se aproxime a la hobbesiana y que en ella juegue escaso papel la *potestas indirecta* de la Iglesia. Resulta un error afirmar que, para Suárez, el consejero absolutista del rey español se impone sobre el teólogo. Indudablemente, el poder del soberano no sufre ninguna restricción cuando la materia es política o indiferente, mas no sucede así cuando se trata de una materia regulada por el derecho natural positivo. Entonces, el poder supremo del príncipe cristiano sí puede ser recortado tanto por las Cortes o Estados Generales, allí donde hayan conservado sus prerrogativas, como por el Papa en virtud de su *potestas indirecta* sobre los gobiernos temporales, es decir, por la

¹⁹ En relación con este tema, y a pesar de que tenga un título bastante desafortunado, sigue siendo valioso el libro de F. Tomás y Valiente, *El Derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*, 1.^a ed. 1969, Tecnos, Madrid, 1992.

²⁰ Particularmente desafortunada es la oposición entre jesuitismo (democracia) y Reforma (absolutismo) que establece S. Castellote en su libro *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVII*, Akal, Madrid, 1997, p. 83. Aparte de que atribuya erróneamente a toda la Reforma “la procedencia de derecho divino del poder real”, este autor olvida que a Suárez no le mueve tanto la defensa del pueblo español como la defensa de la Iglesia romana. Por eso, el jesuita escribe que “la voluntad de los hombres sólo es necesaria para formar una comunidad perfecta” (F. Suárez, *Las leyes* (1612), III vol., IEP, Madrid, 1967, III, 6, p. 205), de forma que, una vez rebatida la tesis del derecho divino de los reyes, ya no se precisa mantener la soberanía del pueblo.

superioridad del fin espiritual sobre los terrenales²¹. No olvidemos, por lo demás, que los jesuitas son los campeones en la teoría del derecho legal de resistencia.

2.4. *Los orígenes de la moderna autonomía jurídico-política.* Acabo de exponer por qué los primeros pasos hacia la modernidad política, hacia una esfera pública independizada completamente de la religión, no se encuentran en los jesuitas. El pensamiento político de la Compañía no se puede entender si no tenemos en cuenta que, debido a la superioridad del fin espiritual sobre la pluralidad de fines temporales, defienden la subordinación indirecta de la política a la religión. Tampoco hay que buscar en los jesuitas los orígenes de las modernas éticas autónomas. Nos proponen, por el contrario, una ética heterónoma y un tipo de hombre menos responsable que el de la Reforma. En el fondo, luchan contra el mundo moderno que busca independizarse del fin espiritual, aunque para ello cometan la paradoja de volverse modernos en el uso de los medios.

Es cierto que debemos reconocer los límites de la modernidad, que la razón moderna, como ha demostrado el gran filósofo alemán Hans Blumenberg, no se reduce a la dimensión lógico-conceptual, y que no puede prescindir de mitos y metáforas. Más allá de estas limitaciones, los primeros y firmes pasos hacia la autoafirmación del hombre moderno, hacia un pensamiento jurídico-político secular y autónomo que defiende la capacidad de la razón humana para dar sentido al mundo ella sola, sin necesidad de la teología, no los encontraremos en la paradójica estrategia de los jesuitas. Por el contrario, los hallaremos tanto en las diversas teorías de la razón de Estado (maquiavelismo, tacitismo, *politiques*, libertinismo, etc.) como en el moderno y protestante iusnaturalismo, esto es, en el iniciado con el ateísmo y deísmo hipotéticos enunciados por Grocio en uno de los más célebres fragmentos del *Derecho de la guerra y de la paz*²².

²¹ Sobre la teoría jesuítica de la *potestas indirecta* en relación con la polémica que mantiene la Compañía con el británico derecho divino de los reyes, sobre todo con James I, cabe mencionar el libro de B. Bourdin, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, PUF, París, 2004, aunque el título de este libro no refleje realmente su contenido

²² “Lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe [ateísmo hipotético] o que Éste no se preocupa de lo humano [deísmo].” (H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11, CEC, Madrid, 1987, p. 36).

Un heredero de la vía abierta por el holandés, Thomasius, en su *Historia algo más extensa del derecho natural*, después de afirmar la radical escisión entre la felicidad terrena, la única que preocupa al derecho natural, y la felicidad de los teólogos, comentaba que las universidades papistas dominadas por los jesuitas de su época, finales del XVII y comienzos del XVIII, pretendían ante todo el dominio de los laicos por el clero. Así, en relación con la luz sobrenatural, con los medios divinos de los que nos habla la regla 251, los *papistas* prohibían a los laicos el libre uso y lectura de las Sagradas Escrituras. Y, en relación con la luz natural para guiarse en este mundo, o con los medios humanos de la regla de Ignacio, el clero pretendía convencer a los laicos de que las verdades relativas a la felicidad temporal, descubiertas por medio de la razón humana, eran perjudiciales si antes no eran examinadas y aprobadas por el *clerc*, por quien realmente contaba con el carisma sobrenatural²³. Quizá tras la crítica de Thomasius, quien también fue perseguido por la ortodoxia luterana, podamos comprender el sentido profundo de la debatida regla 251 del *Oráculo Manual*: se dirige al *clerc* que tiene la obligación de intervenir AMDG en un mundo que, como el moderno, busca independizarse del fin espiritual.

3. El nuevo hombre de Loyola: un soldado apropiado para el *imperio* católico de la Contrarreforma²⁴

Para acabar esta aproximación al *imperium mundi* jesuítico, a los fines y medios utilizados para llevar a cabo la empresa concebida por Ignacio de Loyola, intentaremos en este apartado proporcionar las principales características de lo que podría ser el tipo-ideal del jesuita. El soldado de Cristo forjado por Loyola resulta muy distinto del cristiano perfecto de Erasmo, tan parecido al sereno e imperturbable caballero del buril de Durero. El ascetismo de la Compañía de Jesús, el que se deriva tanto de los *Ejercicio Espirituales* como de las *Constituciones*, sirve para crear soldados muy obedientes y entregados a la causa del *imperialismo* cristiano. Desde luego, el jesuita no coincide con el independiente hombre de la Reforma, tan afín —como explicará Weber— con el

²³ C. Thomasius, *Historia algo más extensa del Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 78.

²⁴ Este apartado forma parte del capítulo de libro “La filosofía de la concordia: el Humanismo ante la Reforma y la guerra civil religiosa”, de próxima aparición en P. Aullón de Haro (ed.), *Teoría del Humanismo*, Verbum, Madrid.

sujeto moderno que desarrollará más tarde el liberalismo y el capitalismo. Pero tampoco coincide con el ciudadano republicano, el del humanismo cívico, el propietario responsable y autónomo, que, tras alcanzar la autarquía en el ámbito privado, puede entregarse a las empresas públicas.

La Compañía concebida por Loyola es una estructura muy jerarquizada, no una *república* cristiana. Lleva hasta su punto culminante los principios católicos de la obediencia y de la autoridad. Si estuviera al servicio de un Estado, sería algo así como su órgano administrativo más eficiente, capaz de proporcionar la burocracia más racional. Sin duda, la administración de una jerarquizada estructura de poder ya nada tenía que ver con los inicios de la vida del *pobre peregrino*: ni con el *anárquico* discípulo de Asís, ni con el Amadís de Gaula de la religión católica. Tiene razón Marcuse, el agudo biógrafo de Loyola, cuando sostiene que el vasco fundó una organización más impersonal, objetiva, racional o mecánica que la estructura patriarcal de las otras órdenes religiosas. El reforzamiento de la obediencia, sobre todo gracias a un nuevo tipo de ascetismo, era necesario para mantener una sociedad tan expansiva como la sociedad de Jesús, desplegada por todo el mundo y siempre a la conquista de las almas de turcos, luteranos, indios o americanos. Pero el mismo Marcuse señala que, con toda ingenuidad, Loyola ponía por encima de la ley cristiana del amor la ley *no cristiana* de la obediencia ciega. La nueva consigna de la Compañía, “cuanto mayor sea la subordinación, mejor se podrá gobernar”, no era de ninguna manera una exigencia de Cristo, sino un postulado de los nuevos imperios, de las monarquías —sean seculares o espirituales— expansivas.

La Reforma ya había dejado claro que la *libertad* del cristiano, la liberación de toda sujeción, de toda ley, constituía el rasgo más característico del santo. Hasta tal punto era así en el contexto reformado, que la posibilidad de un cristianismo sin Iglesia, sin institución jurídica, sin Estado y sin imperio, se cernía como una de las principales amenazas en nuestro mundo imperfecto. La reforma magisterial de Lutero y Calvino fue también en gran medida una reacción contra la *comunista* guerra de los campesinos — sobre la que escribirán con tanta veneración Engels y Bloch— y demás variedades de Reforma radical. Si el cristianismo era la religión del amor, para los reformados que aún

creían en las instituciones no quedaba más remedio que distinguir entre dos reinos y dos iglesias: la perfecta e invisible, una especie de *comunidad impolítica* sin normas ni representantes temporales; y la imperfecta y mundana, la creada para los hombres débiles que necesitan ser disciplinados con leyes. El hombre de la Reforma —como bien sabía el joven Hegel— ha de reconocer que la religión del amor no sirve para construir Estados. De ello no era consciente Loyola, para quien la Iglesia más perfecta era la más jerarquizada, la más alejada de la comunidad primitiva de los apóstoles. Marcuse, desde un punto de vista que se acerca al de Engels y Bloch, llega incluso a decir que, con la mayor de las inocencias, la Compañía de Loyola terminó siendo más de Satanás que de Cristo, pues transformó la espiritualidad fundada en el amor y la libertad en un imperio sostenido por la más firme autoridad²⁵.

La centralidad de la obediencia en la obra de Loyola se percibe claramente cuando advertimos que el primer caso de desobediencia dentro de la Compañía, la por otra parte *débil* insubordinación del compañero portugués Simón Rodrigues, supuso una auténtica “perturbación cósmica”²⁶. Esta analogía entre el orden de la Compañía y el de las estrellas se encuentra en una de las cartas del fundador²⁷. También el cosmos anterior a las leyes de Galileo, quien pronto anulará lo inferior y lo superior en el cielo, aparece ordenado como una compañía. La metáfora astronómica le sirve para describir un sistema de mando en el que cualquier orden pasa sin resistencia desde el superior hasta el inferior. Mas ello no es posible si las facultades —entendimiento y voluntad— del inferior no se identifican completamente con las del superior²⁸.

²⁵ “Al final de una vida sin tacha, el general demuestra una vez más que él, un hombre santo, con toda inocencia y admirable energía ha servido a Satanás [...]; al dios que cría señores. La estrella de Loyola no es la del rebelde de Jerusalén, ni la del mártir del Gólgota, sino la del gran aliado de los seres que poseen la Tierra. Si lo que hace a un héroe es la fidelidad despiadada a su ideal, Loyola fue un héroe. Como héroe sirvió a lo eterno antiheroico: a la violencia. Como santo general capitaneó todo un santo grupo de empleados a la lucha: por lo impío. No los esclavos, sino los obsesionados por determinadas ideas, no los canallas, sino los santos son los mejores soldados para conseguir los más atroces fines bélicos.” (L. Marcuse, o. c., pp. 323-324).

²⁶ *Ibíd.*, p. 308

²⁷ “Porque como en los cuerpos celestes, para que el inferior reciba el movimiento e influjo del superior, es menester le sea sujeto y subordinado con conveniencia y orden de un cuerpo a otro; así en el movimiento de una criatura racional por otra es menester que la que es movida sea sujeta y subordinada para que reciba la influencia y virtud de la que mueve. Y esta sujeción y subordinación no se hace sin conformidad del entendimiento y voluntad del inferior al superior.” (Cit. en *ibíd.*, p. 307).

²⁸ Otra metáfora presente en los tratados sobre la razón de Estado es la del miembro enfermo que resulta preciso amputar, metáfora utilizada por Loyola el 26 de julio de 1551 para justificar la orden de expulsión de Rodrigues: “Si uno de sus miembros —escribe Loyola— se degenera tanto que no sólo cualquier

La obediencia aparece incluso allí, en el momento de la fundación, donde suele manifestarse el poder constituyente, el poder soberano. Pero Loyola es el más extraño fundador de la época moderna, ya que nunca pretende aparecer como un representante soberano de Dios, sino como el mejor soldado de éste. En la Compañía de Jesús, desde su general hasta el más humilde de los novicios, todos son súbditos. El aparentemente *gratuito* cuarto voto de la S.J., el de obediencia al Papa (¿acaso no deben todos los católicos obedecer a la cabeza de la Iglesia?), se convierte, sin embargo, en el voto más importante para comprender la originalidad de la Compañía: supone la declaración formal de que el fundador de la orden más importante de la Contrarreforma sigue el camino inverso a los *rebeldes* Lutero y Calvino. Loyola, como comentábamos en páginas anteriores, nunca aspiró a ser el representante soberano de la Iglesia, ni menos aún a instituir una nueva Iglesia.

Tras la muerte del Papa Julio III parece ser que el rey de Portugal llegó a proponer al general de la sociedad de Jesús como obispo de Roma, pero Ignacio de Loyola nunca pretendió ser el representante soberano de los católicos e incluso prohibió a los soldados de su compañía que hablarán sobre su candidatura. “Él únicamente quería —escribe Marcuse— un Papa a quien su voz inaudible pudiera decir que sí”²⁹. Su obediencia era ciega. Aunque el Papa se comportara como un enemigo de la Compañía y de la religión, y éste será el caso de Pablo IV, siempre estaba fuera de toda crítica. Loyola reprendía severamente cualquier manifestación de sus hombres contraria al Sumo Pontífice³⁰. No importaba que Pietro Caraffa, el cofundador de los teatinos y ahora Papa, cuya hostilidad hacia la Compañía se remontaba hasta la carta en la que Ignacio criticaba la legislación de los teatinos sobre la pobreza, mostrara debilidad por un hombre tan corrompido como su sobrino Carlo Caraffa. El fiel capitán de Cristo nunca aprovechará estos pecados para atacar a su superior: él no se parecía al monje

intento de curación es vano, sino que ese miembro enfermo perjudica incluso a los miembros sanos, no tengo otra opción que tomar el cuchillo y amputar de un corte este miembro, por más que me duela.” (Cit. en *ibíd.*, p. 310).

²⁹ *Ibíd.*, p. 314.

³⁰ En las instrucciones, Loyola señalaba que, “más que a censurar”, “hemos de estar mejor dispuestos a alabar [...] tanto las órdenes y los preceptos como los actos de nuestros superiores, pues aunque a veces no sean del modo que merezcan nuestra aprobación o así lo parezca, criticarlos ya sea en predicación pública, ya sea en conversación ante personas comunes, causaría más contrariedad que servicio. Tendría por consecuencia que el pueblo se amotinara contra sus superiores eclesiásticos o seculares.” (Cit. en *ibíd.*, p. 313).

agustino de Wittemberg. Es más, solía decir a sus soldados que nunca debían obedecer “mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo Nuestro Señor, por quien se obedece”³¹. Curiosa Compañía de Jesús en la que la lealtad propia del súbdito era más fuerte que la lealtad a Jesús, en la que importaba más el poder del representante de la institución que el ejemplo de vida dado por el sucesor de Pedro.

Íñigo de Loyola, el gran defensor de la jerarquía y de la obediencia absoluta, se comportaba con idéntica reverencia con los poderes temporales. Así sucedió en el caso Rodrigues, pues, en lugar de actuar como el Papa y dirigir contra Juan III un duro sermón, intentó atraerlo con los medios suaves que suele utilizar el buen consejero para convencer a su señor. El proceder de Loyola contrastaba con el de Pablo IV, quien, ante el embajador portugués, había llegado a manifestar que la Inquisición de este país poco tenía que ver con la fe cristiana, y “que su señor estaba más interesado en el dinero de los judíos que en su salvación eterna”. Seguramente, Loyola también aborrecía la persecución de los judíos. Con el tiempo había superado esa inicial aversión hacia los hebreos fomentada por su educación caballeresca, y ahora no sólo tenía a su lado a un descendiente de conversos como era el “perfecto secretario” Juan Alfonso de Polanco, sino que incluso deseaba él mismo haber nacido judío para tener parentesco carnal con la virgen María y Jesucristo³².

Lejos de encararse con rey tan poco cristiano, Loyola, con ocasión del conflicto planteado por la sustitución de Rodrigues como provincial de Portugal, le dijo a Juan III que “la muy insignificante Compañía de Jesús” más le pertenecía a él que a sí misma³³, y que estaba dispuesto a enviar a la persona querida por el rey. Más allá de que nos encontremos ante otra manifestación de las formas suaves de la Compañía, resulta también significativo que en este caso Loyola prohibiera a sus leales soldados toda crítica al rey de Portugal con el argumento de la bondad de la idea de jerarquía. Y es que, en contraste con el sacerdocio universal de los reformadores, con el dogma que iguala a todos los hombres en el servicio a Dios y equipara el alma del campesino con la del príncipe, para el general de los jesuitas la salvación espiritual del rey portugués era

³¹ *Ibíd.*, p. 306.

³² *Ibíd.*, p. 322.

³³ *Ibíd.*, p. 300.

más importante que la de cualquiera de sus súbditos. “Lo bueno —sentenciaba— es tanto más divino cuanto más universal es”, y, dentro de un Estado, nadie es más universal que el rey. Aquellos que pronto buscarán ser confesores y consejeros de los monarcas, y que, como el denostado florentino, buscarán un príncipe nuevo que sea capaz de construir un imperio, aunque el de uno sea temporal y el de los otros espiritual, tenían a un general para quien no todas las almas valían el mismo precio. Con esta claridad enunciaba Loyola tal principio: “del mismo modo que todos los miembros participan del bienestar del cerebro, así todos los súbditos participan del bienestar de su soberano; por esta razón, la ayuda espiritual que se presta a un soberano hay que valorarla más que aquella que se presta a otros”³⁴.

Por último abordaré brevemente en este apartado el ascetismo jesuítico, el más adecuado para los obedientes soldados y súbditos de la Contrarreforma. Hay una breve biografía de Loyola realizada por un jesuita francés, André Ravier, que lleva por título *Ignacio de Loyola y el arte de la decisión*. El *quid agendum?*, el qué hacer para que mi comportamiento agrade a Dios, que Loyola se pregunta en cada uno de los momentos decisivos de su vida, es el *leit-motiv* del libro. Con el fin de separar los pensamientos inspirados por Dios de los inspirados por el diablo, el general de la Compañía inventa, como es sabido, un método de *discernimiento*, los *Ejercicios Espirituales*. Pero, una vez más, este arte de la decisión está pensado para las formas menos responsables y exigentes de comportamiento. La dirección del ejercitante por un superior y la extrema codificación de los ejercicios sirven para facilitar los éxitos del disciplinado y limitar su responsabilidad. No se trata de un *ethos* de la autoafirmación o de un arte a la medida del soberano absoluto o del ciudadano libre que, carente de normas que guíen *a priori* su comportamiento, debe asumir todo el peso del éxito o fracaso de la decisión adoptada. Repito que Ignacio nunca piensa en sí mismo como en el soberano de la Compañía, sino que se considera un soldado más —un capitán a lo sumo— de Dios. El mismo Ravier reconoce que “en el proceso de elección”, en las decisiones adoptadas por Loyola, “aparece desde el comienzo”, desde la decisión tomada en Barcelona de seguir estudiando, “el principio de consultar con personas competentes”³⁵. Pues, en el fondo, la

³⁴ *Ibíd.*, p. 299.

³⁵ A. Ravier, *Ignacio de Loyola y el arte de la decisión*, La Aventura Interior, Barcelona, 2000, p. 171.

única manera de estar seguro consistía en obedecer a un superior, o, dicho de otro modo, en formar parte de una compañía.

A este respecto es significativa la respuesta dada a la cuestión de qué hacer en caso de guerra. Como es natural, Ignacio mantiene que sólo es lícito participar en una guerra para defender una *iusta causa*: “los que van a la guerra por voluntad propia y no se preocupan de saber si la guerra es justa cometen pecado mortal, porque se exponen al peligro de cometer asesinato”³⁶. Ahora bien, aquellos “que por orden de su señor van a la guerra no cometen ningún pecado; no tienen responsabilidad ninguna”. Loyola es aquí contundente: la obediencia justifica cualquier acto, incluido el homicidio. Mas cuando se participa voluntariamente en la guerra, ¿cómo saber si ésta es justa? En realidad, en una época en la cual empiezan a mezclarse las guerras de religión con las movidas por intereses estatales, ésta se convierte en una *cuestión difícil*. El probabilismo será el método jesuítico más genuino para resolver tales cuestiones: en caso de duda moral, se podrá seguir cualquier opinión probable con tal de que sea defendida por alguna sabia autoridad eclesiástica³⁷.

Todo ello demuestra que la disciplina del jesuita, como la del burócrata, no requiere una auténtica acción responsable: basta con que el practicante, el propio Loyola, siga diligentemente la regla del superior o del confesor. Así de claro lo decía Bourdaloue, el gran jesuita francés del siglo XVIII: “para andar más seguros y obrar como cristianos, debéis buscar un sabio confesor” que os prescriba las reglas más convenientes, “y entonces os imponéis la ley inviolable de someteros a estas reglas”³⁸. El lector de la *Autobiografía* del santo jesuita, la recogida por Luis Gonçalves da Camara entre los años 1553 y 1555, halla aquí un perfecto ejemplo de las palabras de Bourdaloue. En concreto, los párrafos 22 y siguientes nos relatan cómo los frecuentes escrúpulos del primer Ignacio de Loyola sólo desaparecían ante la conminante orden del confesor; si bien, tras obedecerle, cuando volvía a estar solo, cuando ya no tenía a su lado a un padre espiritual que le ordenara qué debía pensar y hacer, reaparecían tales

³⁶ L. Marcuse, o. c., p. 330.

³⁷ Cf. A. Rivera García, *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1999, p. 25.

³⁸ Cit. en B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, FCE, México, 1981, p. 288.

remordimientos o sentimientos de culpabilidad. La solución final consistirá en objetivar al confesor, primero mediante los *Ejercicios Espirituales*, y más tarde con la formación de una compañía, en cuyo seno el soldado —el burócrata— de Cristo siempre estará obligado a guiarse por un estricto reglamento que no deje ni espacio ni tiempo para tener dudas ni escrúpulos. El soldado de Dios evitará de esta manera que se introduzca en su interior los pensamientos inspirados por Satanás, sobre todo los que sugieren que no hay nada necesario y que todo resulta contingente o probable. Pensamientos, remordimientos, que incluso estuvieron, antes de los *Ejercicios* y de la Compañía, a punto de llevarle al suicidio.

Afín a esta disminución de la responsabilidad, que se produce cuando hemos de limitarnos a seguir un reglamento, es el conocido laxismo moral jesuítico, es decir, la relajación o adaptación de la disciplina a las limitaciones morales de la comunidad cristiana, y el probabilismo, en virtud del cual ni siquiera se exige del fiel que esté convencido de la bondad de su conducta si la autoridad eclesiástica, el superior, la permite.

Las *Constituciones* es el otro gran texto del fundador que nos permite comprender al nuevo soldado de Cristo, tan distinto del lansquenete que conocía Loyola, del soldado mercenario que luchaba por el botín o por un salario. El hombre de la Compañía se convierte así en una mezcla de santo y militar: lucha por la convicción, por el ideal, del santo, pero la convicción la dicta y define el superior. Los emprendedores y letrados reclutas de la sociedad deben seguir incondicionalmente a sus superiores, como si fueran —explica Ignatius— “un cuerpo muerto que donde le llevan va sin repugnancia ninguna”, o “el bastón de viejo, que se deja mover a toda la voluntad de él”, o “una pequeña bola de cera que puede apretarse y estirarse para darle la forma que sea”, o “un pequeño crucifijo que se puede girar cómo y cuántas veces se quiera”³⁹. La clave de este soldado consiste en que debe “querer libremente con la voluntad del superior” y “pensar espontáneamente con el juicio de su superior”⁴⁰. Lograr este grado de obediencia, de entrega absoluta a la causa, es el objeto final de las *Constituciones*, las cuales reglamentan con sumo detalle toda la vida del jesuita, desde su admisión como novicio

³⁹ L. Marcuse, o. c., p. 307.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 306.

hasta el inicio de su labor misionera-imperialista, desde las acciones internas hasta las que se dan con los superiores, iguales e inferiores.

El escritor alemán Marcuse nos recuerda en su biografía de Loyola que esta “obediencia absoluta no sólo es el sujetador ideal de toda jerarquía, sino también una necesidad técnico-administrativa de cualquier dirigismo económico y psíquico”⁴¹. Cuando leemos estas palabras escritas en el año 1935, en el exilio, resulta difícil no dar un anacrónico salto y extender el modelo de obediencia del soldado de Cristo al burócrata del Estado moderno. Ahora bien, aunque Marcuse caiga al final en la tentación de la *secularización* o de la transferencia de las características del soldado de Dios al funcionario moderno, nosotros siempre debemos tener en cuenta que nos movemos en el campo de la simple analogía, y que las diferencias entra las épocas y los tipos humanos siguen siendo sustanciales.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 306-307.

Un “ethos” para el gobierno y la administración: un debate entre el liberalismo y el jesuitismo políticos

Julián Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid

(...) ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué camino es éste por donde entramos? ¿Qué nueva empresa es ésta que acometemos? ¿Qué manera de guerra es ésta en que andamos? (...) Pedro Ribadeneira, *La vida de San Ignacio de Loyola* (1587)

Considerando en el Señor nuestro, nos ha parecido en la su divina Magestad, que mucho y en gran manera importa que los Superiores tengan entera inteligencia de los inferiores, para que con ella los puedan mejor regir y gobernar, y mirando por ellos enderezarlos mejor *in viam Domini*. Ignacio de Loyola, *Fórmula del Instituto* (1540).

1. Una “askesis” liberadora, otra para el disciplinamiento

El “ethos” del jesuitismo tiene su base en la filosofía antigua y, fundamentalmente, en el estoicismo. La expresión *exercitium spirituale* de Ignacio de Loyola tiene precedentes en el antiguo cristianismo. Se corresponde con la *askesis* o *melete* del cristianismo griego. Frente al sufrimiento producido por las pasiones, la ascesis procura una terapia filosófica¹. La vigilancia y la tensión constantes de los griegos centraban la atención en el momento presente y querían acabar con las pasiones suscitadas por objetos cuyo dominio no depende de nosotros. Los antiguos tenían muy clara la distinción fundamental entre la libertad —lo que depende de nosotros— y la naturaleza —lo que no depende de nosotros—². Muchos de los deseos suscitados por los objetos externos eran innecesarios. De ahí que la *askesis* consistiera en desprender de nuestro pensamiento todas las imágenes que nos causan dolor, para lograr alivio y

¹ André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique* (prefacio de Pierre Hadot), París, Editions Universitaires de Fribourg, 1993, 139 págs.

² Epicteto, *Pláticas por Arriano*, I-IV (traducción de Pablo Jordán de Urríes y Azara), Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1958, CVIII+143 págs., 160 págs., 174 págs., 181 págs.

serenidad. Los ejercicios espirituales antiguos eran una técnica de autoconocimiento mediante el autoanálisis y el diálogo. Trataban de liberar al pensamiento de todo lo carnal y volver hacia la actividad del intelecto. La conversión consistía en un desgarramiento del ascético respecto de la vida cotidiana. La introspección, la escritura, el examen de conciencia son técnicas para lograr la autonomía del asceta. Con esta autoexigencia ascética se trataba de vigorizar al sujeto a través del encarnamiento del “pneuma”, una energía cósmica e inmanente al mundo cotidiano. Aquel que vivía en este estado de tensión moral encontraba la finalidad de la vida. En el primer estoicismo no existían “preferibles” sino un formalismo axiológico. Incluso en Marco Aurelio —aunque ya en el último estoicismo sus rasgos más antiguos se hayan modificado— se encuentran alusiones a cómo si el arquero está en tensión, no importa donde esté la diana, la flecha encontrará su centro, el objetivo, de forma perfecta (*Meditaciones*, Libro VIII, nº LX)³. Se trataba de una filosofía centrada en la autonomía del sujeto y no en la jerarquización de unos sobre otros⁴. En cambio, con el cristianismo, la obediencia al director espiritual supuso un acatamiento absoluto del superior. Las dimensiones trascendentes del amor a Dios y a Cristo transfiguraron todas las virtudes antiguas. La renuncia a la voluntad es consiguiente al amor divino. El director espiritual cristiano decide absolutamente la alimentación, la manera de vestir, los oficios o los afectos del monje monástico⁵.

La tradición agustina hizo acopio de los ejercicios espirituales del último estoicismo —Séneca, Marco Aurelio y Epicteto— para darlos un sentido nuevo. Ambas tradiciones, antigua y medieval, adoptan unos “ejercicios espirituales” que pretenden el “análisis de uno mismo” constante. Pero la gran diferencia entre uno y otro es que el análisis de los estoicos es privado, mientras que el de los cristianos es público y comprende una ritualización y una representación de la confesión, el pecado y la penitencia. Mientras las *Pláticas* de Epicteto inciden en una asunción de reglas lograda

³ Marco Aurelio, *Ta eis heautón* (traducción, prólogo y notas de Bartolomé Segura Ramos *Meditaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 157 págs., pág. 111).

⁴ Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, París, Fayard, 1992, 386 págs.

⁵ Pierre Hadot, « Exercices spirituels », « Exercices spirituels antiques et « philosophie chrétienne », *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études augustiniennes, (2ª ed. revisada y aumentada 1987), 254 págs., págs. 11-74.

mediante la lectura y la memorización individual o con un maestro, los ejercicios espirituales católicos se organizan dentro de un proceso de selección de quienes van a someterse a las reglas del monasterio o de la Compañía. El ejercicio mnemotécnico estoico es verbal, mientras la penitencia cristiana produce una disociación disciplinaria sobre el creyente. Además, mientras la relación del discípulo con el maestro antiguo era instrumental y temporal hasta que el joven alcanzara la vida feliz y autónoma, la vida monacal se elige de por vida —los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* de Ignacio de Loyola la conciben como una “decisión inmutable”—⁶. La obediencia cristiana supone un control absoluto del inferior por el Superior que no conduce a su autonomía sino a su sacrificio y mortificación. En última instancia, el fin del cristianismo es la salvación del alma, conducirla del tiempo real y la vida a la muerte y la eternidad. Por ello, el creyente debe aceptar una serie de obligaciones monásticas, asume ciertos libros como dogmas, se confiesa a sus superiores...⁷ Todo este labrado de la personalidad del cristiano se alejó de la vieja máxima: que cada cuerpo sea “causa sui” o, dicho spinozistamente, que “cada cuerpo sea causa de sí y ningún cuerpo sea causa de los otros”.

Los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* de Ignacio Loyola son una muestra ejemplar del procedimiento de los ejercicios espirituales en los monasterios bajo una organización comunitaria jerárquica. El fin en este espacio vigilado —sometido constantemente a la disciplina de los trabajos despersonalizadores y a la confesión⁸ a los superiores— no es la autonomía sino la obediencia eterna⁹. Entre los ejercicios espirituales cristianos solitarios de la *Vida de Antonio* (357) de Atanasio y las reglas monásticas de obediencia, funcionalidad jerárquica, entrega absoluta, desprendimiento de todo el mundo exterior, acatamiento ciego de la autoridad y

⁶ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales, Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, 1157 págs., págs. 221-306; Ignacio de Loyola, *Constituciones*, Op. Cit. págs. 464-646, pág. 492.

⁷ Michel Foucault, “Tecnologías del yo” (traducción de Allendesalazar, introducción Miguel Morey), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós / I.C.E.-U.A.B., 150 págs., págs. 80-86.

⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, 211 págs., págs. 76-84 (traducción de Ulises Guiñazu *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977 (4ª ed. 1978), 194 págs., págs. 73-80).

⁹ Vid. Ludwig Marcuse, *Ignatius Loyola*, Zurich, Diogenes Verlag AG., 1997, 352 págs. (traducción de Mercedes Figueras, *Ignacio de Loyola. Un soldado de la Iglesia*, Barcelona, Edhasa, 1997, 352 págs.).

vivencia autosuggestiva de los pasajes aconsejados de la Biblia sólo existe un parecido difuso. La escritura de nuestros actos y nuestros pensamientos para que cobren permanencia y se revelen a los otros, como técnica espiritual recogida por Atanasio, se asemeja a los ejercicios espirituales estoicos¹⁰. A su vez, la *Vida de Antonio* se quiere ejemplo vivo para cristianos y paganos, supone una dura ascesis que suscitó amplio número de seguidores, pero que nunca renunció a la vida en las montañas. Antonio postula la furia de la Iglesia ante la corrupción, la bondad trasformadora de la fe en vez del “arte de las palabras” o de los silogismos filosóficos, el anatema de los herejes, hace milagros, aconseja a los monjes, lucha con el demonio, defiende el martirio interior tanto más duro¹¹, pero sus reglas no aspiran a la creación de una organización constitucional de la religión interior como pública. En el reforzamiento e institucionalización de los ejercicios espirituales monásticos, la Compañía de Jesús va a tener un protagonismo fundamental¹².

2. La organización burocrática de un ejército de tropas ligeras

Si partimos de una escisión meridiana entre los cometidos mundanos del catolicismo y del protestantismo, la Compañía de Jesús ha tenido un papel decisivo en la delimitación de esta separación de religiones desde el Concilio de Trento (1545-1563). Su mayor afán fue contrarrestar la fuerza diabólica del protestantismo. A tal efecto, dispuso de una política versátil. Al catolicismo, y al jesuitismo en particular, se le atribuyó una *complexio oppositorum* capaz de integrar todas las formas de gobierno clásicas. El catolicismo quiso, verdaderamente, realizar su vocación universal como un imperio inédito —ni el romano, ni el inglés— que se adaptara a las más diversas circunstancias. Así las Constituciones persiguen la “uniformidad” y “universalidad” de todos sus centros, pero, Ignacio de Loyola considera que han de ser desarrolladas en otras Declaraciones y Avisos que, con la misma fuerza que aquellas, las “acomoden” a

¹⁰ Michel Foucault, “La scrittura di sè” (traducción italiana de Fabio Polidiri), *Aut-Aut*, n° 195, 196, mayo-agosto de 1983, 163 págs. (traducción de Tomás Abraham “La escritura de sí”, *Los senderos de Foucault* (Tomás Abraham), Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 189 págs., págs. 175-189).

¹¹ Atanasio, *Vida de Antonio* (introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1995, 143 págs.

¹² Vid. Julián Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, 430 págs.

los “tiempos, lugares y personas”¹³. Dentro de esta vocación expansiva, la Compañía de Jesús fue el brazo militar de una ascética, que se edificó sobre la movilización allá donde las brasas del demonio aparecieran, con el salvífico remedio espiritual que las sofocara. Poco queda por saber de la unión de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Quizás quepa reparar, más bien, en la división realizada entre un “ethos” empresarial, encarnado en el protestantismo, y un “ethos” burocrático y político, materializado por el catolicismo. Ambas disposiciones morales, se construyeron sobre sendos miedos, según Schmitt nos hizo saber. El protestantismo se formó en la inquietud por la aparición de cualquier burocracia y en la confianza en la “era mecánica”. El catolicismo se perfiló en la inquietud ante el aparato técnico económico moderno y en el esfuerzo por construir una maquinaria burocrática y jerárquica célibe. El “ethos” católico consideraba a la economía como algo extraño y sólo aquel que no practicaba rigurosamente la ascesis jesuítica podía dedicarse a los negocios. Quien respondía a la ascética católica practicaba la limosna y la mendicidad como parte de una gracia religiosa. Solo el calvinismo invirtió la apreciación positiva que había predominado de la *caritas*. Para el calvinismo, sólo Dios es responsable del reparto desigual de los bienes y el pobre más que un amigo es el responsable indolente de su precariedad¹⁴. Dentro de este argumento, el catolicismo destaca por su sedentarismo, por su apego a la tierra de donde recluta a sus sacerdotes. Un “terrismo” necesario para la petrificación paulatina de la “máquina burocrática”. Muy al contrario, en el protestantismo habría predominado una movilidad espacial que es propia de la industria y del dinero. La Compañía de Jesús responde a ese modelo ascético burocrático, pero no sigue esa inmovilidad y rigidez que *Catolicismo y fórmula política* (1923-1925), de Schmitt, atribuye a la “organización eclesiástica” como si se tratara de un “carro blindado”¹⁵. En realidad, de las “pesadas masas monásticas” se pasó, con la Compañía

¹³ Ignacio de Loyola, “Proemio. Constituciones de la Compañía de Jesús”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Op. Cit. pág. 495.

¹⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft Grundriss der Verstehenden Soziologie* (edición preparada Johannes Winckelmann), Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922 (nota preliminar José Medina Echevarría; traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez y José Ferrater Mora, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944 (4ª reimpresión 1979), XXIV+1237 págs., págs. 440, 461).

¹⁵ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Ruiz Miguel *Catolicismo y fórmula política*, Madrid, Tecnos, 2000, XLII+49 págs.).

de Jesús, a un “ejército de tropas ligeras”¹⁶. La Compañía de Jesús debió oponerse al protestantismo en una lucha dentro de su propia movilidad. Tampoco creo que la Compañía de Jesús se subsuma en la tipología del catolicismo, ofrecida por Schmitt, cuando le atribuye una fuerza representativa refulgente al catolicismo —el Papa, el Monje, el Vaticano, son sus grandes figuras— que no posee el parlamento, como representación supuesta de la soberanía del pueblo o de la Nación. La fuerza que le da el éxito al catolicismo es disciplinaria —aquí la Compañía de Jesús será ejemplar— y no representativa o carismática. En primer lugar, creo que la representación parlamentaria es mayor que la de la Iglesia y que el argumento schmittiano es capcioso, como mostraré al final. Creo, más bien que seguir disciplinadamente al Papa no requiere atribuirle dotes singulares, extraídas de entre las ruinas de lo imaginario dejadas por la hiperracionalización formal del mundo moderno. Ser elegido Papa requiere más bien haber sobresalido en la mortificación de lo singular, de la carne. Para el Catolicismo, sólo Dios realiza los milagros que se requiere para que no se agoste el carisma por la inevitable rutina social (Fig. 1). El sacerdocio católico siempre es un oficio realizado a imitación de Cristo y no requiere creación carismática alguna¹⁷. Este tono monótono de la política y la burocracia católicas otorga un “ethos” peculiar y distinto al catolicismo como “fórmula política”.



Fig. 1. Andrea Pozzo, *Il Gesù*, Roma

¹⁶ Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, París, Presses Universitaires de France, 1938 (2ª ed. 1969) (traducción de María Luisa Delgado y Félix Ortega *Historia de la Educación y de las Doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1982, 331 págs.).

¹⁷ La tesis de Weber sobre el carisma en un sentido puro subraya, en cambio, su encarnación en la Compañía de Jesús. El carisma en este sentido, según el sociólogo, es vocación o misión ascéticas, apartadas de la economía. El rechazo de la acumulación económica diaria y el menosprecio de los cargos en la Compañía de Jesús son ejemplos de un carisma puro (no político). Pero Schmitt va mucho más lejos al atribuir *representación* a la Iglesia, dando un sentido político a las “figuras” eclesiásticas. Vid. Max Weber, *Economía y sociedad*, Op. Cit. págs. 196, 850, 851.

La vida de San Ignacio de Loyola (1587) y el Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan (1595), de Pedro de Ribadeneira¹⁸, contribuyen decisivamente al establecimiento de las dos tipologías sociales del funcionario y el político en el mundo católico. Mientras el primer tratado está dedicado al encomio de la obediencia, el segundo, también conocido como *El Príncipe Cristiano*, subraya la prudencia y la fortaleza como clave de bóveda de las virtudes cristianas del príncipe. El primer tratado es menos un panegírico del santo que una defensa de los tres votos de la Compañía de Jesús: pobreza, castidad y obediencia. No buscar cargos ni fuera ni dentro de la Compañía ha sido un propósito confeso de su fundador. Esta intencionada disminución de cualquier personalismo, o la concepción del carisma religioso como puramente instrumental, en beneficio del dominio de la grey, no favorece el elogio del santo. Ribadeneira parece recapacitar sobre la vida de Ignacio bajo la consideración de su dicho: no hacer nunca elogio de nadie hasta que no esté muerto. A veces, la biografía de Ignacio se diluye en el énfasis en las virtudes de otros fundadores y del pormenor de los progresos y logros de la Compañía. Dentro de un género memorialístico, Ribadeneira traza un retrato exaltado de Ignacio de Loyola durante el periodo de conversión de este militar guipuzcoano que acaba abominando de sus anteriores pecados y fundando la Compañía de Jesús. Todo el viaje iniciático de Ignacio, lleno de durezas, a Jerusalén para convertirse en soldado de Cristo contra la Reforma protestante es alabado. Su peregrinaje es narrado con un deliberado propósito ejemplar: el rechazo de su linaje noble, el acopio de un ideal de pobreza, la mendicidad, la renuncia y privación, la penitencia para llamar a Dios, la sepultura de los pecados anteriores, la bonomía con los pobres, el desasosiego producido por la conversación con los hombres, el proselitismo y la captación de nuevos soldados, el ánimo de formar una Compañía con una “disciplina regular” son algunos de los rasgos de un personaje ejemplar que responde a la revelación de Cristo y de la Virgen. Pero una vez elevado

¹⁸ Pedro Ribadeneira, *Vida de San Ignacio*, Barcelona, Imp. y Librería de la Viuda é Hijos de J. Subirana, 1885, 659 págs.; Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Biblioteca de autores españoles. Obras escogidas del Padre de Ribadeneira de la Compañía de Jesús con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos por Don Vicente de la Fuente, Madrid, Atlas, 1952, XXIII+609 págs., págs. 449-587.

Ignacio a la más alta responsabilidad de la Compañía en Roma, y ya impedido por sus compañeros para rehusar el mando por ser su aceptación más conveniente a la propagación del mensaje divino frente al hereje, comienza una sorprendente alabanza de los miembros del engranaje de una burocracia militar cada vez más compleja, más que del Fundador.

La subordinación de toda la Compañía a un solo capitán requiere ablandar los rasgos personales de cada soldado, incluso de su fundador. El más destacado personaje de esta *Vida...* es Cristo y la Compañía de Jesús, y no los milagros de un infatuable santo. Labrar la anatomía del novicio, dentro de esta concepción jesuítica, es un requisito para aprovechar sus dotes instrumentales y poner a cada uno en el oficio que más le conviene: ya sean los hombres hechos y consumados en letras; los instruidos y maduros que pueden ayudar en los oficios espirituales; los mozos hábiles, dotados de ingenios y esperanzas; o los legos que se ocupan de los oficios domésticos. La salvación no ya individual sino social requiere más de la disciplina uniforme que de la dirección carismática. La aportación de un “sistema disciplinario” por los jesuitas ha sido la causa de su éxito y la labor en que demostraron más “arte y originalidad”¹⁹. Sólo la realización acrítica de una orden y la uniformidad de la acción ordenada, logradas mediante el poder de una “disciplina racional”, pueden lograr la extensión de su dominio. De aquí la voluntad de la Compañía de Jesús de organizarse como una “comunidad de ascetas”, sometidos a una disciplina sobre sí mismos que pudiera permitirles empresas espectaculares sobre el mundo²⁰. El riesgo de una empresa que debía afrontar el martirio ejecutado por el hereje protestante, el canibalismo brasileño, o los límites reales y simbólicos, hasta entonces infranqueados, de culturas amuralladas como la japonesa, requirió de una obediencia sin límites a la autoridad, en última instancia institucional del Papa, a la vez que necesitó del reconocimiento histórico de estas hazañas religiosas. Más importante incluso que mandar, dentro de la lógica de la *Vida de San Ignacio*, es obedecer. De tal forma que los obedientes miembros de la Compañía, cuando emprendían una empresa en lugares lejanos e inhóspitos, acudían en parejas y se iban

¹⁹ Émile, Durkheim, *Historia de la Educación y de las Doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Op. Cit., págs. 325-331.

²⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, Op. Cit., págs. 882, 883, 900-903.

alternando en los papeles de mando y obediencia para impedir que se olvidara el importantísimo “voto de obediencia”. Además, a su fundador le parecía estar más preparado para obedecer que para mandar y apreciaba más la obediencia para cumplir la salvífica “mortificación de la carne”.

Dentro de la tipología social de la Compañía, la obediencia es la mayor virtud del religioso. La obediencia es tenuta por Ribadeneira, dentro del ideario marcado junto a Ignacio de Loyola, como la marca de diferencia de esta orden sobre otras religiones. Ha de ser una obediencia ciega que comprometa, sin fisura alguna, al juicio y a la voluntad. Su cumplimiento riguroso requiere tanto su satisfacción exterior como interior, sin consideración o cálculo prudencial. Se considera que la prudencia es virtud de quien manda pero no de quien obedece. Se trata de contrarrestar lo querido con lo contrario para, así neutro, obedecer. Así detalla Ribadeneira la obediencia de Ignacio de Loyola a su superior, el Papa: “Siendo ya General de la Compañía dijo diversas veces, que si el Papa le mandase que en el puerto de Ostia (que es cerca de Roma) entrara en la primera barca que hallase, y que sin mástil, sin gobernalles, sin vela, sin remos, sin las otras cosas necesarias para la navegación y para su mantenimiento, atravesase la mar, que lo haría y obedecería no sólo con paz, mas aun con consentimiento y alegría de su ánima. Y como oyendo esto un hombre principal se admirase, y le dijese: “¿Y qué prudencia sería esa?” respondió el santo Padre: “La prudencia, señor, no se ha de pedir tanto al que obedece y ejecuta, cuanto al que manda y ordena.””²¹ Ribadeneira había transcrito así, muy weberianamente, con gran anticipación el tejido complejo de las relaciones entre el funcionario y el político modernos. Pero todavía habrá que esperar a la aparición del Estado burocrático y a la democracia de masas para estar ante dos tipos tan diáfananamente diferenciados. Por el momento, la obediencia es un camino privilegiado para lograr la muerte, la anulación de la voluntad y el dominio auténtico del Señor.

²¹ Pedro Ribadeneira, *Vida de San Ignacio*, Op. Cit., pág. 516.

3. Un política monista y providencialista

Sin embargo, la construcción de la empresa jesuítica requirió no sólo de las piezas acopladas de una máquina burocrática eclesiástica. La empresa jesuítica dispuso una concepción antimaquiaveliana maquiavélica de la política muy apoyada en la difusión de *El príncipe* (1513-1516) y de las doctrinas “gentiles”, convenientemente manipuladas²². El disimulo, la utilidad de los medios malévolos y la diplomacia son atributos característicos del maquiavelismo y no están exentos en el jesuitismo. Ya Ribadeneira cree interpretar el sentir de Ignacio de Loyola cuando aconseja utilizar tan “buenas palabras” cuando se expresa una voluntad negativa, que el otro “si es posible vaya tan amigo y tan gracioso como vino”²³; o utilizar la “simplicidad de la paloma” y la “prudencia de la serpiente”²⁴. La utilización de fondo del maquiavelismo político pervivió con un gradual rechazo formal de la figura de Maquiavelo. Se ha distinguido entre una primera y una segunda contrarreforma —la del quinientos, de signo religioso; y la del seiscientos, de identificación política—, en las que gradualmente se articula este rechazo formal no sólo de Maquiavelo sino, también, de Tácito y de Bodino²⁵. Hasta que los herejes no empiezan, según la Iglesia, a utilizar al autor de *La Mandrágora* (1518), la desautorización de Maquiavelo no es política sino doctrinal. El desacuerdo se limita al plano de los argumentos y de la conveniencia de sus postulados. Carlos V aconseja que sea leído por los príncipes y se precia de hacer así en el privilegio a su traducción por Juan Lorenço Otevant de 1552. Con la prohibición de Roma, Maquiavelo aparece en el primer Índice autónomo de autores prohibidos de Quiroga en 1583.

