

## TRADICION Y MODERNIDAD EN «EL CRITICON» DE GRACIAN

Así como un *Jano bifrons*, la época barroca parece mirar en dos sentidos, si no opuestos, al menos bastante divergentes: de un lado, hacia la tradición greco-latina, medieval y renacentista de la ardiente piedad judeo-cristiana, con una confiada espera del más-allá; de otro lado, hacia un ansia creciente de este bajo mundo, en todos sus aspectos, y una primacía del antropocentrismo y de la acción temporal. En pocas palabras, el pasado y la modernidad parecen coexistir dentro del alma barroca. Según la justa opinión de Jorge Ayala ['Reflejo y reflexión. B. Gracián, un pensador universal' en *Cuadernos salmantinos de filosofía* VI (1979), 318], «durante el siglo XVII se produce un nuevo cambio de óptica: se renuncia al conocimiento esencial de las cosas, para aplicarse sólo al conocimiento del orden regular de los fenómenos de las cosas, con vistas a dominarlas». El caso más impresionante de esta ambigüedad es el de Gracián, sobre todo en su obra maestra, *El Criticón*, ese libro extraordinario cuya fama es casi tan grande como la del *Quijote*, y que ha sido estudiado por innumerables eruditos, desde Coster y Romera-Navarro, por ejemplo, a Rouveyre, Bouillier, Battlori, Correa Calderón, Pelegrín, Michèle Gendreau-Massaloux, J. A. Maravall, Cl. Rosset, F. Gambín, Armisen, etc..., sin hablar de Schopenhauer y Nietzsche.

Querría aquí, en esos sencillos *marginalia*, señalar algunos aspectos de la ambivalencia que entraña la obra inmortal del pensador aragonés, fuente inagotable de moralistas ulteriores como La Rochefoucauld, La Bruyère, Madame de Sablé, Saint-Simon, le Chevalier de Méré, Chamfort, etc...

Analicemos, en primer lugar, en el *Criticón*, la herencia católica romana de más de dieciséis siglos. A pesar de la independencia mental de Gracián en su existencia tan compleja y a despecho de las sospechas de que fue objeto por parte de sus superiores y cofrades de la Compañía de Jesús, es indudable (pese a Clément Rosset y otros comentaristas) su fe auténtica, atestiguada *inter alia*, por una gran espiritualidad en el *Comulgatorio* y por la rectitud de sus costumbres eclesiásticas. Por cierto, algunas facetas de sus diversas obras son un poco equívocas y conceden al juego, sea al diletantismo, bastante indulgencia; pero todo agnosticismo y menos aún todo nihilismo le son completamente ajenos. Más aún, su visión muy sombría de la existencia humana se queda dentro de la línea de todos los teólogos; cada

cual se recuerda, por ejemplo, a San Agustín, describiendo la Ciudad terrena en oposición a la Ciudad de Dios, o los acentos austeros e incluso terribles de todos los ascetas occidentales u orientales. Es suficiente pensar, por ejemplo, en la severa pintura de la vida que da Fray Luis de León en sus poemas como en los *Nombres de Cristo* y sobre todo en la *Exposición del Libro de Job*. ¿Cómo olvidar tampoco las *Danzas Macabras*, prodigadas a los fieles de la Edad Media por sus clérigos y por los escultores de catedrales o monasterios? Retomando (antes de Hobbes) la palabra de Plauto, Gracián repite constantemente que el hombre es un lobo para el hombre (Crisis IV, «El despeñadero de la vida», pp. 33-34). Todos los escritos de Gracián son marcados por el sello del *desengaño* y tienden perpetuamente a ponernos en guardia, como todos los libros de «espirituales», en contra de las innumerables ilusiones mundanas, en contra de todos los fantasmas y de todas las engañosas vanidades de las riquezas, de los honores y de la *libido dominandi*.

Un segundo legado griego y judeo-cristiano en Gracián es el interés que dedica al *conocimiento de sí mismo*, a este socratismo cristianizado del *gnothi seauton* que Robert Ricard ha escrutado tan magistralmente. Releamos en la Parte I del *Criticón* la Crisis IX, «Moral anatomía del hombre», donde Andrenio y Critilo dialogan con la bienhechora reina Artemia: «Eternizaron con letras de oro los antiguos en las paredes de Delfos, y mucho más con caracteres de estimación, en los ánimos de los sabios: ¡*Conócete a ti mismo!*... Quien comienza ignorándose mal podrá conocer las demás cosas, pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si así mismo no se conoce?» (Espasa-Calpe, Colección Austral, 3.<sup>a</sup> ed., 1944, p. 82). Y poco más lejos: «Dos ojos bien empleados, bastantes son para todo. Ellos miran derechamente lo que viene cara a cara, y de reojo lo que a traición» (p. 84). Esta lección de lucidez respecto a sí mismo tiene por meta reformar lo que en nosotros es defectuoso y, de este modo, alcanzar la virtud.