La primera oposición ético-religiosa a Maquiavelo la sostiene Pedro de Rivadeneira por haber otorgado el florentino a la política un mero valor histórico y

²² Para estudiar la conformación del antimaquiavelismo político, Vid. el excelente estudio de José María Iñurritegui Rodríguez, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el **Príncipe Cristiano** de Pedro de Ribadeneira* (prólogo de Pablo Fernández Albadalejo), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, 389 págs.

²³ *Ibid.* págs. 604, 605.

²⁴ *Ibid.* pág. 602.

²⁵ Para analizar el papel jugado por Ignacio de Loyola entre el Renacimiento y la Contrarreforma, Vid. Ricardo García-Villoslada, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*, Madrid, Taurus, 1965, 339 págs.

mundano. Los fines trascendentes de la religión cristiana, para Maquiavelo, no habrían contribuido sino al declive del imperio romano. Lo que a Ribadeneira no podía sino parecerle una imputación impía. Los mayores esfuerzos de actitud antimachiaveliana los protagonizó la Compañía de Jesús en su desprecio a la justificación protestante del tirano. La Compañía consideraba que la más patente definición del tirano se encontraba en *El Príncipe*²⁶. Pero el aprovechamiento teórico del florentino que destilan los argumentos de *El Príncipe Cristiano* de Ribadeneira hace pensar en su imposible construcción teórica sin su exhaustivo conocimiento. Lo que diferencia claramente la concepción jesuítica de la machiaveliana es, de una parte, el monismo valorativo y el politeísmo valorativo, de otra; así como, de una, la “mortificación de la carne” y el júbilo pagano que les caracteriza, de otra. No deja de ser abundar en el polimorfismo interpretativo de Maquiavelo —ya suficientemente complicado por las interpretaciones republicanas y monarquistas— el atribuirle ser un precedente del liberalismo, pero, al menos bajo estos dos polos diferenciadores del catolicismo y del humanismo, no deja de haber una línea de continuidad entre el naturalismo del autor de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1515-1518) y el de un representante tan genuino del liberalismo del siglo XIX, como John Stuart Mill. Se conoce la admiración de éste por aquel²⁷. Una admiración que sólo podría aparecer como blasfema, como veremos al final. Entre una y otra concepción se juegan dos versiones de la política: la de una virtud responsable y activa, que debe bascular entre los acontecimientos contingentes de la Fortuna (capítulos XVII y XXV de *El Príncipe*)²⁸; y la de una virtud vicaria de Dios, que acata, en última instancia, los sucesos necesarios dispuestos por la ineluctable Providencia²⁹. De la primera es ejemplo de comportamiento un hombre sin escrúpulos, César Borgia o el Duque Valentino, dispuesto a descuartizar públicamente a su mejor aliado en propio beneficio con el mejor postor; de la segunda es modelo el calvario de Cristo. Entre la contingencia y la necesidad de una y otra se expresan, también, como veremos, dos modelos de política para la modernidad: la de la “razón de estado”

²⁶ Enrique Tierno Galván, *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*, Murcia, Sucesores de Nogués, 1949, 100 págs., págs. 22-27.

²⁷ John Stuart Mill, *Diario* (Carlos Mellizo Ed.), Alianza Editorial, 1996, 62 págs., págs. 25-27.

²⁸ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (traducción e introducción de Miguel Ángel Granada, *El Príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1981 (12ª reimpresión 1993), 124 págs., págs. 90-93, 116-120).

²⁹ Julián Sauquillo, “Providencia y Poder pastoral en el Príncipe Cristiano de Quevedo”, *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje al Profesor Luis García San Miguel (II)* (Virgilio Zapatero, Ed.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2002, 805 págs., págs. 707-736.

maquiaveliana y la del “poder pastoral” cristiano.

Las dos partes de *El Príncipe Cristiano* de Ribadeneira se refieren, respectivamente, a los deberes del príncipe con la Iglesia y la religión, y a los consejos seculares y profanos sobre la organización política, sus sostenedores y sus responsables. La execración de Ribadeneira contra los políticos se basa en la utilización de una razón de estado que, en vez de situar a la ley de Dios como fin y justificación últimos, postula concebir a la religión como un medio. Maquiavelo habría infectado rápidamente toda Europa, a su muerte, con una concepción instrumental de la religión. Como el florentino habría incurrido en una falsificación de la razón de estado, Ribadeneira quiere distinguir entre dos razones de estado, una de ellas sería la corregida de acuerdo con la doctrina católica. Este propósito analítico pasa por la presuposición de un mundo absolutamente caracterizado por la primacía total de la religión católica y la atribución a Dios de ser causa primera del mundo. En definitiva, los escuadrones de caballeros excelentes, agrupados en una milicia sagrada, que configuran la Compañía de Jesús, poseen un rango mayor que los reyes de la tierra, dentro de la escala política, dado que Dios es el capitán general de estos padres religiosos y el gran Padre temible que ayuda o arrastra a la caída al Príncipe cristiano, según siga o no su palabra divina. Uno de los mandamientos más terminantes de *El Príncipe Cristiano* es el respeto de los príncipes terrenales a los sacerdotes y ministros espirituales de Dios. Dios es el más grande Rey, causa eficiente, Providencia de los cielos y de la tierra, señor sobre el libre albedrío de los hombres y temor profundísimo y reverencial de todo rey terrenal (Fig. 2).



Fig. 2. Andrea Pozzo, *Il Gesù*, Roma

La gran equivocación de los políticos es, entonces, instrumentalizar la religión, mostrar una creencia meramente externa, sin reparar en la fuerza dispensadora de la Providencia. De ahí que no quepa suponer —a diferencia de lo que mantienen los políticos maquiavelianos— poder y prudencia del Estado si falta la religión como primer fin. Si Maquiavelo consideraba que más valían las buenas armas que las buenas leyes, pues para que haya buenas leyes debe haber buenas armas, Ribadeneira opina que si no hay respeto absoluto a la religión católica, no puede haber buenas armas. Dios sólo da el triunfo a quien le sigue. La religión, para el tratadista español, es el principal cuidado del príncipe frente a la falsa razón de Estado. La potestad divina está por encima de la potestad regia o humana y han de saber, por ello, los reyes que sólo poseen la prudencia, en el mejor de los casos, para organizar sus reinos, elegir los magistrados adecuados o demandar los tributos oportunos. Pero que carecen de la prudencia de los “pastores eclesiásticos”, únicos capaces de entender las sagradas escrituras y “penetrar en los divinos misterios” que deben conducir al rebaño de creyentes. Al Rey se le pide mayor rigor en el acatamiento de Dios que a los mortales y si comete un delito ha de humillarse bajo Dios en igual penitencia que los otros hombres.

A partir de esta consideración de una sola interpretación verdadera, se organiza un dispositivo doctrinal y político de execración de todos aquellos considerados como enemigos de la fe auténtica. Nada peor que la duda dentro de la fe aceptada. Si existe una dicotomía absoluta entre fieles y paganos, o entre fieles y gentiles, peor aún resulta la herejía dentro de la fe. El bautizado ha realizado una elección inamovible. Toda quiebra o fractura del compromiso católico es una alta traición que debe ser castigada por el príncipe sin perdón. Toda la opinión cristiana ha de acatar, sin duda alguna, la existencia de una única fe verdadera. En sus límites, sólo queda la intolerancia, la persecución, el castigo o la expulsión. La excomunión o el anatema, la excomunión con solemnidad, supone, muy gráficamente, nada menos que la salida de la Iglesia de los herejes “apartados y cortados, como miembros secos, del cuerpo de la santa Iglesia”³⁰. Para Ribadeneira no hay duda de que perseguir cualquier división sectaria o herética, infectiva de la república, es un principal cometido cristiano del príncipe sobre la tierra.

³⁰ Pedro Ribadeneira, *Tratado de la religión y virtudes*, Op. Cit., pág. 508.

4. El “poder pastoral” como “arte de gobernar”

La parte profana del tratado reúne, más explícitamente, el debate doctrinal con las tesis de Maquiavelo. Si “Il Machia” había propugnado el disimulo de las auténticas intenciones y el empleo de cualquier fin en aras del mantenimiento y extensión de la república, Ribadeneira, sobre el plano de los principios generales, sostiene que las verdaderas virtudes son cristianas y no pueden ser fingidas pues serían redoblada maldad. No se trata, como para Maquiavelo, de ser temido sin ser odiado, en vez de ser amado por el pueblo, sino de ser querido por Dios, ya que es la opinión que el creador tenga del rey terrenal, y no la opinión de los hombres, la que quita los Estados. Aunque Ribadeneira y Maquiavelo podrían haber coincidido en desechar la política de oposición al Papa protagonizada por Savonarola, las motivaciones de uno y otro serían muy diversas. El primero habría rechazado la oposición a una jerarquía eclesiástica incuestionable para el jesuitismo político; mientras que el segundo tachó de ingenua cualquier oposición frontal a la política tradicional y pusilánime del Papa. Para Ribadeneira más abusivo de lo ordenado por Dios sería aún la utilización de la religión como máscara, tal como aconseja hacer Maquiavelo a un príncipe que ha de ser un taimado hipócrita, que la oposición frontal a Dios. En realidad, en el plano de los hechos, Ribadeneira rebajará, en *El Príncipe Cristiano*, la prohibición del disimulo pues acaba justificando maquiavélicamente la disimulación con el disimulado siempre que no se rebase el límite en el que Dios pueda ofenderse: “(...) así desta simulación y ficción artificiosa se debe usar solamente cuando lo pide la necesidad, y que sea poca la cantidad y con su dosis y tasa, y conficionada con las leyes de la cristiandad y prudencia, porque así aprovechará y tendrá fuerza y virtud contra los príncipes hipócritas, que, como víboras, pretendiesen inficionar y matar. (...)”³¹. Además, mediante una distinción puramente retórica, Ribadeneira establece que guardar secreto y recatarse no es mentir³².

³¹ *Ibid.* pág. 526.

³² *Ibid.* págs. 524, 525.

Tanto Maquiavelo como Ribadeneira construyen su teoría del poder frente al arbitrio y discrecionalidad del tirano. Ni uno ni otro conciben justificar las actuaciones políticas por el beneficio o el capricho del príncipe. Para Maquiavelo, el príncipe malo siempre obra mal pues es casi imposible que pase de actuar en beneficio propio a querer para el beneficio de la república. Difícil será encontrar un hombre bueno que pase a ser malo, en los momentos de excepcionalidad política, cara a remontar, con medidas dictatoriales, la corrupción de la república en un tiempo limitado. Pero la generosidad del tirano es inconcebible para Maquiavelo incluso si su magnanimidad beneficiase a la república (capítulos XVII y XVIII del Libro I de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*)³³. Sin embargo, el príncipe republicano de Maquiavelo puede llegar a salvar a la república y sacrificar a los republicanos, por puro refinamiento de la lógica implacable de unos medios que están justificados por un fin impersonal. A fin de cuentas, una finalidad básica de la política maquiaveliana es mantenerse en el poder conquistado. Maquiavelo siempre observa el poder como separado del pueblo, elevado del nivel del mundo, y amenazado. Mientras que Ribadeneira procura justificar un poder que emana del beneficio logrado en el seno del pueblo. La diatriba de Ribadeneira con las tesis de Maquiavelo se cierra con la valoración de la prudencia y la fortaleza de que debe hacer acopio el príncipe. Si la política maquiaveliana recomienda el arrojo y la temeridad, en última instancia, porque saber acoplar y limitar la propia psicología, más amedrentada o más emprendedora, a cada ocasión diversa, y lograr así el triunfo, es lo más difícil que quepa concebir, Ribadeneira parece haber perfeccionado, incluso, el arte de la administración de la fuerza dentro de una concepción del “poder pastoral”.

En la recomendación del consejo político y en las reglas de la prudencia, Ribadeneira es un fiel seguidor de Maquiavelo. En cuanto a que se le haya podido discutir la fortaleza al cristianismo, Ribadeneira es el teórico irritado que no consiente que se le merme tal crédito a los mártires y a los arrojados soldados religiosos de la Compañía de Jesús. Así que no se trata tanto del acopio de la fuerza o de la demostración de fortaleza sino de la administración de estas dotes y herramientas

³³ Nicolás Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (introducción, traducción y notas de Ana Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 435 págs., págs. 81-87).

políticas en la captación de una grey seguidora, primero, y en su defensa, consiguiente, de sus enemigos. El demonio, la cizaña, los lobos no deben reducir el trabajo del pastor: la salud del rebaño de la república cristiana. Para la consecución de este fin, Ribadeneira predica unas reglas de administración de los recursos adecuadas al bienestar y al aprovechamiento del rebaño. Sin uno no hay otro. Por ello, el “reloj de la república” debe aplicar los castigos y no descuidar el empleo de los premios³⁴. Ribadeneira postula la bondad de los premios, la magnanimidad, la atención a los merecimientos venidos del esfuerzo de la grey y no agotar la rentabilidad del rebaño asfixiándole con los tributos. El pensamiento de Ribadeneira es precomercial, pues muestra una confianza hacia la agricultura comparable en grado al recelo que le produce el comercio como fuente de necesidades vanas que pueden contribuir a la corrupción de la república³⁵.

La expansión de la misión jesuítica fue descrita por Ribadeneira con el orgullo de quien contribuye a la formación de una empresa internacional inédita. Razones para esta ilusión emprendedora no le faltaban. El barroco español ha contribuido decisivamente a la configuración de un “poder pastoral” capital en la formación del poder moderno. La reflexión de Ribadeneira se encuentra enclavada más en una racionalidad que afecta al proporcionado por el gobierno de la seguridad a una población dentro de un territorio que en el interés del príncipe republicano. *El Príncipe Cristiano* y *La vida de San Ignacio* de Ribadeneira, y *Las Constituciones* de Ignacio de Loyola son menos “consejos de príncipe”, al uso, que uno tratados que irrumpen en la historia política europea, según Michel Foucault, desde la mitad del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, para mostrar un nuevo “arte de gobernar”: cómo ser gobernados, cómo gobernar a los otros, a quién aceptar como gobernante, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible. Mientras el “consejo de príncipes” señala una posición singular, excepcional, externa a los gobernados y siempre amenazada por las traiciones —el *Hieron* de Jenofonte es ejemplar en esta problemática antigua—, el “gobierno” es un poder inmanente a múltiples relaciones sociales: gobierno de una casa, del alma, de

³⁴ Pedro Ribadeneira, *Tratado de la religión y virtudes*, Op. Cit., págs. 530, 531.

³⁵ *Ibid.* págs. 530-539.

los niños, de una provincia, de un convento, de una orden religiosa, de una familia...³⁶

La Compañía de Jesús ha tenido una importancia excepcional en la conformación de este “poder pastoral” polimorfo que rebasa los límites del gobierno político del príncipe. Las directrices de la Compañía de Jesús trazan una línea de continuidad entre el gobierno espiritual de los ejercicios; el gobierno económico, a través de la caridad y los patrocinadores que acuden como muestra del apoyo de Dios; y el gobierno político, al construir un tipo de príncipe plegado al poder eclesiástico. Ética, economía y política están interpenetrados en la teoría del poder de los jesuitas. No se trata de construir un poder político sino de asegurar un orden social en el que Dios está presente en todo, incluso en las más pequeñas cosas. Sus invocaciones a la religión como ley divina a la que se pliegan todas las cosas no descuidan que sólo una buena costumbre puede contribuir a la salud de la república cristiana. La estipulación de un poder disciplinario, basado en la obediencia al superior y el desempeño individual perfecto de una función orgánica, determina un imperativo moral de acatamiento. El cuidado del rebaño, su explotación sin desfallecerlo, los estímulos a la contribución del bienestar del colectivo, la concepción de los bienes como bien común y no del príncipe, la empresa del príncipe de guardián de los bienes de todos en vez de dilapidador de los bienes públicos son las pálidas huellas de una economía colectiva. La formulación de un poder del principado como vicario de Dios asegura el repliegue del poder civil al poder eclesiástico. Ética, economía y política contribuyen, a su manera, en el sostenimiento de un mundo controlado y libre de contingencias. La necesidad no se da, se construye con la sabia disposición de todas las cosas públicas y privadas. Para asegurar la obediencia a las leyes, la Compañía de Jesús ha establecido un correcto aprovechamiento de unos recursos humanos espléndidos y económicos modestos, a los fines de expandir una empresa religiosa internacional para la salvación del mundo del maleficio hereje que supone el protestantismo. Aunque declarativamente, a través del tomismo, la Compañía de Jesús asume toda la concepción teleológica neoaristotélica, bien se ocupa de asegurar su cumplimiento con una cuidada disposición táctica de todas las cosas, por pequeñas

³⁶ Michel Foucault, “La “gouvernementalité””, *Aut-Aut*, n° 167-168, 1978, págs. 12-29 (traducción francesa de Jean-Claud Oswald, revisión y anotación Pascale Pasquino “La “gouvernementalité”, *Actes*, n° 54, verano de 1986, 91 págs., págs. 6-15; traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría “La gubernamentalidad”, *Espacios de poder* (Michel Foucault et alii), Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1981, 165 págs., págs. 9-26); Michel Foucault, « Leçon de 1^{er} février 1978 », *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, París, Gallimard Seuil, 2004, 435 págs., págs. 91-118.

que sean. Una racionalidad militar permea toda la movilización jesuítica más allá de la declaración de leyes naturales o divinas.

5. El liberalismo es irreducible a la *complexio oppositorum*

La preparación del eclesiástico como un soldado obediente a su capitán requirió de una ascética de valor incalculable para la nueva sociedad y la política venidera. La teoría sociológica clásica así lo ha apreciado bajo dos aspectos: la creación de una aristocracia espiritual o de una élite cultivada; y la difusión pedagógica de un modelo católico de vida. Desde la primera perspectiva, la salvación monacal jesuítica fue configurando un “ethos” racional y metódico de dominación de lo instintivo y de subordinación de toda la vida a lo religioso. Cuanto más se racionalizó este método, los capaces de su ejecución se convirtieron en una “aristocracia de calificados religiosamente” por la detentación de un prestigio social³⁷. Desde el segundo, la única actividad que han admitido como justificativa, desde sus orígenes, de un bienestar económico en la Compañía es el estudio de los novicios. La atención pedagógica requiere —así lo predicán Ignacio de Loyola y Ribadeneira, como máximos teóricos de la fundación de la Compañía de Jesús— una holgura que sólo permite el estar desentendido de las necesidades básicas. Esta genuina consideración de la satisfacción al estudio hace que la empresa jesuítica sea una empresa pedagógica ligada al proselitismo y a la supervivencia. Desde mediados del siglo XVI, la corporación jesuítica adquiere hegemonía en el control de la educación sobre la tenida, hasta entonces, por la Universidad en las enseñanzas renacentistas. La expansión del protestantismo, entonces, por Alemania, Suiza, Países Bajos, Suecia, y buena parte de Francia, fuerza a la Compañía de Jesús a salir de los claustros y ofrecerse como una milicia pedagógica. La causa de este éxito es que la Compañía de Jesús atendió a dos rasgos: propiciar un “clérigo regular” obediente y disciplinado, capaz de movilizarse donde la Iglesia lo necesitara; y procurar no enclaustrarse sino mezclarse con la sociedad. Para permear la sociedad de jesuitismo no bastaba con predicar, confesar y catequizar sino que era óptimo educar a la juventud. El retroceso que propiciaron con esta estrategia tan astuta

³⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, Op. Cit. pág. 427.

fue de cuatro siglos. Paralizaron la humanización de la enseñanza y la retrotrajeron al santuario. La eficacia del obediente jesuita en su penetración dogmática en la sociedad fue tanta que uno de los mayores defensores de la educación laica y estatal en Francia no dudaba en conceder al jesuitismo haber contribuido, decisivamente, en la construcción de aquel “talante nacional”³⁸. Esta última afirmación no es despreciable en ningún caso. La contribución de los jesuitas a la conformación del talante nacional de Francia, del país más tendente en la modernidad a la centralización administrativa y a la organización del modelo más evidente de Administración permanente, se dio con el modelo legal racional predominante en la modernidad y con la aparición del funcionario como sujeto que resuelve *sine ira et studio*.

Si el “ethos” económico se identificó, según Schmitt, al principio, con el protestantismo y el “ethos” burocrático y político con el católico, queda por considerar la correspondencia de esta tipología ideal con la realidad. Efectivamente, parece que la tesis weberiana de la relación inmediata de la “ética protestante” y el “espíritu del capitalismo”, con sus revisiones clásicas y contemporáneas, se sustenta. Pero, ¿acaso Inglaterra con toda su industrialización pionera no dio lugar a ninguna realidad política? ¿Sólo hubo lugar en la revolución industrial para el desarrollo del “pensamiento económico-técnico dominante”? No lo creo. Hay buenas razones para considerar plausible la contribución importante del catolicismo a la “burocracia” y a su personaje central, el funcionario. Pero, ¿cuál es la contribución real del catolicismo a la construcción de la política moderna?, ¿es tanta como le atribuye Schmitt? No lo creo. Schmitt atribuye una fuerza inédita al jesuitismo, y al catolicismo en general, como *complexio oppositorum* capaz de captar como un imán a las fuerzas políticas más diversas y extremas —del filósofo de la dictadura autoritaria Donoso Cortés al rebelde sindicalista y nacionalista irlandés Padraic Pearsem— por la capacidad *representativa* de sus Figuras, sintetizadoras de la “Forma estética de lo artístico”, la “Forma jurídica del Derecho” y la “Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante”. Schmitt, muy capciosa y sofistamente, despoja de cualquier capacidad representativa a la burguesía al haber abolido las diferencias y sólo tener como término de contraste

³⁸ Émile Durkheim, *Historia de la Educación y de las Doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Op. Cit., págs. 289-299.

diferente a la bohemia. Si la burguesía es, desde la Revolución Francesa, la Nación, ni el comerciante ni el burgués representan a nadie. De una parte, donde hay fábrica y parlamento no cabe la representación. Si hay Producción y Consumo no hay Representación, pues, para que ésta se dé, es necesario una persona y una autoridad como representante y no hay Forma alguna ni en la fábrica ni en el comercio. Sólo en el desapego económico del vicario de Cristo en la Tierra cabe la fuerza inédita representativa del Catolicismo. De otra parte, el parlamento, para Schmitt, reúne a la Nación, y así abole cualquier representación. El parlamento es, para Schmitt, otra *complexio oppositorum* pero sin ningún brillo, en este caso: reduce la multiplicidad de intereses de los partidos a una unidad apagada.

Lo más escandaloso del argumento de Schmitt es que ha elegido al liberalismo más monista, al liberalismo revolucionario francés, para irradiar más iluminación al papel político de la jesuítica Iglesia. Pero, ¿acaso no hay una tradición más magnética y vitalizante de la política dentro de la tradición liberal? El mayor antagonista de Rivadeneira, Maquiavelo, representa un politeísmo valorativo irreductible a una *complexio oppositorum* apagada y abolidora de los contrastes. Maquiavelo, un noble valedor de los comerciantes en el beneficio de la república, es el gran defensor de las disyuntivas: “aut ... aut ...”, “o ... o...”. En caso de conflicto, nunca permanezcas en el centro —aconseja—, alíate o con unos o con otros. Además, el conflicto para este pagano es consustancial a la vida. A este florentino que defendía la austeridad y la dificultad, como mejor camino para conseguir la “virtu”, no le causaba duda alguna el valor del comercio a favor del relieve político de la república. Nada más perjudicial para la política de unificación italiana que un Papa que no luchó por la conquista y sostenimiento del papado. Los regalos hereditarios no indican el camino de la virtud. Para Maquiavelo, la atrocidad del combate, de la lucha, y no “Roma aeterna”, es la Forma patriótica fascinante.

Pero ¿pudo la revolución industrial acabar con la tradición maquiaveliana que impregnó a los “igualitaristas” ingleses? No lo creo. A mediados del siglo XIX, la economía refulgente no ha humillado a la política. La monótona y homogeneizante

complexio oppositorum del catolicismo, de una parte, y el desarrollo económico inglés, de la otra, no impiden la opinión politeísta de John Stuart Mill: “los cambios efectuados progresivamente en la sociedad moderna tienden cada vez más a poner de manifiesto con mayor vigor: la importancia que, para el hombre y para la sociedad, posee el hecho de que exista una gran variedad de tipos de carácter, y la importancia de dar completa libertad para que la naturaleza humana se expanda en innumerables, opuestas direcciones.”³⁹ Esta es la única verdad de *On Liberty* (1859). La propia burguesía no sólo no ha consumido la posibilidad de representación sino que supone que en un mundo contingente y sin verdad dada alguna, el contraste recíproco de las opiniones es la única vía de formación social de verdades provisionales y compartidas. Lo que más teme la burguesía ilustrada animada por John Stuart Mill es que el poder social, más temible que el poder político, acabe con la disidencia, la apostasía, la herejía. Los más extravagantes —no la bohemia supuestamente melancólica, decadente y apagada, a la que se refiere Schmitt— son la planta rara que atiza como un tábano —los nuevos Sócrates— a la sociedad: “Cuando se encuentran personas que forman una excepción en la aparente unanimidad del mundo sobre cualquier asunto, aunque el mundo esté en lo cierto —señala Mill—, es siempre probable que los disidentes tengan algo que decir que merezca ser oído, y que la verdad pierda por su silencio.”⁴⁰ Sólo cuando la sociedad no es madura, cabe justificar como oportuna la tutela religiosa que los jesuitas ejercieron en Uruguay. Cuando la sociedad cuenta con el vigor del debate, los hombres enérgicos deben dirigir la máquina burocrática pues todo aparato inanimado, y la Administración lo es, para ser eficaz, requiere una fuerza exterior que la anime⁴¹. Requiere del *carisma* liberal y, más originariamente, pagano.

El punto de partida de esta política liberal es moral. La representación de los personajes liberales surge del paganismo y no del cristianismo. Para esta política liberal clásica, menospreciada por el catolicismo de Schmitt, la moral cristiana tiene todos los caracteres propios de la reacción y el corsé de las almas. La protesta cristiana frente al

³⁹ John Stuart Mill, *Autobiography* (prólogo, traducción y notas de *Autobiografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, 290 págs., pág. 239).

⁴⁰ John Stuart Mill, *On Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969 (prólogo Isaiah Berlin, de Pablo de Azcarate, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1970 (3ª ed. 1981), 206 págs., pág. 114).

⁴¹ John Stuart Mill, *Representative government* (presentación Dalmacio Negro, traducción de Marta C. C. Iturbe *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 215 págs.).

paganismo, que tan ejemplarmente protagonizó el jesuitismo moral y político, postuló un “ideal negativo”, pasivo, reactivo, abstinentes, renunciante, mortificante. Una ascesis aterrizada de la sensualidad impidió, mientras pudo, esta ascesis vigorizante del liberalismo, surgida junto al desarrollo técnico-económico. La negación cristiana de uno mismo no logró, sin embargo, agostar la afirmación pagana de la individualidad. La *complexio oppositorum* del jesuitismo encuentra así un término no asimilable en la tradición más intempestiva del liberalismo.

Tonalidades paulino-ignacianas.

Ideología e imaginario del guerrero santo

Teresa M. Vilarós-Soler

Texas A&M University

I

Como es bien conocido, dos años antes de la proclamación de la II República en España Carl Schmitt presentó en Barcelona la conferencia “La época de la neutralidad,” publicada más tarde en la segunda edición alemana de 1931 de *El concepto de lo político* con el título de “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”.¹ Fue en este ensayo donde Schmitt se refirió al desplazamiento de los centros de poder en occidente en el correr de los siglos, al modo de “grandes, simples, seculares pasos (...) desde de lo teológico a lo metafísico, de allí a lo humanitario-moral y, finalmente, a lo económico”.²

Los largos periodos de desplazamiento de un ámbito central a otro marcan en la macro-historia occidental los cambios paradigmáticos correspondientes a los momentos en que una actualidad imperial determinada entraba en trace de desaparición o de implementación. Así, aunque los eventos de la proclamación de la Segunda República en España, el golpe de estado de mil novecientos treinta y seis auto-proclamado como Alzamiento Nacional y su consecuente Guerra Civil se explican históricamente de acuerdo a la particular situación de la España del momento, responden sin duda y también a la constelación macro económico-política del ámbito técnico-industrial de occidente. Es decir, al momento de ámbito tecnológico-industrial secular, en términos de Schmitt, en que la actualidad imperial capitalista estaba ya en plena colisión con el marxismo.

¹ Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, última edición del 2002.

² Ibid.

Pero ya que toda actualidad imperial refleja también necesariamente las temporalidades, fracturas y diversas características de las diferentes historias y contextos nacionales —lo que en términos unamunianos podría denominarse como la *infra-historia* o la *intra-historia* particular de cada nación— deberemos tener en cuenta entonces que en la especificidad intrahistórica española el Alzamiento y Movimiento Nacional, insuflados por una voluntad fuertemente imperialista, se nutrieron ideológicamente mamando los pechos de una pragmática militante nacional-católica, fuertemente impregnada de tonalidades paulino-ignacianas, de larga trayectoria en la historia del imperio español. Pensar tal especificidad intra-histórica en el contexto de colisión capitalista-marxista en los años treinta y cuarenta, aporta al campo de estudio de las mentalidades ciertos puntos quizá relevantes para el mundo de hoy.

Uno de ellos se refiere al hecho de que la derecha católica tradicionalista hispana y sus aliados, aquella que se formó ideológicamente a partir de los escritos de Juan Donoso Cortés, especialmente de su “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”³ y que apoyó el golpe militar, quiso imponer un cambio de sentido radical del vector político contemporáneo a su momento. O dicho de otro modo: En España la derecha tradicionalista fundamentalista católica, y especialmente Donoso Cortés, entendió muy pronto la impronta secular del gran desplazamiento general dado por occidente desde un ámbito de poder humanitario-moral al tecno-económico empujado por la industrialización capitalista. Y quiso, por tanto, revertir a toda costa para España —una España impregnada todavía de los ecos y deshechos de un imperio por otro lado ciertamente concluso— la general dirección de occidente hacia la secularización.

Es Juan Donoso Cortés el que intelectualmente explicita en España un movimiento reaccionario respecto del paso secular occidental del momento en el sentido de empujar un movimiento imperial *de retorno*, una vuelta de cinto ochenta grados que permitiera la re-inserción de lo teológico en lo político. Y son precisamente las

³ Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y el socialismo”. Edición preparada por José Vila Selma. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13505030989138941976613/index.htm>

propuestas de movimiento reaccionario de Donoso hacia una re-teologización de lo político, parcialmente contaminadas de un talante ignaciano-paulino militante *sui-generis* y de raigambre imperial, las que tomarán al vuelo en el siglo diecinueve carlitas y tradicionalistas y en el veinte los falangistas entre otros varios: es decir, todo el espectro de un sector civil que, aun en sus marcadas diferencias, era fundamental y exaltadamente católico y que evoca hoy, ya en el siglo veintiuno, algunas de las nuevas militancias casi guerreras o claramente guerreras que desde diversos ámbitos en todo el mundo buscan un nuevo advenimiento imperial vía el restablecimiento y práctica de una política teológica.

No es causalidad pues que la voluntad guerrera político-teológica instada por ejemplo por los movimientos fundamentalistas islámicos con su llamada a la *jihad* y a la guerra santa, evoca en parte aquella narrativa y escenografía orientalista tan cara a Franco desde su estancia en el Norte de África en los años de la preguerra. Ni tampoco que la actual retórica militante de la derecha estadounidense allegada al Tea Party encuentre reverberaciones en los sectores del Partido Popular español. De oriente a occidente y de norte a sur, el mundo contemporáneo va dejando más y más atrás el paradigma político-representacional que sostuvo en buena parte el estado de la modernidad industrial y avanza en la exposición más o menos vociferante de la militancia político-teológica.

Por ello no resulta tan sorprendente la reflexión teológico-política efectuada recientemente desde los estudios marxistas o post-marxistas. A partir sobre todo de los análisis de Alain Badiou y de Slavoj Žižek a las cartas de San Pablo, la izquierda post-marxista parece buscar ahora en los textos que fundamentan los orígenes del universalismo cristiano las posibles bases teóricas para una nueva expansión universalista marxista.⁴ Un movimiento en realidad no tan inesperado y que este ensayo busca relacionar con la mentalidad de base paulino-ignaciana que en España puso en marcha el Alzamiento desde Juan Donoso Cortés.

⁴ Ver por ejemplo de Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthonpos, 1999; y de Slavoj Žižek, *El frágil absoluto, o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos: Valencia, 2002.

II

A mediados del siglo diecinueve, la historia vive el apogeo del momento en que el mundo, centrando su voluntad en el ámbito tecnológico-económico, empuja con fuerza el capitalismo industrializado. Al mismo tiempo, si bien el siglo es testigo del auge del imperialismo capitalista en su segundo momento de desarrollo, contempla también la emergencia de la construcción social e histórica del sistema marxista emergente que se le opone dialécticamente y que encuentra explícita expresión con la publicación del *Manifiesto comunista* en 1848, y del primer libro de *El Capital* en 1867.⁵ Y ambas actualidades, si bien en competencia directa, reflejarían desde las proporciones de Schmitt el gran paso secular dado por un mundo, el occidental, que parecía entonces dejar definitivamente atrás la teología política a favor de un materialismo económico secular.

En el caso de España, el siglo diecinueve refleja no sólo la emergencia y establecimiento de los dos grandes macro-sistemas que iban a marcar el futuro del mundo, el capitalismo y el marxismo, sino además y sobre todo la competencia entre una voluntad política secular y otra de carácter teológico resistente a los aires de secularización. Es Juan Donoso Cortés (1809-1853), Marqués de Valdegamas, y seguramente el más importante ideólogo del diecinueve español, quien ejemplifica con su propia biografía y en sus escritos mismo las vacilaciones con que el siglo diecinueve español encaró el gran y definitivo desplazamiento occidental del ámbito humanitario-moral, en términos de Schmitt, al materialismo secular tecnológico-económico.⁶

⁵ El *Manifest der Kommunistischen Partei*, publicado por Karl Marx y Friedrich Engels, sale a luz en Londres en 1848. Por su parte, el primer libro de *Das Capital. Kritik des politischen Oeconomie*, de Karl Marx, sale en Hamburgo en 1867, publicado por Verlag von Otto Meisner. Más tarde, su amigo Engels corrigió y publicó los dos libros restantes a partir de los manuscritos que Marx dejó en vida. Los libros segundo y tercero de *El capital* salieron entre 1885 y 1894.

⁶ A pesar de su extraordinaria importancia, no existen todavía demasiados estudios serios y profundos del pensamiento de Juan Donoso Cortés, ni tampoco de su biografía. A partir del interés mostrado por Carl Schmitt en su libro de 1931, *El concepto de lo político*, Espasa Calpe publica en 1936 el libro *Donoso Cortés: Su vida y su pensamiento*. Carl Schmitt publica en 1950 en alemán, un libro dedicado a Donoso, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (Vier Aufsätze, Köln). En los años cincuenta, la Biblioteca de Autores Cristianos re-edita algunas de sus obras, entre ellas la de Santiago Galindo Herrero,

Periodista, filósofo, diputado, secretario privado y finalmente embajador en París entre otros cargos durante los años de regencia de María Cristina y luego durante el reinado de Isabel II, Donoso estuvo comprometido primeramente con el liberalismo. Sin embargo, pronto fue desplazando su posición hacia un fuerte tradicionalismo conservador de base católica que fue más tarde fervorosamente recogido y asimilado tanto por el carlismo del último tercio del siglo como por toda la derecha nacionalista que apoyó el Alzamiento y la Guerra Civil. Santiago Galindo Herrero, por ejemplo, ensayista católico del régimen franquista y uno de los diseminadores en los primeros años cincuenta de la filosofía política nacional católica de la dictadura, explicaba en 1953 de esta forma la importancia y relevancia de Donoso Cortés en la formación ideológica del Movimiento:

Los trabajos de Edmund Schramm y Carl Schmitt en las primeras decenas de este siglo contribuyeron a avivar la memoria de Donoso, así como a poner de relieve la actualidad de sus escritos. La escuela tradicionalista española le contó siempre, junto a Balmes, Nocedal, Aparisi y Guijarro, Vázquez de Mella... como uno de sus más ilustres pensadores. Si Donoso no fue carlista, aunque quizá hubiera terminado en ese campo, sí era un tradicionalista concorde con el pensamiento clásico español, y por eso no es aventurado hacerle figurar junto a los nombres citados. Todas las empresas restauradoras del pensamiento español en los últimos años lo han tenido como indudable guía. Bela Menczer decía en un reciente trabajo: «Toda ley racional de expansión y progreso conduce al aniquilamiento, a no ser por 'la intervención personal, soberana y directa' de la Gracia. Con la filosofía de la Historia resumida en esta fórmula, Donoso Cortés ocupa un puesto central en la historia del renacimiento católico, que comenzó como réplica a la Revolución francesa», y Rafael Calvo Serer afirma que «las ideas donosianas han contribuido a impulsar la historia española en el camino de superación de la revolución moderna como no lo ha hecho ningún otro país». Gran número de tesis doctorales de Italia, Alemania, Austria y Suiza, principalmente, dedicadas al pensador español acreditan el inmenso valor de la obra de Donoso Cortés como armas recias y potentes para la lucha en que está empeñado el mundo.⁷

Según Galindo, los primeros síntomas de la transformación ideológica de

Donoso Cortés y su teoría política (1957). Ya en los años sesenta, la editorial Rialp publica en castellano el libro de Edmund Schramm, *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición* (1961). Recientemente, la obra de Donoso Cortés está siendo de nuevo objeto de atención, siendo accesible electrónicamente. Uno de los libros recientes es el de Gonzalo Larios, *Donoso Cortés. Juventud, política y romanticismo*. Bilbao: Grafite, 2003.

⁷ Santiago Galindo Herrera, *Donoso Cortés*. Madrid: Publicaciones españolas, 1953; 2ª edición 1956. También electrónicamente en <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0026.htm>.

Donoso del liberalismo al tradicionalismo pueden trazarse ya en las lecciones que impartió en el curso de Derecho Público a caballo de 1837 y 1837, juzgadas por Joaquín Costa como el más importante tratado técnico-político desde Suárez. Fueron en esas lecciones donde Donoso Cortés articuló la idea del Estado en movimiento, en acción.⁸ Y de tal concepción del estado arranca precisamente también la teoría de los desplazamientos schmittiana, plenamente adoptada por Víctor Pradera en sus reflexiones de 1935 en el libro que muy pronto se convirtió en el de cabecera del franquismo, *El estado nuevo*.⁹

La idea del Estado en movimiento es la que da fundamento a la proposición de Donoso de que “tanto la revolución como la dictadura son necesidades transitorias de la vida política,” concepción que a su vez permitió, a través de la tradición imperial católica, articular ideológicamente al Movimiento Nacional. Es a partir de ese concepto orgánico del Estado con el que llegará Donoso a marcar un giro de ciento ochenta grados al sentido de la mentalidad que, en el Occidente industrializado, desplazaba al mundo del ámbito central espiritual humanitario-moral al secular-económico. Y así, si bien en su primeros escritos apoyaba Donoso la representación política del pueblo desde un formación liberal, apropia sin embargo más adelante para la Monarquía imperial católica, tan cara por otra parte a Schmitt, tal posibilidad democrática: “España, señores, ha sido siempre una Monarquía: esa Monarquía en toda la prolongación de los tiempos, ha sido una Monarquía democrática. ¡La Monarquía! Ved ahí para nosotros la realidad política. ¡El catolicismo! Ved ahí para nosotros, para todos, pero especialmente para nosotros, la verdad religiosa”.¹⁰

⁸ Escribe Galindo: “La lecciones de Donoso Cortés señalan el conflicto representado por un lado por la autonomía de la razón, como principio social armonizador, y el de la libertad, como destructor de la armonía social por el otro. «Las inteligencias —la razón— se atraen. Las libertades se excluyen. La ley de las primeras es la fusión y la armonía; la ley de los segundos, la divergencia y el combate. Este dualismo del hombre es el misterio de la Naturaleza y el problema de la sociedad.» Para superar el dualismo se precisa de una cohesión —el Gobierno—, que no es otra cosa que «la sociedad misma en acción». Aquí aparece la idea, bien moderna, del Estado como movimiento.

⁹ Víctor Pradera, *El estado nuevo*. Madrid: Cultura española, 1935. Respecto a Franco, se puede acceder visualmente a sus primeros discursos sobre el Estado nuevo desde Youtube, por ejemplo en <http://www.youtube.com/watch?v=U17vq59-ITY>.

¹⁰ Citado por Santiago Galindo Herrero en *Temas españoles*, nº 26. Publicaciones españolas. Madrid 1953, 2ª ed. 1956 <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0026.htm>.

La “verdad religiosa católica” tal como es entendida por Donoso es para él la única gran verdad capaz de dar legitimidad a un estado político de derecho, algo plenamente en discordancia con el movimiento del mundo en aquellos años. Y ese fue precisamente, como explica José María Roca, el presupuesto al que se acogerá más tarde el franquismo:

Para Franco, la verdadera España, o sea, la España estamental y piadosa, intolerante y clerical, políticamente conservadora y culturalmente arcaica, estaba representada por la monarquía autoritaria, cuyo despótico mandato, apoyado institucionalmente por la Iglesia católica, se inspiraba en una intransigente interpretación del credo cristiano que convertía al gobernante no sólo en el poderoso administrador de las vidas y haciendas de sus súbditos, sino en un esforzado custodio de sus almas. Así, pues, el Estado totalitario nacional-sindicalista hundía, según Franco, sus raíces en el pasado y servía de modelo adelantado a otros regímenes similares: *España tiene su propia tradición, y la mayoría de las fórmulas modernas que han de ser descubiertas en los países totalitarios pueden ser encontradas ya incorporadas a nuestro pasado nacional.*

11

Para la exaltada convicción de Donoso, como para la de Franco, la democracia sólo puede darse políticamente si se afirma esta a partir de, o mejor dicho, a través de las bases del comunitarismo católico. Nunca a través de un liberalismo secular. Ni desde luego desde el socialismo, el sistema que, según la ideología tradicionalista que con fervor hará suya Pradera y más tarde Franco, apropia de forma monstruosa desde el ateísmo la base comunitaria católica. Para Donoso, y a partir de él para toda la intelectualidad de la derecha tradicionalista católica, la modernidad occidental debe concebirse políticamente a partir del ejemplo de la modernidad imperial nacional-católica española, único modelo capaz, según ellos, de incorporar orgánicamente la posibilidad política de la democracia en un estado de derecho católico. Ciertamente que no todos los católicos durante el franquismo estaban necesariamente de acuerdo o implicados en esta voluntad ideológica. Pero la hegemonía institucional de la Iglesia, alentó y siguió alentando por mucho tiempo el carácter político-teológico, por grosero

¹¹ José María Roca, “Fuentes de legitimidad del régimen franquista”. Comunicación presentada en el IV Encuentro de Investigadores del Franquismo, organizado por la Fundació d’Estudis i Iniciatives Sociolaborals y el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Valencia, celebrado en esta ciudad entre los días 17 y 19 de noviembre de 1999. En Iniciativa socialista, nº 55, (1990-2000). Versión electrónica <http://www.inisoc.org/fuentes.htm>

que fuera, del franquismo ya que como es bien sabido y ha sido plenamente documentado por Julián Casanovas y Javier Tusell entre otros muchos, estuvo plenamente identificada con la ideología del Alzamiento que buscó legitimar el nuevo Estado en virtud de un mandato divino.¹² Como explica Roca de nuevo:

Acogiéndose a los discutibles postulados del positivismo jurídico que identifican los términos *Estado* y *Derecho*, en virtud de los cuales cualquier Estado —de hecho—, con independencia de sus características y de cuáles hayan sido sus orígenes, es, como conjunto de normas jurídicas, considerado un Estado de Derecho, el general Francisco Franco estimaba que el Estado surgido de la victoria de la alianza de las fuerzas políticas conservadoras en la guerra civil constituía un Estado de derecho, y las llamadas Leyes Fundamentales, lo que con gran reserva podríamos denominar el sustrato legal de su Régimen, compendiaban una peculiar forma de Constitución; una Constitución abierta y en evolución, como le gustaba definirlas a él mismo.¹³

La ideología tradicionalista que, siguiendo a Donoso y a Pradera, adopta Franco, no duda en afirmar que para llegar al establecimiento teológico-político de un Estado de derecho fundamentado teológicamente por la gran verdad católica, la Nación debe alzarse, si es necesario, en una guerra. Las afirmaciones de Franco en este sentido son categóricas todavía en 1964: “Una nación en pie de guerra es un referéndum inapelable, un voto que no se puede comprar, una adhesión que se rubrica con la ofrenda de la propia vida. Por eso creo que jamás hubo en España un Estado más legítimo, más popular y más representativo que el que empezamos a forjar hace casi un cuarto de siglo”.¹⁴ Una guerra que como Franco no se cansaba de recordar, tomó tanto durante el Alzamiento como en la narrativa nacional posterior, el modo de Cruzada:

Lo que con el Movimiento y la Cruzada surge (...) es una concepción política y una estructura estatal, que, por ser legítimas de origen y por estar insertas biológicamente en las entrañas de la tradición y ser conformes con los imperativos de nuestro tiempo, cristaliza desde el primer instante en un sistema

¹² Para un estudio sobre el catolicismo durante el franquismo, ver los clásicos libros de Julián Casanova, *La iglesia de Franco*, Barcelona: Temas de hoy, 2001/ 2005; y de Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

¹³ J.M. Roca, *ibid.*

¹⁴ Francisco Franco, *Pensamiento político*, Madrid: Ediciones del Movimiento, p. 366; citado por J.M. Roca, “Fuentes de legitimidad del régimen franquista”. <http://www.inisoc.org/fuentes.htm>

político-social de derecho, españolamente original, superador, sin lastres ni taras, con un sentido de continuidad histórica.¹⁵

Esa es precisamente la mentalidad que al terminar el siglo diecinueve lleva a Marcelino Menéndez Pelayo a exclamar arrebatado en su famoso epílogo de la *Historia de los Heterodoxos españoles*, y que los sublevados en 1936 harán suya: “Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta. El de borrar los antiguos linderos del mundo”. Esa la mentalidad imperial nacional-católica que al fin del primer tercio del veinte crea el caldo de cultivo que permite señalar a los socialismos y sobre todo al comunismo como la Bestia, el Monstruo, el Mal o el Anticristo. Y ese posicionamiento es el que finalmente permitirá en el momento de emergencia de la guerra fría en 1959, apoyada por los Estados Unidos, la plena permanencia, ya hasta su final, de la dictadura franquista.¹⁶

Durante el primer tercio del siglo veinte, Pradera, y con él todo el pensamiento tradicionalista español, estaría convencido a partir de Schmitt y de Donoso de que la política debe expresarse como metafísica, es decir, basándose en una verdad revelada que necesariamente se sitúa más allá de la razón.¹⁷ Y esa verdad es para ellos la verdad política nacional-católica imperial. En el primer tercio del siglo veinte, y ante la fractura de una modernidad, la industrial, que empezaba a entrar en trance de desaparición y

¹⁵ Francisco Franco, *Pensamiento político*, Madrid: Ediciones del Movimiento, p. 85; citado J. M. Roca, *ibid.*

¹⁶ La implicación de los Estados Unidos en la solidificación de la dictadura franquista ha ido extensa y excelentemente estudiada. Ver por ejemplo los clásicos estudios de Juan Pablo Fusi, Stanley Payne y Paul Preston sobre Franco y el primer franquismo: Stanley Payne, *El primer franquismo, 1939-1959: Los años de la autarquía*, 1998; Paul Preston, *Franco: A Biography*. London: Fontana Press. 1993; Juan Pablo Fusi, *Franco, autoritarismo y poder personal* (1985); reedición en Taurus, 1995. Para un estudio más detallado sobre las relaciones entre los EEUU, ver sobre todo de Ángel Viñas, *En las garras del águila: los pactos con Estados Unidos, de Francisco Franco a Felipe González (1945-1995)*. Barcelona: Crítica, 2003 y *Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos: bases, ayuda económica, recortes de soberanía*. Barcelona: Grijalbo, 1981. Sobre la relación entre el franquismo con los Estados Unidos Remito también a mis artículos, “El baño del ministro y el embajador: Palomares 1966,” en *Re publica*: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos, 2004, pp. 247-262; y “Banalidad y biopolítica: La transición española en el nuevo orden del mundo,” en VV.AA, *Desacuerdos*, nº 2. Barcelona, MACBA, 2005 y electrónicamente en <http://www.arteleku.net/4.0/pdfs/vilaros.pdf>

¹⁷ Son innumerables los estudios sobre el carlismo en España. Remito aquí sólo a algunos de los clásicos: los estudios recogidos por Stanley Payne en *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea. El carlismo (1833-1975)*. Actas: 1996; de Josep Carles Clemente, el *Breviario de la historia del carlismo*, Sevilla: Muñoz Moya, 2001, y *El carlismo en el novecientos español (1876-1936)*, Madrid: Huerga y Fierro, 1996, y su continuación, *El carlismo navarro durante el primer franquismo*, Madrid: Actas, 1998.

buscaba ya entonces tentativamente su tercer momento de desarrollo, esa mentalidad decididamente re-invoca el carácter teológico de lo político anunciado por Donoso. E imponen con ello un cambio de sentido radical al vector que en la historia de la modernidad industrial desplazó el mundo del ámbito espiritual al secular económico reclamando lo que ya pedía, excitado, Menéndez y Pelayo: una guerra santa, una reconquista al modo de la de Covadonga; justo la narrativa que pone en marcha el Alzamiento de 1936, como bien analizó en su momento Javier Ugarte.¹⁸

No se trata entonces sólo de interpretar la mentalidad católico-fundamentalista que llevó a la guerra civil como la de una facción fraticida; aunque desde luego lo fue, y brutal. Tal como explicaba Enrique Moradiellos: “El conflicto fraticida de la década de los años treinta del siglo veinte constituye, sin ningún género de dudas, el acontecimiento central y decisorio de la historia contemporánea española”.¹⁹ Y así lo han anotado también los más conocidos historiadores de la guerra civil española, para quienes ésta fue, continúa Moradiellos, “la culminación de ‘una serie de accidentadas luchas entre las fuerzas de la reforma y las de la reacción’ (Paul Preston); ‘el más profundo desgarró moral que han conocido (los españoles) como pueblo’ (Alberto Reig Tapia); ‘una ruptura cronológica’ (Carlos Seco Serrano); [y] ‘un tajo asestado a la convivencia de la sociedad española’ (Manuel Tuñón de Lara)”.²⁰ Pero la centralidad del fratricidio, la brutal fractura con la base secular-democrática de la República puesta en marcha por el Alzamiento remite a la voluntad de dominancia y poder que desde el pensamiento tradicionalista católico-fundamentalista buscó y encontró en la antigua estructura imperial española la reinserción de lo político en lo teológico.

Como es bien sabido, son los textos de Donoso Cortés los que fundamentaron tal posición. A mediados del siglo diecinueve, y a contracorriente del sentido de su momento histórico, a contracorriente precisamente del momento en que el entonces emergente socialismo que según Donoso tomaba “por base y fundamento a lo

¹⁸ Javier Ugarte, *La nueva Covadonga insurgente: orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

¹⁹ Enrique Moradiellos. 1936. *Los mitos de la Guerra Civil*. Barcelona: Península Atalaya, 2005. pp. 15-16.

²⁰ Enrique Moradiellos, *Ibid*.

económico para la ‘infraestructura’ de todo lo espiritual,”²¹ Donoso propone re-dirigir el vector ideológico secular económico hacia el ámbito religioso espiritual. En el primer tercio del siglo veinte Carl Schmitt, católico y buenísimo conocedor de las fuentes ideológicas del imperio español de los Austria, desde luego se da perfecta cuenta de la implicación político-teológica de los textos de Donoso.²² Y de él parte para explicar que el mundo presencia en el siglo diecinueve no sólo el intenso desarrollo de la tecnología industrial sino también el nacimiento de una fe religiosa en la tecnología surgida de la lógica de los desplazamientos.

Teniendo en cuenta el estrecho paralelismo que el pensamiento católico imperial nacional establece entre teología y política, y si se acepta el postulado de Schmitt de que en la momento de la modernidad industrial “todos los conceptos de la nueva teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados,” la inversión de la dirección del vector ideológico hacia una re-teologización de la política propuesto por Donoso, no sorprende, si lo que se quería conseguir era abrir la vía ideológico de acceso a un poder ilimitado de estructura imperial. Un poder desde luego que en el Alzamiento, en la guerra y en el franquismo busca en la tradición histórica del imperio español las bases orgánicas de su legitimización, por brutales que sean. Pero un poder que no pudo, por otra parte tampoco, limitar a los mitos del imperio su fundamentación como estado de derecho. Como dice Roca,

Franco era consciente de que para luchar contra el recuerdo de la II República y la potencia legal de la Constitución de 1931 era preciso contar con algo más que con la retórica imperial falangista y la selectiva alusión a personajes y hechos de la historia de España (Don Pelayo, El Cid, los Reyes Católicos, Cisneros, el gran Capitán, Flandes, América, Lepanto...) debidamente fantaseados, con los que su régimen se procuraba una legitimidad difusa y remota.

²¹ Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y el socialismo”. Edición preparada por José Vila Selma. Biblioteca Cervantes virtual,

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13505030989138941976613/index.htm>

²² Para conocer el impresionante trazado que Carl Schmitt hace del imperio español de los Austria, ver su texto de 1953, *El Nomos de la tierra*, XXXX. Por aquellos años, Schmitt, antiguo filo-nazi, mantenía buenas relaciones con el franquismo en general y en especial con la Facultad de Derecho Político de la universidad de Santiago de Compostela. Sus extensas visitas a Galicia por razones familiares le llevaron también a desarrollar una relación de amistad con Manuel Fraga. Sobre ello, remito a mi texto “La ligereza del terror: Palomares, 1966,” En Revista XXX.

El Estado surgido del 18 de julio necesitaba imperiosamente un sustrato legal, que si era no homologable en sus contenidos con los textos constitucionales de los Estados liberales del entorno (aunque esa era la ambiciosa e infundada pretensión de sus juristas), sí expresado en la terminología empleada por las modernas teorías constitucionales. La idea de conceder a una serie de leyes promulgadas a lo largo del tiempo el rango de Leyes Fundamentales y de considerarlas una Constitución abierta responde a esta inmoderada aspiración. Este larguísimo y peculiar proceso constitucional abierto, que duró treinta años.²³

Lo que sí necesitó y pudo conseguir el franquismo desde su brutal concepción teológico-política y orgánica de la sociedad, fue la de establecer la figura de un caudillo único. Una organicidad católica que desde luego Carl Schmitt compartía, como bien ha notado Oscar Cabezas:

En su apelación al papel histórico del carisma de la Iglesia Católica, no hay nada en Schmitt que pueda acusar recibo de una emanación biologizante del Estado. Por el contrario, el carisma de la Iglesia-Católica —a diferencia del protestantismo— es para Schmitt una institución pública que podía *decidir* la diferencia *existencial* entre amigo-enemigo. Por un lado, los amigos que están unidos en el cuerpo de Dios —cuerpo que no es biológico— y, por otro, lo enemigos unidos en el Anticristo expresado en la técnica y el mercantilismo. En otras palabras, la secularización es sinónimo de liberalismo y neutralización y, la autoridad de la Iglesia Católica es la posibilidad de poner fin a las neutralizaciones en las que el Anticristo se revela como reducción de la “condición humana” que se transforma en puro dominio técnico racional. No obstante, Schmitt sospecha que los católicos han sido ya corrompidos por el proceso de racionalización de un mundo técnico y considera que estos también han sido arrastrados a la obsesión por el consumo y el mercantilismo que desplaza la política a una pura operación técnico racional.

En el carisma de la Iglesia Católica (...) Schmitt ve la posibilidad de resistir el “triunfo del mal” o la racionalización técnica de la vida nihilizada por la secularización. En la autoridad de la Iglesia y, por lo tanto, en la estructura carismática de su aura espiritual se encontraba la posibilidad de detener el “mal” de la racionalización técnica del mundo y, a su vez, se encontraba la posibilidad de dar supervivencia al sistema político sostenido por el concepto moderno de soberanía.²⁴

²³ J.M. Roca, *Ibid.*

²⁴ Oscar Cabezas, “El agotamiento de la izquierda. Subalternidad y soberanía”. *Tesis doctoral*. Duke University, 2008.

La función caudillista asumida por Franco, como dice Roca, la concepción orgánica de la sociedad y el origen militar del Nuevo Estado,

estuvieron muy presentes en las cabezas de los juristas del Régimen cuando no señalaron siquiera formalmente la separación y limitación de poderes, sino, muy al contrario, en la confección de la legalidad subsiguiente siguieron respetando el contenido del Decreto 138/1936, de 29 de septiembre de 1936, emitido, pues, en plena guerra civil, en virtud del cual los miembros de la Junta de Defensa Nacional, pensando no sólo en el destino de la guerra sino en lo que pudiere venir después, estimaron *la alta conveniencia de concentrar en un solo poder todos aquellos que han de conducir a la victoria final y al establecimiento, consolidación y desarrollo del nuevo Estado*, y decidieron (artº 1º) *nombrar Jefe del Gobierno del Estado Español al Excmo Sr. General de División D. Francisco Franco Bahamonde, quien asumirá todos los poderes del nuevo Estado*. En el artículo segundo se le nombraba *Generalísimo de las fuerzas nacionales de Tierra, Mar y Aire* y se le confería *el cargo de General Jefe de los Ejércitos y Operaciones*.

El enorme poder de Franco se completaba en la Ley de 30 de enero de 1938, por la cual el Estado insurgente se organizaba ya en departamentos ministeriales. En el artículo 17º de dicha ley se atribuía al Jefe del Estado *la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general*. Con todo ello, respondiendo a *los principios de unidad de poder y coordinación de funciones*, en la persona de Franco, además de la iniciativa legislativa, se acumulaban las principales jefaturas de Régimen: del Estado, del Gobierno (hasta el nombramiento de Carrero Blanco en 1973), del Ejército, del Partido Único y casi del Sindicato Único, porque de él dependía el nombramiento de su responsable, además de la designación de otros altísimos cargos del Estado (1).

Como anota Roca, “esta concentración de poderes responde a una noción militar del ejercicio del poder, por la cual el gobernante es antes que nada un comandante que imparte órdenes a una nación que se imagina compuesta por personas que obedecen como soldados, en vez estar poblada por ciudadanos activos, entre cuyos derechos inalienables se encuentra el de vigilar el poder que se ejerce en su nombre”.²⁵ Y tiene razón. Sin embargo, la particular figura del Caudillo, la figura levantada como mito, responde no sólo a una simple imagen militar, aunque desde luego la asume, similar por ejemplo a la que se quería dar y se dio con Hitler.²⁶ La figura del Caudillo que el Alzamiento y el Movimiento levanta la ideología que responde al exaltado talante

²⁵ J.M. Roca, *Ibid.*

²⁶ Ya Preston y Payne notaron en su momento las diferencias ideológicas entre Franco y Hitler, aunque estuvieran ambos comprometidos en una voluntad de dominancia imperial totalitaria. Ver el reciente libro de Stanley Payne, *Franco y Hitler*. Madrid: Esfera de los libros, 2008.

tradicionalista en la larga línea que recorre la historia de España desde Donoso Cortés a Pradera, pasando por Marcelino Menéndez y Pelayo y terminado con Joaquín Arrarás, es una figura que se alza “en olor a santidad”. Una figura que, articulándose como guerrero de Cristo, como capitán y militante del ejército que lucha por la Verdad, tomó de las antiguas figuras de Santiago Matamoros, de los Cruzados e incluso de San Ignacio (Fig. 1), algunas de sus características.²⁷



Fig. 1. San Ignacio de Loyola, «mitad monje, mitad soldado»

La “santidad” y valor guerrero con la que se inviste la figura del caudillo Franco evoca aquella que reclamaba emocionado hasta la médula don Marcelino Menéndez y Pelayo a finales del siglo diecinueve, justo cuando la actualidad imperial española definitivamente entraba en la recta final: “España, pueblo de Dios” decía don Marcelino; “España evangelizadora de la mitad del orbe”; “España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio”. Y terminaba de arrebatado y rotundo: “Esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra”.²⁸ Esa mentalidad era para Pradera también el impulso que debía alentar en España no sólo el nuevo estado católico sino también su Caudillo. Tal como Pradera afirmaba en el párrafo con

²⁷ Para un estudio sobre la historia de los jesuitas como “soldados de Cristo” ver el libro de Jonathan Wright *Los Jesuitas: una historia de los “soldados de Dios”*. Barcelona: Debate, 2005

²⁸ El epílogo de Marcelino Menéndez y Pelayo dice textualmente: “Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo (...) España, evangelizadora de la mitad de la orbe: España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio (...) esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra”. (*Historia de los heterodoxos españoles*, s/n).

el que, haciendo suya la llamada de Menéndez y Pelayo, cierra su libro, el nuevo estado debería ser el estado de español de los Reyes católicos. Un estado de espíritu imperial y nacional-católico que la definitiva secularización tecno-industrial hacía imposible tanto desde el liberalismo como desde luego desde el marxismo. Y, así escribe sin rubor: “Hemos descubierto que el nuevo Estado no es otro que el Estado español de los Reyes Católicos”.²⁹ Un Estado entonces que apelaba al supuesto espíritu histórico de una España militante, cristiano-guerrera, que fue capaz en 1492 de configurar por primera vez el estado moderno. Una España imperial católica que abrió, en términos schmittianos, aquél segundo orden del mundo admirado tanto por Pradera y Menéndez Pelayo como por todos aquellos que, comulgando con Juan Donoso en la afirmación de que “el catolicismo está en estado de demostrar que él sólo posee el índice ordenado de todos los problemas políticos religiosos y sociales”³⁰ dieron muy pronto el visto bueno, el brazo y la espada al Alzamiento. Un Alzamiento que enseguida se convirtió en guerra civil de cruzada anticomunista, tal como glosa Arrarás en su monumental historia:

El cardenal Gomá concretaba: “La guerra que sostiene el espíritu cristiano contra ese otro espíritu... del materialismo marxista, es una lucha en cuyo fondo vibra un espíritu de verdadera Cruzada en por de la Religión Católica.

Y:

Así ha podido decir Pío XII en su mensaje a España: “La Nación elegida por Dios como principal instrumento de evangelización del Nuevo Mundo y como baluarte inexpugnable de la Fe Católica, acaba de dar a los prosélitos del ateísmo materialista de nuestro siglo la prueba más excelsa de que por encima de todo están los valores eternos de la religión y del espíritu”.³¹

Desde ese exaltado y militante impulso teológico político puesto en marcha por una voluntad de poder expansionista de carácter universalista católico, fue glosada la

²⁹ Víctor Pradera, *El estado nuevo*, p. 396.

³⁰ Juan Donoso y Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo” en *Donoso Cortés. El pensamiento político hispanoamericano*, p. 403.

³¹ Joaquín Arrarás, *Historia de la Cruzada Española*, 29 (paginación no impresa).

guerra por Joaquín Arrarás como Cruzada. Así, evocando tanto las crónicas de la sangrienta conquista americana como la figura del santo y cruzado, Arrarás re-escribió la guerra civil como una santa lucha a muerte contra el nuevo infiel de su contemporaneidad, el comunismo, y al Caudillo como al santo Cruzado. Fiel al fundamentalista lema donosiano, apropiado por el Movimiento, de que sólo el catolicismo “posee el índice ordenado de todos los problemas políticos religiosos y sociales,” Arrarás promueve y disemina la versión de la Guerra Civil como lógica y apabullante continuación de la historia católico-nacional-imperial de la España. Por ello no dudó seguramente un segundo él tampoco en usar el epílogo de Menéndez y Pelayo en *Historia de los heterodoxos españoles* como epígrafe de su propia *Historia de la cruzada española*. Y por ello fue capaz de producir una copiosa y exaltada narrativa guerrera que, repleta de valerosos y exaltados soldados cristianos liderados por un excelso Caudillo en su lucha contra el Mal republicano, comunista y socialista, hubiera hecho las delicias de don Marcelino.

Es desde esa mentalidad que se configura la historia de la guerra civil como cruzada contra la herejía del comunismo. Y así también se va conformando la figura de Franco como adalid de esa lucha: como guerrero de Cristo y Caudillo de una España que, de nuevo en palabras de Menéndez y Pelayo, habría podido romper “el postrer amago del islamismo” y “las huestes luteranas en las marismas bávaras con la espada en la boca y el ágava a la cinta,” y así entregar “a la Iglesia Romana cien pueblos por cada uno que le arrebatara la herejía”.³² Y desde esa mentalidad describe también Arrarás a la Segunda República española “como una Satánica Alianza en la que volvían a España, para ensayar una definitiva embestida, todos los seculares enemigos del alma nacional,” para continuar diciendo que “Lutero volvía con aquella intelectualidad racionalista que envenenaba nuestra cultura. El Gran Turco, con el alud oriental, bolchevista y ateo; Napoleón, con el régimen jacobino, que tenía por canción de cuna la Marsellesa que entonaban los soldados de Murat cuando entraban triunfadores por Madrid”. Porque la Historia, explica Arrarás, “tarde o temprano la hace la Verdad”:

³² Epígrafe a la *Historia de la Cruzada española*, de Joaquín Arrarás. s/n.

Y la verdad, con sonoridad de cañón y visibilidad de sangre, es en este caso demasiado fuerte para que se pueda tergiversar. El mundo entero empieza a conocer que las fuerzas espirituales que han levantado en armas a media España, que la han sostenido durante un guerra larga, penosa y al principio inverosímil, exceden en absoluto a toda fácil catalogación ... Son las fuerzas arrolladoras de una nación decidida a salvarse. Todavía más: la fuerza misma del Bien, la Belleza y la Verdad oponiéndose a los avances de la Bestia ... En España, como en un juicio de Dios, se ha peleado en resumen y compendio la gran pelea universal de esta hora”.

España, continúa Arrarás, “para salvarse a sí misma, salvando a un tiempo la civilización occidental de un peligro inminente,” el comunismo. España

ha reñido sobre su propio suelo una de las batallas más cruentas y dolorosas de su historia y ha vencido con las armas a los enemigos interiores y exteriores que pretendían asfixiarla como nación católica y civilizada ... Este momento trágico y sublime lo ha vivido España con aire y modos de Cruzada, haciendo su guerra con anhelos e impulsos espirituales, para reconquistar por noble escala de martirio y heroísmo su providencial destino en la Historia.³³

La guerra como martirio que articula la retórica de los sublevados es una guerra de Cruzada católica, una que hace suyo el espíritu bíblico de Menéndez y Pelayo y detiene “el lento suicidio” de España. La guerra como Cruzada hace suyas “las voces solitarias que, desde hacía un siglo, venían clamando en el desierto: las de los Ceballos, Alvarado, Vélez, hasta los Balmes, Donoso y Aparisi”. Y esta guerra, afirma Arrarás, no podrá nunca “confundirse con un movimiento político”. Y no lo será porque, explica, tal como arengaba Queipo de Llano, la guerra fue declarada “en las horas iniciales de la cruzada, por los muertos “por Dios y por España, *pro aris et focis*, por la Fe y por nuestro Imperio”. La guerra, cruzada santa, responde a “un mandato preparado ya en una lejanía de siglos, en una conspiración de ocultas fuerzas anímicas, profundas y eternas como el hombre, [en la que España] pelea por el amor y el honor, por lo santo, lo noble y lo bueno”. Y es desde esa pelea “por lo más santo, lo noble y lo bueno” con la que se alza en olor de santidad, la católica figura de Franco.

La excelsa imagen de santo Caudillo diseminada por Arrarás primero en su

³³ J. Arrarás, *Ibid.* s/n.

biografía, de 1937, *Franco*, y enseguida, en 1941, en su *Historia de la cruzada*, no fue tanto por adulación sino porque, dando la vuelta a la dirección secular de la modernidad industrial, estaba la derecha tradicionalista católica convencida del hecho de que en los momentos de expresión histórica de fracturas imperiales de expansión, aparece siempre esa figura del santo guerrero, del caudillo o héroe investido de santidad capaz de dirigir almas y cuerpos. Explicaba A.M. (¿?) en *El Periódico de Cataluña* que, de sus primeros exegetas,

el primer evangelista [fue] el periodista Joaquín Arrarás (1898-1975) quien escribió la primera amplia biografía de Franco. El libro, titulado sólo *Franco*, apareció en 1937 y fue un best-seller: se publicó al menos en siete países, se tradujo a más de cinco lenguas y hasta 1939 tuvo un mínimo de nueve ediciones en España. La caracterización del protagonista como un superhéroe («no se había fabricado la bala que pudiera herirle») tenía como objetivo justificar la insigne empresa de purificación de un país soviético: «Franco, cruzado de Occidente, elegido Príncipe de los Ejércitos en esta hora tremenda, para que España aplaste al Anticristo de Moscú». El evangelio de Franco según Arrarás abrió el camino que siguieron otros fanáticos creyentes como el siniestro general Millán Astray, su superior en la Legión, quien escribió el apasionado *Franco, el Caudillo* (1939).³⁴

El periodista acierta en el tono con el que ironiza la “canonización” de la figura de Franco. El general fue presentado sin rubor alguno por los acérrimos convencidos del alzamiento, y hasta el cambio de imagen propiciada por Fraga en los años sesenta, como el arquetipo del guerrero cristiano moderno, el caudillo que, inspirado por la gracia divina, lidera al pueblo en la lucha contra el Anticristo comunista. Una figura plenamente construida desde una retórica que reclama el legado católico-cristiano universalista.

Un legado cristiano, sin embargo, que paradójicamente y justo a partir del momento del fin del franquismo, y coincidente con la plena y explícita transición del mundo desde el ámbito tecno-industrial al nuevo orden digital-virtual, es analizado, y en parte apropiado en sus bases paulinas, por la izquierda marxista contemporánea. De forma inesperada, casi ciento cincuenta años después de Donoso la relación entre la teología y la política sube de nuevo al escenario, ahora desde la crítica marxista. Y se

³⁴ A. M.

pregunta, como hizo Slavoj Žižek, si merece la pena luchar por el legado cristiano.

III

La respuesta que Alain Badiou, y el mismo Žižek, dieron en su momento apunta a una respuesta afirmativa si de lo que se trata es de apropiar para la nueva figura del militante comunista o marxista de hoy, algunos de los presupuestos paulinos que hicieron posible la fundación del universalismo cristiano, tal como anotaba Badiou en su texto clave de 1997, *San Pablo. La fundación del universalismo*.³⁵ Justamente de un modo muy similar al propuesto por el director italiano Pier Paolo Pasolini, militante comunista, en una película que no llegó a realizar por causa de su muerte en 1975 y que Badiou comenta en el capítulo tercero de su libro.³⁶

Lo que resulta sin embargo todavía más sorprendente es que, en una vuelta de tuerca histórica, alrededor de 1974 Pasolini reclamaba para el comunismo una santidad y misión universalista, de origen paulino, que evoca a la que don Marcelino reclamó, siguiendo a Donoso Cortés, como legado divino de la España imperial. Badiou explica que el director italiano tomó a la figura de San Pablo y a sus textos como base para una reflexión sobre el estado del comunismo y ofrecer con ella una reflexión que retomara la figura del militante cristiano como modelo del militante marxista. Para ello, había trasladando el contexto del Pablo histórico al momento de la Europa nazi-fascista de los primeros años cuarenta. Y comenta Badiou que en el guión,

Roma se convierte en Nueva York. El foco cultural que entonces era Jerusalén, ocupado por los romanos, y foco también de conformismo intelectual, es París bajo la bota alemana. La pequeña y balbuciente comunidad cristiana queda representada por los miembros de la resistencia, mientras que los fariseos son los partidarios de Pétain. Pablo, un francés hijo de la alta burguesía, es un colaboracionista a la caza y captura de miembros de la Resistencia francesa. Damasco es la Barcelona de la España de Franco, adonde se dirige el fascista Pablo para encontrarse con los franquistas. En el camino a

³⁵ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: P.U.F., 1997

³⁶ No he podido consultar el guión de Pasolini. Sin embargo, para este trabajo no es la consulta directa del guión fundamental, al ocuparse éste sobre todo en el análisis de Badiou.

Barcelona, viajando por el suroeste francés, Pablo tiene una revelación y se pasa a la resistencia antifascista.³⁷

Pasolini estaba interesado en ofrecer una crítica del imperialismo capitalista comparando éste con el imperialismo romano. Pero, al menos según el análisis de Badiou, también amalgama el colaboracionismo francés, el fascismo de Musolini, e incluso y de refilón, el autarquismo franquista de la primera posguerra, como una única formación al servicio de una máquina nazi que a su vez se equipara también al imperio romano. El director italiano rompe así en dos grandes bloques imperiales de dominación, el capitalista de base estadounidense y el nazi-fascista de base europea —y que incluye también el franquismo español a través de la equiparación de Damasco con la Barcelona dominada por el franquismo— lo que sin embargo era en los primeros años del cristianismo uno sólo, el romano. Y a esos dos bloques de dominación imperialista, y a partir de la equiparación del personaje cinematográfico de Pablo con san Pablo (Fig. 2), tanto Badiou como Pasolini presentan el acontecimiento del comunismo como el evento portador de una Verdad universal.



Fig. 2. San Pablo, atribuido a Francesco Mazzola, *il Parmigianino* (1503-1540)

³⁷ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: P.U.F., 1997, pp. 39-40; traducción mía.

Lo que según Badiou Pasolini probablemente tenía en mente con la realización de una película marxista de apología paulina era algo muy preciso: despertar la aletargada militancia comunista y alertarla de los peligros de un capitalismo macro-imperial que entraba en el último tercio del siglo veinte hacia su tercer momento de desarrollo. Ese es el coloso que el comunismo quiere combatir, y es en contra de ese imperio que tanto Pasolini como Badiou piden a los desencantados jóvenes mantener la fe marxista. Una fe sin embargo que inesperadamente se carga de connotaciones teológicas, ya que por un lado encuentra en los orígenes paulinos de la fundación del cristianismo la razón teórica para la propia expansión universalista del marxismo; y por el otro, encuentran ambos en los textos paulinos las bases que permiten recrear desde el marxismo la figura de un nuevo militante comunista “santo”. A finales del siglo veinte, la peculiar traslación de Pasolini y Badiou del universalismo paulino cristiano a la ideología revolucionaria secular marxista-comunista es ciertamente inusual. Pero aunque no es desde luego común para dos marxistas-comunistas del último tercio del siglo engarzarse en una discusión de base teológico-política, paradójicamente tal movida no dejaría sin embargo de tener sentido desde la lógica política de la derecha católica tradicionalista española, la cual denunciaba ya con Juan Donoso Cortés, como hemos visto, el germen teológico incrustado en la formulación política del socialismo como algo monstruoso.

Recordemos por ejemplo que en plena emergencia del pensamiento socialista revolucionario, Donoso Cortés escribía lo siguiente en su conocido “Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo”:

Por lo que hace a las escuelas socialistas (...) siendo como son esencialmente teológicas, miden los abismos en toda su profundidad y no carecen de cierta grandeza en la manera de plantear los problemas y de proponer las soluciones. Empero (...) al punto se descubre su flaqueza radical (...) Los sectarios socialistas lo son a la manera de los filósofos paganos, cuyos sistemas teológicos y cosmogónicos venían a ser un monstruoso conjunto.³⁸

Donoso anotaba con precisión que Pierre-Joseph Proudhon “había escrito en sus

³⁸ Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,” Ibid., p. 403

Confesiones de un revolucionario, estas notables palabras: ‘Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la Teología.’” Y explicaba con total aplomo que “nada hay que pueda causar sorpresa sino la sorpresa de Monsieur Proudhon. La Teología, por lo mismo que es ciencia de Dios, es el Océano que contiene y abarca todas las cosas”.³⁹

Víctor Pradera por su parte hizo suya, entre otras, esa proposición en el *Estado nuevo*, anotando que “la Teología contiene y abarca las demás ciencias, según la frase de Donoso”;⁴⁰ y sigue diciendo: “En efecto, en Política no se puede dar un paso (...) sin aceptar el dogma católico”.⁴¹ Proposición que evoca también la teología-política de Donoso Cortés reapropiada por Carl Schmitt, quien a su vez reformulaba la antigua aserción de Donoso de que “el catolicismo está en estado de demostrar que él sólo posee el índice ordenado de todos los problemas políticos, religiosos y sociales” (Donoso 403) de ese modo: “Todos los conceptos presentes en las teorías del nuevo estado son conceptos teológicos secularizados”.⁴²

En la España de los años veinte y treinta, la creencia de que en política no se podía dar un paso sin aceptar el dogma católico se extendió por toda una amplia y diversa derecha católica fundamentalista que incluye entre otros a apasionados falangistas como José Antonio Primo de Rivera, a fríos militares como Francisco Franco, o a desatados y alucinados legionarios como Milán Astray. Y paradójicamente, a finales de siglo y trazando un camino inverso al recorrido por la ideología católica hispana fundamentalista, el marxismo contemporáneo parece llegar a una conclusión similar.

Pero si aceptamos, como decía Schmitt, que todos los conceptos en las teorías del nuevo estado remiten en forma secularizada a conceptos teológicos, no es tanto de extrañar que el marxismo busque ahora enraizar sus fuentes a finales del siglo veinte en los textos y la figura de San Pablo. Como no sorprendería tampoco entonces que

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Víctor Pradera, *El estado nuevo*, p. 44.

⁴¹ Ibid.

⁴² Carl Schmitt, *El concepto de lo político*.

pretenda articular la figura del militante comunista como la de un héroe en olor de santidad. Badiou precisamente adopta también en parte la concepción schmittiana al afirmar que en la historia occidental son varios los momentos en que, al entrar una actualidad imperial en trance de desaparición, ha emergido “en olor de santidad,” la figura de un caudillo; un líder, real o ficticio, que acostumbra a salir “extrañamente victorioso”.⁴³

Sin embargo, si bien Badiou y Žižek tienen en cuenta la figura de San Pablo, su intervención paulina está claramente apoyada en lo que podría denominarse un *paulinismo pasoliniano*. El Pablo de Badiou *es* el Pablo de Pasolini. No es el de Juan Donoso Cortés, ni el de la derecha reaccionaria española, que desde Donoso a Franco se valieron de una reciclada versión militante “española” de Pablo que origina su imaginario en la figura de San Ignacio. Un San Ignacio particular y nuevo que surge en los momentos de desaparición final de la actualidad española “en olor de santidad”. Una figura de la que se olvidan las desavenencias con el poder imperial español y que imperio y emerge cortada ahora al gusto noventayochista como guerrillero de Cristo. Reaccionario y guerrero. Un San Ignacio al que al filo del siglo veinte don Marcelino no tiene reparo en convocar, ni Arrarás de reproducir en su historia de la nueva cruzada española. Dice textualmente el epígrafe:

Dios nos concedió la victoria y premió el esfuerzo perseverante dándonos el destino más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de borrar los antiguos linderos del mundo ... España, evangelizadora de la mitad de la orbe: España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio ... esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, s/n; Joaquín Arrarás, *Historia de la Cruzada española*, vol. 1.1)

Así, al filo de la nueva fractura imperial capitalista que en nuestros días desplaza el ámbito de la industrialización hacia el de la biotecnología y el bio-capital, ambas figuras —el convencido y valeroso militante comunista, poseído por la verdad del

⁴³ Alain Badiou, *Ibid.*, pp. 40-41.

acontecimiento del marxismo, y el no menos convencido guerrero santo de corte ignaciana articulado por la Cruzada española— ominosamente se encuentran reflejados en una esfera discursiva de nuevo ámbito. Dos vueltas consecutivas de ciento ochenta grados cada una —dadas primero por el vector ideológico que retrajo desde la mentalidad de la España católica tradicionalista a la historia secularizada de occidente; y ahora por el marxismo— que parecen dejar al marxismo planeando en un ámbito central que apunta, necesita o quiere a la discusión teológica-política.

Pero cuando el marxismo comunista, una actualidad a partir de 1991 en trance de desaparición, decide reclamar para sí una base teologizante, hay que recordar también que desde la tradición donosiana Franco, Caudillo y Guerrero, emergió en su día como figura fría y siniestramente sacralizada, una figura que replicó, desde el otro lado del espejo y en guerra de cruzada, la secularizada y no menos siniestra figura de Stalin. Y si en el siglo veintiuno es el ámbito biopolítico y de biocapital nuestro nuevo ámbito central, deberíamos preguntarnos también que nuevas versiones de guerra de cruzada podría poner en marcha el acontecimiento de la reinserción político-teológica.

Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo

José M. González García

Instituto de Filosofía, CCHS, CSIC, Madrid

1. Marco general de interpretación: Norbert Elias y su teoría de la sociedad cortesana.

Pienso que la sociología histórica de Norbert Elias, desarrollada de manera especial en sus conocidos libros *El proceso de la civilización* y *La sociedad cortesana*¹ puede ser útil a la hora de establecer relaciones entre las reflexiones de Ignacio de Loyola en pleno humanismo renacentista y Baltasar Gracián, uno de los autores barrocos por excelencia. No me interesa tanto señalar las continuidades o discontinuidades del pensamiento religioso entre el fundador de la Compañía de Jesús y el jesuita Gracián, sino más bien sostener un punto de vista de sociología del conocimiento que intentaría entender de manera procesual cómo se va profundizando históricamente en el control de uno mismo y en la constitución de la subjetividad moderna.

Según Norbert Elias, el largo proceso histórico de conversión de una sociedad guerrera en una sociedad cortesana a través de la monopolización estatal de la violencia y de los impuestos implica, entre otras cosas, el acortesanamiento de los guerreros, una larga transformación en el curso de la cual una clase alta de cortesanos viene a sustituir a una clase alta de guerreros. Este largo proceso —iniciado en occidente en los siglos XI

¹ Ambas obras están traducidas al castellano en el Fondo de Cultura Económica de México, la primera en 1987 y la segunda en 1982. Una presentación general de las aportaciones de este autor para una sociología del conocimiento pueden verse en mi artículo “Norbert Elias: literatura y sociología en el proceso de la civilización”, publicado como capítulo 18 del libro de Lamo de Espinosa, Emilio, González García, José M. y Torres Albero, Cristóbal: *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 431-454.

y XII y culminado sólo en los siglos XVII y XVIII— significa una transformación de los impulsos individuales en el sentido de una contención, de un autocontrol basado en el miedo a la disminución o a la pérdida del prestigio social, significa la interiorización de las coacciones sociales, la transformación de las coacciones externas en autocoacciones, en coacciones ejercidas por el individuo sobre sí mismo: los controles externos se convierten en formas de autocontrol.

Esta transformación supone un proceso de autoconstitución del individuo, de transformación de su sistema emotivo, de contención de las emociones, un cambio en los preceptos de las "buenas maneras" en la mesa o en cualquier reunión de la "buena sociedad", el desarrollo de una gran capacidad de observación psicológica de sí mismo y de los demás, pues de la permanente vigilancia de uno mismo y de los otros depende la propia posición en la jerarquía móvil de poder en la sociedad cortesana. Se construye así un tipo de hombre calculador, siempre a la defensiva, represor de sus reacciones emotivas espontáneas, gran observador y conocedor de su propio yo y buen experto en la observación psicológica del ser humano. La cita de La Bruyère, traída a colación por Elias, no puede ser más significativa:

Un hombre que conoce la Corte es dueño de sus gestos, de sus ojos y de su expresión; es profundo e impenetrable; disimula sus malas intenciones, sonríe a sus enemigos, reprime su estado de ánimo, oculta sus pasiones, desmiente a su corazón y actúa contra sus sentimientos.²

Formulaciones similares podemos encontrar en Gracián, quien, por ejemplo, en el primer primor de *El héroe* recomienda a éste que “pratique incomprendibilidades de caudal”, conceptual forma barroca de expresión para recomendar al “varón culto” que no se deje nunca descubrir completamente por nadie, que oculte su interior, que nadie pueda sondarle el fondo de su caudal como a un río, ya que cuando uno es comprendido deja inmediatamente de ser respetado. Y en el primor segundo, titulado precisamente “Cifrar la voluntad” aconseja la necesidad de penetrar la voluntad ajena al tiempo que se

² La Bruyère, Jean de: *Caractères*, en *Oeuvres*, Paris, Hachette, 1922, tomo II, p. 211, nº 2. Citado por Elias en *El proceso de la civilización*, ed. cit., p. 484. Otras citas de La Bruyère hacen referencia a la vieja metáfora de la vida social como un teatro, al cortesano como un personaje de comedia y la corte como un edificio construido con mármol, es decir, compuesto por personas muy duras, pero muy pulidas.

oculta la propia. Prosiguiendo con la metáfora “eminencia de caudal”, el individuo ha de ocultar su voluntad y no dejarse descubrir por nadie, al tiempo que ha de penetrar la voluntad ajena. En esta lucha de todos contra todos, nadie ha de tener la debilidad de descubrir sus afectos, ya que por ellos puede ser derrotado, abriendo una vía de agua en su fortaleza:

Lo mismo es descubrirle a un varón un afecto, que abrirle un portillo a la fortaleza del caudal, pues por allí maquinan políticamente los atentos, y las más veces asaltan con triunfo. Sabidos los afectos, son sabidas las entradas y salidas de una voluntad, con señorío en ella a todas horas.³

El recato y disimulo de las propias intenciones junto con el intento de descubrir las voluntades ajenas es un criterio del comportamiento prudente en la corte, sabiendo guardar el secreto, ocultar sus intenciones, celar los propios afectos, mientras se intenta por todos los medios desenmascarar al contrario, conocer su voluntad y descubrir sus sentimientos. Por ello, la vida cortesana necesitará una gran capacidad de observación psicológica de uno mismo —para blindarse frente a los otros— y de los demás para intentar conocer su voluntad, descifrarla y violentarla en provecho propio. Esta gran capacidad de observación psicológica requerida en los círculos cortesanos encontrará su expresión literaria en la descripción de los tipos humanos, arte descriptivo que se prolongará más allá o, mejor dicho, más acá, de la sociedad cortesana y llegará hasta nuestros días.

Junto con este proceso de “psicologización” (conocimiento del yo y de los otros), Norbert Elias analiza también el proceso de “racionalización” social que consiste en la construcción de una racionalidad cortesana previa a la racionalidad profesional burguesa, esta última objeto del análisis de Max Weber. Elias recalca que, conjuntamente con la racionalidad profesional burguesa y capitalista formada a partir de la coacción económica moderna, se han dado y todavía se dan otros tipos de racionalidad, como la racionalidad cortesana, nacidos de necesidades y situaciones sociales diferentes. Históricamente en las diferentes cortes se ha construido un tipo de

³ Gracián, Baltasar: *El héroe*, en la edición de la Biblioteca Castro, Madrid, Turner, 1993, pp. 10-11.

racionalidad no burguesa, una racionalidad cortesana basada en el desarrollo de la etiqueta y el ceremonial hasta los últimos detalles del acostarse o levantarse del rey, en el cálculo exacto del ornato que corresponde a cada vivienda y en el autocontrol de los impulsos y los afectos en favor de una conducta perfectamente calculada y matizada en el trato con los hombres, pues de este trato depende el éxito o fracaso personal y las oportunidades de participación en el poder.

Norbert Elias estudia estos dos procesos de psicologización (observación de uno mismo y de los demás) y de racionalización como transformaciones específicas del comportamiento humano a partir del análisis de los modales, de las reglas de urbanidad, de la compostura en la mesa, de los cambios de actitudes frente a las necesidades fisiológicas, el refinamiento en los modos de sonarse o escupir, el comportamiento en el dormitorio, los cambios de actitud en las relaciones entre los sexos, las transformaciones en la agresividad que conducen a formas de autodomínio propias de la sociedad cortesana y a la consiguiente pacificación de los guerreros. Y en el largo período histórico que va desde la edad media hasta los años previos a la revolución francesa, privilegia dos fases importantes: en primer lugar, la sociedad del Renacimiento definida como un momento de transición entre la jerarquía social del feudalismo medieval y la constitución del absolutismo moderno; y la segunda fase privilegiada será la del auge de la sociedad cortesana y aristocrática ejemplificada en los siglos XVII y XVIII en Francia.

No es posible aquí entrar a considerar más detenidamente las características principales de los tres códigos de comportamiento examinados por Elias en el proceso que va desde una sociedad guerrera a una sociedad cortesana: el del final de la edad media (la *courtoisie*), la *civilitas* del Renacimiento —simbolizada por los Humanistas y, de una manera especial, por Erasmo de Rotterdam—⁴ y la *civilization* de la sociedad cortesana francesa de los siglos XVII y XVIII, expresado de formas distintas y en épocas y situaciones también diferentes por Baltasar Gracián, La Bruyère, François de la

⁴ Una edición actual del *De civilitate morum puerilium* de Erasmo de Rotterdam, bajo el título *De la urbanidad en las maneras de los niños*, puede verse en Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1985.

Rocheffoucauld y el duque de Saint-Simon.⁵ Norbert Elias considera que *El oráculo manual y arte de la prudencia*, aparecido por primera vez en 1647 y que tuvo veinte ediciones en Francia hasta finales del siglo XVIII, fue el primer manual de psicología cortesana.

Quisiera traer a colación un texto de *El Criticón* en el que Gracián se refiere precisamente a los libros de cortesía para uso de los cortesanos. Cuando Andrenio y Critilo entran por primera vez en Madrid por la espaciosa calle de Toledo, llegan a una librería, “una de aquellas tiendas en que se feria el saber” y piden un libro que les dé avisos para no perderse en el laberinto de la corte, esa corte que es comparada con un peligroso mar que debe ser atravesado entre “la Scila de sus engaños y la Caribdis de sus mentiras...”. El librero les recomienda uno llamado *El Galateo Cortesano*, libro que no les puede vender sino sólo empeñar, pues no hay bastante oro ni plata para apreciarlo. Esto provoca la risotada del Cortesano —personaje clave en muchas escenas de la obra— y que realiza la siguiente crítica literaria en la que distingue dos épocas: el tiempo de las ballestas (Fig. 1) y el tiempo de las gafas (Fig. 2) o, en terminología de Elias, una sociedad guerrera y otra cortesana:

⁵ El *Oráculo manual y arte de la prudencia* de Baltasar Gracián, aparecido por primera vez en 1647, tuvo veinte ediciones en Francia hasta finales del siglo XVIII y puede ser considerado como el primer manual de psicología cortesana. Buenos consejos para la supervivencia en la sociedad cortesana y también agudas críticas de la vida en la corte pueden verse en ediciones actuales de las obras de La Rocheffoucauld (*Máximas*, Madrid, Akal, 1984), La Bruyère (*Les caractères*, Paris, Gallimard, 1975). Mientras que estos autores son clave en la exposición de *El proceso de la civilización*, *La sociedad cortesana* está más basada en los numerosos volúmenes de las *Memorias* de Louis de Rouvroy, duque de Saint-Simon (1675-1755). Un análisis de los códigos de conducta inspirado en Elias puede verse en el artículo de Béjar, Helena: “La ordenación de los placeres. Civilización, sensibilidad y autocontrol”, en el libro colectivo editado por Gil Calvo, Enrique: *Los Placeres. Éxtasis, prohibición, templanza*, Barcelona, Tusquets, 1992, pp. 173-213.



Fig. 1. Cazador con ballesta, Iglesia de san Baudilio

Este libro (dijo tomándole en las manos) aún valdría algo si se platicase todo al revés de lo que enseña. En aquel buen tiempo cuando los hombres lo eran, digo buenos hombres, fueran admirables estas reglas; pero ahora en los tiempos que alcanzamos, no valen cosa. Todas las liciones que aquí encarga eran del tiempo de las ballestas, más ahora que es el de las gafas, creedme que no aprovechan. Y para que os desengañéis, oíd esta de las primeras: dice, pues, que el discreto cortesano, cuando esté hablando con alguno, no le mire al rostro y mucho menos de hito en hito como si viese misterios en los ojos. ¡Mirad qué buena regla esta para estos tiempos, cuando no están ya las lenguas cosidas al corazón! Pues ¿dónde le ha de mirar?, ¿al pecho? Esto fuera si tuviera en él la ventanilla que deseaba Momo. Si aun mirándole a la cara que hace, al semblante que muda, no puede el más atento sacar traslado del interior, ¿qué sería si no le mirase? Mírele y remírele, y de hito en hito, y aun plegue a Dios que dé en el hito de la intención y crea que ve misterios; léale el alma en el semblante, note si muda colores, si

arquea las cejas: brujeléele el corazón⁶.

No deja de ser curiosa la coincidencia de las dos épocas: de las ballestas y de las gafas (Gracián) o sociedad guerrera y cortesana (Elias). Aunque tampoco se pueden violentar las similitudes, ya que Elias está pensando en una cierta concepción progresiva de la historia hacia una disminución de la violencia o, al menos de su control externo e interno, mientras que Gracián piensa en una decadencia desde “aquellos viejos y buenos tiempos” en que los hombres eran veraces y sus lenguas se encontraban ligadas al corazón hasta la situación presente de malicia generalizada, en la que nadie puede fiarse de nadie y por eso es necesario escudriñar con gafas los semblantes ajenos.



Fig. 2. Tomás de Módena, Retrato de Ugo de Provenza (con gafas), 1352.

⁶ Gracián, Baltasar: *El Criticón*, edición de Elena Cantarino, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, pp. 244-245.