De similar manera, el tema de la *inversión de las imágenes* hace parte, en Gracián, del fondo ancestral de la Cristiandad y principalmente de los grandes místicos. Se puede leer, por ejemplo, en la I Parte, Crisis VIII, «Las maravillas de Artemia», p. 78: «Advierte que lo que no se puede ver cara a cara se procura por indirecta.» Desatento a este sabio consejo, el jovencito abre de par en par sus ojos para concentrar su vista sobre el palacio real. Mas el viejo guía le amonesta de nuevo: «No ha de ser de ese modo, sino al contrario, volviendo las espaldas, que las cosas del mundo todas se han de mirar al revés para verlas al derecho» (p. 79). El buen anciano pone un espejo entonces delante de los ojos de Andrenio; en esa suerte de periscopio, cara «a las ventanas contrarias del palacio», el muchacho así orientado ve al rey monstruoso Falimundo y se halla desengañado. Es el método mismo de San Pablo («vemos todo, en este bajo mundo, en enigma y como en un espejo»); tal es la disciplina a la cual ha que someterse; se trata de una maieútica bien descrita por Jacques Chevalier en *Cadences* (1939, París, Plon, III. «La vie morale», 3. «L'obstacle: l'apparence», pp. 325-374, sobre todo pp. 361-363: «L'inversion des images»). Como lo ha bien notado Dionisio Cañas (*Cuader-*

nos *Hispanoamericanos*, 379, enero 1982, pp. 37-60), el *Criticón* es «el arte de bien mirar». Esta parenética de la sana orientación de la mirada se encuentra largamente desarrollada en la II Parte, Crisis I, «Reforma Universal», donde se descubren sorprendentes páginas sobre los ojos y sobre Argos, dotado de ojos, desde lo pies hasta la cabeza (pp. 135-146).

Entre muchos otros rastros que prueben la esencial fidelidad de Gracián a la tradición piadosa más constante, ¿cómo no hablar de su insistencia en poner de relieve la *finalidad* profunda que se puede percibir en todas las partes del Universo? Tal es el caso en la I parte, Crisis II, «El gran teatro del universo»: «llegar a ver la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza y la variedad de esta gran máquina creada» (p. 20); especialmente, son alegados los prodigios de armonía que constituyen el sol, la luna y las estrellas. Similarmente, en esta I Parte, Crisis III, «hermosa naturaleza», pp. 19-27, están celebradas las maravillosas organizaciones de los elementos y de los animales por «el Divino Arquitecto» (p. 21). Se piensa en el optimismo cosmológico de la Biblia («Coeli enarrant gloriam Dei») y de toda la escuela providencialista trimilenaria...

Desde un punto de vista menor, la *misoginia* bien conocida de Gracián y siempre pregonada por él, parece legada por la tradición paulina, patrística y medieval. Se puede referir a la I Parte, Crisis XII, «Los encantos de Falsirena», pp. 113-123. Se lee, entre otras, en p. 113: «Más vale maldad del varón que bien de la mujer, dijo quien más bien dijo, porque menos mal te hará un hombre que te persiga que una mujer que te siga»; o aún, I Parte, Crisis III, «La hermosa naturaleza», p. 27, a propósito de los animales, dice el autor: «es más galán y más vistoso el macho que la hembra, apoyando lo mismo en el hombre, por más que lo desmienta la femenil inclinación y lo disimule la cortesía»...