Según el análisis de Elias, el proceso de acortesanamiento y de concentración del poder genera una situación en la que todos dependen del favor del monarca, quien actúa con la frivolidad de la diosa Fortuna encumbrando hoy a quien ha de ser arrojado mañana a las tinieblas exteriores. Las únicas soluciones parecen consistir en: 1) el trabajo constante de observación y de control psicológico de uno mismo y de sus afectos; 2) la observación y la manipulación reflexiva y constante de los demás, intentando conseguir en lucha con ellos el favor del monarca transmutado en diosa Fortuna; y 3) la constitución de una forma especial de racionalidad, la racionalidad cortesana, previa a la conformación de la racionalidad profesional-burguesa que, como ya he dicho, había sido analizada anteriormente por Max Weber. “Psicologización”, “manipulación reflexiva” y “racionalidad cortesana” son los tres elementos de un tipo de sociedad que configuró la historia europea entre los siglos XIV y XVIII y cuyos restos todavía podemos advertir hoy. En palabras de Norbert Elias:

Es fácil ver por qué esta conducta [control de los afectos propios] se hace de importancia vital para los cortesanos: no puede calcularse el grado de un desahogo afectivo. Descubre los verdaderos sentimientos de la persona en cuestión en un grado que, por no ser calculado, puede ser perjudicial; quizá da triunfos a los que compiten con uno por el favor y el prestigio. Es finalmente y sobre todo, un signo de inferioridad; y ésta es precisamente la situación que más teme el cortesano. *La competencia de la vida cortesana obliga así a un control de los afectos en favor de una conducta exactamente calculada y matizada en el trato con los hombres*⁷.

Quisiera referirme a otras dos interpretaciones, la de Walter Benjamin y la de Remo Bodei. En un artículo publicado en la red, José Muñoz Millanes —traductor de Benjamin al castellano— escribe sobre la presencia de Baltasar Gracián en *El origen del drama barroco alemán* lo siguiente:

En el libro de Benjamin estas figuras típicas del teatro barroco se caracterizan por su ambigüedad, que se refleja en los títulos dobles y antitéticos de las correspondientes secciones: no sólo el cortesano aparece en escena “como santo e intrigante” al mismo tiempo, sino también el monarca o soberano se presenta simultáneamente “como mártir

⁷ Elias, Norbert: *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982, p. 151. El subrayado es de Elias.

y tirano o déspota”. Es decir, cada una de estas figuras surge de un compromiso cínico y acomodaticio entre dos aspectos contradictorios: un gesto idealista (el del santo o el mártir) que sale perdiendo y se posterga en favor de una actitud pragmática (la del intrigante o el déspota) que es la que termina triunfando. Se trata de personajes que, ante la degradación secular del estado de cosas, la aceptan como irremediable y sacan partido de ella, en vez de luchar por reducir la distancia entre los hechos y los principios en crisis. Esto les lleva a suspender indefinidamente la trascendencia ética de los principios, en beneficio de lo que Aranguren, a propósito de Gracián, denomina “prudencia mundana”: es decir, una colección de improvisadas reglas prácticas encaminadas a sortear eficazmente la bajeza del mundo⁸.

Recuérdese que Gracián concluye su manual de intriga cortesana (me refiero al *Oráculo manual y arte de prudencia*) con una última máxima en la que presenta como santo a ese personaje que inhibe sus propias pasiones y calcula racionalmente los afectos de los demás con la intención de triunfar en la corte y poder manipular el curso de los acontecimientos en su propio favor: “*En una palabra, santo*, que es decirlo todo de una vez” (máxima 300). Walter Benjamin insiste en dos aspectos señalados por Norbert Elias, afirmando que el cortesano ha de poseer una rigurosa disciplina hacia dentro y desarrollar al mismo tiempo una acción sin escrúpulos hacia fuera:

El espíritu (así reza la tesis de aquel siglo) se demuestra en el poder; el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura. Esta facultad exige al mismo tiempo una rigurosa disciplina interna y una acción sin escrúpulos hacia el exterior. Su puesta en práctica implicaba un desapasionamiento hacia el curso del mundo, actitud cuya frialdad es sólo comparable en intensidad a la ardiente aspiración de la voluntad de poder. Esta perfección tan calculada de la conducta del hombre de mundo, al despojarlo de todos sus impulsos elementales, suscita en él un sentimiento de luto: un estado de ánimo que permite que al cortesano, paradójicamente se le exija ser un santo, o bien que, como hace Gracián, se afirme de él que lo es⁹.

Por su parte, Remo Bodei, en su excelente análisis de *Una geometría de las*

⁸ Muñoz Millanes, José: “La presencia de Baltasar Gracián en Walter Benjamin”, en www.lehman.cuny.edu/ciberletras/vlnl/ens_08.htm, p. 5.

⁹ Benjamin, Walter: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 85-86.

pasiones, llega a similares conclusiones y acepta de manera explícita las tesis de Norbert Elias:

El dominio de sí mismo, la rigurosa vigilancia del individuo sobre sus pasiones para poder amortiguar su ímpetu, la creación de zonas pacificadas, libres de la turbulencia de los conflictos psíquicos y sociales, son tareas consideradas como urgentes. Todo cuanto amenaza con romper la identidad y la integridad de cada uno ha de ser sometido a un orden más coherente, a formas de estandarización de las conciencias que remiten a reglas de naturaleza universal, las cuales manifiestan (en su mismo énfasis) el rechazo hacia esos particularismos que podrían convertirse en las semillas de nuevas disensiones. El progresivo “**retroceso de la violencia**” tan extendida (...) Propicia la consiguiente consolidación en términos weberianos, de nuevos monopolios de violencia legítima, de estructuras sociales mucho más “racionalizadas”.

Este proceso corre paralelo a la autodisciplina individual y a la centralización de sus funciones psíquicas bajo la égida protectora de la hegemonía de la “razón” y de la “voluntad”. (...) Los dos procesos son complementarios e inseparables¹⁰.

Este dominio del individuo sobre sus propias pasiones lleva a ser un buen actor en el Teatro del Mundo de la Corte renacentista o barroca, y un artista en el disimulo de las propias intenciones al tiempo que intenta desentrañar las intenciones ajenas. Y todo presidido por la necesidad imperiosa de mantener o mejorar su posición en la escala social, lo cual depende en parte de sus propios esfuerzos de aprovechar cada ocasión de la mejor manera posible, pero por otra parte, depende de los designios del azar, de la suerte o, según se formulaba en la época, de la Fortuna.

2. Conocimiento y dominio de sí en Ignacio de Loyola

Desde su mismo título la obra más famosa de Loyola se refiere al tema que nos ocupa en este artículo: *Exercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*. Éste será el eje central de toda su espiritualidad, basada en el conocimiento y dominio de uno mismo para desarrollo de todas sus potencialidades en mejor servicio de Dios y salvación de su

¹⁰ Bodei, Remo: *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, Barcelona, Muchnik, 1995, p. 312. (He añadido la negrita).

alma. Dentro de los *Ejercicios*, uno de los elementos que mejor indican el interés de Loyola por inducir el autoconocimiento del individuo son las famosas “Reglas para conocer los espíritus” y que formula bajo este encabezamiento: “Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar; y son más propias para la primera semana”. En realidad, la segunda semana de los Ejercicios profundizará también en nuevas reglas de discreción de espíritus, prolongando de esta manera su enseñanza en el camino del autoconocimiento. Sólo me puedo referir muy brevemente a las reglas de la primera semana, y en realidad sólo a una de ellas. Después de haber descrito las mociones interiores del ánima que llevan a la consolación espiritual (3ª regla) y los problemas de la desolación espiritual (regla 4ª), es decir lo que podríamos llamar los problemas de la “noche oscura del alma”, formula Íñigo de Loyola su más famosa recomendación en la regla 5ª:

La quinta: en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación. Porque así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consexos no podemos tomar camino para acertar¹¹.

Conocimiento de los espíritus que mueven el alma que va dirigido a todos los ejercitantes, sean o no jesuitas. A estos se les exige todavía mucho más autoconocimiento y autodomínio que conduce a un ideal de transparencia del individuo dentro de la Orden, ya que ha de manifestar su conciencia completamente y con mucha humildad hasta ponerla a completa disposición en manos del superior. La confesión general exigida supone un examen exhaustivo del interior de la conciencia, descubrir toda su conciencia al confesor y conocerse a uno mismo lo más posible para mejorarse, conocimiento que ha de ser en diálogo con el otro, sea éste el director espiritual o el confesor.

Loyola prescribe a sus correligionarios un control completo sobre uno mismo,

¹¹ Cito por el *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu*, Santander, 1950, p. 105.

control que se dirige también a “guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos, en especial los ojos, los oídos y lengua, de todo desorden”, y que incluye en las llamadas “reglas de la modestia” una forma concreta de “andar moderado, sin notable priesa”, de presentarse en público, mover la cabeza, evitar las arrugas de la frente, y “mucho más en la nariz, de manera que por la serenidad de fuera se conozca la de dentro”. Autocontrol y autodomínio del cuerpo y del alma que conduce a una obediencia perfecta, a una “resignación verdadera de nuestras voluntades”, a una “abnegación de nuestros juicios”, a la “obediencia de entendimiento” que significa que cada uno ha de hacer suya la voluntad del superior, amoldándose a ella, a una “obediencia ciega” y “de cadáver” como acaba formulando Íñigo de Loyola. Y sin embargo, no deja de ser curioso anotar que la Compañía de Jesús, ahormada bajo la más absoluta obediencia fue capaz de desarrollar nuevos tipos de individuos con mucha mayor libertad interior que las demás órdenes religiosas.

3. Baltasar Gracián: “Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros”¹²

La enorme erudición y sabiduría de Aurora Egido puede servirnos como punto de arranque para la comparación entre Loyola y Gracián, ya que ambos comparten la necesidad del conocimiento de uno mismo, si bien la postura del primero es fundamentalmente religiosa y la del segundo hace un giro hacia la vida profana en la sociedad barroca. En su penetrante introducción a *El Discreto*, escribe Aurora Egido las siguientes palabras:

A San Ignacio de Loyola y su escuela no les era ajeno el principio clásico del *nosce te ipsum*, como muestran los *Ejercicios Espirituales*. Pero Gracián, una vez más, se coloca en el ámbito profano del aforismo y lo convierte en piedra angular de *El Discreto*. Sigue en ello el conocido dictado del sabio Quilón, transformándolo, a su modo en el realce I: “Conocerse y aplicarse”. Se trata de un saber sabiéndose, que también se recrea en el realce VIII, donde el enigma del conocerse parece tan dificultoso que requeriría un

¹² Gracián formula este aforismo en la máxima 55 del *Oráculo Manual* de manera abstracta, sin atribuírsela a nadie. En *El Discreto*, realce III, se la atribuye al católico rey don Fernando, como príncipe de la política, a cuya figura había dedicado *El político*. Esta obra se iniciaba con las siguientes palabras: “Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado”.

Edipo para descifrarlo. “El primer paso del saber es saberse”, acción llena de escollos, fácil de decir, difícil de ejecutar, sobre la que Gracián extiende su propia glosa¹³.

Pero, a mi juicio, en esta traslación del conocerse a uno mismo desde el campo religioso al de la convivencia social y política, lo más importante es la finalidad: cada uno debe conocerse a sí mismo para dominar a los demás, sería la propuesta de Gracián, una propuesta completamente de acuerdo con su visión barroca de la sociedad como una lucha sin cuartel de los individuos entre sí, de la vida humana como “milicia contra la malicia del hombre”. En esta antropología pesimista que Gracián comparte con Hobbes, con Saavedra Fajardo y con todos los teóricos de la política barroca, cada individuo debe blindarse frente a los demás, convertir su yo en una fortaleza a la que nadie pueda tomar por asalto.

En diversos ensayos ha señalado José Antonio Maravall que los individuos de la época barroca aparecen como mónadas en el plano moral, como seres cerrados sobre sí mismos, ya que cualquier comunicación íntima con los demás seres humanos puede ser peligrosa en el contexto de la sociedad cortesana dominada por el absolutismo del monarca y por el poder religioso de la Iglesia. Maravall hace suya la apreciación de Peter Quennell, según la cual todos los grandes protagonistas de Shakespeare —como creaciones de una antropología barroca— son individuos en constitutiva soledad, cerrados y clausurados sobre sí mismos, sólo relacionados con los demás por motivos tácticos o estratégicos: “para cada uno de ellos su yo es una ciudadela o una prisión”¹⁴. No en vano la teoría leibniziana de las mónadas expresa la situación de una época en la que el individualismo deviene radical, en la que cada uno ha de vivir para sí mismo, esforzándose en sobrevivir y en ascender en la jerarquía social caiga quien caiga.

José Antonio Maravall insiste en esa caracterización del individuo barroco como mónada social, carente de sentimientos personales, aislado de los demás con los que no puede mantener ningún tipo de relación que vaya más allá del propio interés. Individuos enfrentados entre sí en una “mecánica de distancias” en la que las mónadas individuales

¹³ Egido, Aurora: “Introducción” a su edición de Gracián, Baltasar: *El Discreto*, Madrid, Alianza, 1997, p. 28.

¹⁴ Quennell, Peter: *Shakespeare et son temps*, París, 1964, p. 335. Citado por Maravall; José Antonio: *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 412.

e incommunicables chocan necesariamente entre sí como si se tratase de “bolas de billar, pero de unas bolas que al chocar pudieran deformarse o destruirse”. Así pues, soledad constitutiva de los individuos (“los humanos corazones están tan sellados e inescrutables” dirá Gracián), búsqueda constante del interés propio, insolidaridad egoísta de mónadas que sólo se aproximan entre sí por intereses tácticos y con la voluntad de someter al contrario o evitar ser sometido por él. Y concluye Maravall:

Individuo de intimidad desconocida o negada (la total falta de intimidad en las creaciones literarias del Barroco fue agudamente señalada por Tierno Galván); individuo anónimo para los demás, cerrado y sin vínculos, cualquiera que sea el peso de la tradición inerte que de éstos quede. Y de otro lado, multitud hacinada. Ese fenómeno de tensión entre el aislamiento, más que soledad, del individuo y su instalación multitudinaria, ya lo hemos señalado como propio de situaciones masivas en la gran ciudad, situaciones en las cuales cobra una importancia relevante la dirección de las conductas¹⁵.

Individuos modernos cerrados sobre sí mismos y que se mueven únicamente por su propio interés en un mundo marcado por las relaciones de mercado y de poder, sea económico, político o religioso, o bien una mezcla de todos ellos. Gracián traduce a nivel individual el tema barroco de la “razón de Estado” e insiste desde el prólogo a su *Héroe* en que le ofrece en ese pequeño librito no una razón política, ni aun económica, “sino una razón de Estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción”¹⁶. Sobre este punto concreto, afirma José Antonio Maravall lo siguiente:

Al empezar *El héroe* habla Gracián de la “razón de Estado” de cada uno. Esto quiere decir que cada uno es como un Estado, por tanto independiente, cerrado en sí y concurrente con los demás, que en sí mismos fundan el orden de su conducta, es decir, sacan de sí el principio de este orden, el cual no es otro que el propio interés. (...) La razón de cada uno es la ley de su conservación y aumento, en una palabra, del principio de su interés, en relación al cual cada uno obra como un Estado en su esfera, con igual

¹⁵ Maravall, José Antonio, en *ibidem*, pp. 413-414. La referencia a Enrique Tierno Galván corresponde a “Notas sobre el Barroco”, en sus *Escritos*, Madrid, 1971.

¹⁶ Gracián, Baltasar: *El héroe*, ed. cit., p. 7.

autonomía y competencia¹⁷.

Autonomía, pues, del individuo en la persecución de sus propios intereses en un mundo social conflictivo en el que reina una lucha sin cuartel de todos contra todos y en la que se reactualiza el viejo *dictum* latino según el cual “el hombre es un lobo para el hombre”. En esta situación, lo primero que debe hacer el individuo es conocerse a sí mismo, blindarse hacia fuera, al tiempo que intenta dominar y manipular a los demás. Toda la obra de Gracián está dirigida a hacer realidad el ideal de hombre dueño de sí mismo, conocedor y dominador de sus pasiones y afectos y observador constante de los otros. Tanto *El Héroe* como *El Político*, *El Discreto*, las máximas del *Oráculo Manual* o las enseñanzas morales de *El Criticón* tienen como objetivo la construcción de un hombre dueño de sí y manipulador de los demás para sobrevivir y progresar en la laberíntica vida de la corte barroca, en ese *Theatrum mundi* en el que cada uno debe representar su papel y aparentar lo que no es. Precizando más, debería hablar no de “hombre dueño de sí”, sino únicamente de “varones”, ya que la misoginia de Gracián es absoluta y su desprecio por la mujer es tan grande como el que siente por el vulgo. Los consejos del jesuita van dirigidos al varón, con lo que deja fuera de su perspectiva a la mitad de la humanidad, al tiempo que la mujer es concebida como la gran engañadora que impide la realización vital del varón y su progreso hacia la sabiduría, la santidad o el valor heroico. Entre los múltiples textos misóginos de Gracián puede servir como botón de muestra el siguiente, en el que la mujer es concebida como inútil yedra que ahoga el crecimiento del varón, concebido éste como un árbol frondoso. Con su lenguaje alegórico, en esta ocasión de imaginería abiertamente sexual, clama Gracián contra los hombres “que se quieren enviciar y anonadar y sepultarse vivos en el covachón de la nada”. La culpable, siempre la mujer que es “yedra”, capaz de secar a los varones más copudos:

—¡Oh, qué lástima —se lamentaba Critilo— que al más empinado cedro, al más copado árbol, al que sobre todos se descollaba, se le fuese apegando esta inútil yedra, más infructífera cuanto más lozana! Cuando parece que le enlaza, entonces le aprisiona,

¹⁷ Maravall, José Antonio: “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, en su libro *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. Siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975, p. 238-239.

cuando le adorna le marchita, cuando le presta la pompa de sus hojas le despoja de sus frutos, hasta que de todo punto le desnuda, le seca, le chupa la sustancia, le priva de la vida y le aniquila: ¿qué más? ¡Y a cuántos volviste vanos, cuántos linceas cegaste, cuántas águilas abatiste, a cuántos ufanos pavones hiciste abatir la rueda de su más bizarra ostentación! ¡Oh, a cuántos que comenzaban con bravos aceros ablandaste los pechos! Tú eres, al fin, la aniquiladora común de sabios, santos y valerosos¹⁸.

El dominio de sí mismo es uno de los principales hilos conductores del *Oráculo Manual* desde el comienzo hasta su conclusión. A esclarecer este tema están dedicadas las máximas 8, 52, 55, 89, 155, 179, 222, 225, 227, entre otras. Estratégicamente situadas, repiten machaconamente la idea del control sobre uno mismo de múltiples maneras. Así, es necesario ser “*Hombre inapasionable, prenda de la mayor alteza de ánimo: (...) No hay mayor señorío que el de sí mismo, que llega a ser triunfo del albedrío*” (máxima 8). En la máxima 52, bajo el título de “*Nunca descomponerse*”, Gracián advierte de la necesidad de sobreponerse a las pasiones que pueden desbaratar el ánimo y hacer peligrar la reputación y la cordura: “Sea, pues, tan señor de sí y tan grande, que ni en lo más próspero ni en lo más adverso pueda alguno censurarle perturbado, sí admirarle superior”. La máxima 55, *Hombre de espera*, describe la necesidad de no apresurarse ni apasionarse nunca y formula el precepto clave para el tema que nos ocupa: “Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros”. En la 89 aboga por la necesidad de comprenderse a uno mismo:

Comprensión de sí. En el genio, en el ingenio, en dictámenes, en afectos. No puede uno ser señor de sí si primero no se comprende. Hay espejos en el rostro, no los hay del ánimo; séalo la discreta reflexión sobre sí; y cuando se olvidare de su imagen exterior, conserve la interior para enmendarla, para mejorarla. Conozca las fuerzas de su cordura y sutileza para el emprender; tantee la irascible para el empeñarse; tenga medido su fondo y su caudal para todo¹⁹.

La máxima 155 señala la necesidad de tener prudencia y arte en el apasionarse

¹⁸ Gracián, Baltasar: *El Criticón*, ed. cit., pp. 739-740. Véase el análisis más detallado de R. de la Flor, Fernando: *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, cap. 10.

¹⁹ Gracián, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*, edición de las *Obras Completas* en la Biblioteca Castro, Madrid, Turner, 1993, vol. II, máxima 89.

en las ocasiones en que resulte inevitable. La pasión ha de ser controlada racionalmente por el dominio de sí, y el “primer paso del apasionarse es advertir que se apasiona, que es entrar con señorío del afecto”, dominando siempre el punto hasta el que uno puede dejarse llevar, por ejemplo, por un arrebato de ira: “Sepa parar bien y a su tiempo, que lo más dificultoso del correr está en el parar. Gran prueba de juicio conservarse cuerdo en los trances de locura”. La máxima 179 aboga por el gran señorío de sí que supone el ser capaz de tener secretos profundos, de retener espacios cerrados de intimidad dentro del pecho, de no ser una “carta abierta” para los demás, siendo capaz de mantener un espacio de autonomía cerrado a la visión atenta de los otros, manteniendo una tensión entre el hacer y el decir. “Las cosas que se han de hacer no se han de decir, y las que se han de decir no se han de hacer”.

La máxima 222 alaba la capacidad de ser “hombre detenido”, señor de sí y de su lengua, ya que ésta es el pulso del alma y por ella pueden conocer los demás la disposición propia y los movimientos del corazón: “Es fiera la lengua, que, si una vez se suelta, es muy dificultosa de poderse volver a encadenar”. Por ello, refrenarse en el hablar es una de las mayores evidencias de la conducta prudente. En la máxima 225 recalca Gracián la necesidad de que cada uno conozca su defecto rey, le haga la guerra y le venza: “Para ser señor de sí es menester ir sobre sí”. La proposición 227 arguye la necesidad de no impresionarse ni apasionarse por la primera impresión, que siempre suele ser falsa, sino que se debe siempre revisar una y otra vez, dejando lugar para la segunda y tercera información. Y la máxima 287 habla de nuevo sobre la contraposición entre razón y pasión, recomendando conocerse y evitar obrar con la ceguera propia del apasionamiento:

Nunca obrar apasionado: todo lo errará. No obre por sí quien no está en sí, y la pasión siempre destierra la razón. Sustituya entonces un tercero prudente, que lo será, si desapasionado. Siempre ven más los que miran que los que juegan, porque no se apasionan. En conociéndose alterado, toque a retirar la cordura, porque no acabe de encendérsele la sangre, que todo lo ejecutará sangriento, y en poco rato dará materia para muchos días de confusión suya y murmuración ajena²⁰.

²⁰ *Ibidem*, máxima 287.

Todo el Arte de prudencia consiste en cifrar la propia voluntad al mismo tiempo que se descifra la voluntad ajena, en una realidad regida por la metáfora del mundo social y del individuo como libro. En efecto, Gracián recomienda el disimulo como norma de supervivencia en la corte y enseña a su “Discreto” cómo ser un hombre juicioso capaz de comprender la realidad profunda de los otros, bajo la capa del más doblado disimulo:

El varón juicioso y notante (hállanse pocos, y por eso más singulares) luego se hace señor de cualquier sujeto y objeto. Argos al atender y lince al entender. Sonda atento los fondos de la mayor profundidad, registra cauto los senos del más doblado disimulo y mide juicioso los ensanches de toda capacidad. No le vale ya a la necesidad el sagrado de su silencio, ni a la hipocresía la blancura del sepulcro. Todo lo descubre, nota, advierte, alcanza y comprende, definiendo cada cosa por su esencia²¹.

El mundo social ha de ser visto y leído con los cien ojos de Argos, entendido en profundidad con la mirada de un lince (y de un águila), al mismo tiempo que cada uno encubre sus intenciones con la negra tinta usada por el calamar o por la jibia para enturbiar el agua a su alrededor mientras se ponen a salvo. La realidad está cifrada y es menester, si uno quiere sobrevivir, descifrarla continuamente al mismo tiempo que se cifra en clave secreta la propia voluntad: no en vano la figura del Descifrador es fundamental en el camino de la vida que Critilo y Andrenio realizan juntos en *El Criticón*. En su magistral estudio sobre las pasiones del Barroco, Remo Bodei ha llamado la atención sobre la máxima 98 del *Oráculo manual y Arte de prudencia* de Gracián, titulada precisamente *Cifrar la voluntad*:

Cifrar la voluntad. Son las pasiones los portillos del ánimo. El más práctico saber consiste en disimular. Lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto. Compita la detención del recatado con la atención del advertido; a lince de discurso, jibias de interioridad. No se le sepa el gusto, porque no se le prevenga, unos para la contradicción, otros para la lisonja²².

²¹ Gracián, Baltasar: *El Discreto*, cito por la edición de las *Obras completas* de la Biblioteca Castro, Turner, Madrid, 1993, vol. II, p. 161.

²² Gracián, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*, máxima 98. En la edición citada de *Obras completas*, vol. II, p. 228.

Me parecen muy acertadas las palabras con que comenta Remo Bodei el uso que Gracián hace del lince y de la jibia como metáforas de la identidad barroca, de la necesidad de leer y comprender el discurso del adversario, al mismo tiempo que se oculta el propio:

En la cultura barroca el lince es elevado a alegoría de la *agudeza*, es decir, de una capacidad de conocimiento que penetra más allá de las apariencias, reduce las distorsiones y las perturbaciones del juicio provocadas por las pasiones, descubre y descifra los significados más ocultos de las cosas, tiende a eliminar las ambigüedades, analizando tanto los comportamientos humanos como los fenómenos naturales. La jibia es, por el contrario, el emblema de las estratagemas de camuflaje, de cifrado, de ocultación y de manipulación de las informaciones que tratan de hacer imposible el distinguir la verdad de la mentira, la realidad de la apariencia, el actuar con fines de comunicación del actuar con fines estratégicos. Se confunde así voluntariamente a los enemigos potenciales o se los desafía a superar un nivel más alto de complejidad y de riesgo. La guerra y el duelo, cambiando de campo de batalla, adquieren una nueva dimensión²³.

La metáfora del texto, de la cifra y la contracifra, de la hermenéutica y la contrahermenéutica en este juego barroco del más difícil todavía se cruza con esta otra metáfora animal que aconseja al individuo a ser lince y jibia a la vez, lince para descubrir las intenciones y voluntades ajenas y jibia para oscurecer las propias con la tinta preparada para ello. La escena del Descifrador concluye con la metáfora de la jibia, que para escapar arroja tinta de fabulosos escritores, de historiadores manifiestamente mentirosos:

No paraba de arrojar tinta de mentiras y fealdades, espeso humo de confusión, llenándolo todo de opiniones y pareceres, con que todos perdieron el tino. Y sin saber a quién seguir ni quién era el que decía la verdad, sin hallar a quién arrimarse con seguridad, echó cada uno por su vereda de opinar, y quedó el mundo bullendo de

²³ Bodei, Remo: *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, ed. cit., p. 202.

sofisterías y caprichos²⁴.

En esta situación de confusión absoluta de opiniones cada uno ha de vivir para sí, construir su propia identidad como una fortaleza a la que nadie pueda tomar por asalto. Además, la idea del hombre como dueño de sí mismo se relaciona directamente con el control ejercido sobre los demás. En este sentido, es de notar la metaforología ligada al sentido de la vista desarrollada por Gracián. Su *Discreto* ha de ser lince para atravesar con la vista los muros de los pechos ajenos y sacar a luz sus más oscuros secretos y sentimientos, ya que los ojos del lince arrojan de sí luz y ven en la oscuridad o iluminan lo opaco. También ha de ser un águila, cuyos ojos son capaces de mirar hacia lo alto y enfrentarse al sol. Para distinguir las realidades de las apariencias ha de ser un zahorí de entendimientos ajenos, ya que al zahorí se atribuye la capacidad de ver lo que está oculto, aunque sea debajo de la tierra. Ha de mirar de hito en hito al semblante, mirar y remirar para ver la intención del otro, debe leerle el alma en el semblante y brujulearle el corazón, es decir, mirar detenidamente por un agujero en el interior del adversario, descubrir sus más ocultos pensamientos (según veíamos en la cita de *El Criticón* sobre la época actual, que es la de las gafas). Ha de tener los cien ojos de Argos para estar siempre vigilante incluso de noche y no dormir con los ojos cerrados. Y ha de tener, en fin, la mano con un ojo en cada dedo y otro en la palma para escudriñar todo de la mejor manera posible. De esta forma, Gracián rechaza por innecesaria aquella ventanita en el pecho de los demás que había descrito Momo para dejar transparentar todas las intenciones, pensamientos y deseos, viviendo sin doblez alguna.

Estamos en las antípodas de aquellas “reglas de modestia” deseadas por Ignacio de Loyola para los miembros de su Compañía, especialmente las números 3 y 4:

3. Los ojos se tengan comúnmente bajos, sin mucho alzarlos ni volverlos a una parte ni a otra.
4. Y hablando, máxime con personas de respeto, no les miren fijamente a la cara, más comúnmente abajo²⁵.

²⁴ Gracián, Baltasar: *El Criticón*, ed. cit., p. 650.

²⁵ *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu*, ed. cit., p. 229

Tal vez sería posible entender este contraste entre las reglas de modestia ignacianas y los consejos de Gracián para sobrevivir en el laberinto de la sociedad cortesana como un símbolo de ese otro contraste más complejo entre el humanismo renacentista y la lucha sin cuartel de todos contra todos propia de la razón barroca.

Gracián y el *Oráculo manual*: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión¹

Elena Cantarino

Universitat de València

Sirva éste de memorial a la Razón en el banquete de sus sabios,
en que registre los platos prudenciales
que se le irán sirviendo en las demás obras,
para distribuir el gusto genialmente (OM, “Al lector”)².

Baltasar Gracián (1601-1658) ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús — fundada en 1540 por Ignacio de Loyola (1491-1556)— en Tarragona, el 30 de mayo de 1619, cuando contaba con dieciocho años de edad. El 21 de mayo de 1621 pronunció sus primeros votos y pasó a estudiar filosofía en el Colegio de Calatayud hasta 1623, año en el que fue a Zaragoza a estudiar Teología; allí en 1627 profesó los cuatro votos y recibió las órdenes sacerdotales. Toda su formación intelectual y moral está ligada, por lo tanto, a la pedagogía humanista y a la *Ratio studiorum* de la Compañía. La pedagogía humanística se desarrollaba atendiendo a la aplicabilidad real de las ideas y buscando la integración entre el pensar y el saber hacer: saber hablar y saber escribir³. En 1599 se publicó oficialmente la *Ratio atque Institutio Studiorum*, que tras unas modificaciones realizadas en 1616 se mantuvo hasta el año 1773, fecha en la que Clemente XIV suprimió la Compañía. Se trataba de una ordenación o codificación sobre los métodos y prácticas de la enseñanza, un

¹ Este trabajo, ahora revisado y actualizado, fue publicado en una versión en catalán titulada “Sobre l’art de prudència y l’art de l’ocasió (Notes sobre el Barroc i Gracián)”, en el número 38 de la revista *Quaderns de Filosofia i Ciència* (Valencia, 2008, pp. 115-124). Además debe leerse en consonancia con otros que he publicado sobre la misma temática, véase: “Sobre el oráculo manual de la razón de estado”, en Juan Francisco García Casanova (ed.), *El Mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Granada: Universidad de Granada, 2003, pp. 131-153.

² Cito las obras de Gracián por la edición de sus *Obras Completas* preparada por Arturo del Hoyo (Madrid: Aguilar, 1960); excepto *El Criticón* del que doy las referencias de mi propia edición (Madrid: Espasa Calpe, 1998 y Barcelona: Planeta DeAgostini, 2003). Las abreviaturas son las habituales: C = *El Criticón*, P = *El Político*, H = *El Héroe*, D = *el Discreto*, OM = *Oráculo manual y arte de la prudencia*.

³ Cf. Bertrán-Quera, M. (y otros), *La “Ratio Studiorum” de los jesuitas*, Madrid: Universidad de Comillas, 1986, pp. 30ss.

reglamento sistematizado a modo de manual de metodología didáctica, que reflejaba la interacción de métodos básicos tales como la prelección (preanálisis o preexplicación de los textos), la repetición (medio para alcanzar el aprendizaje progresivo para una eficaz maduración psicológica e intelectual) y la acción realizada en las aulas, complementada por otras actividades que permitían crear un clima de trabajo continuo. La formación integral del alumno, es decir, la formación intelectual y moral se asentaba sobre la base del ideal del humanismo renacentista, atendiendo además a la adaptación del hombre a la sociedad (Fig. 1).



Fig. 1. Baltasar Gracián en la red. Página mantenida por Elena Cantarino

Así pues, si bien el punto de partida de la moral graciana es aristotélico-tomista, en su desarrollo “se observa una inflexión debido al carácter práctico que Gracián da a la virtud: la *dianoia* aristotélica se convierte en *praxis*”⁴. Recordemos que la *phrónesis* de la que habla Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* es una *areté dianoetiké* (I, 13, 1103a4-6), como tal “debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso

⁴ Cf. Jorge Ayala, *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid: Cincel, 1987, p. 150.

requiere experiencia y tiempo” (II, 1, 1103a12-13). La *phrónesis* no es ni ciencia (*episteme*)⁵ ni técnica (*tecne*) (VI, 5, 1140b2), “tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (*praxis*) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin” (VI, 5 1140b4-7). La *phrónesis* es una virtud y no un arte (*tecne*) (VI, 5, 1140b24), una sabiduría práctica encaminada a la búsqueda de bienes humanos que se les supone a aquellos que saben reconocer lo que es bueno para ellos y para los hombres (VI, 5, 1140b7-11). Pero la *phrónesis* es una virtud de la parte calculativa del alma, de la que forma opiniones (VI, 5, 1140b26), y tiene por objeto —al igual que la opinión y la técnica— lo que puede ser de otra manera (VI, 5, 1140b27; VI, 6, 1140b36), por tanto, versa sobre lo que es contingente. La consideración de este carácter ha hecho afirmar a Aubenque que se puede reconocer en esta concepción de virtud —que para ser una virtud intelectual evoca menos los méritos de la contemplación que los del saber oportuno y eficaz—, una réplica a escala del hombre, un saber más que humano, que la tradición latina transmitirá al occidente cristiano bajo el nombre de *prudencia*⁶.

En la obra de nuestro autor la prudencia se convierte en “arte de prudencia”, un conocimiento y sabiduría práctica⁷, esto es, la prudencia pasa a ser una virtud intelectual práctica que se refiere a la acción humana como algo realizable y operable, y cuya misión consiste en dirigir nuestra conducta⁸. Es la prudencia “el ejercicio de la *razón* natural, no en abstracto, sino en su aplicación concreta y práctica a la *experiencia* de la realidad”⁹, y por eso ve el jesuita en ella el arma más eficaz para triunfar con éxito en el mundo. Aranguren señaló que Gracián es el artífice de la deformación moderna de esta virtud¹⁰: “no se trata, pues de la prudencia en el sentido plenario de esta virtud, sino de lo que se ha llamado la ‘prudencia de la carne’ o, si se prefiere la expresión, la prudencia mundana”¹¹.

⁵ Sobre la diversa consideración de la *phrónesis* como ciencia (*Metafísica*, A, 2, 982 b 4) y como virtud dianoética (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103 a 6) véase el clásico trabajo de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1976².

⁶ Cf. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, o. c., p. 9.

⁷ Sobre la sabiduría práctica en Kant, Gracián y Schopenhauer, véase el trabajo de José M^a García Prada en *Estudios Filosóficos* (Valladolid), XXXVII, 104 (1988), pp. 101-131.

⁸ La virtud “que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse, es lo que llamamos la prudencia” (cf. L. E. Palacios, *La prudencia política*, Madrid: Gredos, 1978, p. 22).

⁹ Cf. J. L. L. Aranguren, “La moral de Gracián”, en *Estudios literarios*, Madrid: Gredos, 1976, p. 119.

¹⁰ Cf. Aranguren, *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 60.

¹¹ Cf. Aranguren, o.c., 1976, p. 119.

Para Gracián la prudencia es la mayor prenda del político (“Es la capacidad el fundamento de la política (...). Es la capacidad seno de la prudencia”, *P*, 54), la mayor virtud para consolidar el poder (“Con el valor se consiguen las coronas, y con la prudencia se establecen”, *P*, 39), y la “madre de la buena dicha” (*P*, 57), y en ella, y en su carácter práctico, se cimenta la política del siglo XVII¹². Pero en este “arte de prudencia”, en el que se convierte el *Oráculo manual*¹³, se hallarán relacionadas máximas prudenciales tan diversas como el aforismo 47 (“*Huir de los empeños*. Es de los primeros asuntos de la prudencia”), y el aforismo 96 (“*De la gran sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della, cuesta poco el acertar”).

Otra de las reglas de este “arte prudencial” consiste en *Vivir a la ocasión*: “Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión” (*OM*, 288). Los medios o máximas de este “arte prudencial” o reglas asimismo de la razón de Estado¹⁴ han de adaptarse al caso y a las circunstancias: “El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso, querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan” (*OM*, 288).

¹² La prudencia era considerada una virtud necesaria en el príncipe y parte de la “buena razón de Estado”. Pedro de Rivadeneira dedica, por ejemplo, el capítulo XXVIII del libro II a la prudencia del príncipe. Allí puede leerse “la guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, que es la que rige y da su tasa y medida á todas las demas (...). Esta prudencia es tan necesaria para la vida humana, que hubo filósofo que redujo todas las virtudes morales á la prudencia, y dijo que no habia otra virtud; pero engañóse; la verdad es que la prudencia es la guía y maestra de todas las virtudes, como dijimos, y la que enseña el medio en que consiste (...). Esta prudencia debe ser verdadera prudencia, y no aparente; cristiana, y no política; virtud sólida, y no astucia engañosa, como dijimos en el principio desta segunda parte que lo deben ser todas las virtudes del príncipe cristiano, XXXII y XXXIII tratará de las cosas que enseña la prudencia y de cómo se alcanza ésta: “ (*Tratado de religión y virtudes, que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados* (1595), edición moderna en BAE, Madrid, 1899, t. LX, p. 552). Este jesuita propone un medio inmediato para alcanzar dicha virtud en el capítulo XXXI “Para alcanzar la prudencia es gran medio pedirla á Dios, que es la fuente de todas las virtudes y autor de todo lo bueno” (*ídem*). Sobre la prudencia y la discreción, puedo remitir a mi trabajo “Barroco e historia de los conceptos: apuntes sobre el concepto de discreción”, en *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre la historia conceptual*, Faustino Oncina (ed.), Barcelona: Herder, 2010.

¹³ Sobre el *Oráculo manual* y la historia de la prudencia véase el trabajo de A. D’Ors y Pérez Peix, “Historia de la prudencia (Con ocasión del tercer centenario del *Oráculo manual* y *arte de prudencia* de Baltasar Gracián”, en *Boletín Universidad de Santiago* (Santiago de Compostela), 49-50 (1947), pp. 41-55. Véase también el de Joachim Küpper, “Jesuitismo y manierismo en el *Oráculo manual* de Gracián”, en Sebastian Neumeister (ed.), *Los conceptos de Gracián* (Tercer coloquio internacional sobre Gracián, Berlín, 27-29 de noviembre de 2008), Berlín: Tranvía- Walter Frey, 2010, pp. 15-49.

¹⁴ Sobre la existencia de una “razón de Estado” (con mayúscula) que se aplica al Estado y otra “razón de estado” (con minúscula) que se aplica al individuo, pero ambas con el mismo contenido, véase la que fue mi tesis doctoral *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*, Valencia: Servicio de publicaciones de la Universitat de València, 1996.

El papel de la “ocasión” es de gran importancia para comprender no sólo la política y la moral sino también la propia visión del mundo y de la realidad que poseía el hombre barroco¹⁵: “atenerse a la ocasión”, es —decía Maravall— un precepto por excelencia de esta época que consiste en contar con el modo fugaz con que se nos aparece la realidad¹⁶. Tierno Galván afirmaba la existencia de una relación innegable entre el casuismo y la ocasión puesto que “el casuismo es una teoría de la ocasionalidad moral”¹⁷. El casuismo o la “ciencia casuística” ha sido definida como “the science of bringing particular cases under general rules”¹⁸, es decir, como los principios que hay que seguir en los casos de conciencia dudosa. Así entendida la casuística es una ciencia aplicativa y una rama natural y necesaria del oficio pastoral; sin embargo, cayó en descrédito con la aparición de la llamada doctrina del “probabilismo” y los conflictos con el jansenismo y el protestantismo¹⁹. Casuismo y probabilismo se hallan vinculados aunque el primero se

¹⁵ Uno de los *emblemas* de Alciato más conocidos y de mayor repercusión fue el dedicado a la Ocasión (*emblema* CXXI). En él podía leerse lo siguiente:

IN OCCASIONEM

Lysippi hoc opus est, Sicyon cui patria. Tu quis?
Cuncta domans capti temporis striculus.
Cur pinnis stas? Usque rotor. Talaria plantis
Cur retines? Passim me levis aura rapit.
In dextra est tenius dic unde novacula? Acutum
Omni acie hoc signum me magis esse docet.
Cur in fronte coma? Occurrens ut preñar. At heu:tu
Dir cur pars calva est posterior capitis?
Me semel alipedem si quis permittat abire,
Ne possim apprenso postmodo crine capi.
Tali opifex nos arte, tui causa edidit, hospes:
Utque omnes moneam, pergula aperta tenet.

Diego López, en relación con este *emblema*, consideraba la ocasión como sigue: “Es una parte de tiempo que tiene en sí conveniente oportunidad de hacer o no hacer alguna cosa. Los que usan de ella decimos que son sabios y prudentes” (*Declaración magistral de los emblemas de Alciato*, cit. por A. del Hoyo, o.c., 1960, p. 225, n. 1).

¹⁶ Cf. José A. Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel, 1986, p. 392.

¹⁷ Cf. Enrique Tierno Galván, “Introducción” a *El Político* de Baltasar Gracián, Salamanca: Anaya, 1961, p. 14.

¹⁸ Cf. Krik, Kenneth E., *Some Principles of Moral Theology*, London: Spottiswoode, Ballantyne & Co. Ltd., 1961, p. 13.

¹⁹ Algunos años más tarde de la celebración del Concilio de Trento, fray Bartolomé de Medina formuló su teoría del probabilismo contenida en la *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*. En ella se desarrollaba un criterio que establecía que, en cuestiones de moral, debía darse la absolución si es que existía la opinión de alguien de reconocido prestigio que la avalara: “en los casos dudosos que por una parte y por otra son probables, y tienen haz y envés, puede el confesor, aunque sea contra la opinión que él tiene, absolver al penitente”. El confesor debía asumir la probabilidad de verosimilitud en la cual los casos dudosos se resolvían en favor del penitente y a tenor de una sola probabilidad aun haciendo abstracción de las demás.

dedica a describir y clasificar minuciosamente las posibles situaciones; y el segundo trate de buscar paliativos o justificaciones a las mismas²⁰.

Pero ¿qué entendían los españoles del siglo XVII por casuística?, y ¿cómo la vinculaban al problema de la prudencia y la razón de Estado? La casuística era el arte de tratar los casos de conciencia y evitar con ello las posibles contradicciones que pudieran ocurrir “según la prudencia lleva la teoría general a la práctica concreta”²¹. La casuística era entendida por los españoles como el camino que señalaría al príncipe “cómo hacer frente a las exigencias de la realidad sin salirse de los límites acotados por la ética cristiana (...). El príncipe tiene la prudencia, y así ésta, moldeada por la casuística, sirve, simultáneamente, como antídoto contra la decepción maquiavélica y medio para traducir la razón de Estado cristiana de la teoría a la práctica”²². El casuismo que permitía salvar la disyuntiva político-moral, se vio “perfeccionado” por los jesuitas que introdujeron un nuevo aspecto para justificar alguna acción dudosa: la dirección de la intención.

Gracián, profesor de “liciones de casos de conciencia” en Lérida (1631-1633) y digno representante de la Compañía en estos menesteres, fue el ejemplo más importante de la influencia del casuismo en la literatura. Caro Baroja afirmaba que Gracián era “un hijo de la casuística y el probabilismo” y un “laxista que hubiera asustado a Pascal”²³. Pelegrín ha sostenido que “l’oeuvre entière de Gracián est une casuistique, un étude des cas”²⁴; y Maravall opinaba que “el juego entre la ocasión y el saber humano, acondicionado al ‘caso’, saber al que se llamará ‘sindéresis’, constituye todo el esquema del comportamiento

²⁰ Julio Caro Baroja ha estudiado y repasado los antecedentes de los criterios de probabilidad y conjetura en los siglos XVI y XVII y ha analizado el casuismo y el probabilismo en sus distintas modalidades (morales, sociales y económicas). Véase *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid: Sarpe, 1985.

²¹ Cf. José M. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

²² *Idem.*

²³ Cf. Caro Baroja, *Las formas complejas...*, o.c., p. 613 y p. 500.

²⁴ Cf. Benito Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L’espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud, 1985, p. 34 : “Les contradictions qui ont toujours déconcerté la critique disparaissent si l’on consent à voir l’oeuvre de Gracián pour ce qu’elle est: *une étude de cas*. Casuistique du succès, de la réussite mondaine, politique: *El Héroe, El Político, El Discreto*; casuistique des figures, cas de *figures* que l’*Agudeza*; casuistique, casiers habilement désordonnés que les aphorismes de la réussite de l’*Oráculo*; cas de figures morales que chaque *crisi* ou chapitre du *Criticón*, et figures animiques de la préparation à la communion: le *Comulgatorio*”.

político, social y moral en Baltasar Gracián”²⁵. Al parecer de estos intérpretes nadie como él desarrolló este aspecto hasta convertirlo en eje central de su obra²⁶.

Gracián, siguiendo a la mayoría de los escritores políticos de su tiempo, cree que la política debe vencer la ocasión. Fernando el Católico —“el *non plus ultra* de los heroicos reyes”, “centro de los rayos de la prudencia” (*H*, I), y el mayor príncipe político de la razón de Estado—, “gobernó siempre a la ocasión, el aforismo máximo de su política” (*P*, 51) y “fué rey de prendas y de ocasiones, cortadas éstas a la medida de aquéllas” (*P*, 54)²⁷. El político como vencedor de la ocasión es, en el orden de la moralidad, necesariamente un casuista; y, exagerando, quizás pudiéramos decir que el “héroe político-moral” es para Gracián el “casuista mejor de la ocasión”²⁸. El jesuita, en suma, incorpora a sus propios elementos los elementos pragmáticos de la sensibilidad contrarreformista de forma que el probabilismo casuista y el desarrollo imbricado del ocasionalismo se dan en todos los ámbitos y, especialmente, en la política y en la moral.

En *El Discreto*, nuestro autor alegoriza la Ocasión colocándola en un palacio hacia el cual la Espera se encamina: “En un carro y en un trono, fabricado éste de conchas de tortugas, arrastrado aquél de rémoras, iba caminando la Espera por los espaciosos campos del Tiempo al palacio de la Ocasión” (*D*, III). El hombre discreto debe saber que hay “vez para lo serio y también para lo humano, hora propia y hora ajena. Toda acción pide su sazón” (*D*, VII), y que “una adecuada comprensión de las circunstancias que se requieren para el acierto individual. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar” (*D*, X); y como “aun lo muy excelente depende de las circunstancias”,

²⁵ Cf. Maravall, “Maquiavelo y maquiavelismo”, en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984, p. 55.

²⁶ Clément Rosset ha afirmado que “ninguna obra filosófica está tan directamente inspirada en el pensamiento sofista como la obra de Baltasar Gracián. Sus dos temas principales —la apariencia y la ocasión— eran ya los dos temas principales de los sofistas: el fenómeno y el momento oportuno” (cf. Rosset, *La anti-naturaleza*, Madrid: Taurus, 1974, p. 199).

²⁷ Gracián vincula, en este pasaje de *El Político*, la ocasión y las prendas o talentos y hace dependencia recíproca de ellas: “Tuvieron algunos príncipes excelentes prendas, pero faltáronles las ocasiones de emplearlas. Al contrario, otros tuvieron las ocasiones y faltáronles los talentos, que no sé cuál condene por mayor infelicidad. No las afectó Fernando, ni las violentó; su dicha le convidaba con ellas. Andan algunos a caza de ocasiones, sacando de sus quicios el universo, y al cabo los oprime su dolencia” (*P*, p. 54).

²⁸ Cf. Tierno Galván, o.c., 1961, p. 13

debe saber que incluso el lucimiento de sus mejores prendas “ha de ser muy templada y muy a la ocasión”, “lógrese la ocasión, que aquél es el día de su triunfo” (*D*, XIII).

El hombre prudente diseñado en el *Oráculo* debe también “atenerse a la ocasión” no sólo en el empleo de sus saberes (“tener una sazónada copia de sales en dichos, de galantería en hechos, y saberlos emplear en su ocasión”, *OM*, 22); sino también en la demostración de su sentimiento (“un sentimiento en su ocasión es acto personal”, *OM*, 266). Pero como “no siempre está uno de ocasión” (*OM*, 185), el buen uso de ésta es todo un arte, pues no hay que ser un hombre “ocasionado”²⁹, “ni para empeñarse, ni para empeñar” (*OM*, 221); “hay hombres ocasionados por genio, y aun por nación, fáciles de meterse en obligaciones, pero el que camina a la luz de la razón siempre va muy sobre el caso; estima por más valor el no empeñarse que el vencer, y ya que haya un necio ocasionado, excusa que con él no sean dos” (*OM*, 47)³⁰ (Fig. 2).

DICCIONARIO
DE CONCEPTOS DE
BALTASAR GRACIÁN

Elena Cantarino y Emilio Blanco
(coords.)



CATEDRA

Fig. 2. Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián

²⁹ Registraba Sebastián de Covarrubias que “ocasionado” es “el hombre que tiene tan mala condición que por ella da ocasión a otros para descomponerse” (*Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), edición moderna de Martín de Riquer, Barcelona: Alta Fulla, 1989, p. 834).

³⁰ Sobre la ocasión véanse la entrada correspondiente, debida a Emilio Blanco, del *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Elena Cantarino y Emilio Blanco (coords.), Madrid: Cátedra, 2005, pp. 183-189. También el trabajo de Rubén Soto Rivera, “El concepto de ocasión en Baltasar Gracián”, *Conceptos. Revista de Investigación graciana*, 3 (2006), pp. 69-84.

Porque “el que vence no necesita de dar satisfacciones” y “nunca se pierde reputación cuando se consigue el intento”, Gracián nos advierte de la atención que hay que poner a que salgan bien las cosas (OM, 66): “Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios”. Para conseguir “la dicha de salir bien” (OM, 66) no hay más que “obrar con buenos instrumentos” (OM, 62)³¹; instrumentos y medios que ofrece Gracián en sus propios tratados a través de *primores*³², *realces* y *aforismos*³³, y que se hacen necesarios pues “más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados” (OM, 1). Dos tretas defensivas básicas en relación con las clásicas potencias fundamentales³⁴ son propuestas por Gracián en su primer tratado: ocultar los designios del entendimiento (“Que el héroe platique incomprehensibilidades de caudal”; H, I y OM, 94) y ocultar las inclinaciones de la voluntad (“Cifrar la voluntad”; H, II y OM, 98)³⁵. Pero si se trata de “cifrar la voluntad” de uno mismo también se trata de “mover voluntades” de los otros y, en este sentido, la destreza consiste en “un saber por dónde se le ha de entrar a cada uno” (“Hallarle su torcedor a cada uno”, OM, 26)³⁶. Desde el primer momento el disimulo (“El más plático

³¹ Buenos instrumentos que en el arte de gobernar deben tornarse buenos “ministros”. En *El Político* había señalado: “Este gran empleo del reinar no puede ejercerse a solas; comuníquese a toda la serie de ministros, que son reyes inmediatos. ¿Qué importa que el príncipe sea excelente en sí si los ayudantes le desacreditan?” (P, p. 63). En el *Oráculo* afirmará que “nunca la bondad del ministro disminuyó la grandeza del patrón; antes, toda la gloria de los aciertos recae después sobre la causa principal, así como, al contrario, el vituperio” (OM, 62).

³² Gracián utiliza en *El Héroe* la palabra *primor* en sustitución de la palabra “capítulo” y la usa en el sentido de “excelencia” recogido en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611); por ello también usa sinónimos u otros términos relacionados con este sentido como arte, artificio, destreza, habilidad, lucimiento, perfección, prenda, realce, treta y sutileza.

³³ Sabido es que muchos de los trescientos aforismos, pero no todos, del *Oráculo* se “discurren en las obras” anteriores de Gracián; por esta razón cuando mencionemos los *primores* y los *realces*, señalaremos junto a ellos también el aforismo en el que se repiten o reflejan. Sobre datos concretos de la cuantía y procedencia de los aforismos, véase M. Romera-Navarro (edición del OM, Madrid: CSIC, 1954) y E. Blanco (edición del OM, Madrid: Cátedra, 1995).

³⁴ A. del Hoyo considera que al establecer en las dos potencias particulares del alma, entendimiento y voluntad, las dos máximas prendas heroicas, Gracián es, en su arranque, fundamentalmente tomista, y puede establecerse que “la originalidad de *El Héroe* estriba en una sutil y asombrosa adaptación tipológica y política de la doctrina tomista del acto humano” (cf. A. del Hoyo, o.c., p. cxxxiv). Un minucioso análisis de este tratado bajo presupuestos aristotélico-tomistas se lo debemos a P. Werle (*El Héroe. Zur Ethik des Baltasar Gracián*, Tübingen: Narr, 1992).

³⁵ Ambas son complementarias pues “lega quedaría el arte si, dictando recato a los términos de la capacidad, no encargase disimulo a los ímpetus del afecto” (H, II).

³⁶ El aforismo 3, “Llevar sus cosas con suspensión”, donde se estima la veneración y la expectación causadas por el misterio, la arcanidad y el “recatado silencio” frente a la declaración, al darse a entender con llaneza y al jugar a juego descubierto (“que ni son de utilidad ni de gusto”), está también relacionado con la idea central desarrollada en estos dos *primores* de *El Héroe*. Sobre el “recatado silencio”, estas dos tretas primeras del héroe y, en general, sobre la teoría del silencio en el Barroco, puede consultarse mi trabajo “Del silencio de la razón a las razones del silencio (Aspectos para una teoría del silencio en el Barroco)”, París: PUPS (en prensa).

saber consiste en disimular”, *OM*, 98) y la ocultación de sí mismo es un medio básico de la razón de Estado; así lo acreditaron políticamente Tiberio y Luis XI de Francia (“Es gran parte del regir el disimular”, *OM*, 88), ejemplos utilizados por Gracián. El aforismo 4, “El saber y el valor alternan grandeza”, parece resumir y unificar los primores III y IV en los que Gracián afirmaba que el entendimiento es origen de toda grandeza y la mayor prenda de un héroe (*H*, III), y deseaba para su modelo “un corazón de rey” porque “¿qué importa que el entendimiento se adelante, si el corazón se queda? (...) es el corazón el estómago de la fortuna, que digiere con igual valor sus extremos” (*H*, IV)³⁷. Otras perfecciones dependientes de la capacidad (entendimiento) son necesarias para causar estimación, el tener un “gusto relevante” (*H*, V y *OM*, 65) es una de ellas; así como hay cultura de ingenio, hay cultura de gusto (hijo del entendimiento y hermano del ingenio), pero “sólo un gran conocimiento, favorecido de una plática llega a saber los precios de las perfecciones”, por ello Gracián advierte que “donde el discreto no puede lisamente votar, no se arroje; deténgase no descubra antes la falta propia que la sobra extraña”. La industria y la diligencia suplen con prendas adquiridas las que el favor del Cielo no quiso dar como naturales; pero “no toda arte merece estimación, ni todo empleo logra crédito”, como el varón máximo debe aspirar a una universalidad plausible debe considerar que “muchas medianías no bastan a agregar una grandeza, y sobra sola una eminencia a asegurar superioridad”, logre pues el héroe la “eminencia en lo mejor” (*H*, VI y *OM*, 61) y la “excelencia de primero” (*H*, VII y *OM*, 63). Pero no es menor la destreza de topar con los “empleos plausibles” (*H*, VIII y *OM*, 67), se ha de preferir los empeños y asuntos dignos o merecedores de aplauso, y éstos son los que se ejecutan a vista de todos y a gusto de todos, expuesto al universal teatro: “*Obrar siempre como a vista*”, pues “sabe que las paredes oyen, y que lo mal hecho revienta por salir. Aun cuando solo, obra como a vista de todo el mundo, porque sabe que todo se sabrá” (*OM*, 297). Dar con “la prenda relevante en sí” (“Del quilate rey, *H*, IX), con “el tributo rey de su caudal” o “conocer su realce rey: la prenda relevante, cultivando aquélla y ayudando a las demás” (*OM*, 34) que no es más importante que “conocer su defecto rey. Ninguno vive sin el contrapeso de la prenda relevante, y si le favorece la inclinación, apodérase a lo tirano” (*OM*, 225), y de ahí a conocer el resto de los defectos, “por más autorizados que estén” (*OM*, 186). Se ha tener

³⁷ Un corazón grande tenían Alejandro, César y Carlos VII de Francia entre los héroes políticos con los que el jesuita ejemplifica este *primor*. El aforismo 102 lleva por título: “*Estómago para grandes bocados de la fortuna*”.

“tanteada la fortuna al empeñarse” y al proceder (*H*, X y *OM*, 36) y saber “dejarse”, ganando con ella (*H*, XI y *OM*, 38)³⁸, son políticos *primores* y reglas y contratretas de discreción política³⁹. Obtener la “gracia de las gentes” (*H*, XII y *OM*, 40), ganando su voluntad para conquistar su afición y su benevolencia es aventajado artificio; ya que “la cortesía es el mayor hechizo político de grandes personajes” y “estar en opinión de dar gusto” es una gran ventaja, para obtener la aprobación, la estimación y la obediencia ajenas: “para los que gobiernan, gran crédito de agradar: realce de soberanos para conquistar la gracia universal” (*OM*, 32). Mas el “despejo” (*H*, XIII y *OM*, 127) es “alma de toda prenda, vida de toda perfección, gallardía de las acciones, gracias de las palabras, y hechizo de todo buen gusto, lisonjea la inteligencia y extraña la explicación” y el “natural imperio” (*H*, XIV y *OM*, 42) es “un señorío innato, una secreta fuerza de imperio que se hace obedecer sin exterioridad de preceptos, sin arte de persuasión”. La “simpatía sublime” (*H*, XV) “consiste en un parentesco de los corazones, si la antipatía en un divorcio de las voluntades” pero además se nos propone en el *Oráculo* el parentesco de genios y así la “simpatía con los grandes varones (*OM*, 44); y la “renovación de grandeza”, “usar el renovar su lucimiento” o “el renacer en el valor” (*H*, XVI y *OM*, 81) son tretas para “remozar la fama y volver a renacer al aplauso”. De nuevo incide Gracián en que “toda prenda, todo realce, toda perfección, ha de engastar en sí un héroe, pero afectar, ninguna” (*H*, XVII y *OM*, 123), porque “la perfección ha de estar en sí; la alabanza en los otros”; “es la afectación el lastre de la grandeza”, pero por si algún lector todavía no ha comprendido, no deja dudas acerca de en qué consiste este primor: “Afectó Tiberio el disimular, pero no supo disimular el disimular. Consiste el mayor primor de un arte en desmentirlo, y el mayor artificio, en encubrirle con otro mayor”. No en la imitación sino en la “emulación de ideas” (*H*, XVIII) debe el varón culto empeñarse, proponerse “tomar liciones de grandeza” de los varones eminentes pero “no para seguirles, sí para adelantárseles”, al tiempo que debe “elegir idea heroica más para la emulación que para la imitación” (*OM*, 75). Una

³⁸ Otros aforismos toman a la Fortuna como tema; entre ellos, se alude a su naturaleza variable (“*Fortuna y fama*. Lo que tiene de inconstante la una, tiene de firma la otra”, *OM*, 10), o a la utilidad de conocer la ventura (“*Conocer los afortunados para la elección, y los desdichados para la fuga*. La mejor treta del juego es saberse descartar”, *OM*, 31). Véase el concepto de “fortuna”, debido a Karine Durin, incluido en el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, o. c., pp. 113-119.

³⁹ En *El Político* no es la ciega y vulgar fortuna la autora de los imperios sino la Providencia; también en *El Héroe* Gracián eleva a la justísima Providencia por encima de la corsaria e inestable fortuna (“faltarle de constante lo que le sobra de mujer, sienten algunos escocidos”, *H*, XI), pero advierte que “regla es de muy maestros en la discreción política tener observada su fortuna y la de sus adherentes” y “parte es deste político primor saber discernir los bien y mal afortunados, para chocar o ceder en la competencia” (*H*, X).

“paradoja crítica” (*H*, XIX) o primor crítico consistente en “deslizar venialmente en la prudencia o en el valor para entretener la envidia, para cebar la malevolencia”: se trata pues de “saber usar del desliz” (*OM*, 73) o “permitirse algún venial desliz” (*OM*, 83). Concluye Gracián su bosquejo de varón máximo, incluido en su oráculo manual, otorgándonos “la mejor joya de la corona” (*H*, XX): “todo el lucimiento descende del Padre de ellos”: la virtud. Felicidad, grandeza y virtud⁴⁰ corren paralelas y de todas ellas debe participar un héroe que pretenda serlo: “es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades” (*OM*, 300). De esta forma completa su modelo de heroicidad, entre prendas naturales y destrezas o habilidades conseguidas con arte o técnicas adecuadas, y, de forma o no retórica, concluye apelando a un evidente fundamento de la razón de Estado: la religión o la fe (“ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho”, *H*, XX).

Comienza su modelo de discreción, también incorporado en el oráculo manual, señalando “los dos ejes de lucimiento de prendas”, genio e ingenio (*D*, I y *OM*, 2)⁴¹, sobre los que se estructurarán las prendas y a partir de los cuales debe un aspirante a discreto conocerse: “comience por sí mismo el Discreto a saber, sabiéndose”. La humana naturaleza debe adelantarse cada día con una y otra perfección a través del arte y la cuidadosa industria, para alcanzar el “señorío en el decir y en el hacer” (*D*, II y *OM*, 122), “requiérese el continuado ejercicio en los empleos; que de la continuidad de los actos se engendra el hábito señorial”⁴². Ser “hombre de espera” (*D*, III y *OM*, 55) que ni se apresure ni se apasione (“hase de caminar por los espacios del tiempo al centro de la ocasión. La detención prudente sazona los aciertos y madura los secretos”); cuya “galantería” (*D*, IV y *OM*, 131) sea esfera de su magnanimidad, generosidad y clemencia, que es “política

⁴⁰ Es evidente la referencia a la virtud cristiana, pues “no puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios que lo es todo” (*H*, XX); sin embargo, también en “los gentiles y infieles” se halla el fundamento de su grandeza en “algunas virtudes morales”. Sobre el concepto de virtud y la entereza véase Felice Gambin (“Anotaciones sobre el concepto de ‘virtud’ en Baltasar Gracián”, en *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, J. Ayala (coord.), Barcelona, Suplementos Anthropos, 1993, pp. 62-76; “Tientos para un análisis del concepto de virtud en Gracián”, en *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 1 (2004), pp. 59-72; y el concepto de “virtud” en *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Elena Cantarino y Emilio Blanco (coords.), Madrid: Cátedra, 2005, pp. 223-228.

⁴¹ También puede considerarse que el aforismo 18 (“*Aplicación y minerva*. Requiere, pues, naturaleza y arte, sella la aplicación”) está vinculado con el genio (naturaleza) y el ingenio (arte).

⁴² Este segundo *realce* está relacionado con el *primor* XIV y el aforismo 42 (“Del natural imperio”).

también, y aun la gala de la mayor razón de Estado”. Pero un aspirante a discreto debe ser también “hombre de plausibles noticias” (*D*, V y *OM*, 22), con una “sabiduría cortesana” y una “conversable sabrosa erudición”, es decir, una “ciencia del buen gusto” que no la “enseñan los libros ni se aprende en las escuelas”, una erudición que es “noticia universal de todo” y “un plático saber de todo lo corriente, así de efectos como de causas” por lo que hay que poner “atención al informarse” (*OM*, 80) y. “conocer las eminencias de su siglo” (*OM*, 203). No debe ser “desigual”, de proceder anómalo (*D*, VI y *OM*, 71) pero sí “hombre de todas horas” (*D*, VII) que no ha de atarse “a un empleo solo, ni determinar el gusto a un objeto”, sino ser “verdaderamente universal para todo tiempo, para todo gusto y para todo empleo”. Un “buen entendedor” (*D*, VIII y *OM*, 25) pues no basta con discurrir es “menester adivinar” ya que “las verdades que más nos importan vienen siempre a medio decir” y “al entendido, un buen entendedor” (*OM*, 193) al que aconseja “no estar siempre de burlas” (*D*, IX y *OM*, 76) pues “no hay mayor desaire que el continuo donaire”. El discreto ha de ser “hombre de buena elección” (*D*, X y *OM*, 51); aparte de que “supone el buen gusto y el rectísimo dictamen”, todo el saber humano “se reduce hoy al acierto de una sabia elección”, y no debe meterse “a querer dar gusto a todos que es imposible”, y viene “a disgustar a todos, que es más fácil”; por tanto, no ha de ser “malilla” (*D*, XI y *OM*, 85) pero sí “hombre de buen deajo” (*D*, XII y *OM*, 59), que ha de saber dejar las cosas antes que ellas lo dejen (“no aguardar a ser sol que se pone”, *OM*, 110) y poner más cuidado en la felicidad de la salida que en el aplauso de la entrada; incluso “hombre de ostentación” (*D*, XIII y *OM*, 277) pues aunque es “política contienda qué importe más, la realidad o la apariencia”, “la mayor sabiduría, hoy encargan políticos que consiste en hacer parecer. Saber y saberlo mostrar es saber dos veces”, ya que “las cosas comúnmente no pasan por lo que son, sino por lo que parecen” y “no basta tener razón con cara de malicia” (“Realidad y apariencia,” *OM*, 99; “Hacer, y hacer parecer”, *OM*, 130). “No rendirse al humor” (*D*, XIV y *OM*, 69) porque “es efecto grande de la prudencia la reflexión sobre sí” y “una gran capacidad no se rinde a la vulgar alternación de los humores, ni aun de los afectos”; y “tener buenos repentés” (*D*, XV y *OM*, 56), pues “suple la vivacidad del ingenio a la profundidad del juicio”, son también prendas de discreción. Ni la extravagante y frívola singularidad, ni la vanísima hinchazón son propias del discreto que ha de aborrecer todo género de “figurería” (*D*, XVI) además debe “acomodarse a lo corriente” y “vivir a lo plático” (*OM*, 120). Ha de ser un “hombre en su punto” (*D*, XVII y *OM*, 6)

perfeccionándose en lo natural y en lo moral, hasta llegar a la sazón, a varón hecho y perfecto, a hombre consumado que se conocerá en “lo acertado de su juicio” y en “lo sazonado de su gusto”, “sabio en dichos, cuerdo en hechos”⁴³. “Cultura y aliño” (*D*, XVIII y *OM*, 87)⁴⁴ son necesarias en un varón discreto que la cultura hace personas y el aliño no ha de ceñirse al entender sino que ha de extenderse al querer y al conversar. Pero no basta con ello, pues el discreto debe ser “hombre juicioso y notante” (*D*, XIX y *OM*, 49), zahorí de entendimiento y descifrador de intenciones y fines, mas “no encarga este aforismo que sea maleante el discreto, sino entendido”. A favor de las hazañas pero “contra la hazañería” (*D*, XX y *OM*, 295) que es soberbia, vana, ostentativa y encarecida; el discreto ha de ser “diligente y inteligente” (*D*, XXI y *OM*, 53) porque “tanto necesita la diligencia de la inteligencia como al contrario. La una sin la otra valen poco, y juntas pueden mucho. Esta ejecuta pronta lo que aquélla, detenida, medita, y corona una diligente ejecución los aciertos de una bienintencionada atención”. “Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la substancia” por ello “es el modo una de las prendas del mérito” así atiende el discreto al “modo y agrado” (*D*, XXII y *OM*, 14); mas el “arte para ser dichoso” (*D*, XXIII y *OM*, 21) hallar la virtud “que no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia” y “no hay otro arbitrio sino el de la virtud y la atención”. Pero si la prudencia hace dichoso al discreto la “corona de la discreción” es la entereza (*D*, XXIV y *OM*, 29)⁴⁵ es la entereza: “sol de los reales, lucimiento de las prendas, esplendor de la heroicidad, y de la discreción complemento”. Finaliza Gracián su diseño del discreto y de las reglas prudenciales que este ha de seguir señalando que “mide su vida el sabio como el que ha de vivir poco y mucho”, por ello la “cultura repartición de la vida de un discreto” (*D*, XXV y

⁴³ En el aforismo 6 se afirma además que se conocerá al varón consumado en “lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad”. También el aforismo 202 (“Dichos y hechos hacen un varón consumado”) contiene algunos aspectos similares, y en el aforismo 29 se dice que “tres cosas hacen un prodigio”: “ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo”.

⁴⁴ El aforismo 12 (“Naturaleza y arte, materia y obra”), resume o expresa similares ideas pues “el mejor natural es inculto sin ella, y les falta la mitad a las perfecciones si les falta la cultura”.

⁴⁵ Este aforismo subraya un sentido político interesante: “Que tiene pocos finos la entereza. Celébranla muchos, mas no por su casa; síguenla otros hasta el peligro; en él, los falsos la niegan, los políticos la disimulan (...). Abstrahen los astutos con metafísica plausible por no agraviar, o la razón superior o la de Estado, pero el constante varón juzga por especie de traición el disimulo, préciase más de la tenacidad que de la sagacidad, hállese donde la verdad se halla, y, si deja los sujetos, no es por variedad suya, sino dellos, en dejarla primero”.

OM, 229)⁴⁶ ha de hacerse atendiendo a las edades de la vida del hombre proporcionadas por la naturaleza considerando las estaciones del año y sus cuatro tiempos.

Pero otros muchos medios o reglas de prudencia se nos ofrecen a través de diversos aforismos del *Oráculo* que no se corresponden con los *primores* o *realces* que hemos señalado. Entre ellos figuran los que más preocuparon y espantaron —no en el sentido de “maravillarse” o “admirarse” que a veces utiliza Gracián y que viene recogido en el *Tesoro*, sino en el sentido de causar miedo u horror que también viene señalado por Covarrubias— a los más fervientes defensores del antimaquiavelismo de nuestro autor al no saber cómo interpretarlos; mientras que sirvieron a otros para definir a nuestro autor como el antimaquiavelista más maquiavélico: Obrar de intención, ya segunda y ya primera (OM, 13)⁴⁷; Conocer y saber usar de las varillas (OM, 37); Saber usar de los enemigos (OM, 84)⁴⁸; Obrar siempre sin escrúpulos de imprudencia (OM, 91); No es necio el que hace la necedad, sino el que, hecha, no la sabe encubrir (OM, 126)⁴⁹; Antes loco con todos que cuerdo a solas (OM, 133)⁵⁰; Entrar con la ajena para salir con la suya (OM, 144)⁵¹; Saber declinar a otro los males (OM, 149)⁵²; Nunca acompañarse con quien le pueda deslucir (OM, 152)⁵³; Nunca por la compasión del infeliz se ha de incurrir en la desgracia del afortunado (OM, 163)⁵⁴; Sin mentir, no decir todas las verdades (OM, 181)⁵⁵; Valerse de la privación ajena (OM, 189); Reservarse siempre las últimas tretas del arte (OM, 212); Cuando no puede uno vestirse la piel del león, vístase la de la vulpeja (OM, 220); Nunca partir secretos con mayores (OM, 237); Ir siempre prevenido (OM, 256).

⁴⁶ En este *realce* y aforismo se fragua y resume, respectivamente, el proyecto de *El Criticón* como tantas veces se ha señalado por la crítica.

⁴⁷ El aforismo 215 señala: “Atención al que llega de segunda intención. Es ardid del hombre negociante descuidar la voluntad para acometerla, que es vencida en siendo convencida. Disimula el intento, para conseguirlo, y pónese segundo para que en la ejecución sea primero”.

⁴⁸ En el aforismo 158 se nos aconseja también: “Saber usar de los amigos. No sólo se ha de procurar en ellos conseguir el gusto, sino la utilidad”.

⁴⁹ En el aforismo 214 se nos advierte: “No hacer de una necedad dos. Es muy ordinario para remendar una cometer otras cuatro”; y cuestiones similares se plantean en el aforismo 240 (“Saber usar de la necedad”) y en el aforismo 261 (“No proseguir la necedad”).

⁵⁰ También relacionado con el aforismo 270 (“No condenar solo lo que a muchos agrada”).

⁵¹ El aforismo 193 advierte: “Atención al que entra con la ajena por salir con la suya. No hay reparo para la astucia como la advertencia”.

⁵² En el aforismo 187 volverá a tratar parecido asunto: “Todo lo favorable, obrarlo por sí; todo lo odioso, por terceros”.

⁵³ También el aforismo 197 considera algo similar: “Nunca embarazarse con necios. Mal puede ayudar al crédito ajeno quien no le tiene propio”.

⁵⁴ En el aforismo 285 se nos dice: “No perecer de desdicha ajena. Conozca al que está en el lodo, y note que le reclamará para hacer consuelo del recíproco mal”.

⁵⁵ El aforismo 210 señala: “Saber jugar de la verdad”.

Son estas algunas de la tretas y contratretas más llamativas, pero todas ellas son —opinaba el propio Gracián— “aciertos del vivir” y “platos prudenciales” (*OM*, “Al lector”). A través de estas máximas se otorgan u ofrecen las normas políticas a todo el que quiera triunfar en la vida⁵⁶. De ese “arte de vencer” —opina Pelegrín— Gracián da unas claves que descansan —según el análisis de este intérprete en tres principios de acción⁵⁷: un primer principio que es activo (“Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre”, *OM*, 13); un segundo principio que es una constatación (“Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen”, *OM*, 99); y un tercer principio operacional (“Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos”, *OM*, 251). Pero ni este principio de acción operacional basado en una regla de San Ignacio, como el propio Gracián recuerda (“regla de gran maestro, no hay que añadir comento”, *OM*, 251)⁵⁸, que sólo distingue entre medios pero nada dice acerca de su naturaleza y mucho menos alude al fin perseguido, ni los otros principios de acción (*OM*, 13 y *OM*, 99), en los que se asienta —también a nuestro entender— la razón de E/estado permitirían clasificar⁵⁹ los medios en función de ésta. Mas si atendemos al fin perseguido por la razón de E/estado, que no es otro que la adquisición, conservación y aumento del E/estado, es decir, del dominio o señorío de un príncipe (Estado) o del dominio o señorío de sí mismo en un individuo (estado), tal vez el mismo fin podría señalarnos la

⁵⁶ Pelegrín ve en ello la “democratización de la moral aristocrática que resulta ser el *Oráculo manual*” (cf. B. Pelegrín, “Estudio introductorio y clasificación temática de aforismos” en su edición del *Oráculo manual y arte de prudencia*, Zaragoza: Guara, 1983, p. 44).

⁵⁷ Cf. B. Pelegrín, Traducción, introducción y notas a *Manuel de poche d’hier pour hommes politiques d’aujourd’hui et quelques autres*, Paris, Libres-Hallier, 1978, p. 30 y *Éthique et esthétique du baroque. L’espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles: Actes Sud, 1985, pp. 196-197. Los tratados de Gracián y *El Criticón*, cuentan con traducciones —presentadas y anotadas— por Benito Pelegrín en París: Éditions du Seuil, publicadas en 2005 y 2008, respectivamente.

⁵⁸ Este aforismo ha sido resaltado en múltiples ocasiones por la crítica como “el más extraordinario y paradójico, y el de más difícil interpretación” (cf. F. Maldonado de Guevara, *Lo fictivo y antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola*, Madrid: Sociedad Anónima Española de Traductores y Autores/Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1940, p. 5); como la “clave de toda la mentalidad graciana” (cf. M. Batllori y C. Peralta, *Baltasar Gracián: en su vida y en sus obras*, Zaragoza: IFC, 1969, p. 137); como el que “le sirve para anunciar la distinción y autonomía en el ámbito de la conducta humana, entre naturaleza y gracia” (cf. J. A. Maravall, “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, *o.c.*, pp. 347-348); o como un “microcosmos” del estilo y pensamiento gracianos de gran “relevancia temática” y “complejas implicaciones políticas, teológicas y existenciales” que manifiesta, además, “todo un conjunto de recursos estilísticos y retóricos característicos de su autor” (cf. J. García Gibert, “Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián (La dialéctica ficcional del aforismo 251)”, en *Criticón*, 73 (1998), pp. 61-82).

⁵⁹ Las primeras ediciones del *Oráculo* aparecieron sin numeración en los aforismos y algunos comentaristas sostienen que no existe ningún orden en la disposición de éstos; otros intérpretes han intentado una organización de la ideología graciana como reflejo de unos conceptos de orden normativo, táctico y contemplativo (cf. H. Jansen, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracian*, Genève-Paris: Droz-Minard, 1958); o bien han propuesto clasificar o distribuir los trescientos aforismos según diversos temas (cf. Pelegrín, *o.c.* 1978 y 1983).

clasificación de los medios, y, en este sentido, consideramos factible, aunque sin duda arriesgada —como ya hemos dejado apuntado en más de una ocasión—, una reorganización de los *primores*, *realces* y aforismos desde la adquisición (“Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor”, *OM*, 1; “Conocer su realce rey”, *OM*, 34; “Conocer su defecto rey”, *OM*, 225), conservación (“Hacer depender”, *OM*, 5; “Saber excusar pesares”, *OM*, 64; “Arte para vivir mucho”, *OM*, 90) y aumento (“Hombre en su punto”, *OM*, 6; “Aplicación y minerva”, *OM*, 18; “Hombre universal”, *OM*, 93) como parámetros que identifiquen su contenido. De esta forma y según dichos parámetros podríamos diseñar o rediseñar ese “arte de prudencia” que permita ajustarse a la ocasión bien del Estado, bien del estado del individuo⁶⁰.

⁶⁰ En este sentido estoy preparando una edición del *Oráculo manual y arte de prudencia* para la editorial Tecnos de Madrid (2011).

La subjetividad encadenada.

Crítica de la modernidad graciana

Pedro García Guirao

University of Southampton
pgg1g10@soton.ac.uk

1. El sueño del caballero

Aproximadamente al mismo tiempo de la publicación del *Criticón*, el pintor vallisoletano Antonio de Pereda (1608-1678) pintaba un representativo óleo sobre lienzo que nos va a servir, junto a los textos de Gracián, para desenmascarar algunos aspectos de la cultura barroca (Fig. 1).



Fig. 1. Antonio de Pereda, *Desengaño del mundo*

El cuadro que estamos viendo y al que estamos haciendo referencia es *El sueño del caballero*, aunque el verdadero nombre dado por el autor es *Desengaño del mundo*. En esta obra cargada de simbolismo encontramos un ángel que sostiene una cinta en la que puede leerse: *Aeterne pungi cito, volat et occidit*. A grandes rasgos vendría a ser: *Convoco tormentos eternos, vuelo y causo la muerte*. El ángel está apoyado en una mesa repleta de joyas, dinero, unos libros, unos naipes, una vela encendida (representación de la llegada de la muerte en cualquier momento), un globo terráqueo, una máscara, flores, un reloj, una calavera, armas y armaduras, etcétera. Todo ello, por supuesto, imprime al conjunto la idea de poder, de riqueza, también la de fugacidad y muerte. Ahora bien, lo que realmente nos interesa es remarcar la intención del autor que no es otra que recordar a quien observe el cuadro, que el camino hacia la salvación solamente se obtendrá cuando el caballero, lleno de heroicidad, fama, poder y dinero, se aleje de las tentaciones del mundo y vuelva a una vida sencilla, apartada, dedicada a la oración, a la penitencia y a la castidad.

La elección de esta obra como muestra del Barroco en España no es arbitraria pues responde a la necesidad de hacer ver cómo, a nuestro juicio, no es posible hablar por completo de una modernidad durante este período de tiempo. Lo que llamamos representaciones culturales, esto es, la pintura, la escritura, la arquitectura, la música, el teatro, la literatura, la filosofía... todavía no han alcanzado el escalón de la modernidad, todavía tiene en mente las escenas de vida de santos, la fugacidad de lo terrenal frente al ansia por lo imperecedero, todavía, como afirma Blumenberg, «le pertenece una retórica hipertrofiada: el mundo es una referencia infalible a lo infinito y a Dios»¹.

Gracián, excepcional estandarte del Barroco, tampoco conseguirá abandonar el *pathos* señalado por Blumenberg. En este ámbito, el propósito de estas breves notas es llevar a cabo una revisión de las principales obras del zaragozano que tienen, en mayor o menor medida, relación con el tema que vamos a abordar. Esa revisión no es meramente descriptiva sino más bien crítica. La hipótesis de trabajo con la que partiremos es la que promulga que la modernidad barroca, en Gracián, tiende a quedar

¹ Blumenberg, Hans: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 113.

en cierta manera eclipsada por una adhesión incuestionable hacia el *ethos* religioso. Desde nuestro punto de vista esto es defendible básicamente por dos motivos:

En primer lugar, es necesario señalar que al hablar de subjetividad, lo hacemos como un arte de vivir, como un arte de la vida, lo hacemos en el sentido foucaultiano, es decir, como una de las formas del *cuidado de sí*. El jesuita de Zaragoza lo llamará de otro modo, lo llamará *comprehensión de sí*: «En el genio, en el ingenio; en dictámenes, en afectos —dirá Gracián— no puede uno ser uno señor de sí si primero no se comprende. Hay espejos del rostro, no los hay del ánimo: séalo la discreta reflexión sobre sí. Y cuando se olvidare de su imagen exterior, conserve la interior para enmendarla, para mejorarla. Conozca las fuerzas de su cordura y sutileza para el emprender; tantee la irascible para empeñarse. Tenga medido su fondo y pesado su caudal para todo»². Pese a esta descripción, el *cuidado de sí* en Gracián no actúa ni libre ni autónomamente, es un proceder encadenado a una finalidad radical, la finalidad es la llegada del acontecimiento futuro cuya teleología es el advenimiento de la inmortalidad, de la salvación del alma.

En consecuencia, ni el político ni el héroe, ni siquiera el monarca puede participar de un *cuidado de sí* (en su versión moderna) ajeno a una propedéutica teológica. Es una subjetividad encadenada, no independiente. De esta manera es en la que estamos dispuestos a defender que la subjetividad graciana está encadenada, coartada o, si se prefiere, censurada por el *ethos* de la salvación no como arte de la vida sino como arte para la futura vida. Bajo el aspecto y la máscara de una ética diaria, de un camino o método para corregir cada paso que el hombre da, se encuentra un trasfondo muy poco moderno: el trasfondo del catecismo.

El trasfondo teológico ajeno a la modernidad es el que nos introducirá de lleno en el segundo objeto de nuestra exposición. Ese objeto no es otro que el de tratar con un detenimiento especial una de las cadenas más importantes que, en nuestra opinión, están coartando la subjetividad dentro de la teoría graciana. Esa cadena es la del *ethos* religioso. Secularización y desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) se

² Gracián, Baltasar: *Oráculo manual y Arte de Prudencia* [OM], Madrid, Debate, 2000, p. 66.

han hecho invisibles en el pensamiento del jesuita. La tendencia moderna ha sido barrida por aquél obsoleto principio teocrático inseparable del medievo, por el principio que afirma que *todo el poder es de Dios*. Frente al moderno pluralismo, es decir, frente a la división de poderes encarnada en el politeísmo sólo se admite la unidad, la concentración de todo el poder en un solo Dios, en un ser etiquetado por la relevancia de su rareza: «Es —nos dice el autor—, la pluralidad descrédito de sí misma, aun en preciosos quilates; y, al contrario, la rareza encarece la moderada perfección»³. Para Gracián, digámoslo sin rodeos, la totalidad del mundo no es otra que la totalidad del mundo infinito, del mundo que puede ver un jesuita. Pero dejemos provisionalmente estas consideraciones para retomarlas en unos instantes.

A continuación, pasamos a argumentar de un modo más formal las tesis que acabamos de esbozar.

2. Comprensión de sí

En la sección anterior se ha hecho mención a una definición dada por Gracián en torno a la noción de *comprensión de sí* que, salvando las distancias pertinentes, parece no alejarse en exceso de aquello que proponía el Foucault de la *Historia de la sexualidad* al analizar los textos que componen el *cultivo de sí*. Foucault definía ese concepto como: «[...] la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir, de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación»⁴. Sin embargo, un estudio más detenido de Gracián nos alejará de establecer comparaciones anacrónicas.

El análisis que realiza Gracián del arte de vivir se vuelve en diversas ocasiones bastante tosco y simplista. Al entender de nuestro jesuita, el ideal de vida o la piedra filosofal que nos llevará a lo más importante que no es otra cosa que la *comprensión de*

³ Gracián, Baltasar: *El Héroe [H]*, Amberes, Gerónimo y Juan Baptista Verdussen, 1669. p. 545.

⁴ Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, vol. III, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 41

sí⁵ y el vivir como reyes, se da al ir «Echando una higa [señalando a los infames y torpes] a todo el mundo y dándosele nada de quanto ay, no perdiendo el comer ni el sueño, no siendo tontos: y esso es vivir como un rey que esso es lo que aun no se sabe» (C, 391). El autor estaría insinuando que cubiertas las mínimas necesidades vitales habríamos alcanzado tanto la sabiduría como el arte de vivir. Por supuesto, el arte de saber vivir o la *comprensión de sí* es algo mucho más complejo que el dar solución a los elementos propios de nuestra animalidad.

La apariencia de un arte de la existencia cultivado por el libre sujeto nos permite introducirnos de lleno en la serie de cadenas que imposibilitan el libre desenvolvimiento del sujeto y que, por tanto, afianzan nuestra tesis sobre la aparición de una subjetividad encadenada. Las cadenas del sujeto están cogidas, en nuestra opinión, por los siguientes elementos:

1) El estado de perfección y de equilibrio, o al que probablemente se podría llegar gracias a la *comprensión de sí* es algo vedado para el ser humano. Tanto la *comprensión de sí* como el tratar de alcanzar la perfección son elementos exclusivos de la divinidad, ya que, como dice Gracián: «Abarcar toda perfección solo se concede al primer Ser, que, por no recibirlo de otro, no sufre limitaciones» (H, p. 543).

2) La segunda cadena de la subjetividad es la que nos pone en relación con la artificiosidad. Gracián parece estar incitando a una puesta continua de máscaras, no sólo como instrumento de defensa hacia posibles ataques, no sólo como método de adaptación a la hostilidad que rodea al hombre sino, sobre todo, como una cuestión que podríamos llamar estética, esto es, como un aspecto formal del hombre. El jesuita nos dirá: «Todo hombre sabe a tosco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección» (OM-AP, p. 166). Uno de los signos de esta artificiosidad se hace más patente en aquellos que pretenden alcanzar la gloria de los héroes. El héroe, además de curtirse en la artificiosidad tiene que adquirir lo que llamamos aquí una *actitud camaleónica*, o sea, el héroe no tiene por qué actuar de acuerdo a sus principios y a su

⁵ «[...] Es la piedra filosofal, que enseña la mayor sabiduría y en una palabra muestra a vivir, que es lo más importante» (C, p. 391).

carácter sino que debe *saber hacerse a todos*, afirma Gracián: «Discreto Proteo: con el docto, docto, y con el santo, santo, gran arte de ganar a todos porque la semejanza concilia la benevolencia. Observar los genios y templarse al de cada uno; al serio y al jovial, seguirles la corriente, haciendo política transformación, urgente a los que dependen. Requiere esta gran sutileza del vivir un gran caudal; menos dificultosa al varón universal de ingenio en noticias y de genio en gustos» (OM-AP, p. 204).

Si pensamos en los rasgos del sujeto moderno, o más bien, en los rasgos del *individualismo*⁶, del carácter único, singular e irreplicable de esa subjetividad moderna, Gracián estaría llevando a cabo una apología de la artificiosidad y un ataque a la distinción, a la separación de lo común. ¿Qué hay de malo en dejarse llevar por la masa?, parece preguntarse el jesuita, ¿qué cosa hay más odiosa que la singularidad?, o con sus propias palabras: «No condenar sólo lo que a muchos agrada. Algo hay bueno, pues satisface a tantos, y, aunque no se explica, se goza. La singularidad siempre es odiosa, y cuando errónea, ridícula. Antes desacreditará su mal concepto que el objeto; quedarse ha sólo con su mal gusto. Si no sabe topar con lo bueno, disimule su cortedad y no condene a bulto, que mal gusto ordinariamente nace de la ignorancia. Lo que todos dicen, o es, o quiere ser» (OM, p. 318).

3) La tercera traba o cadena de la subjetividad tiene por finalidad echar abajo la libertad del hombre. Si entre 1651-1657 Gracián defendía que una de las cosas más importantes para vivir correctamente, casi como un rey, era la libertad⁷, mucho antes, en 1637, unía esa libertad a la soberanía (como capacidad de gobernar y gobernarse a sí mismo) y a la eminencia del héroe, de este modo afirmaba: «No ha habido héroe sin eminencia en algo, porque es carácter de la grandeza y, cuanto más calificado el empleo, más gloriosa la plausibilidad. Es la eminencia en aventajada prenda parte de soberanía, pues llega a pretender su modo de veneración (H, p. 544).

⁶ El individualismo se compone de tres elementos distintos: la actitud individual, la gestión del *oikos* (familia, hogar y negocios) y, por último, las relaciones con uno mismo. Cf. Foucault, Michel: *ibidem*, pp. 36-68.

⁷ Gracián, Baltasar: *El Criticón*, [C], Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1938, p. 392. Se refiere a ello en estas condiciones: «La libertad: una gran cosa aquello de no depender de la voluntad ajena, y más de un necio, de un modorro; que no hay tormento como la imposición de las cabezas».

Pero, ¿de qué sirve afirmar esa libertad cuando el hombre se ve imposibilitado para su ejercicio? El hombre no es precisamente libre porque lo que le caracteriza es un estado permanente de guerra, es un potencial estado de lucha con los demás y con uno mismo, de ahí que Gracián nos diga: «De suerte que la vida del hombre no es otra que una milicia sobre la haz de la tierra» (C, p. 138). Por ello, el arte de vivir elaborado por el autor, además de ser un arte para la futura vida, es un arte de matar o morir. Se trata evidentemente de una concepción antropológica pesimista muy en el sentido de Hobbes, aparecida en épocas similares, y que afirma: «Advierte [...] 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, p. 149).

Esta crítica podría mostrarse un poco irregular porque, para muchos, el hombre de Gracián sí que sería un hombre libre, repleto de paz y de gloria, luchador por la conquista del honor y de la inmortalidad, ahora bien, de ahí no se puede concluir que la subjetividad esté libre. La subjetividad actúa por un espíritu bélico insaciable de honores, insaciable de inmortalidad no del alma, sino de las obras que uno pueda hacer. El héroe-hombre sólo alcanzará la salvación con las cadenas de la guerra⁸: «¿Qué príncipes ocupan los catálogos de la fama, sino los guerreros? A ellos se les debe en propiedad el renombre de magnos. Llenan el mundo de aplauso, los siglos de la fama, los libros de proezas, porque lo belicoso tiene más de plausible que lo pacífico» (H, p. 547). En cualquier caso, toda la teoría bélica parecería estar en plena contradicción con alguna prédica desarrollada en *Oráculo manual y Arte de la prudencia* que estaría animando al lector a la tranquilidad y a la paz como formas naturales de multiplicar y endulzar este valle de lágrimas. De ahí que resulte curioso el despliegue del autor al afirmar en este punto: «*Hombre de gran paz, hombre de mucha vida*. Para vivir, dejar vivir. No sólo viven los pacíficos, sino que reinan. Hase de oír y ver, pero callar. El día sin pleito hace la noche soñolienta. Vivir mucho y vivir con gusto es vivir por dos, y

⁸ Junto a la belicosidad, la fama y la inmortalidad sólo se consiguen gracias al trabajo. Es aquella famosa sentencia que dice que la actitud genial obedece más a la transpiración que a la inspiración. Gracián parece decir lo mismo al repetir: «De sudor propio, que quanto uno suda y trabaja, tanto se le da de fama y de inmortalidad» (C, p. 394). Poco después también afirma: «[...] Advierte que el azeite de las viglias de los estudiosos y la tinta de los escritores, juntándose con el sudor de los varones hazañosos y tal vez con la sangre de las heridas, fabrican la inmortalidad de su fama» (C, p. 395).

fruto de la paz. Todo lo tiene a quien no se le da nada de lo que no le importa. No hay mayor despropósito que tomarlo todo de propósito. Igual necesidad que le pase el corazón a quien no se le toca, y que no le entre de los dientes adentro a quien le importa» (OM-AP, p. 274).

4) El cuarto eslabón de la cadena que coarta la subjetividad es el que señala que para llegar a alcanzar la vida hay que renunciar, paradójicamente, a ella. El mundo y la vida en él, es un accidente, es una zona pasajera y, como todo lugar de tránsito, es imperfecto, no se le puede coger apego ni mostrar ningún aprecio dado su carácter efímero y, por ello, corrompido. Es conveniente la renuncia de todos los elementos propios que componen la vida pues, «no está el mundo para tomarlo como asiento» y, además, «[...] todo son falsos los arrimos de esta tierra» (C, p. 191). Lo moderno de Gracián sería el lenitivo o la actitud tomada por el autor frente a esa huida de la vida. La actitud antigua sería la resignación y las lágrimas⁹, sin embargo, frente a las lágrimas, Gracián defiende la postura de reírse de todo el mundo: «El reírse de todo el mundo — dice— aquel no dársele cosa de quanto ay, esso sí que es saber vivir» (C, p. 271).

El hablar de renuncia de la vida en Gracián nos conduce aparentemente a una interpretación errónea de los textos, pues no hay que olvidar que en un pasaje del *Criticón* se afirma que el secreto de la vida está en detenerse en ella, en no dejar pasar ni un detalle por muy insignificante que pueda parecer. Esa debería ser la labor del hombre que se considere sabio, puesto que, «[...] Assí nos acontece a nosotros —escribe el autor— que vamos passando desde el nacer al morir sin reparar en la hermosura y perfección de este universo; pero los varones sabios buelven atrás, renovando el gusto y contemplando cada cosa con novedad no en el advertir, sino en el ver» (C, p. 120). Novedad, hermosura y perfección del mundo, detenimiento en la vida, gusto en el ver, son las palabras propias de un vitalista y de un sensualista que muy poco tienen que ver con los sentimientos y valores de un jesuita. En estas últimas nociones debería esconderse, no como muchos defienden, un ilustrado temprano sino la prudencia hacia

⁹ El llanto del nacimiento es un indicio de lo que nos esperará durante el resto de nuestra vida: «Presagio común es de miserias el llorar al nacer, que aunque el más dichoso cae de pies, triste possession toma; y el clarín con que este hombre rey entra en el mundo no es otro que su llanto, señal que su reinado todo ha de ser de penas» (C, p. 167).

alguien que utiliza esa retórica como «un instrumento de resignación de lo finito a favor de lo infinito»¹⁰. Toda infinitud busca cierto grado de ascetismo, de alejamiento, de renuncia del vitalismo y, en consecuencia, la negación de los valores de la vida y de los sentimientos que afloran en uno mismo. Es una apuesta por una forma de vida ajena a las muestras de afecto características de la indiferencia estoica. Lo ideal, según Gracián, es «no mostrar satisfacción de sí. Viva, ni descontento, que es poquedad, ni satisfecho que es necedad. Nace la satisfacción en los más de la ignorancia, y para en una felicidad necia que, aunque entretiene el gusto, no mantiene el crédito. [...] Pero la incorregibilidad de lo necio está en que se convirtió en flor la más vana satisfacción, y va brotando siempre su semilla» (OM-AP, p. 222).

Quienes se dejan llevar por los sentimientos, por el deleite en las cosas terrenales y, en resumen, quienes se detienen en la intensidad de las relaciones con uno mismo y con la vida que nos rodea, jamás alcanzarán la gloria del héroe ni la supuesta grandeza del que se mantiene frío como una roca, del que jamás se deja afectar por los acontecimientos de la vida. Ese es el dictamen final de Gracián al afirmar que «es la afectación el lastre de la grandeza de la grandeza. Consiste en una alabanza de sí muda, y el alabarse uno es el más cierto vituperarse. La perfección ha de estar en sí, la alabanza en los otros; y es merecido castigo que, al que neciamente se acuerda de sí, discretamente le pongan en el olvido los demás. Es muy libre la estimación; no se sujeta a artificio, mucho menos a violencia. Ríndese más presto a una elocuencia tácita de prendas que a la desvanecida ostentación. Impide poca estimación propia, mucho aplauso ajeno» (H, p. 559).

3. Todo el poder es de Dios

Al empezar este trabajo habíamos utilizado *El sueño del caballero* para hacer ver que Gracián, desde su inevitable calidad de jesuita¹¹ y de hombre del Barroco, no pudo alejarse en exceso de las escenas de vidas de santos, de una concepción de lo

¹⁰ Blumenberg, Hans: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, p. 122

¹¹ Novella, Jorge: *IV Centenario Baltasar Gracián (1601-2001)*, afirma acertadamente que: «[...] Su propia condición de clérigo le imposibilita echarse en brazos del racionalismo, la nueva ciencia y una secularización incipiente» (p. 3)

terrenal como algo negativo y cargado de fugacidad frente al ansia por lo imperecedero. De todo ello inferimos que tildar al autor de moderno era, probablemente, un exceso retórico o, si se quiere, una maniobra historiográfica excesivamente contaminada por los intereses de situar a España entre los países europeos que ingresaron en la modernidad en el siglo XVII, sin embargo, a España le costaría algún siglo o algunos siglos más entrar en el club de la Europa Moderna. Pero no es este el momento para discutir sobre la fecha de nacimiento de la modernidad ni siquiera para discutir sobre la existencia de un posible criterio de demarcación que nos sirva con absoluta certeza para decidir entre qué es moderno y qué no lo es. Es el momento de visitar los textos de Gracián y comprobar en qué medida el dogma religioso supone la mayor cadena para la subjetividad del hombre del XVII.

Antes de que se nos acuse de anticlericales, le damos la mano a Blumenberg cuando afirma que, por ejemplo, «entre las trescientas reglas del *Oráculo Manual*, sólo dos hacen referencia a la relación entre el arte de vivir y la religión [...]»¹². Ese carácter aparentemente indiferente hacia la ortodoxia de la época y del país es compartido por todos. Sin embargo, y es ahora cuando viene lo más importante, no se debe olvidar que entre los rasgos propios del Barroco estaría el concienzudo uso de metáforas, alegorías, maneras indirectas de hablar de las cosas que, concretamente en Gracián, tienen como finalidad señalar que Dios es el ejemplo, el camino que hay que seguir¹³. Y todo ello con la gran maniobra de escribir con una falsa dualidad, con un doble juego con el lector que cree ver casi a un ilustrado al encontrarse con el Gracián que proclama cosas como que: «*Hanse de procurar los medios humanos, como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos*: regla de gran maestro, no hay que añadir comentario» (OM, p. 308).

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Gracián, Baltasar, *El Héroe* [H], Amberes, Gerónimo y Juan Baptista Verdussen, 1669.

¹² Blumenberg, Hans: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 123.

¹³ Cf. Rivera, Antonio: *Escritura barroca y derecho natural en El Criticón*, en Biblioteca digital Saavedra Fajardo: <http://saavedrafajardo.um.es>

- Gracián, Baltasar, *El Criticón* [C], Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1938.
- Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y Arte de Prudencia*, [OM], Madrid, Debate, 2002.
- Avilés, L.F., “Surviving in the Field of Vision: The Building of a subject in Gracián’s”, en *Hispanic Issues* 14 (1997), pp. 125-150.
- Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Egido, A. y Marín, M.C. (coords.), *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Zaragoza, Publicación número 2.238 de la Institución «Fernando el Católico», 2001.
- Egginton, W., “Gracián and the Emergence of the Modern Subject”, en *Hispanic Issues*, 14 (1997), pp. 151-169.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad (III)*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- González, J.M., *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.
- Morales, J.L., *La pintura en el barroco*, Barcelona, Espasa, 1998.
- Novella, J., *IV Centenario Baltasar Gracián (1601-2001)*, en Biblioteca digital Saavedra Fajardo: <http://saavedrafajardo.um.es>
- Pérez Herranz, F.M., *La ontología de El comulgatorio de Baltasar Gracián*, en Biblioteca digital Saavedra Fajardo: <http://saavedrafajardo.um.es>
- Rivera, A., *Escritura barroca y derecho natural en El Criticón*, en Biblioteca digital Saavedra Fajardo: <http://saavedrafajardo.um.es>
- Toman, R. (edit.), *El barroco*, Colonia, Könemann, 1997.

Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián

Fernando Miguel Pérez Herranz
Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante
E-mail: perez.herranz@ua.es

1. De la aporía en la tierra ...

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. B. Gracián, *El Comulgatorio*, XXVI, 830.

La Eucaristía, Cristo sacramentado, no es un mero símbolo, ni parte de una ceremonia en la que se represente a Jesús-Dios. La Eucaristía no es lenguaje, ni puro imaginario, sino cuerpo en el que se encuentra «real y verdaderamente» JesuCristo. Y como realidad que es, se alcanza por el entendimiento; no es preciso recurrir ni al sentimiento, ni a la voluntad de ser; de la Eucaristía se benefician los hombres entendidos y no los supersticiosos, ni los místicos. Así lo sancionó el Concilio de Trento;¹ así lo entendió la Compañía de Jesús, decidida a defender hasta el martirio la dignidad de la Eucaristía, de Dios transustanciado en pan y vino;² y así lo expresó Baltasar Gracián en *El Comulgatorio* (1655) una obra menor para muchos estudiosos del jesuita, pero escrita en el momento más maduro de Gracián, justo en el ínterin entre las dos partes del *Criticón* entre 1651 y 1657. ¿Hay que pensar, quizá, que *El*

¹ “CAP. I. De la presencia real de Jesucristo nuestro Señor en el santísimo sacramento de la Eucaristía. En primer lugar enseña el santo Concilio, y clara y sencillamente confiesa, que después de la consagración del pan y del vino, se contiene en el saludable sacramento de la santa Eucaristía **verdadera, real y substancialmente** nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo las especies de aquellas cosas sensibles ...”

² El jesuita Jacques Salès es muerto por calvinistas el 7 de febrero de 1593 en la región francesa de Cévennes, por negarse a renegar de su fe en la transustanciación.

Comulgatorio es obra de pura palabrería, una concesión a la Iglesia de su tiempo o a la Orden con la que siempre entra en problemas?³ (Fig. 1).



Fig. 1. Francisco Herrera, *Triunfo de la Eucaristía*, Catedral de Sevilla

Durante más de cuatro siglos la filosofía (el *cogito*) y la sociología (el *pacto*) niegan a la teología cualquier legitimidad: las relaciones entre los hombres — individualizados por el *cogito*— son consecuencia de un contrato entre ellos y no de la voluntad de Dios; los conflictos y las desavenencias humanas se resuelven por medio de negociaciones y actos jurídicos en los parlamentos y no a través de comuniones ni de intervenciones sobrenaturales. La religión ha de retirarse a la esfera de los sentimientos, al territorio de la privacidad, y la teología derrotada ha de acoplarse a la norma de la

³ B. Gracián, *El Criticón*, edición de Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 1993 (citado, C). *El Héroe. El Político. El Discreto* (citado D). *Oráculo manual y arte de la prudencia* (citado OM). *Agudeza y arte de ingenio. El Comulgatorio* (citado Com) y *Escritos menores*, en *Obras Completas*, vol. II, Turner, Madrid, 1993. *Oráculo manual y arte de la prudencia*, edición de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid, 1995.

sociología vencedora (aun la posterior *teología de la liberación* verá a Dios en los pobres).

Pero en el siglo del Barroco podían cruzarse aún la racionalización más estricta con la esperanzadora salvación del alma en la otra vida. Una aporía manifiesta en Baltasar Gracián: ¶) Por un lado, el jesuita apela al racionalismo: “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” (OM, 251); ¶) Por otro, ha de vivir con la suficiente *prudencia* y *sindéresis*, de la que es parte la santidad (OM, 300), pues aunque el prudente es atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, amistoso..., en último extremo, el hombre tiene su fin en la Salvación: “¡Pero desdichado, sobre todo, quien pierda el cielo” (C, II, vii, 420). Y recibir a Dios es la máxima experiencia del hombre: “¿Qué puedes ya desear en esta vida, habiendo llegado a comulgar? Pide el morir al mundo y vivir a Dios”.⁴ Pero la comunión es cruce de cuerpos, del humano y del divino.

TEMA

Y ¿qué es el cuerpo? La tradición helenística, que bebe de las fuentes de Homero, considera el cuerpo como un conglomerado de partes. A esta concepción se la unió en paralelo otra que —según el sabio helenista E.R. Dodds— procede de las experiencias chamánicas de determinadas sustancias alucinógenas, de las que órficos y pitagóricos fueron sus herederos. Hasta que se cruzan ambas creencias y Platón corona al alma como entidad gobernante de las partes del cuerpo.⁵ Quedan así sugeridos dos modelos sobre el ser humano que toman el nombre de sus dos figuras más relevantes: Hipócrates y Galeno. El **modelo hipocrático** se inclina por la armonización de las partes respecto de uno o más principios reguladores. El **modelo galeano** se inclina por

⁴ “Pues, señor mío, no hay otra escalera para allá, sino la de los diez mandamientos. Por éstos habéis de subir, que yo no he hallado hasta hoy un camino para los ricos y otro para los pobres, uno para las señoras y otro para las criadas: una es la ley y un mismo Dios de todos” (C, II, x, 480). Y la felicidad hay que hallarla en el cielo: “En el cielo, señores, todo es felicidad; en el infierno todo es desdicha. En el mundo como medio entre estos dos extremos, se participa de entrambos...” (C, III, ix, 737).

⁵ En el *Fedón* platónico, se distingue un principio activo y un principio pasivo del alma: el uno incita y el otro disuade; un alma irascible que se esfuerza contra la pasión y los deseos y otra parte que se abandona a aquellos.

la autonomía de las partes —vientre, esqueleto, músculos, cerebro...—, cada una con su propia alma o principio rector e independencia para ser restaurada o curada. Hasta que ambos modelos quedaron desdibujados por la pujanza del cartesianismo.

PRIMERA VARIACIÓN

La navaja de Ockam, bien afilada por Descartes, rasura hasta la raíz el mundo medieval y renacentista plagado de entidades de todo tipo: duendes, brujas, súcubos, ánimas del purgatorio, númenes, demonios..., y todas las fantasías de nuestra imaginación y credulidad.⁶ El mundo repleto de entidades, de correlaciones según el canon cuerpo-microcosmos / universo-macrocosmos, es re-ordenado por Descartes con la cautela de la duda, y la rigurosa herramienta de la geometría analítica. Y no sólo quedan difuminadas las entidades fantaseadas por los humanos, sino que —algo que se olvida con frecuencia— quedan banalizadas por la duda todas las grandes cuestiones que preocupan a los pensadores hispanos barrocos: las ficciones y los artificios, los fingimientos de la verdad o de la belleza, la ostentación artística o ceremonial, el disimulo, el boato, el honor, las dobleces de la limpieza de sangre... Según la nueva regla cartesiana, cualquier entidad que pretenda adquirir categoría de realidad ha de pasar por el criterio de «evidencia», que remite en última instancia a la verdad matemática, insoslayable,⁷ y no a la bárbara solución que promete Segismundo: *Veré, dándote muerte, / si es sueño o verdad. (La vida es sueño, Acto 2º, IV).*

Contada esta historia *ad nauseam*, y tan tergiversada que hace de Descartes un pensador tan necesario para la historia de la filosofía, como el homínido para su evolución a *homo sapiens*. Pues poco importa la aberración ontológica dualista del cartesianismo; poco importa que el *cogito* y el cuerpo queden separados de manera que el alma sea campo exclusivo del filósofo y el cuerpo, de médicos e ingenieros; poco

⁶ “La búsqueda del saber universal llevó al joven Descartes al corazón mismo del paradigma renacentista, pero ese mismo paradigma le descubre el poder creativo de la poesía y de las metáforas, encaminándole a ver en el álgebra y en la geometría las materias en que de modo más visible se da la invención de nuevas verdades. Y aquí precisamente se iniciaría, con el *inventum mirabile* de fines de 1620, el camino hacia el mecanicismo y la física hipotético-deductiva. Las musas del joven Descartes, medio poeta y medio cabalista, ciertamente alumbraron el nacimiento de la nueva ciencia y el consiguiente cambio de paradigma”. Turró, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985.

⁷ “...tan cierto es por lo menos que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría” Descartes, *Discurso del método*, IV parte.

importa que el cuerpo se convierta en espacio puro para la manipulación creativa del hombre.⁸ Pero Gracián —católico, hispano y entendido— desconfía de la Evidencia, porque sabe que la Mentira o el Engaño usan los mismos medios que la Verdad, que se arropan con los mismos rodeos y argucias, con las mismas estrategias y argumentaciones, y es preciso, por consiguiente, que la Mentira y la Maldad queden derrotadas por los artificios morales. Gracián advierte que “no hay mayor enemigo de la verdad que la verosimilitud” (C, III, iv, 615).⁹

SEGUNDA VARIACIÓN

El mundo creado por Dios es perfecto, pues todo lo que sale de su mano está tan acabado que no se puede mejorar; es lo que añade el hombre, por el contrario, lo imperfecto.¹⁰ Ciertamente que Dios está escondido (*Deus absconditus*), como lo está en Pascal, el azote de los jesuitas. Pero a diferencia del jansenista, el jesuita advierte que Dios se encuentra en la tierra junto a los hombres y que, aun cuando no pueden verle, sí pueden conocerle:

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, 94).

Aunque como Dios posee «infinitos atributos» (C, II, xii, 503), el mundo no se agota en lo que aparece, y por eso el hombre ha de aprender a vivir. Al hombre no le es posible vagar en el estado de naturaleza y ha de perfeccionarla y superarla en un esfuerzo que le impida sucumbir a la entropía negativa que conduce al máximo desorden: Al genio o temperamento hay que añadirle el arte del ingenio.¹¹

⁸ Mary Shelley supo novelar de manera magistral ese corolario cartesiano en su *Frankenstein o el moderno prometeo*, y hoy sea un personaje muy popular el moderno *cyborg*, protagonista de muy conocidas películas: *Terminator*, *Robocop*... Todo ello contemporáneo y en paralelo de la representación degenerada los cuerpos en las pinturas de Francis Bacon, Francis Freud, Debuffet, Bram van Velde... Saura...

⁹ “No hay cosa más contraria a la verdad que la verosimilitud” (C, III, x, 757). Como dice mi maestro René Thom, “lo opuesto a la verdad no es la falsedad, sino la insignificancia”.

¹⁰ “Creedme que en los mismos hombres está el mal, ellos son los malos y los peores, ellos ensalzan el vicio y desprecian la virtud, que no hay cosa hoy más aborrecida” (C, II, vi, 410).

¹¹ “No atiende sino a holgarse el que nada entiende, no vaca al noble ingenio, sino al delicioso genio” (C, II, i, 287). Antítesis: «genio» o temperamento natural e «ingenio» o entendimiento racional.

TERCERA VARIACIÓN

Para Gracián, el hombre no es el ser dual, dividido y escindido del cartesianismo, sino un ser mixto, híbrido, por lo que muy pocas veces se encuentran hombres enteros:

Todos lo eran a medias; porque el que tenía cabeza de hombre, tenía cola de serpiente, y las mujeres de pescado; al contrario, el que tenía pies no tenía cabeza. Allí vieron muchos Acteones que luego que cegaron se convirtieron en ciervos. Tenían otras cabezas de camellos, gente de cargo y de carga; muchos, de bueyes en lo pesado, que no en lo seguro; no pocos de lobos, siempre en la fábula del pueblo; pero los más, de estóridos jumentos, muy a lo simple malicioso. (C, II, v, 381).

Estos «hombres a remiendos» (C, II, v, 382), poseen una naturaleza ruin, fiera y contradictoria. Por ser ruin, penetra en la tierra, surca los mares y hasta ocupa el aire con sus altos edificios (C, I, ii, 74); por ser fiera, que excede a la de las mismas fieras (C, I, iv, 102)...; y por ser contradictorio, entreteje la altivez y la soberbia, la maledicencia y la envidia ... El ser hombre no se resuelve en una dualidad de sustancias yuxtapuestas, sino en la conjugación de partes heterogéneas que expresan emociones, sentimientos y razones. El cuerpo no es un mecanismo, sino un organismo que continúa las tradiciones hispanas con fuertes elementos semíticos: a) por una parte la antropología de los **Juan Huarte de San Juan, Luis Vives, Esteban Pujasol o Luis Fernández**, que asimilan los predicados espiritualistas del alma;¹² b) por otra, la hermenéutica de **Fray Luis de Granada** en la *Introducción al símbolo de la fe*. Gracián traza las líneas coordinadas de la *anatomía moral*: Si el hombre actúa a través de 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:

Llamó acertadamente el filósofo divino [Platón] al compuesto humano sonoro, animado instrumento, que cuando está bien templado hace maravillosa armonía; mas cuando no, todo es confusión y disonancia. Compónese de muchos y muy diferentes trastes que con dificultad grande se ajustan y con gran facilidad se desconciertan... (C, II, ii, 563).

¹² Una 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 A. Egido, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Universidad de Salamanca, 2001, págs. 164ss.

Es difícil sosegar la lengua, la codiciosa mano, los insaciables ojos, las orejas, la loca fantasía, el apetito insaciable, las maleadas entrañas... Pero, entre todas ellas, la parte más difícil de temprar es el vientre, y eso en cualquier edad: 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 y la violencia (*Id*). Y aun, cada parte corpórea puede soportar diferentes oficios o profesiones:

Fue a meter el pie Critilo y al punto encontró con un monstruo horrible, porque tenía las orejas de abogado, la lengua de procurador, las manos de escribano y los pies de alguacil. (C, II, ix, 459).

Por esta razón pueden descubrirse en el mundo ciertos hombres híbridos, como los hombres *Diptongos*, mezcla de ángel y demonio:

Dipthongo es un hombre con voz de mujer una mujer que habla como hombre; diptongo es un marido con melindres y la mujer con calzones; diptongo es un niño de sesenta años y uno sin camisa crugiendo seda; diptongo es un francés inserto en español, que es la peor mezcla de cuantas hay: diptongo hay de amo y mozo ... unos compuestos de fieras y hombres, otros de hombres y bestias; cuál de político y raposo y cuál de lobo y avaro; de hombre y gallina muchos bravos, de hipogrifos muchas tías y de lobas las sobrinas, de micos y de hombres los pequeños y los más agigantados de la gran bestia... (C, III, iv, 615).

Incluso los hombres particulares de las naciones se definen por síntesis de quienes habitan sus diferentes regiones, como el español es síntesis de castellano, aragonés y portugués:

En suma él era castellano en lo sustancial, aragonés en lo cuerdo, portugués en lo juicioso, y todo español en ser hombre de mucha sustancia. (C, II, vi, 665).

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 **gran república** (C, I, ix, 190) regida por una estructura unitaria, que corresponde a la cabeza.¹³ Pero es ésta una reducción en el límite, ya que el análisis de Gracián tiene presente toda la riqueza de ese cuerpo. Los miembros corporales quedan fijados no sólo como medios o instrumentos, sino que poseen su propia consistencia práctica: A la **cabeza** asocia el primer motor inmóvil; al **entendimiento**, la docilidad, la moderación y la prudencia; a la **memoria**, el entendimiento hacia el pasado; a los **cabellos**, las raíces del árbol humano; a la **frente**, la plaza de sentimientos y pasiones; a los **ojos**, los miembros divinos; a los **oídos**, la cordura; al **olfato**, la sagacidad; a las **manos**, las obras que permanecen; a los **dedos**, los principios del número; al **corazón**, el órgano que rige y manda, fuente de vida y del amor (C, I, ix, 190ss). O, en otro lugar, asocia a las partes del cuerpo, las acciones (a través de verbos) que los perfeccionan: la memoria se enriquece, la voluntad se alimenta, el corazón se dilata y el espíritu se satisface (C, II, iv, 356).

Gracián, además, recurre a una dialéctica de las partes del cuerpo en una estructura combinatoria riquísima. Así ocurre con el ojo, órgano que ha de reconfortar a todos los demás, llenándose el cuerpo de ojos:

Estoy —respondió— pensando de qué te pueden servir tantos **ojos**; porque en la **cara** están en su lugar para ver lo que pasa, y aun en el **colodrillo** para ver lo que pasó; pero en los **hombros** ¿a qué propósito? ... Prométoos que para poder vivir es menester armarse un hombre de pies a cabeza, no de ojetes, sino de ojazos muy despiertos: ojos en las **orejas**, para descubrir tanta falsedad y mentira; ojos en las **manos**, para ver lo que da y mucho más lo que toma; ojos en los **brazos**, para no abarcar mucho y apretar poco; ojos en la misma **lengua**, para mirar muchas veces lo que ha de decir una; ojos en el **pecho**, para ver en qué lo ha de tener; ojos en el **corazón**, atendiendo a quien le tira o le hace tiro; ojos en los mismos ojos, para mirar cómo miran; ojos y más ojos y rejos, procurando ser elmirante en un siglo tan adelantado. (C, II, i, 290ss).

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,

¹³ Un modelo que ha incorporado ya la crítica escotista al tomismo, y las materias son también formas. Cf. André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

«embudos del saber» (C, I, ix), pueden ser avivados por un sexto sentido —la *necesidad*— (C, I, xii, 256). Pues los 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 encuentra los hombres de poca sustancia son aquellos que tienen desconectadas sus partes corporales. No se accede al conocimiento del hombre, a su sustancia, a través del alma, sino de la composición de los órganos:

Sí, y mucho. Yo [el Zahorí] llevo a ver la misma sustancia de las cosas en una ojeada, y no solos los accidentes y las apariencias, como vosotros; yo conozco luego si hay sustancia en un sujeto, mido el fondo que tiene, descubro lo que tira y dónde alcanza, hasta dónde se extiende la esfera de su actividad, dónde llega su saber y su entender, cuanto ahonda su prudencia; veo si tiene **corazoncillo** y el que bravos **hígados**, y si se han convertido en bazo. Pues el **seso** yo le veo con tanta distinción como si estuviese en un vidrio, si está en su lugar (que algunos le tienen a su lado), si maduro o verde: en viendo un sujeto conozco lo que pesa y lo que piensa. (C, III, v, 640ss).

Y sabe además, cómo están, o no están, vinculados los órganos entre sí:

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, 641).

Las distintas partes del cuerpo se encuentran separadas y regidas por principios autónomos hasta el punto de poder actuar por sí mismas. Y no es pura metáfora: Quienes no tienen corazón no son sólo faltos de amor, porque un corazón grande de tanto hacer el bien se consume:

A los tales nada les da pena, no se les viene a consumir, como al célebre Duque de Fera, que cuando llegaron a embalsamarle le hallaron el corazón todo arrugado y consumido, con que le tenía grande. (C, III, v, 641)

CUARTA VARIACIÓN

El cerebro cumple la función de organizador, aunque no a la manera de un rey absoluto, sino a la manera de un mediador republicano, intermediario entre sus distintas

partes en la más pura estructura escotista. El cerebro 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” (OM, 96). La sindéresis remite a las acciones con seso, y el seso en el aforismo 92 del *Oráculo* es definido como un *trascendental*, un 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).

La perfección se alcanza cuando las partes corpóreas queden conjugadas a través del cerebro. Así, 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, 665-666), que es proceso muy costoso (C, I, v, 115).¹⁴ Y estos sesos no vienen dados sin más, pues el cerebro no es un *cogito* con ideas innatas, y los conocimientos se adquieren en las instituciones adecuadas: universidades, casas de filósofos (pág. 66), pabellones militares, colegios mayores, en las escuelas de ser personas (pág. 666)... de manera tan lenta que “para una onza hay que hacer toda una vida”.

¹⁴ “Todo es extremos en el hombre —dijo Critilo—. Ahí vemos lo que cuesta ser persona. Los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuéstaes mucho, porque es mucho” (C, I, v, 115-116) ... “Comienza a medio vivir quien poco o nada percibe: ociosas pasan las potencias en la niñez, las más vulgares (que las nobles, sepultadas yacen en una puerilidad insensible); punto menos que bruto ... pero llega el tiempo en que también el alma sale de mantillas, ejerce ya la vida sensitiva, entra en la jovial juventud, que de allí tomó el apellido ... Llega al fin, pues siempre tarde, a la vida racional y muy de hombre, ya discurre y se desvela; y porque se reconoce hombre, trata de ser persona, estima el ser estimado, anhela el valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber, atesora noticias y atiende a todo sublime empleo” (C, II, i, 287)... “al Hacedor soberano, el cual prosigue en que comience el hombre a vivir por la niñez ignorante y acabe por la vejez sabia” (C, III, i, 543)...

INTERMEZZO Y RECONSIDERACIÓN DEL TEMA

Entonces, ¿qué es lo que verdaderamente importa? Curar el cuerpo-máquina (Descartes) o recuperar a los hombres? Pues, acaso, “¿hay mayor felicidad que vivir entre hombres de bien, de verdad, de conciencia y entereza?” (C, III, iii, 609). Gracián ve a sus congéneres como lo veían los padres jesuitas que llevan una existencia humana, dentro de la sociedad de los hombres para lograr la salvación de todos los individuos: con los ojos de la acción y no de la especulación. Los jesuitas se han hecho intelectuales y se han metido en controversias teológicas (las controversias *de auxilis*, el probabilismo...) pero no abandonan la condición que les diera su fundador: «mitad monjes / mitad soldados». Gracián recorre junto a Andrenio y Cratilo las tres jornadas de la vida, hasta alcanzar la madurez y dejar el recuerdo de la Fama a la memoria de los hombres. Lucha poderosa de una naturaleza responsable del desorden del mundo que conlleva su propio antídoto, la virtud.

El hombre ha de educarse en la libertad y en la autonomía; se estructura alrededor del arte de la prudencia, orientada al éxito personal, triunfo en el mundo y a la formación de un hombre lleno de perfecciones y virtudes —la síntesis del «sano, sabio y santo»— en el contexto de la Contrarreforma. Pero esa acción mira siempre al mundo y no cabe huir de él ni por (auto) reflexión, ni por el misticismo del yo, pues el hombre cobra sentido por su relación con los otros, con esos monstruos y fieras grotescas disfrazados de hombres que constituyen la sociedad. Gracián se mueve en esa gran contradicción antropológica: Creer en la virtud del hombre y estar desengañado del hombre malo y necio. La virtud no puede quedar reducida al ámbito de lo privado, transfiriendo la responsabilidad política al Estado, sino que ha de quedar incardinada en la vida social y política, en la singularidad de cada acción humana, en un mundo en flujo permanente (como lo es la cabecera de un imperio), ya que “donde pensárais que hay sustancia, todo es circunstancia” (C, III, iv, 614), la virtud se produce en el contacto con el mundo: “Vivir la ocasión” (OM, 288), y es un saber práctico: “Tener un punto de negociante” (OM, 232). Por eso la solución no puede ser unívoca, y hay que usar las estrategias pertinentes, según la circunstancia. Aunque la mejor opción la ofrece el estoicismo.

Lutero, por el contrario, ha dejado al hombre en soledad con Dios. El alma recibe todo lo que posee Cristo en virtud de la fe —el perdón y la justificación—, sin importar que el hombre sea un pecador, incluso pecado todo él, todo su obrar. Lutero niega el esfuerzo del hombre para merecer la salvación. Pero le es imprescindible la ascesis, la autodisciplina de ese cuerpo pecador: “Ayunará, velará, trabajará todo lo que juzgue necesario para que el cuerpo reprima su malicia”.¹⁵ Al cuerpo hay que someterlo y dominarlo y la obsesión por la gimnasia de nuestra época es un recuerdo de aquella lucha contra la malicia corporal, que hoy resucita en los cuerpos *fitness*, a manera depurada de otras disciplinas más bárbaras. Y Calvino niega la presencia de Dios en la Eucaristía que santifica al cuerpo.

Los católicos han apostado muy fuerte contra los reformados. Y lo hacen como hay que hacerlo en cualquier momento: acogándose al saber científico. Nada de trucos ni de magias;¹⁶ nada de símbolos ni de espíritus¹⁷ (cánones del Concilio de Trento). Por primera vez la ciencia puede demostrar la existencia de Dios, más allá de las correspondencias y analogías reveladas; por vez primera y única en la historia se tiene al alcance de la ciencia la demostración de un dogma de la Iglesia, que dejaría de ser un misterio. ¡La ciencia corroborando la obra de Dios!¹⁸ Los jesuitas —si Redondi está en lo cierto—¹⁹ estaban donde había que estar: Dios no es un Ser que se da sólo a la experiencia subjetiva, mística;²⁰ ni tampoco está ausente, aunque sea *absconditus*: Dios

¹⁵ Lutero, *Obras*, edición preparada por Teófanos Egido, Sígueme, 1977, pág. 165.

¹⁶ Que es la crítica que se hace contra la iglesia romana: “Con todo, los sacerdotes hacen en sus actos diarios eso mismo, transformando las palabras sagradas en un encantamiento que nada nuevo produce para el sentido. Pero ellos mantienen que han convertido el pan en un hombre o, más aún, en un Dios, y exigen de los hombres que lo adoren, como si se tratase de nuestro Salvador mismo, en su forma de Dios y de hombre, cometiendo así la más grosera de las idolatrías”. Hobbes, *Leviatán*, IV, XLIV.

¹⁷ Cánones del Concilio de Trento: CANON I. Si alguno negare, que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre juntamente con el alma y divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y por consecuencia todo Cristo; sino por el contrario dijere, que solamente está en él como en señal o en figura, o virtualmente; sea excomulgado. CANON VIII. Si alguno dijere, que Cristo, dado en la Eucaristía, sólo se recibe espiritualmente, y no también sacramental y realmente; sea excomulgado.

¹⁸ J.B. Vico, en Italia, no sale de la nada, sino del catolicismo de la época contra Descartes o Galileo: Porque el mundo ha sido creado por Dios y sólo Dios puede conocer lo que ha realizado; el hombre, por su parte, sólo puede conocer lo que él mismo ha realizado: su propia historia.

¹⁹ P. Redondi, *Galileo herético*, Alianza, Madrid, 1990.

²⁰ Dice el padre Rivadeneira: “Y conforme a esto, la perfección del hombre en esta vida, de la cual hablamos, consiste en unirse y juntarse perfectamente con Dios, que es su último fin y todo su bien; lo cual se hace por amor, y por medio de una virtud sobrenatural que infunde el mismo Dios en el ánima, que es la caridad, con la cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo por el mismo Dios” en el *Libro de las tribulaciones*, Biblioteca de Autores Selectos, II, Perelló, Barcelona, sf, pág. 48.

se hace cuerpo. El cruce entre Dios y el hombre no es ni la fe, ni la disciplina, ni la palabra: es el Cuerpo de Cristo transustanciado en las especies de pan y vino, tema para la exaltación católica. Los científicos habrían de realizar en el terrero del conocimiento puro, el de los caracteres matemáticos al modo galileano, el mundo en signos de las Personas divinas, el de la retórica teatral de la que Calderón es su mejor expositor:²¹

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.

²¹ Véase el bello ensayo de J.D. García Bacca “Sentido «Auto-Sacramental» de la filosofía española” en *Introducción literaria a la filosofía*, Universidad Central de Venezuela, 1964, págs. 269-328. “Al español castizo —escribe el filósofo— le piden el alma y el cuerpo «sobrenaturalizarse» no el hacerse *superhombre*, sino nacerse a nueva vida, sobre todos los tipos de vida natural —sensible, inteligible, moral— que por el primer nacimiento ha adquirido” (pág. 280).

La malicia: Yo, ni lo afirmo ni dudo.

La inocencia: Yo, ni lo sé, ni lo entiendo. (Calderón, *El gran mercado del mundo*).

QUINTA VARIACIÓN Y APOTEÓISIS

Gracián, que descansa del esfuerzo de *El Criticón*, escribe *El Comulgatorio*, y allí repite innumerables veces que Cristo se encuentra «real y verdaderamente» en la Eucaristía; pues “Vos sois mi criador, Vos habéis de ser mi remediador. Vos me disteis lo más, que es el ser; dadme lo menos, que es el ver; no seáis Dios escondido para mí, siendo tan conocido en Judea” (*Com.*840). ¿Y quién podría oponerse a esta verdad, sino los astrólogos, idénticos a los Galileos, a quienes Gracián desprecia?²²

La vida es un trayecto, en el que se ha de ir educando al hombre. Es necesario recorrer el curso psicológico-individual-corpóreo que va de la voluntad juvenil, pasando por la etapa varonil, hasta alcanzar en la madurez la prudencia y el sereno gusto. Pero no es suficiente el curso meramente humano: para conseguir la virtud es necesario incorporar un parámetro decisivo, la sagrada comunión:

¡Advierte, oh tú que tratas de seguir el camino de la virtud, de frecuentar la sagrada comunión.
(*Com*, XX, 816)

¿Cómo se cruzará este cuerpo de partes con Dios en la comunión? No a la manera cuantitativa de los *alumbrados* que buscan una hostia más grande o comulgar muchas veces para recibir más gracia, sino cualitativamente, según correspondencias con los órganos que gozan de la comunión:

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

²² Gracián asocia ciencia y astrología = adivinación: “¿No me enseñarías —le dice Andrenio al Adivinador— esta tu astrología?” (*C*, III, iii, 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, 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, 206) es un eclipse de sol. Ver también (*C*, III, viii, 701ss).

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).

Y que tiene un cierre esplendoroso en el cuerpo que ha de comulgar:

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*, 883-884).

No es necesario, pues, el pliegue espacio-temporal de los santos donde se concentra la fuerza de la divinidad, y les permite realizar empresas milagrosas. Pues en cualquiera que comulgue se produce la experiencia de la divinidad, que nada tiene que envidiar a la de los serafines (*Com*, XV, 805). Una experiencia que no es pura receptividad, pues el comulgante puede potenciar sus entendimiento y voluntad:

No comas ese manjar con frialdad, que es sobrenatural y no te entrará n provecho; sazonado sí, el fuego de una fervorosa oración... (*Com*, XVI, 802).

Y si el cuerpo humano está dividido en partes, también lo está el propio cuerpo de Cristo, que se ofrece como una carta de menús variados a los comulgantes, pudiendo alimentarse cada uno según sus necesidades. A un cuerpo humano plural y variado de órganos, le corresponde el cuerpo plural y variado de Jesucristo:

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 pato 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 ahído de maldad. (*Com*, XVI, 807-808).

La horizontalidad de la inmanencia sociológica que hoy nos puede parecer tan natural, tan racional, tan evidente, no podía ser admitida por los teólogos que suponían la verticalidad de la trascendencia. Los hombres quedan vinculados por medio de la Eucaristía que no es pacto, sino Amor de Dios. El pacto no podía ser cosa más que de esas “horribles fieras hugonotas” (*C*, II, ii, 316). Pero Gracián sabe que el momento de la Eucaristía es una singularidad, un momento que vincula el cuerpo de cada hombre con Dios y le da fuerza para ser virtuoso en el duro viaje de la vida. Aquí no hay sociología, sino **onto-teología**; como tampoco hay historia en el *Criticón*, sino viaje de iniciación. Sociología e Historia son empresas que el protestante realizará contra el catolicismo, aun cuando sorprendido, pese a todo, ante la fuerza sacramental de su enemigo.

2. ... a la aporía en el cielo

Buzz Aldrin, el astronauta del Apolo XI, una vez el modulo del aterrizaje se fue incorporando al Mar de la Tranquilidad, pide un momento de silencio radiofónico al control. De un pequeño paquete que trae consigo de la Tierra, saca un frasco de vino, algunas hostias y un cáliz; comulga y lee el evangelio de *San Juan* (15,5). Y el primer líquido derramado y el primer alimento que se consume en la luna no son sino los elementos de la Eucaristía. A Collins, que observa el Apolo en órbita lunar, la nave Columbia se le asemeja a una «catedral en miniatura».²³ Una combinación de tecnología

²³ David Noble, *La religión de la tecnología*, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 172.

y divinidad, que, sin duda, hubiera servido para estimular a nuestro jesuita espléndidas figuras con las que alcanzar la virtud en nuestro tiempo (Fig. 2).



Fig. 2. Réplica del cáliz de Buzz Aldrin

La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin

Sonia Arribas

Investigadora ICREA

Departament d'Humanitats - Universitat Pompeu Fabra

Este pequeño artículo contiene en primer lugar una exposición teórica y bastante abstracta de la complicada cuestión metodológica de *El origen del drama barroco alemán*, en concreto, de lo que Benjamin denomina en este texto la “idea”. El objetivo perseguido es analizar la muy difícil forma de escritura de Benjamin en este libro, organizada —como trataré de mostrar— mediante el recurso a la noción de idea, así como aclarar ciertas cuestiones de metodología que aparecerán en libros posteriores del autor (sobre todo en los *Pasajes*, pero también en la correspondencia que mantuvo con Adorno). En Benjamin, como en Adorno, forma de escritura y disposición del material son esenciales al contenido.¹ El proceder metodológico, como él mismo sostiene, está destinado principalmente a la tarea de la escritura:

[E]s propio de la escritura detenerse y comenzar desde el principio a cada frase. [...] Pues su objetivo no es arrebatarse al lector, ni tampoco entusiasmarlo. Sólo está segura de sí misma cuando lo obliga a detenerse en los momentos de la observación. Cuanto más vasto sea su objeto, tanto más distanciada resultará esta observación”.²

En segundo lugar pasaré a ilustrar los términos anteriores sobre la idea benjaminiana, no en referencia a los autores barrocos que Benjamin analiza en el *Origen del drama barroco alemán*, sino en alusión a ciertas reflexiones de Baltasar Gracián sobre la noción de sujeto. Este pequeño experimento se nos antoja válido porque

¹ Adorno, Theodor W.: “El ensayo como forma”, en *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.

² Benjamin, Walter: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 11.

Benjamin manifestó en alguna ocasión su intención de escribir un libro sobre Gracián.³ El artículo concluye con una serie de reflexiones sobre lo que Benjamin denomina el “trabajo microscópico” propio de su método.

I

En la introducción de *El origen del drama barroco alemán*,⁴ “Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento” (“el texto más esotérico jamás escrito por Benjamin”, según el editor de su obra completa, Rolf Tiedemann⁵), encontramos una serie de consideraciones sobre el método de la filosofía que arrojan luz no sólo sobre el libro mismo, sino sobre las obras posteriores de Benjamin. Lo que los comentaristas han encontrado tan oscuro en este texto es lo que Benjamin aquí denomina la idea.⁶ La idea es en principio el conjunto de todos los dramas barrocos escritos en alemán, sin que esto equivalga a un concepto general que defina los rasgos predominantes del género, ni tampoco a un sistema que presente coherentemente su desarrollo histórico. Una y otra cosa, tipología y periodización, serían trabajo del entendimiento, que maneja conceptos, los combina y articula, y crea más conceptos. La idea no es un concepto, es por el contrario una esencia atemporal que pre-existe o está dada siempre de antemano al material con el que se está trabajando. ¿Estamos ante un Benjamin platónico y metafísico, esencialista e idealista? Examinemos las características de la idea, tal y como Benjamin las va poco a poco exponiendo:

1) El proceder de la idea es auto-referencial porque, a diferencia del proceder de la ciencia, no se refiere a un mundo empírico y no representa a un objeto para un sujeto.

³ Para la influencia de Gracián en la concepción benjaminiana de la alegoría como representación no transcendente de la historia, vista como catástrofe, véase José Muñoz-Millanes: “La presencia de Baltasar Gracián en Walter Benjamin”, *Ciberletras: Revista de Crítica literaria y de cultura*, ISSN 1523-1720, Nº 1, 1999: http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v1n1/ens_08.htm (Agosto, 2010). En este artículo se pone de manifiesto la presencia de Gracián sobre todo en la última sección de la última parte de *El origen del drama barroco alemán*, titulada “Ponderación misteriosa”, así como en la penúltima sección de la primera parte, titulada “El cortesano, santo e intrigante”.

⁴ Se cita de esta traducción, pero se introducen algunas modificaciones.

⁵ “Nota editorial”, *El origen*, p. 235.

⁶ George Steiner escribe en la introducción a la traducción al inglés de *El origen del drama barroco alemán* que la idea es la forma en que el método Walter Benjamin logra escapar del relativismo histórico, así como del dogmatismo del historicismo. “Introduction”, en Benjamin, Walter: *The Origin of German Tragic Drama*, London, Verso, 1998, p. 23.

La idea no es más que la brecha o distancia que se da entre los elementos que la componen; la idea es en tanto que escisión interna. No es una representación (coherente), sino el *nombre* que se da a lo que no es más que un intervalo entre los extremos. Su ser es estructural, es decir, consiste en la *forma* o disposición virtual que los extremos adquieren entre sí. La idea está vinculada a una noción de espacio.

2) La idea tiene una dimensión de verdad. La *verdad* de la idea no es la correspondencia que se puede dar entre la representación y el objeto, sino la disposición misma existente entre los elementos u opuestos. “El contenido de verdad [*Wahrheitsgehalt*] se deja aprehender sólo mediante la absorción más minuciosa en los pormenores de la materia [*Sachgehalt*]”.⁷ La idea (del barroco) no existe más allá de los elementos que la componen. Se estudia mediante la concentrada atención a cada uno de éstos. Es decir, no en sí misma, sino sólo exclusivamente en la configuración de los elementos concretos que la forman. La idea sólo se descubre mediante la total inmersión en los extremos, mediante la observación reiterativa y obcecada de elementos discordantes y no obstante relacionados, y mediante “la inspección ocular, atenta a los detalles, de un texto, que fija al lector mágicamente al mismo”.⁸ Es el trabajo mágico de la absorción en el detalle, el salir de sí para encontrar y sumergirse en los extremos; la revelación de las concatenaciones y las estructuras que los anudan sin reducirlos a un denominador común. Benjamin traza un paralelismo entre la idea y Eros en el *Banquete* de Platón.

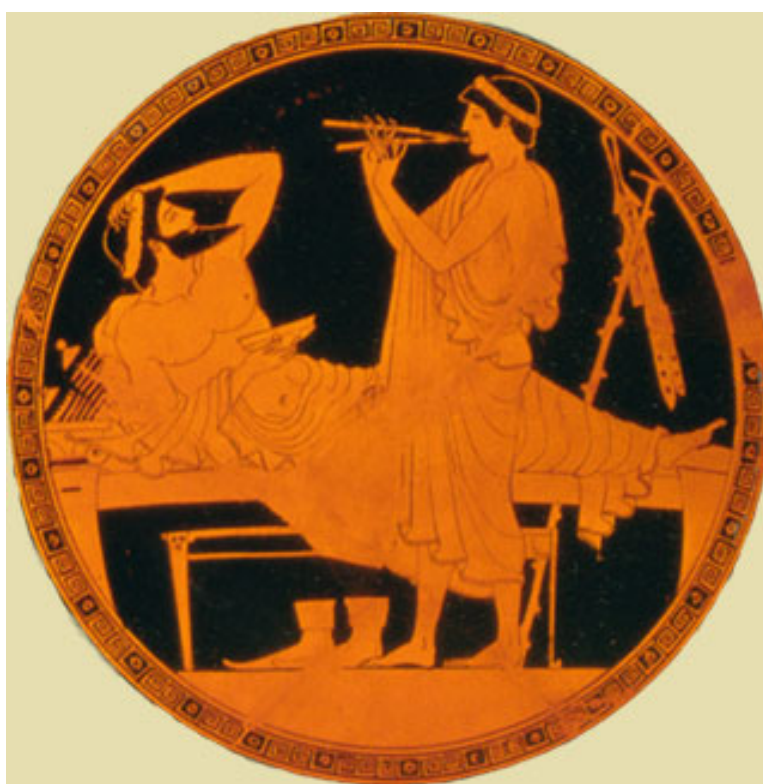
Recordamos el discurso de Fedro, para quien el mayor bien es la reciprocidad amante-amado, incluso el morir por otro, habitando un más allá de los honores y la riqueza. O el discurso de Pausarías, quien sostiene que no hay Afrodita sin Eros, esto es, que el amor es siempre dos o dual, nunca uno. Y el de Eirxímaco, para quien Eros es doble y “no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia”.⁹ Eros en tanto que dios doble está presente en los

⁷ Ibid., p. 11.

⁸ Ibid., pp. 280-1.

⁹ Platón, *Banquete*, 186a. *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1988, p. 215.

elementos opuestos del calor y el frío, o lo seco y lo húmedo, pero también en tanto que orden y desorden, medida y desmedida.¹⁰ Finalmente, el célebre mito de Aristófanes relata que Zeus corta en dos unos primitivos seres circulares, de manera que cada mitad resultante añora su otra mitad, trata de juntarse con ella, rodeándola con sus manos, enlazándose a ella. Así engendrarían y harían seguir existir la especie humana: “Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana”.¹¹



Al igual que el amado no es en sí bello, sino en tanto que el amante así lo percibe, la idea no es en sí misma bella, sino que lo es a partir de sus elementos. De esto no se sigue ningún relativismo, puesto que la configuración misma —o en Platón: la belleza sin referencia alguna a un objeto externo a la idea— garantiza la verdad. Tampoco significa esto “en lo más mínimo que la belleza, el atributo esencial de la

¹⁰ *Banquete*, 118 a-b, p. 219.

¹¹ *Banquete*, 191 c-d, pp. 225-6.

verdad, se haya convertido en un mero epíteto metafórico”.¹² El amor, como la idea, consiste en una articulación inmanente —(idea-objetos), (amante-amado)— que subsiste sólo en tanto que división o dualidad, no como unidad. El amor, como la idea, es la imposibilidad de la unidad. El concepto sí tiene que ver con la unidad: se da una definición unificante de rasgos generales, que luego pueden ser cuestionados cuando no se corresponden con una supuesta realidad. La verdad de la idea, por el contrario, es incuestionable porque no es más que la estructura diferencial entre los extremos: “los fenómenos no entran en el reino de las ideas íntegros (...), sino sólo en sus elementos salvados. Se despojan de su falsa unidad a fin de participar, divididos, de la genuina unidad de la verdad”.¹³ La idea es la división de los elementos, emplazados entre sí de un modo u otro: este de un modo u otro, los campos de fuerzas que ellos mismos configuran, son su verdad.

La célebre imagen de Benjamin, posteriormente adoptada por Adorno, reza: “Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas”.¹⁴ Una estrella está en una constelación, pero la relación entre una y otra no es de inclusión, pues la constelación no existe más allá de la mera discontinuidad de las estrellas. Puede haber conceptos vacíos, pero *no hay una constelación vacía*. La constelación es como la ciudad de Jehoo que “siempre está llena y en la que no se queda nadie”.¹⁵ Las cosas que llegan a la constelación no se quedan; no hay donde quedarse, ellas mismas son la constelación. El estilo filosófico que le haga justicia sólo podrá ser el que dé cuenta de la plenitud de lo discontinuo: “el arte de la interrupción, en contraste con el encadenamiento de la deducción, (...), la repetición de los motivos, en contraste con el universalismo superficial; (...) y la plenitud de la positividad concentrada, en contraste con la polémica refutadora”.¹⁶

3) Su esencia es lingüística. La esencia de la idea no es de la misma índole que la de las cosas, aunque las necesite y “sólo cobre vida cuando los extremos se agrupan a

¹² *El origen*, p. 13.

¹³ *Ibid.*, pp. 15-6.

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ Benjamin, Walter: *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1975, p. 29.

¹⁶ *El origen*, pp. 14-5.

su alrededor”.¹⁷ Puesto que, como se ha señalado, la idea es discontinua, ni es perceptible por los sentidos, ni es intencional. No forma parte de la realidad fenoménica. La idea es *lingüística*, es “ese aspecto de la esencia de la palabra en que ésta es símbolo”.¹⁸ No tiene un significado, aunque el hábito o el uso no filosófico del lenguaje le pueda otorgar uno. Es sólo un “alcanza[r] conciencia de sí misma, lo cual es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia fuera”.¹⁹ Es un *nombre* que se otorga a una disposición entre extremos, pero en sí misma no quiere decir nada, porque querer decir algo, querer comunicar, sería buscarle una definición o un objeto de la realidad con el que se correspondiera. Tal búsqueda es vana, porque la idea ya está ahí, en tanto que configuración de extremos, sólo requiere un “adentrarse y desaparecer en ella”,²⁰ un encontrarla a partir de los extremos, reconocerla, y nombrarla. Benjamin invoca de nuevo a Platón: la anámnesis es este saber encontrar la idea que da nombre a la estructura de elementos opuestos ya dados de antemano. Como Adán, la filosofía nombra, pero nombra rupturas, tensiones, dislocaciones, campos de fuerza, entre elementos: “en las ideas lo semejante no llega a parecer idéntico, sino que es más bien lo extremo lo que alcanza su síntesis”.²¹

La idea es un montaje, una yuxtaposición de detalles, el descubrimiento de los extremos; el encontrar las asociaciones, los campos de fuerzas, las interacciones entre objetos. Y un nombre. El nombre (barroco) que los trastorna, los hace ser algo que no eran, pero sólo en tanto que reconocimiento paradójico de que ya estaban ahí. El nombre —que Benjamin también llama, como Leibniz,²² la mónada— “muta en vivo cuanto en estado textual yacía en mítica rigidez”,²³ da una perspectiva histórica a lo que a primera vista no son más que datos. Es decir, no historiza, no certifica la mera existencia de un material, sino que adviene y reconfigura este material.

II

¹⁷ Ibid., p. 17.

¹⁸ Ibid., p. 19.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 18.

²¹ Ibid., p. 24.

²² Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von: *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 1986.

²³ Ibid., p. 281.

He querido reproducir muchas de las palabras de Benjamin —lo mágico, el perderse en los detalles, el nombre que da vida, los extremos— porque ellas muestran la impronta barroca de su pensamiento. Gracián utiliza en *Agudeza y arte de ingenio* expresiones y técnicas similares en lo que también podríamos llamar su método, es decir, el conjunto multiforme de mecanismos y estrategias retóricos y tropológicos que ayudan a desarrollar el ingenio. El énfasis en la retórica y lo tropológico pone de relieve el doble carácter lingüístico y práctico de la empresa —o el que lo lingüístico sea siempre práctico— así como la coimplicación de la disposición formal (tropológica) y el contenido. A primera vista, las continuas citas darían envidia a quien, como Benjamin, quería escribir un libro consistente sólo de citas.



En Gracián, como en Benjamin, se subrayan la práctica de la disonancia, la inmersión en los extremos y las diferencias, el realce de la irreductibilidad y la falta de proporción. La dificultad en encontrar concatenaciones no es un obstáculo, sino el signo de que se está por el buen camino; el misterio es algo con lo que se juega para

acrecentar la atención; la exageración no es errónea, puesto que en la misma verdad puede haber exageración; y la paradoja es un monstruo de la verdad.

Pero en lo que me quisiera concentrar es en la palabra central del título de este artículo: “sujeto”. ¿En qué sentido estamos hablando de un sujeto? En Gracián, como en Benjamin, el sujeto es siempre el sujeto del lenguaje:

Es el sujeto sobre quien se discurre y pondera; ya en conceptuosa panegiris, ya en ingeniosa crisis, digo alabando o vituperando; uno como centro de quien reparte el discurso, líneas de ponderación y sutileza a las entidades que lo rodean; esto es, a los adjuntos que lo coronan, como son sus causas, sus efectos, atributos, calidades, contingencias, circunstancias de tiempo, lugar, modo, etc. y cualquiera otro término correspondiente. Valos careando de uno en uno con el sujeto, y unos con otros, entre sí, y en descubriendo alguna conformidad o conveniencia, que digan, ya con el principal sujeto, ya unos con otros, exprímela, pondérala, y en esto está la sutileza.²⁴

¿Cómo se accede al sujeto? No directamente, como si tuviéramos ante nosotros una entidad previa o externa al lenguaje, sino justamente mediante los efectos, contingencias, peculiaridades y atributos que se dicen de algo, que llamamos sujeto, pero que sólo conocemos a través de estas contingencias, adjuntos, peculiaridades, atributos, etc. Como la idea de Benjamin, o el amor en Platón, que no se conocen en sí, sino que se representan meramente a través de sus efectos, el sujeto barroco no se llega a conocer en sí, directamente, buscándolo en una sustancia, en un núcleo supuestamente más allá del lenguaje.

El sujeto barroco se conoce por sus efectos, por los desplazamientos topológicos que produce; mediante la laboriosa atención a los campos de fuerzas, siempre en tensión, siempre maleables, siempre transformándose, que lo constituyen. La idea benjaminiana sería la representación del sujeto como campo de fuerzas. Que esta idea, esta forma de representación, vale no sólo para un sujeto individual, sino también

²⁴ Gracián, Baltasar: “Discurso IV: De la primera especie de conceptos, por correspondencia y proporción”, en *Agudeza y arte de ingenio, Obras completas II*, Madrid, Turner, p. 328.

para un sujeto colectivo (por tanto no un sujeto reducible a una definición, a una clase, una unidad, una identidad) creo que es la tesis que posteriormente defenderá Benjamin en sus escritos sobre filosofía de la historia. Se trata de un subjetivismo llevado al extremo mediante el método alegórico, muy en la línea con las influencias que Benjamin estaba recibiendo en el momento de la composición de *El origen del drama barroco alemán*: el surrealismo de Bretón, por ejemplo, así como la narrativa de Proust y Joyce, todas ellas prácticas lingüísticas que devaluaban el mundo objetivo y la observación empíricas.²⁵ Formas de pensar que retuercen el lenguaje hasta el extremo, que juegan con el exceso y dan pie a discursos donde (como en Gracián) el ingenio puede soltarse a su antojo. Proliferan los extremos y las disimetrías, se multiplican los accidentes y las circunstancias, aparecen discordancias y contrariedades, pero nada de ello se reduce a un denominador común ni se elimina en aras de un concepto unificador. La agudeza permite, mediante una ficción, reunir los extremos en el sujeto discursivo pero vacío, único trabazón o composición visible de todos ellos:

La agudeza compuesta consta de muchos actos y partes principales, si bien se unen en la moral y artificiosa trabazón de un discurso. Cada piedra de las preciosas, tomada de pro sí, pudiera oponerse a estrella, pero muchas juntas en un joyel, parece que pueden emular el firmamento; composición artificiosa del ingenio, en que se erige máquina sublime, no de columnas ni arquitrabes, sino de asuntos y de conceptos.²⁶

En sus escritos sobre el barroco inspirados en Lacan,²⁷ Severo Sarduy se remite a las reflexiones de Gottlob Frege sobre el cero.²⁸ Es “la extensión del concepto no idéntico a sí mismo, concepto contradictorio en cuyo campo no se puede incluir ningún objeto y cuya única garantía es negar la existencia a todos los objetos que designa”.²⁹ El cero es la representación de la identidad consigo misma de la contradicción. Un círculo que existe porque limita en el interior de su campo la no-existencia. Pero lo interesante

²⁵ Wolin, Richard: *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 75.

²⁶ “Discurso III: Variedad de la agudeza”, p. 327.

²⁷ El mismo Lacan dice sobre sí mismo que se coloca del lado del barroco: Lacan, Jacques: *El Seminario 20. Aún. 1972-73*, Buenos Aires, Barcelona, 1995, p. 130.

²⁸ Frege, Gottlob: *Fundamentos de aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, Barcelona, Laia, 1973.

²⁹ Sarduy, Severo: *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974, p. 107.

es la dualidad que esto conlleva. Al igual que la idea y el amor platónicos a los que alude Benjamin, el cero apunta a una secuencia, a una marca ciega, no a algo lleno que supuestamente la constituye. Los elementos que la componen son un mínimo de dos, pues el “dos lleva la marca del cero y su exceso operado por la constitución del uno a partir de la identidad y la contradicción”³⁰ Al igual que las multiplicaciones excesivas de los elementos en Gracián y sus disquisiciones sobre la agudeza, esa franja vacía es el espacio proyectable al infinito de la identidad en la contradicción, la proliferación barroca del sujeto.

III

En el método de exposición filosófico de Benjamin, el trabajo microscópico, “la absorción más minuciosa en los pormenores de un contenido fáctico”,³¹ tiene prioridad por encima de la exposición sistemática o la codificación histórica. La contemplación es la forma de acercamiento que la idea demanda. Como el mundo de las ideas, según Benjamin, tiene una estructura discontinua, la aproximación a éste ha de ser siempre lenta, mediante sucesivas divisiones que descomponen las cosas en sus elementos constitutivos, y por medio de su continuo reordenamiento en configuraciones dispuestas por el investigador: “El conjunto de conceptos para manifestar una idea la vuelve presente como configuración de dichos conceptos”.³²

El método es esotérico en la medida en que su característica principal es la “visión”³³. Pero esta visión no consiste ni en una intuición intelectual ni en el objeto de tal intuición: “es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia fuera”.³⁴ Es la visión microscópica de lo lingüístico, el significado profano de las palabras que el filósofo tiene que desentrañar. Es también el acto de la nominación, el acto originario en el que las palabras no comunican nada y tan sólo se instauran como tales. Palabras elementales que existen con autonomía e independencia, heterogéneas, pues entre ellas sólo existe lo extremo, una distancia insalvable que las separa

³⁰ Ibid., p. 109.

³¹ *El origen*, p. 11.

³² Ibid., p. 16.

³³ Ibid., p. 17.

³⁴ Ibid., p. 19.

irremediabilmente entre sí. Sólo preservando esta heterogeneidad es posible “proteger el lenguaje de las exposiciones científicas”³⁵ y no caer en denominaciones rápidas - como es también la del “Barroco”- que intentan dominar conceptualmente el objeto de estudio. “Pues las ideas constituyen una multiplicidad irreductible”.³⁶

Guiado por un escepticismo profundo, el pensamiento se ha de detener en lo más minúsculo, ignorando el ritmo que se le quiera imponer desde fuera: “Pues, cada vez que la contemplación se sumerja en la obra artística y en su forma para evaluar su contenido, será lo más minúsculo lo que esté en juego”.³⁷ Dice adiós al sistema y al afán totalizante del conocimiento filosófico, se introduce de lleno en el detalle de lo barroco y está alerta ante las contradicciones de los elementos que lo circundan: “Sólo una perspectiva distanciada y que renuncie desde el principio a la visión de la totalidad puede ayudar al espíritu, mediante un aprendizaje en cierto modo ascético, a adquirir la fuerza necesaria para ver tal panorama sin perder el dominio de sí mismo”.³⁸

³⁵ Ibid., p. 23.

³⁶ Ibid., p. 26.

³⁷ Ibid., p. 28.

³⁸ Ibid., p. 41.

El Esquema Clásico en Gracián: continuidad y variación

José Luis Villacañas

UCM, Madrid

1. Introducción

Este ensayo parte de dos perspectivas fundamentales, apuntadas por dos relevantes conocedores del barroco y de Gracián. La primera la desplegó Batllori, al subrayar la necesidad de comprender la retórica de Gracián desde una variación de la *Ratio studiorum* de los jesuitas. Esta transformación consistiría en el abandono de la *imitatio*, propia del humanismo clásico aristotélico que ofreció sus premisas a la redacción inicial de la *Ratio*, y la adopción de la *inventio* específicamente barroca¹. La substitución implicaría el desplazamiento de lo ejemplar, lo escogido y lo bien dicho por los nuevos rasgos de la agudeza, el ingenio y el concepto. En cierto modo, esta diferencia converge con la aproximación de Walter Benjamin, que identifica el barroco como el paso desde la centralidad del símbolo a la proliferación de la alegoría.² Aquella idea de Batllori la despliego en este ensayo al mostrar que no sólo en relación con la retórica conviene registrar la variación de Gracián respecto al cosmos inicial de los jesuitas. Al contrario, definiendo aquí una aproximación a la teoría moral de Gracián que muestra la decisiva variación operada por él en la concepción jesuítica del mundo³.

1 Ahora se puede ver en su *Obra Completa*, Vol. VII, *Baltasar Gracian i el Barroc*. Tres y Cuatre. Valencia, 1996. Se trata de los artículos “La barroquització de la *ratio studiorum* en la ment y en les obres de Gracián”, pp. 297-302. especialmente, la p. 300. Este escrito es la traducción del que viera la luz en *Analecta Gregoriana* 70, Roma, 1954. pp. 157-162. También puede verse “Gracian i la retòrica barroca”, en el mismo volumen valenciano de la obra completa, pp. 303-310. Este ensayo es más discutible, pues parte de la premisa de que la retórica de Aristóteles no tuvo incidencia en la retórica barroca. Es verdad que la catarsis no es un objetivo de la nueva literatura (p. 306), pero esto no quiere decir que los nuevos fines no estuviesen contemplados igualmente en la retórica barroca, como veremos en la n. 4. Finalmente, se puede consultar “L’Agudeza de Gracián i la retòrica jesuítica”, o. c. pp.311-320.

2 Cf. *El origen del drama barroco alemán*. Tecnos. Madrid. 1992. Todavía está por estudiar de una manera efectiva la obra de Gracián desde las categorías que forjara Benjamin en esta obra.

3 En cierto modo, Batllori dice tímidamente que sus impulsos espirituales nacidos de los *Ejercicios* de San Ignacio eran más sinceros e intensos de lo que se supone. No es este tema de la sinceridad mi

La segunda idea procede de la tesis central de Morpurgo-Togliabue, expuesta en su magnífico libro *Anatomía del Barroco*. Aquí se nos dice que este “ensayo indaga los orígenes humanísticos del barroco y ve los desarrollos de la nueva mentalidad y del nuevo gusto como resultado de una adhesión deformante de la herencia aristotélica”⁴. En este sentido, en lo que sigue también ampliaré la variación que Gracián introduce en el cosmos aristotélico al mostrar cómo asume y cambia la noción y la relación entre la *frónesis* o prudencia y la *sofía* o sabiduría. De esta manera, Gracián también es un testigo, a la misma altura del tiempo de Hobbes, justo de la ruina del universo aristotélico que durante milenios había vertebrado la mente del hombre occidental. Por último señalaré una hipótesis: me parece que la mediación entre estas dos ideas está en la comprensión de la vida humana como un espectáculo teatral, un camino que vincula a Gracián con la cultura barroca española, representada por Calderón⁵. Esta idea de la vida como teatro es la última y definitiva forma en que se hace presente la cultura cortesana en Europa y es la canalización expresa de las aspiraciones de idealización de una monarquía que, en el caso de Gracián, ya aparece en crisis, pero que todavía alcanzará su plenitud en la corte de Versalles.

principal interés, sino la mirada sobre el mundo que Gracián pudo heredar y transformar a partir de los materiales de la orden.

4 *Anatomía del Barocco*. Guido Morpurgo-Tagliabue, Aesthetica PrepintPalermo, 1987. p. 7. A este respecto, la tesis más central de este libro se puede desplegar en las pp. 80-81. “Los criterios perdidos son aun aquellos, últimos y fundamentales, de la *Retórica* y la *Poética* aristotélica. (...) Aristóteles había puesto en guardia acerca de dos peligros. Desde el punto retórico, aquel defecto que resumía para él (y después de él para todos los retóricos helenísticos) todos los demás defectos del orador: la frialdad, lo artificioso, *ta psychrá*, defecto que deriva en diversos modos de la falta de medida (*tou metriou*). El estilo debe ser conveniente. Desde el punto de vista poético, el peligro más grave, del cual Aristóteles nos pone en guardia con brillante ironía, es el *philántropon*, lo placentero psicológico (*quod hominibus gratum*, traducía Plutarco). Reconocemos aquí los dos aspectos típicos del barroco: la tendencia conceptística y la tendencia edificante”.

5 Creo que es artificiosa la tesis de Hidalgo Serna que busca hacer de Gracián un humanista puro, al subrayar de una manera que no considero acertada las dimensiones materiales y epistemológicas de su agudeza, en tanto que no sólo sería una teoría de la apariencia, de lo plausible y del brillo, sino una teoría de la *verdad*. Creo que la verdad material, en este sentido, estaría en su teoría del desengaño. Al querer pintar un Gracián humanista, y por lo tanto no pesimista, Hidalgo Serna no puede centrarse en este punto. En todo caso, su libro se relaciona sobre todo con la agudeza, un tema que sólo trataré con carácter propedéutico. Esto no impide, naturalmente, que la obra de Hidalgo sea muy valiosa en su sentido. Cf. sobre todo la primera parte, destinada a mostrar la historia de la recepción de Gracián.

2. En el cosmos de los jesuitas: una profunda variación del modelo clásico

Con demasiada frecuencia se olvida que Gracián fue jesuita. Y en efecto, hoy, entre nosotros, esta filiación ha dejado de ser significativa⁶. Pero a la mitad del siglo XVII todavía era algo tan significativo como ser calvinista, jansenista o luterano. Sin este contrapunto con las categorías básicas del cosmos jesuítico, tal y como se definió entre los siglos XVI y XVII, entonces, resulta imposible entender los conceptos morales de Gracián y, entre ellos, el de prudencia. De estos conceptos propios del mundo jesuítico hay dos que interesan sobre manera: el primero es la representación de la vida humana como una obra de teatro⁷. El segundo es la necesidad de entender la acción del hombre en el mundo como milicia.⁸ Quizás haya un tercero, la necesidad de una dirección espiritual para andar por el mundo y así cumplir bien con el papel que se nos ha entregado, tema sin el que no se entiende *El Criticón*. Ese director en la vida es el equivalente al apuntador en el drama. El conjunto de estas representaciones impulsa al hombre a enfrentarse a su destino escatológico, del cual está equidistante —cercano o lejano— en todas las épocas de su vida.

En relación con la analogía entre la vida y la comedia, que determinó la intensa relación entre teatro y jesuitismo, tal y como se ve en Calderón, Gracián asume la tesis de las tres jornadas del drama español. Es muy difícil exagerar la importancia de esta estructura en toda su obra. Ella la organiza y la determina desde dentro. Esa es la estructura que proyectó Gracián sobre las tres partes de *El criticón*. Pero en realidad se

6 Esto naturalmente no lo han olvidado Miguel Batllori y Ceferino Peralta. Cf. Estudio Preliminar y edición de Baltasar Gracián. *El Héroe, El Político, El Discreto y Oráculo Manual*. Atlas ediciones, 1969. Madrid. Este ensayo es el mismo que luego Batllori editará en solitario en Tres y Quatre. Se ignora qué parte correspondió a Peralta.

7 También aparece este hecho en Lutero. Cf. Carl Schmitt. *Hamlet y Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Trad. de Román García Pastor. Introducción de R.G.P. José Luis Villacañas Berlanga. Pretextos Valencia. 1993. p. 33. cf. igualmente, n. 16, pp. 60. Allí se cita Karl Kindt, *El actor de Dios. El Hamlet de Shakespeare como teatro universal cristiano*. Wichern Verlag. Berlin. 1949. Las diferencias eran grandes: “Al final, Dios mete unos títeres en el cajón y comienza una nueva obra”. La comprensión del mundo como teatro ha dado lugar a versiones específicas de la vida humana según el determinismo luterano y según la libertad del catolicismo.

8 También general, pero de corte esencialmente jesuítica, se mantuvo hasta el siglo XVIII. Cf. el texto de Groethuysen, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. FCE. México, 1981. p. 60: “La iglesia representa un gran ejército siempre en marcha y dispuesto al combate en todo momento. Desertores y tráfugas no la debilitan. Mucho más padece por la conducta de los soldados cobardes, que llevan el universo de los valientes, pero abandonan el campo a la menor acometida”. La cita pertenece a Champion de Pontallier, *Le Théologien Philosophien*, 1786, t.1. p. 128.

defiende en otras obras⁹ y funda otras tantas analogías¹⁰. Estas tres jornadas de la vida, por lo demás, recogen en cierto modo la estructura de la existencia humana del mundo clásico aristotélico, con su triple división de aprendizaje de la tradición, de vida ética basada en la *frónesis* y de vida teórica basada en la contemplación, la teoría y la sabiduría. La primera estancia nos permite tratar con los muertos y los libros, la segunda con los contemporáneos, y la tercera con nosotros mismos. La prudencia, como heredera de la *frónesis*, es la ciencia experimental que domina en este segundo período específicamente mundano. La tercera fase de la filosofía se entrega a la contemplación solitaria y en ella el hombre se enfrenta a sí mismo y a lo que hemos llamado antes su destino escatológico. La previsión humanista implicaba una *deificatio* por contemplación de la verdad. Con esta previsión tendrá que compararse la tercera jornada de Gracián.

Ahora, sin embargo, debemos sintetizar estos elementos. De su mezcla emerge Gracián como el ejemplo arquetípico de la cultura barroca española. Pues esta tradición clásica aristotélica, al cruzarse con la concepción de la vida como milicia, y con la alegoría de la comedia, queda profundamente alterada. Aristóteles, de hecho, no había conocido nada parecido a esta actitud combativa y militante que caracteriza a los jesuitas. Se puede decir que, aunque Gracián respeta en la lejanía la estructura de la cultura aristotélica tradicional, ha cambiado el sentido de todas sus fases. Este cambio implica una profunda alteración de la retórica, de la ética y de la metafísica tradicional. Con ello, altera la cuestión del humanismo. Ante todo, Gracián ha tenido necesidad de introducir la teoría de la decadencia del mundo, fundamento de la actitud militante. Luego ha tenido necesidad de cambiar la ética, que de ser una regla de la vida integrada en la comunidad política, ha pasado a ser un arma individualista y táctica, como dijo Jansen¹¹. Con ello, Gracián ha sido el primero en sucumbir a la ambigüedad entre la

9 *El Discreto*, XXV, *El Criticón*, II/1. *Oráculo Manual*, aforismo 229.

10 Cf. *El Discreto* VII, BAE, 328. Aquí establece Gracián una tesis de la representación trágicómica de la vida humana, a la que no es ajeno el momento del desengaño final. Lo específico del hombre universal de Gracián es que reclama que en la obra de teatro de la vida hagamos todos los personajes, en un discretísimo Proteo: el docto, el galante, el religioso, el caballero, el humanista, el historiador, el filósofo y el teólogo. “Héroe verdaderamente universal para todo tiempo, para todo gusto y para todo empleo”. Este héroe universal es el que lograría un aplauso universal, p. 333.

11 No comprendo cómo todavía no se ha traducido este libro de Hellmut Jansen, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*. Librairie E. Droz, Genève y Librairie Minard. París. 1958. Es sin duda la aportación

sagacidad y la prudencia. Al llevar a cabo estos cambios con radicalidad, Gracián ha dado una versión típica del universo del barroco, que se contrapone por igual al universo clásico humanista de la filosofía y al universo moderno de la autoafirmación científica. En este nicho, el barroco español anida en su propia historicidad final esencialmente detenida.

Creo que el pasaje que muestra esta profunda alteración ontológica es el que inicia el apartado X de *El Discreto* y que dice así: “Todo el saber humano (si, en opinión de Sócrates, hay quien sepa), se reduce hoy al acierto de una sabia elección. Poco o nada se inventa; y en lo que más importa se ha de tener por sospechosa cualquier novedad. Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la edad de oro se inventaba; añadióse después; ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas, de modo que ya no queda qué hacer, sino elegir.” (BAE, 332).

Esta aguda conciencia de estar al final de los tiempos, en una lejanía insuperable de la edad de oro, cerca de un final respecto al cual el presente no mide el tiempo, determina la mirada de Gracián. Contra esta manifestación choca cualquier pretensión de interpretar a Gracián en la línea de la modernidad. Mientras que toda la obra inspirada por F. Bacon prometía al hombre un nuevo paraíso, por él mismo creado y a él mismo debido, y mientras que los nuevos Estados de uno y otro signo —absolutista o puritano— proponían renovaciones del mito de la *aetas aurea*; mientras que el nuevo principio ontológico de Hobbes, de Galileo o de Spinoza implicaba la eterna insistencia en el ser propio de todas las cosas, y mientras Descartes prometía una nueva eternidad mundana dando entrada al tema de la juventud del mundo, el universo de Gracián, con plena conciencia y coherencia, se ve como cercano a la ruina final, como si los poderes que sostienen el mundo e impiden su ruina, el *katechontos* de la tradición, ya hubieran perdido su eficacia. No es cuestión ahora de precisar lo que el tiempo todavía dure. La percepción es otra y definitiva. No hay que olvidar que este *chatechontos* era el imperio hispano, cuya herencia regentaba el propio monarca católico que, en los años en que Gracián publica su obra, ya hacía presentir la ruina final.

más importante de toda la hispanística, incluido la española, al estudio de Gracián. Sin él sería muy difícil llegar a un conocimiento riguroso de nuestro autor.

Esta decadencia del tiempo determina la actitud militante que caracteriza la segunda jornada de la vida, el ámbito de la praxis. En ningún sitio mejor que en el *Oráculo Manual* se descubren estas vinculaciones. En medio de llamamientos poco concretos acerca de la necesidad de diferenciar entre prudencia, astucia, sagacidad, Gracián señala en el §219 que “floreció en el siglo de oro la llaneza; en este de hierro la malicia”. El juego de palabras a que se prestaba la frase era demasiado obvio como para que Gracián no sucumbiera a él: “milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre”, dirá en el §13 de la misma obra. En realidad, esta era una visión muy bíblica, de esa *Biblia* pesimista que se centra en Job (VII, 1); no de la que apela a la misión profética para transfigurar el mundo desde la palabra divina. El mundo de Gracián no puede aspirar a ser transfigurado ni deificado, como veremos. Antes bien, la actitud más sabia respecto a él reside en el desengaño. El mundo, como se ve, no puede recibir ningún carisma positivo. La milicia del hombre contra la malicia del hombre no aspira, en modo alguno, al triunfo. Más bien aspira a quedar libre de ella, separado e intocado. No es menor la transformación del viejo espíritu jesuítico de victoria en un nuevo y recién estrenado espíritu de resistencia.

Esta mirada ontológica pesimista es central en la comprensión de las tres jornadas teatrales por parte de Gracián. Ella le permite la variación general sobre el modelo clásico. Ante todo, y como siempre, este *homo viator* mantiene su parecido con el hombre clásico humanista. Pues, en efecto, cada uno de los estadios tiene una previsión cada vez más aristocrática: pocos se educan, menos llegan a personas, y todavía menos a filósofos. Sin embargo, el contenido de estas etapas es en todo diferente al de Aristóteles. Tratar con los muertos no es para Gracián asumir el legado de las leyes, como en la tradición clásica, sino adueñarse de una tradición humanista ingente y perfecta en sí misma, una tradición que Gracián comprende como universal¹². Tratar con los vivos no es asumir la capacidad del juicio, de moverse bien en los lugares propios del ciudadano y realizar su virtud, asumiendo las virtudes intermedias del *mesotes*. No existe para Gracián ese entorno de la comunidad política republicana. La prudencia, desde luego, sigue cumpliendo la función de integración, de identificación del bien y del mal desde la experiencia, pero tiene que ver, antes bien, con el arte de la

12 Justo aquí estaría la explicación del hecho de que su *Agudeza y arte de ingenio* en el fondo fuera bien vista por los modelos humanistas vigentes en los jesuitas. Cf. para todo esto Batllori. o.c.

milicia en un mundo ordenado por la corte o el vulgo, no por la polis. Sin embargo, este sentido de la milicia ya no es el ignaciano, ni tiene en frente al enemigo, ni genera esa epicidad combativa del jesuitismo clásico. No se trata de movilizar la corte y sus poderes hacia la gloria de Dios. La milicia de la que nos habla Gracián —y la prudencia que la guía— tiene como meta un sentido aristocrático de la vida¹³ cuyo enemigo es la vulgaridad. Desde luego, Gracián no abandona la vieja cultura cortesana, pero para él es ya la arena de la gloria del héroe o del discreto, y carece de sentido movilizarla hacia la *gloria de Dios en el mundo*. La prudencia no está apoyada en el *ethos* de una sociedad, como en el mundo clásico, ni tiene un valor dirigente, como en el jesuitismo inicial; al contrario, se sabe forma de existencia de unos pocos cuerdos que son personas, frente a los imprudentes y los necios que forman la gran masa del vulgo.

Respecto al tercer momento, el de la contemplación filosófica de la totalidad de las cosas, Gracián no ha alterado menos la visión inicial del jesuitismo y la visión clásica del aristotelismo. Pues, por mucho que Ignacio integrara la ruina del mundo, el ingente dolor que lo domina, representado por la imagen de Cristo crucificado en la que se veían todos los hombres, este ejercicio tenía su sentido en la seguridad de la gloria eterna que ofrecía. En Gracián, la contemplación del dolor del mundo no está compensada por un relato de la gloria prometida, sino que se cierra en su inmanencia y se proclama superior por el propio saber nihilista del mundo que encierra. Si hay algún sentido de gloria en Gracián, este apunta al logro de la virtud prudencial en este mundo, del que ofrece su único bien. Uno que a pesar de todo, y por su propio y escaso valor, no produce sino desengaño al que mira las cosas desde la distancia de la soledad de la postrera edad. Por eso, el momento final de la filosofía no es la contemplación del primer motor inmóvil, ni integra la retirada del alma en la trascendencia, ni brinda una *deificatio* por mimesis del objeto contemplado, sino justo lo contrario: es el momento del desengaño por el cual el hombre se relaciona de forma universal con la inmanencia del mundo y lo desprecia. La vieja *sofía*, de ser un saber que conoce el amor y a Dios, se convierte en una contemplación del mundo como ilusión y nada. No cumple una promesa de transfiguración, sino que enseña a vivir sin su cumplimiento.

13 Fue objeto de la monografía todavía provechosa de H. Delgado. *Gracián y el sentido aristocrático de la vida*. Lima, 1954.

Gracián, como es natural, habla siempre de este último estadio con abstracción de los medios divinos¹⁴. De esta manera, el abismo entre la inmanencia y la trascendencia ha sido subrayado por Gracián con una intensidad desconocida hasta ese momento en el occidente cristiano. Es más, sólo por eso ha podido invertir el sentido de la contemplación clásica no como admiración, sino como desengaño. Lo que está en la base de todas estas alteraciones, incluida la transformación táctica e individualista, aunque nuevamente militante de la ética, es la proyección sobre el jesuitismo del teologuema del Dios escondido, que hasta ahora había fecundado el pensamiento calvinista. Este pasaje de *El Criticón*, lo dice bien claro: “Lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí, (...) está tan oculto este gran Dios que es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lejos y tan cerca” (C, I, III, 142). En este punto converge todo: Dios está escondido, abandonó el mundo, la edad de oro desapareció, la edad de hierro se adueñó del hombre, la malicia triunfó y con ella la única defensa reside en la milicia prudente y desengañada.

Como siempre ocurre en el humanismo, la consideración de Dios determina la propia consideración del hombre. El juego de las analogías sigue mandando, pero lo decisivo es que ahora se refugia en un último fortín. Así, Gracián ha ofrecido al hombre la soledad del modelo divino y ha podido decir que “la felicidad suma: semejar a la entidad suma. El que puede pasar así a solas, nada tendrá de bruto, sino mucho de sabio y todo de Dios” (OM, 173). Toda la valoración de lo escondido, lo misterioso, lo arcano (OM, 3), lo silencioso, lo retirado, que rige en la relación con los otros hombres, procede justo de esta actitud divina de esconderse en relación con un mundo que ya es despreciable. Que Gracián se haya representado a Dios como el gran y solitario desengañado, feliz en su desengaño en relación con el mundo, es lo más inquietante de su doctrina. Este Dios no quiere disminuir ni salvar el abismo que lo separa de la inmanencia del mundo. Que Gracián haya proyectado este Dios como modelo de lo deseable para el hombre frente al mundo, nos ofrece una idea de la inversión de su

14 Cuando Gracián introduce esta regla en el *Oráculo*, deja muy claro su pertenencia al mundo clásico católico. “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos: regla de gran maestro, no hay que añadir comentario” (OM, 251). Esa apelación a la autoridad como única legitimidad de la norma es decisiva para todo el mundo jesuítico, pero curiosamente aquí se trata de una autoridad ficticia, abstracta, vacía.

sentido de la milicia: no contaminarse, no mezclarse, no ser transparente. Todos estos son ahora los índices de la divinidad (*OM*, 160) que el hombre que se deifique debe asumir. Todo parece semejante, pero no lo es. Pero no debemos olvidar que el primer motor aristotélico también era extramundano y que sólo se relacionaba con el mundo, al que sostenía, en la medida en que era amado. Ahora, el amor reflejo hacia el mundo ha sido desplazado de la teoría y, en su lugar, sólo crece el desprecio y el desengaño.

Gracián sólo ha sugerido las relaciones entre la segunda y la tercera etapa, entre el hombre de la vida prudente de la milicia y el desengañado. Las más profundas paradojas de las relaciones entre praxis y teoría se acumulan tras estas sugerencias y no podemos entenderlas sin conocer la filosofía de los jesuitas. Al parecer, la tesis sería un tanto predeterminista, como corresponde a la omnipresencia de un Dios que todo lo ve, y que por tanto ya contempla el papel que a nuestra libertad le toca representar. El hombre que sea persona –y no vulgo– no puede dejar de ser militante a su mayor gloria en la mitad de su vida. Pero no puede dejar de ser un desengañado al final de ella. Milita para ser persona, pero cuando ser persona es todo lo que se puede ser, el desengaño es inevitable. Y sin embargo, nada ni nadie puede desengañar, por mucho que lo intente, al que está combatiendo. La inteligencia del desengañado es superior a la voluntad, por cuanto la contemplación es superior a la acción. Pero la inteligencia tiene sus límites en la medida en que no puede destruir inicialmente la voluntad del que viene a la vida ni impedir que milite. Este juego de impotencias y de destinos debió de fascinar a Schopenhauer. Pero a nosotros debe interesarnos comprender por qué la milicia conduce inexorablemente al desengaño. Sospechamos que esto es así porque ya no se trata de milicia que lucha por el reino de Dios, a la mayor gloria de Dios. Esta milicia clásica no es la de Gracián. Su prudencia busca una gloria, pero no la de Dios. Su gloria, la del aplauso cortesano, inexorablemente, genera desengaño.

3. Persona y militancia

Se diga lo que se diga de la milicia de Gracián, tenga el aspecto formal que tenga, no mantiene relación alguna con la trascendencia. El hombre no lucha en esta tierra por nada que tenga que ver con Dios. El mundo, para Gracián, tal y como es, no

puede ser transfigurado. Señalo una vez más la diferencia respecto al cosmos jesuita clásico, que siempre deseó ordenar el mundo para ponerlo a los pies de Dios, para su gloria. Por eso, para acercarnos a este mundo de la milicia y de la prudencia de Gracián,¹⁵ y la aspiración a ser persona, debemos ante todo reconocer unos aspectos formales más tradicionales. Luego identificaremos los bienes reales a cuyo servicio se disponen. Pues dichos bienes identifican los fines de la lucha del que aspira a ser prudente (Fig. 1).



Fig. 1. Baltasar Gracián, retrato de 1640

15 El aspecto de lucha de la prudencia se deja ver en la metáfora del duelo en el apartado XIX de *El Discreto*, “¿Qué es de uno destos censores del valor y descubridores del causal, cómo emprenden dar alcance a un sujeto! Pues qué si recíprocamente dos juiciosos se embisten a la par, con armas iguales de atención y de reparo, deseando cada uno dar alcance a la capacidad del otro, ¿con qué destreza se acometen, qué precisión en los tientos, qué atención a la razón, qué examen de la palabra; Van brujuleando el ánimo, sondeando los afectos, pesando la prudencia.” BAE, 352.

Una vida madura de aprendizaje, la primera etapa, ha de alcanzar una norma propia. Aquí, Gracián ha variado sólo de acento respecto a la visión de los jesuitas clásicos. Gracián, que escribe para los pocos que lleguen a discretos, ha valorado mucho más la interioridad de la norma, la autonomía con que la persona se vincula a ella, que los jesuitas del siglo XVI, que escribían para sus dirigidos, y por eso estaban más interesados en la liberación de la conciencia común respecto de la responsabilidad de actuar. En todo caso, para Gracián no hay duda: al dotarse de una norma propia, el hombre deviene persona, alcanza su ser ético, mantiene una sustancia y llega a temerse a sí mismo (*OM*, 50). Entonces se eleva a discreto. Este aforismo del *Oráculo manual* es decisivo para darnos cuenta de que, sea cual sea el combate de la milicia en la que se enrola la persona, es un combate de soledad. No hay aquí ejército ni orden. Hay una milicia solitaria. El discreto es un héroe. Y justo porque hay soledad, hay milicia y lucha contra el mundo. La relación del lector con el autor, que aspira a la simetría y la complicidad, substituye así a la relación entre el director y el dirigido, que en el jesuitismo clásico era siempre asimétrica. La lectura del libro, bajo la forma del público, permite ahora la relación de solitarios iguales. La escritura es todavía un método, y un método espiritual, desde luego. Pero ya no aspira a la dirección de la conciencia común a través de las angustias de la vida concreta y parcial, sino a la reproducción del punto de vista del autor, cuya discreción, heroicidad y prudencia lo legitiman y le permiten iniciar la escritura.

Ahora bien, frente a la conciencia puritana, que hace derivar la norma de la relación íntima entre Dios y el hombre, de un mandato sentido como mandamiento personal o misión, Gracián, abandonado a la inmanencia, hace derivar la norma de una mera abstracción experiencial, en sentido aristotélico. Por tanto, no estamos hablando de reglas que ofrecen a la conciencia el sentido de lo sagrado. Al contrario, estamos hablando de reglas para dirigirnos en el mundo, reglas que brotan de su conocimiento. Son desde luego reglas de la conducción de la vida, y definen una interioridad que debe respetar la coherencia consigo sí mismo, pero no son reglas determinadas por el sentido religioso de la conciencia, ni proponen principios sagrados. Se trata de una conducción de la vida en medio de las circunstancias mundanas y por eso sus reglas tienen valor táctico. De ahí que Gracián haya enunciado el ocasionalismo jesuita clásico a su

manera: “Hase de caminar por los espacios del tiempo al centro de la ocasión.” (OM, 55,) “El sabio sabe que el norte de la prudencia es portarse a la ocasión.” (OM, 288). Ese conjunto de reglas prudenciales es lo que nos hace persona, según Gracián. Como vemos, ya nada queda de aquella relación íntima con la divinidad de la que se deriva una misión que imponer al mundo. A eso hace referencia Gracián al decir que aquí sólo hablamos de medios humanos, como si no existieran los divinos (OM, 251). Estos son frutos del genio y del ingenio, de la erudición, de las noticias, del trato y la reputación. Sobre todo y por encima de todo esto, son frutos del tiempo, de la doble mirada sobre el tiempo del pasado y del futuro. Por eso, el que haya de ser prudente ha de tener un rostro de Jano: el prudente es providente pero también retro-vidente (C, I, VI, 187). Alciato es aquí la fuente¹⁶.

Todo esto hace que la categoría de persona sea propia de una concepción aristocrática. Ser persona incluye ser sabio (C, III/VI). Pero esto significa que sólo unos pocos llegan a sazón, pocos llegan a ese punto en que ser hombre se cumple en su plena teleología¹⁷. De ahí que el concepto de héroe tenga la misma extensión que el de persona (Janssen, 15). La heroicidad consiste en luchar contra la vulgaridad y sus peligros, contra la maldad y los suyos: la milicia se resuelve en mantener una norma material de comportamiento que permita ser discreto y prudente. Discreto contra el vulgo, prudente contra el malo, héroe en suma contra ambos. Este arte de luchar, sin embargo, como siempre en Gracián, debe ser apoyado por la naturaleza. Como reconoce en el segundo apartado de *El Discreto*, algunos “nacieron para superiores” y a estos hay que infundirle un “espíritu señorial”, mientras que otros “salen del torno de su barro ya destinados para la servidumbre de unos espíritus serviles” (BAE, 318).

16 *Emblema* 18, Cf. Diccionario de Sánchez, Voz Prudencia. cf. Jansen, p. 83-4.

17 Para *El Discreto*, cf. BAE, 347-9. Allí se reconoce que “es menester mucho para llegar a ser un varón totalmente consumado” y que “anda muy desigual el tiempo en hacer los sujetos”. Desde luego, la perfección del valor en esta segunda jornada es la prudencia. Como es evidente, la prudencia es la que hace frente al cambio propio de la naturaleza de las cosas, la que en medio de ese cambio conduce a la dicha. “Esa es la infelicidad de nuestra inconstancia. No hay dicha porque no hay estrella fija de la luna acá; no hay estado, sino continua mutabilidad en todo. O se crece o se declina.” El desengaño está enraizado en el tiempo y en la condición sublunar, en la que no brilla punto de trascendencia alguna. “De modo que sigue lo moral a lo natural”. “Sobre los favores de la naturaleza asienta bien la cultura”. Por lo tanto, la vejez es inexorablemente decadencia moral. Es inevitable arruinar toda pretensión de prudencia en esa época y de ahí el desengaño y la soledad total. Para *Oráculo*, cf. BAE, 375-6

La metafórica de Jano, que aparece en *Criticón* I, VI, es la más compleja sin duda para evaluar el sentido formal profundo de la prudencia de Gracián. No sólo el rostro es dual porque mira al futuro y al pasado, con toda la experiencia y la capacidad de previsión que implica. También lo es porque esta dualidad es central para encarnar las actitudes del Dios escondido. En Jano siempre una cara queda oculta. Este hecho implica profundas consecuencias. Esta ocultación inspira todas las dimensiones de la sagacidad, que no es desde luego la astucia, pues no implica el engaño. La sagacidad es la habilidad para esconder el querer propio, la intención. De ahí que se pueda hablar del sagaz Jano. Pero siempre queda la cara que resta al descubierto, la que sirve para mirar. Ahí se trata de una habilidad contraria, la penetración de la intención ajena, la tarea más difícil de cuantas hay (C, III, IV). Esta capacidad es la perspicacia, sin duda. La prudencia tiene esta doble dimensión de ocultar la intención y el querer propios y penetrar la intención y el querer ajenos. La primera cifra, la segunda descifra. En el *Oráculo manual*, la ocultación denota señorío de sí y la perspicacia atención (OM, 179). Esta dualidad, como la otra de no decir lo que se hace y no hacer lo que se dice, marca siempre la complejidad del prudente: vivir a dos caras, discurrir a dos luces, hablar dos lenguas. La prudencia es el medio entre estos extremos: ni ser sólo mal pensado respecto de la intención ajena, ni ser transparente respecto a la propia. En medio de la serpiente y de la paloma, en medio de la astucia y la sencillez, está el prudente. Él es capaz de mantener respecto a la propia intención la ingenuidad de la paloma, pero es capaz de atravesar los pies de los hombres de este mundo con la flexibilidad de la serpiente. Jano es de hecho algo más que una cara: es la metamorfosis que, desde Maquiavelo, viene apelando a formas animales complejas, “no monstruos, sino prodigio” (C, III, IV), para poder vivir adaptado a las realidades de este mundo. Tenemos de esta manera que el término medio aristotélico se transforma como motivo e ilumina un mundo en la que la naturaleza de las cosas ya ha sido brutalmente destruida por la decadencia del mundo. De ser la norma, ahora, en un mundo consciente de su dificultad, el prudente es algo menos que un milagro. La filosofía, lejos de surgir ante la admiración del mundo, en realidad surge de la admiración del presentimiento de la existencia de la prudencia.

4. El prudente y el cortesano

Hemos visto hasta aquí cómo las actitudes clásicas quedan alteradas por el pesimismo y el cambio de sentido del militante. Ahora veamos cómo esta alteración todavía es más profunda cuando el terreno de juego de la persona queda definido desde el modelo del teatro. No podemos comprender a Gracián si no reparamos en el hecho de que el héroe prudente y discreto, el que aspira a ser persona, sólo puede combatir allí donde, de acuerdo con la alegoría del teatro, la visibilidad del héroe es posible y se convierte en un valor. Gracián no ha separado con claridad su milicia personal de aquel terreno de juego donde socialmente este combate es significativo: la corte. Este es el teatro en el que el héroe lucha por la discreción y la prudencia. Todos sus conceptos juegan de forma eminente en la sociedad cortesana, como lo demuestra el pasaje de *El Discreto* donde se habla de “sabiduría cortesana” que se cursa “en los teatros del buen gusto” (D, V, BAE. 323). Sólo el ingenioso, el que ha pasado la primera jornada completa, tiene un papel en esta obra. Por eso no cabe ser discreto, ni prudente, sin ser ingenioso. Este parece el estatuto del que es algo más que un mudo figurante en la obra de la vida, el que tiene algo que decir.

Pero en realidad, el ingenioso debe ser usado por el que ya vive en la segunda jornada de la discreción. De ahí el valor de la conversación, ese momento en que se hace plena la visibilidad del ingenioso y se muestra con todo el brillo de que es capaz, pero siempre respecto al fin de la discreción. El ideal de la prudencia se asienta entonces sobre un saber epigonal, que usa las formas elaboradas del ingenio por siglos de cultura humanista y cortesana, y que lo vierte en una forma nueva, sistematizada, mediada por la aplicación escolar y la erudición. El autor ingenioso, desde su estatuto de modelo de prudencia, ofrece con su mejor elección¹⁸ los materiales del ingenio a disposición del lector. A esta voluntad de sistematización responde la presentación del *homo universalis* propia del Renacimiento, aunque ahora rebajada a la “universalidad plausible” del

18 La ponderación de la elección ya supone que en cierto modo todos los materiales de la retórica y del ingenio están a disposición del autor discreto. Este es el sentido también del primer párrafo de *Oráculo Manual*: “Todo está ya en su punto; y el ser persona en el mayor”. BAE, 375. El párrafo viene a decir que los elementos para ser persona ya están todos definidos y por eso hay una dificultad extrema en llegar a serlo, porque hoy se tienen que cumplir más condiciones. Hay elección donde no hay invención. A esta erudición cortesana la ha llamado Gracián “verdadera riqueza de vida superior.” BAE, 324.

Héroe,¹⁹ aquella que merece y produce aplauso en la representación de la obra. Su brillo consiste en la agudeza, en la *sindéresis* que, haciendo pie en la ocasión concreta, puede echar mano del mejor recurso de entre los que distingue su arte universal. Ese es el lucimiento de las prendas propio del discreto: *el juicio y el buen uso* de la agudeza de su ingenio.

Aquí lo importante es ver siempre una de las jornadas desde la plenitud que significa la siguiente, en una dialéctica de estadios adecuada. La retórica del ingenioso, y la elección de la ocasión propia del discreto, configuran el arsenal de las herramientas del brillo cortesano. Esto sucede en grado apropiado cuando se da una igualdad de genio y de ingenio, de capacidades naturales y de su actualización dinámica y formada, ese momento de gloria en que el discreto vive en “las felices prontitudes del ingenio”.²⁰ El ingenio y su excelencia, la agudeza, más la capacidad de elegir el momento, propio del discreto, salvan así lo contingente, lo circunstancial, lo ocasional, lo temporal, todo ello con el arte sustantivo de la persona. Así ha podido decir Gracián que “la agudeza sentenciosa es la operación máxima del entendimiento...”, y consiste en “aquellas que se sacan de la ocasión y les da pie alguna circunstancia especial (...) glosando alguna rara contingencia”.²¹

La condición de la cultura cortesana se muestra sobre todo en la síntesis inseparable de ingenio y juicio, de agudeza y discreción/prudencia.²² La discreción es juicio en relación con el momento del brillo, la prudencia en relación con los objetos de la voluntad y la felicidad. Lo que aquí quiere decir Gracián por juicio procede de lo que se llamó *sindéresis* en la tradición clásica tomista²³, la chispa de la conciencia, la capacidad de juzgar ética que capacita al hombre a conocer y hacer el bien (Jansen, 33). Gracián, de forma correspondiente, ha hablado de ella como “suerte del cielo”, trono de la razón, base de la prudencia, “que en fe de ella cuesta poco acertar”. Pero cuando lo tiene que definir dice de ella que es “una connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado.” (OM, 96). De entrada, como se ve, y

19 (H, VI, 22).

20 (D, III).

21 (*Agud.* XXIX).

22 (H, III, 13, *Agudeza*, última página, OM, 96).

²³ Aparece en las *Quaestiones Disputatae de Veritate* y en la *Summa Theologiae* (I, q. 79, art. 12).

de la misma manera que el ingenio necesita el genio, la discreción y la prudencia necesita la sindéresis como virtud innata y potencial, aunque luego formada en el juicio. Esta formación se posee cuando las pasiones están corregidas, moderadas, equilibradas y se permite la atención a otros²⁴ y la reflexión sobre sí. Por tanto, la sindéresis natural educada, mejorada, perfeccionada en juicio, con las pasiones moderadas, ofrece la discreción —mirar a otros— y la prudencia —mirar a sí—.

Ahora bien, si la retórica era el conjunto de arsenales para perfeccionar el genio en ingenio, no parecemos contar con algo parecido que convierta la sindéresis en juicio de discreción y prudencia. Aquí la experiencia es la clave. El prudente y el discreto surgen del prudente, del modelo, del maestro, del director. El hombre universal sería el que tuviera esa dimensión ética personal de la prudencia, la parte social de la discreción junto con esa dimensión estética de la agudeza. Su síntesis sería el hombre maduro y perfecto, el héroe, la verdadera persona. Este es el hombre de todas horas de *El Discreto VIII*, al que Gracián ha llamado “con ambiciones de infinito”.²⁵ Con ello, finalmente, la oferta última de Gracián, al darse en el entorno de la corte como teatro, y al basarse en la condición del ingenio, reposa sobre una estetización de la existencia, en la que prima la agudeza retórica en tanto producción de belleza (*Agudeza*, 36), y la autocontención del discreto —en sí no menos administración de la dimensión estética— dejando para la prudencia el momento, la forma, el modo y la presentación de ese combate que asegura la felicidad en medio de la corte —y no sólo el brillo y el aplauso— (Fig. 2).

24 Cf. todo el apartado XIX “del Hombre juicioso y notante”, en el *El Discreto*, BAE, 352. El juicio que penetra los corazones, es lince en el entender, descubre cada cosa por su esencia, distingue entre la realidad y la apariencia, mira dentro de las cosas y basta para definir el discreto. BAE, p. 352.

25 Esta aspiración a lo infinito como versatilidad de saberes y de capacidades se ve en la carta a Don Vicencio Juan de Lastanosa, en *El Discreto*, cap. VII. BAE, 326-328.



Fig. 2. Vicencio Juan de Lastanosa mecenas protector de artistas, naturalistas, escritores y humanistas

Lo más importante es que sin el ingenio, y sin el juicio del discreto, no se puede aspirar a la prudencia. Aunque no lo asegure en sitio alguno de forma explícita, sin el gozo del brillo discreto y su aplauso por parte de los otros, no se puede ser feliz. Por eso, respetando esta continuidad, muchas veces Gracián aplica a la prudencia las formas del ingenio. En realidad no hay prudente sin ingenio y por eso estas virtudes se implican. Así, cuando habla de aumentar la prudencia y perfeccionar el juicio dice que

“sutilizando, el ingenio engorda sustancialmente la prudencia”²⁶. Esto no quiere decir que para la prudencia Gracián no tenga una ética, o que la reduzca a las artes de una retórica. La clave reside en otro sitio. Y es que la prudencia, como la agudeza, sería eso mismo: buenos repentes, sólo que en relación con el querer. Esa presteza feliz del querer, fortalecida en actos y en hábitos²⁷, pasaría de la agudeza del juicio (sindéresis), a la administración del querer brillar en el juicio maduro del discreto, y a la administración del querer ser feliz en el juicio maduro del prudente. De nuevo tendríamos el emblema CLX de Alciato (Fig. 3), el que alaba el *mutuum auxilium* de la naturaleza y de la gracia, que ahora es puro arte²⁸.



Fig. 3. Alciato, CLX : *Amicitia etiam post mortem durans*

26 (D, XV).

27 “La continuidad de los actos engendra el hábito señorial” BAE, *El Discreto*. p. 317.

28 El título del emblema es “Amicitia etiam post mortem durans”.

Arentem senio, nudam quoque frondibus ulmum

Complexa est viridi vitis opaca coma:

Agnoscitque vices naturae, et grata parenti

Officii reddit mutua iura suo.

Exemploque monet, tales nos quaerere amicos,

Quos neque disiungat foedere summa dies.

Fue el emblema 22 de la edición de Lefevre de 1536, con un grabado diferente, en la que un joven porta a un ciego, en lugar del originario por el cual una vid se aloja en un olmo.

La clave de todo está en reconocer que sólo por el contexto de milicia y de lucha que se da en la corte tiene sentido la agudeza del ingenio y, sobre ella, la discreción y la prudencia. Justo por eso se requiere saber esperar²⁹ y elegir la ocasión en que liberar la agudeza y así obtener la victoria del aplauso. Una vez más la primera jornada requiere de la segunda. Para saber combatir con la agudeza, en esos duelos del ingenio, no basta la propia agudeza. Se requiere la discreción y la prudencia, que deja libre los repentines felices del querer brillar y del querer ser feliz desde la comprensión de la ocasión y la visión de la intención de los otros. Tenemos así siempre una lucha, casi un duelo, y el que combate por el aplauso y la gloria, o por la dicha, debe conocerse a sí mismo y su querer tanto como la intención del enemigo. Por eso, la prudencia y la discreción dejan libre la agudeza sólo cuando el juicio acerca del propio querer y el arte de descifrar el querer ajeno lo aconsejan. En todo caso, sin este arte de descifrar el fondo de la intención ajena, no es posible actuar de manera discreta ni prudente, y por muy felices que sean los *repentes* de nuestro querer y de nuestro ingenio, seríamos indiscretos e imprudentes de lucirlos en la ocasión no oportuna.

Tenemos así una síntesis, esta del hombre universal, muy peculiar: el contenido potencial lo dicta la agudeza del ingenio, la actualización o repente ingenioso la dicta la oportunidad de aplauso y brillo, su realización, la dicta la discreción;³⁰ y la consecución de la felicidad y la dicha, la prudencia. En todo caso, las virtudes que lleva aparejada esa síntesis, en la medida en que tienen por base la agudeza de ingenio, nos trasladan al *ethos* aristocrático: se trata de la prontitud, del desahogo, de ese sentido de la libertad y resolución, la gallardía en decir y hacer, la gracia. Consciente de que está lanzando sobre la existencia categorías estéticas, Gracián habla de belleza. Su hombre discreto es un esteta que conoce la ocasión en que puede dejar que se manifieste y brille su repente actual, el que es “un extremo en la perfección, pero guarda un medio en el lucimiento” (*D*, XI, BAE, 336). El contenido, lo más buscado e imitado de este discreto, dice que produce el “hechizo de todo buen gusto” (*OM*, 127). El hombre prudente es el discreto que sabe cuándo retirarse de toda agudeza y lucimiento y quedarse en la soledad

29 “La espera, por los espaciosos campos del tiempo, al palacio de la ocasión” ha de ser una aliada del discreto y del prudente. cf. el punto III de *El Discreto*. De hecho en la alegoría que nos propone Gracián es la prudencia la que conduce el séquito de la espera.

30 *El Discreto*, XI, “Basta a hacer una demasía de lucir, de los mismos prodigios, vulgaridades”. BAE, 334. Estos son los “gallos de la publicidad”, los que sin discreción o prudencia jamás se retiran.

necesaria en último extremo para la felicidad, el que sabe cuando debe ocultar sus *repentes* por muy ingeniosos que sean y debe dejar en pura potencialidad su agudeza. Como vemos, la belleza, el aplauso y la dicha —en este orden— constituyen un tejido necesario sin el cual la vida no tiene la tensión de la personalización, la heroicidad del vivir.

Por su propia capacidad de identificar la ocasión permitida del brillo, la discreción es algo más que brillo y aplauso, algo más que agudeza e ingenio. Al tener que decidir cuándo se oculta y se retira incluso la discreción, el prudente reposa en algo superior a la discreción y a la agudeza y su conciencia se acredita justo al dominar la discreción del lucimiento respecto a su propia felicidad. Por mucho que el hombre prudente tenga que marear, en tanto hombre superior, en medio de los hombres superiores de la corte, el prudente no se agota en esta vida siempre referida al exterior. No puede agotarse en las virtudes estéticas y ni siquiera en la discreción. Un párrafo de *El Discreto*, XIX, que justo trata del hombre juicioso y notante, en el que se supone que alguien tiene la libertad de juicio, cuenta que la vida de éste ha de superar en cierto modo la forma del brillo y sus formas de felicidad: el reconocimiento y el aplauso fruto de su discreción. “Gran felicidad es la libertad de juicio, que no la tiranizan ni la ignorancia común ni la afición especial; toda es de la verdad aunque tal vez por seguridad y por afecto la quiere introducir al sagrado de su interior, guardando su secreto para sí”.³¹ Saber vivir en este secreto, retirado de la obsesión del aplauso, imitando al Dios escondido, es algo interno al prudente y sin este saber su combate por la excelencia y la felicidad está perdido. Por eso ha dicho Gracián que la “presencia es enemiga de la fama” (*D*, V, BAE, 323).

El problema del ajuste entre la agudeza, la discreción y la prudencia es uno y sólo puede abordarse desde la consideración del contenido de estas virtudes. Pues, sin duda, el discreto tiene que ver con las virtudes del cortesano, mientras que el prudente tiene que ver con el hombre en la media en que aspira a la felicidad. Ahora bien, la

31 *El Discreto*, XIX, BAE, 354. El prudente es así el que conoce, pero guarda el fruto de su conocimiento para sí. El contenido de la prudencia es así la crítica, la juiciosa “contracifra”. En cierto modo, prudente es el que sabe distinguir entre la esencia y la propiedades. Entre las cosas que el prudente logra identificar es quien es digno de amistad. El prudente así es un “integérrimo juez de razón”. Su mayor asunto es distinguir entre discretos y necios: saber abstraer entonces tiene el sentido de saber abandonar relaciones.

clave del cosmos aristocrático de Gracián es que, en este mundo, no se puede aspirar a una actuación mayor que la del cortesano.³² Por tanto, ser prudente es, ante todo, lograr y realizar esa forma de integración en los valores de la vida cortesana, para Gracián la vida superior. Ser feliz exige brillar, aunque no se agota en ello ni se obsesiona siempre por ello. Ser prudente es parte del ser discreto cortesano, porque sólo entonces, en la retirada del brillo, se obtiene la perfección de la obra que escenificamos en este mundo, reconocida en el aplauso.

Una vez más, la metáfora de la representación teatral domina el mundo de Gracián, quizá la consecuencia última de una educación que usaba el teatro de forma pedagógica y que a menudo confundió al mejor aprendiz con el mejor actor³³. Pero lo más decisivo es que, al ser feliz con la medida de su brillo, el prudente y discreto no hace sino acogerse a la ontología del ser sensible, a la forma de ser la creatura: lucir por un instante en este mundo. Hay en Gracián, como en todo el Barroco, un gusto por las apariencias, en la medida en que la sustancia ignota se ha disuelto en sus accidentes, en sus circunstancias y en su propia manifestación³⁴. Repárese en que, de ser aplicado este supuesto al Dios escondido, daríamos en un ateísmo implícito que, sin duda, fascinó a Schopenhauer. En el capítulo dedicado al hombre de ostentación, que es el cortesano, se nos propone un discurso en el que esta alabanza de la apariencia llega a su cima: “El mismo Hacedor de todo lo criado, se dice allí, lo primero que atendió fue al alarde de todas las cosas, pues crió luego la luz y con ella el lucimiento (...) De esta suerte, tan presto era el lucir, en las cosas, como el ser: tan válida está con el primero y sumo gusto la ostentación”. Es verdad que este discurso se ha propuesto críticamente por el autor, pues la discreción corrige esta aspiración al lucimiento constante, que es propia del ingenio³⁵, hasta moderarla y cifrarla. Pero no es menos cierto que el discreto lo es justo porque sabe medir de forma templada este lucimiento según la ocasión y así obtener el triunfo y el aplauso. El prudente mide esta agudeza y discreción en relación con la

32 Tanto es así que incluso la santidad es definida en relación con la vida cortesana. Cf. para esta cortesana santidad, *El Discreto*, XVIII; BAE, 350.

33 Cf. para este uso Jacques Lezra, *Materialismo salvaje*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

34 “Tanto se requiere en las cosas las circunstancias como la sustancia. Antes bien, lo primero con que topamos no son las esencias de las cosas, sino las apariencias; por lo exterior se viene en conocimiento de lo interior y por la corteza del trato sacamos el fruto del caudal; que aun a la persona que no conocemos por el porte la juzgamos”. *El Discreto*, XXII, BAE, 358.

35 Gracián ha dicho que “lo que es el sol en el mayor, es en el mundo menor el ingenio.” *El Discreto*, 1. BAE, 314.

felicidad. Cuanto más refinada la ostentación, más limitada, más potencial, con más dosis de ocultación, más lucimiento. En cierto modo, el prudente, al saber renunciar al brillo por la felicidad, pone reglas a ese valor, no lo niega. En realidad, se sitúa más allá de la ontología. Pues si todo ser es lucimiento, la ética está más allá del ser al incorporar el secreto.

Para ser discreto, y administrar la agudeza según la ocasión, se ha de disponer de la virtud del conocimiento³⁶; para ser prudente se ha tener el dominio de sí mismo. Esta virtud proporciona gloria. Aunque la gloria es autorreferencial a la felicidad, y no puede confundirse con el lucimiento de la agudeza, no por eso va más allá del mundo cortesano o puede vivir fuera de él. Gloria tiene aquel a quien se le reconocen virtudes heroicas, prudentes; lucimiento a quien se le reconoce ingenio y virtudes estéticas junto con la discreción. La virtud de la prudencia está unida a estas virtudes heroicas, como es el mando y el señorío en el hacer y el decir (*D*, II, BAE, 316), la primacía y el poder. Pero, claro está, el mando y señorío, el poder ante todo sobre sí mismo. Esta gloria específica del hombre virtuoso —no de Dios— es la propia de la majestad y de la fama. A ellas conduce la prudencia. “Es efecto grande de la prudencia la reflexión sobre sí, un reconocer su actual disposición, que es un proceder como señor de su ánimo. Indignamente tiraniza a muchos el humor que reina —ordinaria vulgaridad” (*D*, XIV, BAE, 342).

El prudente es el que, en el mundo de apariencia de la corte, mundo inevitable, sabe a pesar de todo encontrar algo más que lo plausible, el brillo, el lucimiento y la apariencia: el que sabe ver la verdad de sí y de otros y, por eso, se asegura la felicidad a solas o con los íntimos amigos. Por eso el prudente se hace fuerte en un arte superior al del agudo y el discreto. Al disponer de una recámara propia es discreto, pero no por el saber de los otros, sino por el saber de sí. Al dosificar la ostentación y la agudeza, apenas lanza sentencias³⁷. El prudente no tiene otro escenario que la corte, pero vive en ella de otra manera: dominando su interior, manteniendo su secreto, cerrando su

36 “Comience por sí mismo el discreto a saber, sabiéndose”. *El Discreto*, I, BAE, 315.

37 La sentencia es la forma de comunicación propia del prudente: sabe dónde tiene que clavar la flecha en el corazón del otro, pero deja oscuro el corazón propio. Cf. *El Discreto*, V, BAE, 323. Por eso las sentencias son como las estocados en la milicia del ser persona.

amistad, controlando la ocasión, dominando el cambio del tiempo, penetrado todo lo que se pueda el sentido de la inmanencia de las cosas, descifrando el querer ajeno, adueñándose de él y adaptando su querer a su poder. Por eso, la meta de la prudencia es la felicidad, desde luego, pero Gracián no la ha entendido sino como “una discreta comunicación” entre los discretos hombres de ingenio (*D*, I. BAE, 315). Este es el final de la milicia del ser persona.

El *ethos* del prudente va, como vemos, transformándose. Por mucho que en relación con el mundo sólo exista lo plausible y la apariencia, hay una administración del lucimiento propia del discreto que es vital para la felicidad. Para que sea posible tal administración de la apariencia es preciso que el prudente se dote de un ser que no luce. Con ello, la escala de virtudes recorre la escala ontológica. La ética acaba en analogía con Dios. La prudencia, con sede en el alma, tiene una estabilidad propia de las cosas del cielo, no de las sublunares (*D*, VI, BAE, 326). Diríamos que es un milagro en el mundo sublunar (*D*, XVII, 348-9). Ahora bien, el ser no se manifiesta en el mundo sino como la continuidad en un tiempo variable. Esa continuidad más allá del brillo, como forma de atravesar el tiempo, es decisiva para el prudente. Su dificultad reside en que la continuidad requerida afecta a la capacidad humana más variable, la de la voluntad. A pesar de todo, la voluntad queda sometida a nuestra responsabilidad sin excusa.³⁸ Para este prudente no hay fortuna, que es una categoría vulgar³⁹. Gracián lo ha subrayado en muchos textos, reclamando al prudente la igualdad consigo mismo y, sobre todo, afirmando que “el varón cuerdo siempre fue igual, ya que no en el poder, en el querer” (*D*, VI, BAE, 325). Este cuidado por el mismo querer sólo se puede fundar en una cuestión decisiva, por la que el prudente está en condiciones de pasar al tercer estadio de la vida. Tal es la atención a las postrimerías, a la salida de la vida. Esta atención es propia del prudente (*D*, XII, BAE, 337). Si se logra, se puede decir que el prudente regula la dicha y que esa es su virtud.

De esta manera, Gracián ha reintroducido los ideales estoicos en la vida cortesana, lo que por cierto era una aspiración antigua. Las tensiones entre una

38 “Donde no hay disculpa es en la voluntad, que es crimen del albedrío, y su variar no está lejos del desvariar”. *El Discreto*, BAE, 326.

39 “Si yo creyera, a lo vulgar, que había fortuna...” *El Discreto*, XII. BAE, 336.

formación continua en todos los saberes de la agudeza, la administración de su lucimiento en la corte y una constancia y cuidado de ánimo forjado en la contemplación de las postrimerías, que puede reclamar tanto más la soledad y la retirada, marcan este arte de combatir que constituyen a la persona. Son tensiones entre saberes que sólo tienen sentido desde el otro hostil y desde las virtudes de la autonomía, que juegan en la referencia a sí mismo. Es la tensión, desde luego, entre una ontología de la luz y del brillo, de la apariencia y de la ficción, y una del querer, que no puede olvidar el mundo clásico, pero que ahora sabe que tras el querer no hay nada. Esta tensión es la que Gracián aborda en el diálogo del capítulo XIII de *El Discreto*. Allí la prudencia y la agudeza afirman cada una su unilateralidad y en su conclusión se afirma que no cabe una decisión absoluta entre ellas. Lo mejor lo dicta la ocasión en analogía del decreto de la providencia. Por ello, la prudencia es el arte de sí mismo más el de la agudeza consentida y discreta. Pero lo decisivo es que la prudencia es identificación del triunfo del lucimiento y del saber vivir cuando, como actores, una vez culminada la actuación, nos quedamos detrás del escenario. No hay otra relación con el mundo que la de obtener aplauso de él o la de retirarse de él tras la función, conversando con los amigos actores. La prudencia no tiene, respecto al mundo, otro contenido que la discreción, que a su vez no tiene otro contenido que la agudeza, ni otra virtualidad que la estética de producir belleza y aplauso en nuestra representación (*D*, XIII, BAE, 340-341).

5. Prudencia, dicha y poder

La prudencia, entre el principio y el final de las cosas, es un saber intermedio entre el brillo y el desengaño: sabe medir el lucimiento en los escenarios del buen gusto, pero sabe retirarse a tiempo, porque conoce que el final de todas las cosas es la contemplación, el viejo lugar de la *sofía*. En medio de estas dos actitudes de ajuste con el mundo y con la trascendencia, la prudencia se caracteriza por liberar al hombre de la fortuna, algo que no había soñado en el fondo Maquiavelo. En la última parte de *El Criticón*, III, IX se nos dice de forma clara que no hay dicha ni desdicha, ni felicidad o infelicidad, sino prudencia o imprudencia. “Toda felicidad humana consiste en tener prudencia, y la desventura en no tenerla. El varón sabio no teme la fortuna, antes bien es señor de ella”. La tesis no es sencilla, ni mucho menos. Tenemos, por una parte, la

alusión a la prudencia; pero, por otra, la alusión al varón sabio. Prudencia no es lo mismo que sabiduría. La primera forma parte de los saberes prácticos, mientras que la sabiduría forma parte de los saberes contemplativos. Como ya pensaron los estoicos, la prudencia es la misma cosa que la dicha y la felicidad. En *Agudeza*, XXIII, se cita a Séneca en este sentido. Gracián, sin embargo, no quiere afirmar que la dicha es la misma posesión de la virtud. Dice más bien que la virtud de la prudencia es la madre de la dicha, la causa necesaria de ella, y la produce como consecuencia. La fortuna, sin embargo, no es la dicha ni la desdicha, sino la representación que el sabio no tolera, por cuanto en su contemplación no acepta sino la necesidad de las cosas.

Cuando intentamos darnos cuenta del contenido de esta dicha producida por la prudencia, entendemos lo cerca que está de la sabiduría y por qué es mediación respecto a este tercer estado. La dicha para Gracián no es sino el sosiego, la quietud feliz, el reposo, la cordura, la madurez. De todo ello nos habla *El Criticón*, I. III. En otros sitios se nos habla de templanza (OM, 179). Su conquista depende de la posibilidad de haber mantenido el querer siempre idéntico, de haber esperado mansamente. Pero si esta providente espera erradica el desasosiego y neutraliza la fortuna es porque ha interiorizado el desengaño, aun sin saberlo. Podemos definir esta serenidad del prudente casi como un desengaño homeopático. En la espera de una ocasión que cumpla su querer, el prudente se limita la acción y se oculta su ideal. Pero no está dispuesto a pensar el fracaso como fortuna: es el propio mundo, por su esencia necesaria, el que desengaña y si al final el querer del prudente no se realiza no es sino porque el mundo nos rechaza por su esencia. Una vez más, el *Deus absconditus* del mundo genera un *Homus Absconditus* en relación con la pretensión de realizar la dicha en él. Finalmente, el hombre está ahí con su querer, que no ha sido entregado, pero que ha conservado en su secreto. Es el silencio sagrado de la cordura que no declara nunca la resolución, con que se abre el *Oráculo Manual* (3, BAE, 375). Es una especie de distancia con el propio querer, que se realiza sólo por el gozo de contemplarlo a solas, por mucho que el mundo y la tierra no responda jamás a él. Esas verdades que nos importan, la verdad propia, siempre se oculta en un medio decir que nos recuerda la comunicación indirecta de Kierkegaard. A esta dicha propia no ha de traicionarse, y obedecerla es la conveniencia del hombre. Pero, en cierto modo, apenas podemos ignorar que el prudente es el

individuo solitario en medio de la hostilidad del universo. Este es el saber que se le comunica a Critilo en la crisis VII del libro primero del *Criticón*: “Advierte que ya estamos entre enemigos, ya es tiempo de abrir los ojos, ya es menester vivir alerta.” Quien ha pensado al mundo de esta manera, desde luego, ha de identificar la dicha no con el éxito, sino con el desprendimiento. Por eso el prudente, poco a poco, se encamina hacia la contemplación y hacia la aceptación de la necesidad del desengaño en que Gracián ha entrevisto la sabiduría.

La victoria del prudente no es su mayor éxito. También aquí Gracián ha sido sensible al prestigio del *mesotés* clásico.⁴⁰ En cierto modo, cuando ha introducido conceptos políticos en el seno de la prudencia, Gracián ha subrayado el dominio de sí, el poder que se ejerce sobre sí mismo para moderar el querer. Prudencia siempre es el dominio del querer, pero no sólo del propio. El ocultamiento y la penetración tienen que ver con la intención. Sin control del querer propio no es posible ocultar la intención. Pero sin control del querer ajeno tampoco es posible escapar con éxito de este mundo. En todo caso, hay un denominador común: la intención, por regla general, es perversa. Ahí reside la raíz de la malicia del mundo. En el caso propio, su perversión intrínseca reside en que no tiene límites propios.

Esta doble atención continua requiere una flexibilidad esencial de la personalidad, un mimetismo del otro, que se ejercita en que cada uno frente al enemigo se comporte como un espejo que refleja a este enemigo mismo. Esta flexibilidad, que aspira al dominio del otro alentando su narcisismo, es una de las estrategias centrales de Gracián y de todo el barroco, que busca producir una virtud semejante a la del escudo de Perseo con la medusa. Que de esta flexibilidad, propia del azogue del espejo, dependa la capacidad que tenemos de controlar la voluntad ajena, que de ella dependa la capacidad de poder sobre los demás, quizás ha decidido a Gracián a considerar esta habilidad como política. Este es el sentido de la máxima 77 de *Oráculo Manual*. Sin desperdicio, esta máxima dice así: “Discreto Proteo: con el docto, docto; y con el santo, santo. Gran arte de ganar a todos, porque la semejanza concilia la benevolencia. Observar los genios, y templarse al de cada uno: al serio y al jovial, seguirlos la

40 Crisis, 5 del libro 1.

corriente, haciendo política transformación, urgente a los que dependen. Requiere esta gran sutileza del vivir, un gran caudal: menos dificultosa al varón universal de ingenio en noticos y de genio en gustos” (BAE, p. 391). La metamorfosis continua que te oculta a ti, deslumbra al otro y hace que sólo se vea a sí mismo, es llamada, como vemos, *política transformación*. Para lograrla, volvemos al hombre universal, al hombre que dispone de todos los recursos de la agudeza, los argumentos de la retórica, las variaciones del lenguaje del saber de la tradición humanista, como recuerda la crisis VI, del tercer libro del *Criticón*. Este hacerse parecer, de que habla *El Discreto* (XIII, BAE, 339), no es sino saber parecer como dependiente del otro, como su propia apariencia, espejo de la Gorgona que no hace sino protegernos reflejándola. Este es el camino para saber mover voluntades, y para tener la llave del querer ajeno⁴¹, porque se logra lo fundamental; a saber, es que la voluntad ajena crea que nadie le pone obstáculo. Así cada otro seguirá reinando en la propia idolatría, y el que descifra su intención conocerá y no será conocido.

Así, el prudente conocerá los genios imitándolos, encarnándolos por un momento, compartiéndolos con el que está preso de ellos, adorando sus ídolos (OM, 26, BAE, 380). No podemos menos que recordar la diferente política de Bacon, en modo alguno de adaptación al mundo, sino de dominio y destrucción de los ídolos. Gracias no sabe nada de esta política. En lugar de destruir los *idola*, reforzarlos para que el otro siga preso de ellos. Esto le da confianza al otro, deja libre su inclinación, genio, impulso o intención. Pero este arte no puede ejercitarse sin otro complementario, que consiste en lo que Gracián llama *contradecir*. Podemos ir a las dos máximas del *Oráculo*, la 213 y la 37. La sutileza de esta práctica no tiene sentido sin la anterior. Pues en efecto, es fácil pensar que cuando llevamos la corriente a otro, es también el otro el que nos la lleva a nosotros. Para ello conviene pensar que cuesta menos llevar la corriente que aguantar el desprecio de lo que de verdad se es y se quiere. Para ello se debe saber contradecir. Gracián ha llamado a esto tentar y es un arte que tiene que ver con el toreo. Usar las varillas de la máxima 37 (OM, BAE, 382) es poner banderillas en el ánimo del otro: es dudar de la intención que se tiene, es desprecio sagaz de la opinión que se defiende, es

41 *Oráculo Manual*, 26. Esta máxima es clave, junto con la de la transformación política. De hecho, lo que se consigue de hecho con este reflejo narcisista es que cada uno sigue preso en la propia idolatría. BAE, 380.

un comentario envenenado y es la espera para ver el dolor que produce. Sin duda, en esta batalla, la prudencia deja ver claramente su arte de militar: son estocadas para abrir la coraza del corazón que se oculta, son las bizarras acometidas, de una máxima ulterior, la 38.

Vencer en estos combates, en los que todo está permitido, es lo que da al varón prudente la reputación, esa mezcla de poder sobre la voluntad de los otros y de consideración y fama entre los demás. Así lo dice la máxima 66 del *Oráculo Manual*, tan cercana al maquiavelismo: “Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos en los medios: que es arte ir contra el arte cuando no se puede de otro modo conseguir la dicha de salir bien” (BAE, 388). Este maquiavelismo no es exclusivo de este pasaje, lo que nos indica que forma parte de la vida del prudente. “Por un camino o por otro”, dice la máxima 220. Desde cierto punto de vista, el éxito de la victoria es el resultado inevitable de una vida concebida como milicia.

El resultado de esta victoria no es sino la fama y en su mayor grado, la gloria. En cierto modo, el contenido de esta gloria, con la que se acredita la virtud, no es sino haber impuesto sus fines, su voluntad y su criterio y no haberse dejado torcer en su propia vida. Independencia última frente a los demás: esa es la victoria. Que lo reconozcan los demás y, entre ellos, los más reputados (*OM*, 101), es la verdadera satisfacción de la vida. Que sólo la majestad pueda aspirar a la máxima fama, veneración, poder y reputación, es evidente por sí mismo. Pero por eso mismo, como veremos, ser reconocido por otro rey es la aspiración máxima de la gloria. El rey virtuoso, así, no es sino el hombre prudente en máximo grado. La corona del rey verdadero no sería sino al mismo tiempo la diadema de la virtud (*Criticón*, II, XII). Con ellos los atributos de la realeza no sirven sino para describir la prudencia en su grado máximo. Que el rey es el primer cortesano, es lo mismo que decir el primer y más sabio cortesano es el rey.

6. De la prudencia a la contemplación

Sin embargo, por detrás del combate y de la milicia funciona la metáfora total del teatro. No combatimos, sino que actuamos en el combate. Por eso, la victoria no es el fin en sí misma, pues este desenlace se registra en la actuación sobre el escenario. El final es siempre el aplauso, y de esta índole es la fama. De ahí que el virtuoso no está sólo pendiente del momento de la milicia, sino del momento de la fama y del aplauso. *Estas categorías tienen que ver* con la apreciación de la vida como un todo orgánico y por eso nos aproxima a las postrimerías. En sí mismo esta reflexión sobre el final de la jornada teatral no aproxima a la tercera etapa de la vida y de la filosofía. En sí misma, esta transición se organiza sobre una variación del pensamiento católico propio de los autos sacramentales: el mérito y el demérito, la culpa y la gloria. Aquí no hay nada de abismo entre la salvación y el mérito de las obras. No hay nada de predestinación ni de determinismo divino. No hay un decreto horrible ni una incertidumbre sobre la salvación. Los conceptos de virtud y mérito son inevitables. Pero lo que sostiene el vínculo necesario entre ambos es el trabajo. Una ironía del destino ha querido que la categoría que por aquel entonces determinaba el camino de salvación en el universo puritano, aparezca en nuestro jesuita como el centro de su pensamiento de la fama y la gloria. El trabajo es lo que compra la reputación. Pero trabajo —e industria— aquí es una vez más el índice de lo trabajoso, de lo arriesgado, de lo heroico, de lo minoritario y aristocrático, no aquella actividad mundana que puede cualquiera emprender para satisfacer las necesidades materiales de los hombres⁴². Ese trabajo, como los de Hércules, ofrece su nueva palabra a las hazañas de la cultura aristocrática.

Es muy importante darnos cuenta de que este resultado final de la fama y la gloria, del mérito y de las prendas, se aplica directamente a la gloria eterna. En realidad, el aplauso del teatro de esta tierra está íntimamente conectado con el aplauso eterno y en cierto modo lo continua. Ambos están determinados por el mérito. El capítulo final de

42 *Oráculo Manual*, §18, aplicación y minerva, trabajo y genio, naturaleza y arte: ya se ve que estamos ante el universo clásico en el que la naturaleza debe ser perfeccionada por el trabajo del arte, por la técnica. Nada más lejos de este pensamiento que el supuesto calvinista de una naturaleza que no determina al hombre, sino que le deja las manos libres para cumplir la misión de Dios. En esta máxima se deja claro que la naturaleza es la condición indispensable del mérito: raras veces desmiente al genio”. dice Gracián. BAE, 378.

El Criticón, III, XII, es aquí el lugar canónico de la crítica. Allí la gloria celestial es vista como aplauso eterno. La mansión de la eternidad, el viejo cielo, es el teatro de la fama. El hombre prudente, sin embargo, cuando se sitúa en estas postrimerías de su actuación, deja de ser actor y se torna contemplativo. En este sentido, el mucho preparar el final nos hace pasar de ser prudentes a sabios. El medio entre una actividad y la otra, entre actor y espectador es siempre el mismo: la reflexión y la previsión, las formas de la vida prudente. Hay así una especie de continuidad entre prudencia y sabiduría, y esta última no es sino un dominio especial de las dimensiones más teóricas de la primera. La dualidad de la vida consciente es la que domina en el sabio. En una aguda observación, Gracián sabe que la vida pasa como en un vuelo ante nuestros ojos, pero la reflexión es sencillamente verla pasar en un estado de revista. Esta continua apelación al prefijo “re”, indica el repliegue de la vida sabia, siempre volcada hacia sí mismo. Por eso, en el XXV de *El Discreto*, se caracteriza la tercera jornada como el hablar consigo mismo o el que medita.

De entrada, este sabio que reflexiona no tiene delante de sí sino su propia vida y jornada. La contempla como un todo. El mejor resumen de esta comprensión total que da la contemplación de la vida se tiene en el punto VII de *El Discreto*. Se dice allí, con categorías que hubiera firmado igualmente Cervantes, que la vida es “una representación trágica y cómica”. Sin duda esto quiere decir ante todo que hay una compensación de dichas y desdichas. Pero también que se necesita una flexibilidad del alma para encarnar la totalidad de los papeles en los que se desgrana la vida humana, y que todo esto, en lugar de ser acción que nos concierne de veras, es mera representación que, para el meditador, al final cansa, de tal manera que “se viene a acabar con alivio y con aplauso la apariencia” (BAE, 328). Así que lo tragicómico viene a ser otra cosa que compensación. Es el doble matiz que tiene lo más trágico, la muerte, con la forma más refinada de la dicha, el alivio. Al hacer bien el papel, el final se espera con suave anhelo y la muerte es gozo y por eso comedia y tragedia al mismo tiempo, final feliz y temido.⁴³ Este hombre, que desde el principio fue descrito como el hombre universal, es justo el que permite cumplir con esta estructura de la vida humana, la más paradójica. Pues este hombre se ha aplicado a fondo en todos los empleos, y finalmente se ha

43 Cf. la estructura de la muerte en *El Criticón*, III, XI. La dualidad de la muerte queda allí establecida en el mismo sentido que acabamos de decir.

desengañado de todos ellos con el más profundo desengaño, deseando el alivio del final. La luz del final, la luz del desengaño⁴⁴, es al mismo tiempo la puerta de la libertad, alivio. Es terrible la imagen que forja aquí Gracián: todos los trabajos de la vida no son sino formar la cera para la luz del desengaño, luz que disuelve las faenas y los esfuerzos en una suave disolución. “Todo para en nada”, dijo *Criticón*, I, VII. No es desde luego la imagen de Abraham, cansado y satisfecho de vivir, que luego recordará Max Weber. Al contrario, Gracián ha cuidado mucho de elegir las formas de ánimo del último momento. Cuando en *El Criticón* II, VII se pregunta a Andremio si está contento por el balance de la vida, este contesta que “contento no, pero desengañado sí”.

Una de las paradojas del último momento de la vida es que no hay otro engañado que el que se auto-engaña. Queda siempre en poder del propio hombre disolver las ilusiones y pasar a ese estado de liberación de la mentira del mundo que es el desengaño. Sin duda, ese nihilismo del mundo sensible obedece a la acción propia del hombre, que ha desordenado el mundo e introducido el desconcierto en él. La inversión del orden divino, propiciado por el abandono por parte de Dios de este mundo, es así una alteración general de los umbrales, de las fronteras, de los límites. En el mundo bien constituido de la creación, el desengaño estaba al principio. El poder de la retórica del diablo, que ya denunciara Erasmo, hizo que el desengaño se traspusiera al final. El mundo, que no puede cambiar los elementos centrales del creador, sí puede alterar su relación y, sobre todo, su orden y su tiempo. Esta es la tarea de un *plausible hechizero* de la crisis V del libro III de *El Criticón*. Pero la justicia y la compensación exigen que lo originario no desaparezca. Si ya no está al principio de nuestra vida, desvinculándonos de las promesas falsas de la realidad sensible, ha de estar al final, generando una nada sobre nuestra existencia que hace muy difícil interpretar la salvación de modo diferente a la condenación. De hecho su único remedio para el hombre vivo es el arte de dorar las verdades y de tragar por sorbos la desilusión, del §210 de *Oráculo Manual*, en una homeopatía de la nada que se confunde con el verdadero objeto de la sabiduría y respecto de la cual todo objeto del querer puede ser un buen motivo de educación. La otra forma es tragarse a borbotones la muerte.

⁴⁴ volvemos aquí a *El Discreto*, XXV.



Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús

Antonio Campillo

Universidad de Murcia
E-Mail: campillo@um.es

Resumen:

En las páginas que siguen, ofrezco una hipótesis interpretativa sobre el nacimiento de la Compañía de Jesús, basándome para ello en los escritos de su fundador, Ignacio de Loyola, en los cursos de Michel Foucault sobre la “historia de la gubernamentalidad”, en el ensayo de Roland Barthes sobre los *Ejercicios espirituales*, en el estudio del jesuita Dominique Bertrand sobre las *Cartas e instrucciones* enviadas por Loyola como Prepósito General de la Compañía, y, por último, en mi propia experiencia personal como alumno interno en un colegio de jesuitas y como estudiante universitario en la Universidad Pontificia de Comillas. La hipótesis es que Ignacio de Loyola supo crear una organización religiosa de estilo moderno y de alcance global, capaz de reorganizar el poder pastoral de la Iglesia católica, ante el doble reto de la Reforma protestante y de la creación de los grandes imperios coloniales.



La religión de la conquista del mundo: aproximación al *imperium mundi* jesuítico

Antonio Rivera

Prof. Titular de Filosofía Política. Universidad de Murcia.

E-mail: anrivera@um.es.

Los jesuitas son los bolcheviques del catolicismo¹

El partisano es el jesuita de la guerra²

Resumen: El artículo analiza los fundamentos del denominado *imperium mundi* jesuítico en el contexto de la Contrarreforma: la estrategia utilizada para conquistar al enemigo de la religión y el tipo humano que proponen para hacer frente a las novedades de la Reforma y la razón de Estado. Tras argumentar contra la tesis de que los jesuitas son los primeros modernos porque separan las esferas ética y política de la teológica, explicamos en qué consiste la jesuítica estrategia de la adaptación y los medios utilizados para vencer a la maquiavélica razón de Estado. Finalmente exponemos que el tipo humano jesuítico proporciona los más eficaces soldados de Cristo porque hace de la obediencia la piedra angular de su praxis.

¹ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1996, p. 384.

² Cit. en C. Schmitt, *Teoría del partisano*, IEP, Madrid, 1966, p. 124.



Gracián y el *Oráculo manual*: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión¹

Elena Cantarino

Universitat de València

Sirva éste de memorial a la Razón en el banquete de sus sabios,
en que registre los platos prudenciales
que se le irán sirviendo en las demás obras,
para distribuir el gusto genialmente (OM, “Al lector”)².

Abstract: The article proposes an analysis about the Prudence and the Occasion in the Baltasar Gracian’s first works. The Prudence, as knowledge and practical wisdom, is the exercise of the natural reason, not in abstract, but in his concrete and practical application to the experience of the reality. The Occasion is possess the fleeting way since the things happen and appear in the world. Gracián takes elements of the Baroque Thought in order to make them as one’s own and to offer an art of Prudence and an art of the Occasion in order that they operate so much the public man (reason of State) as the private man (reason of state of the individual).

Keywords: Baltasar Gracián, Spanish Golden Age, Baroque, Prudence, Occasion, Reason of State.

¹ Este trabajo, ahora revisado y actualizado, fue publicado en una versión en catalán titulada “Sobre l’art de prudència y l’art de l’ocasió (Notes sobre el Barroc i Gracián)”, en el número 38 de la revista *Quaderns de Filosofia i Ciència* (Valencia, 2008, pp. 115-124). Además debe leerse en consonancia con otros que he publicado sobre la misma temática, véase: “Sobre el oráculo manual de la razón de estado”, en Juan Francisco García Casanova (ed.), *El Mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Granada: Universidad de Granada, 2003, pp. 131-153.

² Cito las obras de Gracián por la edición de sus *Obras Completas* preparada por Arturo del Hoyo (Madrid: Aguilar, 1960); excepto *El Criticón* del que doy las referencias de mi propia edición (Madrid: Espasa Calpe, 1998 y Barcelona: Planeta DeAgostini, 2003). Las abreviaturas son las habituales: C = *El Criticón*, P = *El Político*, H = *El Héroe*, D = *el Discreto*, OM = *Oráculo manual y arte de la prudencia*.



La subjetividad encadenada. Crítica de la modernidad graciana

Pedro García-Guirao,
Modern Languages, University of Southampton,
Highfield, Southampton, SO17 1BJ, UK.,
E-mail: pedrog.cervantes@gmail.com

Resumen:

Este artículo pretende poner en tela de juicio las teorías que defienden que Gracián fue un autor que hay que situar dentro de la Modernidad. Partiendo de un uso excluyente de la noción de “modernidad” basado esencialmente en los términos de “secularización” y de “desencantamiento”, veremos cómo el pensamiento de Gracián sigue centrando todos los aspectos de la vida en Dios. Teniendo en cuenta esta noción de “modernidad”, se va a defender que la teología del autor acaba alejándolo de la modernidad debido a sus ataques al individualismo y a su olvido del *cuidado de sí* en aras de la búsqueda de Dios.

Abstract:

This article aims to criticize those theories that argue that Gracián was an author who may be located intellectually within the Modernity. I will analyze how all Gracián's thinking is focused in the idea of God. For what it's going to be used an exclusive notion of “modernity” based essentially in two terms: “secularization” and “disenchantment”. Bearing in mind this notion of “modernity”, I will defend that the theology of the author takes him away from the Modernity because of his attacks to the individualism and his forgetfulness of the *self-care* for the sake of seeking God.



Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián

Fernando Miguel Pérez Herranz

Departamento de Humanidades Contemporáneas

Universidad de Alicante

E-mail: perez.herranz@ua.es

Resumen:

Si consideramos que 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 que vamos a interpretar aquí como una filosofía ejercida más que representada. Gracián es un filósofo de la ontología general, que 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”. A la luz de esta ontología leeremos en esta ocasión la obra de Baltasar Gracián, *El comulgatorio*, una ontología que analiza de manera excepcional el ser del hombre en el mundo, pero que a su vez bloquea la aceptación de la física atomista y mecanicista que han abierto los cartesianos y los newtonianos en la Europa del Norte.



La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin

Sonia Arribas

Investigadora ICREA

Departament d'Humanitats - Universitat Pompeu Fabra

Abstract.

Este artículo analiza la metodología de la “Introducción. Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento” de *El origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin. En primer lugar, siguiendo la lectura de Benjamin, se presta atención a la “idea” platónica y a la concepción del amor como dualidad en el *Banquete*. Se hace ver que Benjamin traduce esta “idea” como un sujeto contradictorio, formado por campos de fuerzas discursivos. En segundo lugar, se discute la impronta barroca de esta metodología en Benjamin, echando mano, no de los autores que Benjamin maneja, sino de algunos pasajes de *Agudeza y Arte de Ingenio* de Baltasar Gracián, obra que también sirvió de inspiración a Benjamin. Finalmente, se concluye con una reflexión sobre el “trabajo microscópico” del método benjaminiano.



37

eikasía

revista de filosofía