Un otro requisito de la tradición debe ser mencionado, también, en Gracián: es el *estoicismo*, siempre presente en su reflexión. Una invitación a la resignación emana de muchos desarrollos de su obras; lejos de apoyar un sobresalto de rehuso del mundo imperfecto y, esencialmente, de la mala sociedad, desigual e injusta, el maestro aragonés aconseja una flexible adaptación al estado de cosas. Gracián no es anarquista, tampoco revolucionario y reformista social y político; según él, es preciso acomodarse a la situación, a estas colectividades tan defectuosas; todo eso por espíritu de moderación y ascesis o de sinderesis, por ideal moral muy estricto. Por encima de todo el filósofo aragonés predica la *renunciación* a los falsos bienes; es así que la II Parte, Crisis I, Reforma Universal, «Aduana general de las edades», exige de los hombres llegados a la edad madura renunciar a lo amores humanos, a las modas, a las barajas, a las lecturas frívolas, a la guitarra, a las novelas de caballería, a la confección de versos, a los vestidos lujosos, a los alimentos demasiado dulces, etc. La gran regla es «la moderación» (p. 145). Con este fin, los ministros de la Cordura «les entregaron algunos Sénecas, Plutarcos, Epicte-tos» (*loc. cit.*); mejor vale «tener buena testa que talle» (*loc. cit.*). «De pies y cabeza los reformaban» (p. 144). Este estoicismo es bastante ecléctico, pues acepta dos o tres autores de otras escuelas, pero en consideración de su

moral finalmente rígida: por eso, «en una parte les brindaron las quintaesencias de Séneca, en otra divinidades de Platón, néctares de Epicuro y ambrosías de Demócrito, y de otros muchos autores sacros y profanos, adelantándose a todos los demás» (p. 140). De la misma manera, en el final de la obra, Parte III, Crisis XII, los que están admitidos a la Inmortalidad y a la Eternidad han debido renunciar a todas las apariencias y engaños para conservar la medida siempre y en todas partes (pp. 416-417).

Por último y especialmente, la gran perspectiva con la cual se termina esa ilustre novela filosófica es indudablemente la de las *ultimidades cristianas* más clásicas. El portero muy vigilante de la Isla de la Inmortalidad pide a nuestros dos viajeros presentarle «la patente», es decir, sus cartas credenciales (p. 482: Parte III, Crisis XII), que les autoriza ser admitidos a la felicidad eterna y trascendente. Examina este censor sus estados de servicio en el decurso de este difícil peregrinaje de la vida; constata con alegría que han cumplido todos sus deberes, triunfando de cada prueba y desplegando todas las virtudes indispensables; autoconocimiento, circunspección ante los engaños, escarmiento después de las trampas de Falsirena, de Hipocrinda, de la Corte o de la Cueva de la Nada; registra con placer su «cordura», «generosidad», «valor», «templanza», «humildad», etc... Habiendo practicado estas virtudes insignes, son dignos de entrar «en la mansión de la Eternidad», que, de verdad, es de un plano mucho más alto que la de la Inmortalidad (o sea, de la Fama). Por cierto, Gracián no sintió la necesidad de extenderse sobre esta morada bienaventurada que Dios nos garantiza: ese dogma fundamental de la resurrección total y de la vida perdurable en el Paraíso ¿no es el eje mismo de la confesión católica, la piedra angular del Credo, el corazón del Símbolo de Nicea? Gracián lo admite implícitamente en todos sus libros y, más claramente, tal vez, en *El Criticón*, que representa, en cierto modo, su testamento espiritual. Es también la enseñanza de la noble Virtelia (Parte II, Crisis X, pp. 227-236). En la misma intención, la ciudad pontifical de Roma es exaltada por la Crisis IX de la Parte III, como la meta del viaje y el emporión de todo lo sagrado, la nueva Jerusalem, amada de los jesuitas («Felisinda descubierta», pp. 365-375).

\* \* \*

En cambio, el otro semblante del pensamiento gracianesco, es decir, la ruptura con ciertos modos tradicionales del filosofar y creer o actuar, parece igualmente incontestable: testifica su modernidad y su impregnación del espíritu barroco, muy atormentado, aunque finalmente en vía de apaciguamiento.

En primer lugar, es la confesión, muchas veces repetida, de la angustia delante del enigma de la vida, del sentido del Universo y de la humanidad, a los ojos de la razón, solo consultada y seguida a lo largo de la reflexión del sabio Critilo y del ingenuo Andrenio. Desde el inicio del relato, el lector es asombrado por el tono de derelicción y mismo de revuelta de uno entre los dos protagonistas, Andrenio, hombre de la naturaleza, adánico, sin cultura,

superviviente de la cueva maléfica y de los robadores con los cuales había sido encerrado, declara su desconcierto ante el no-sentido del Mundo. «Yo, ni sé quién me ha dado el ser, ni para qué me lo dio: qué de veces, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso, pues si el preguntar comienza en el ignorar, mal pudiera yo responderme... (...)...¿Qué es esto: soy o no soy? Pero pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me dado este ser y para qué me lo ha dado?» (Parte I, Crisis I, «Naufrago Critilo, encuentra con Andrenio, que le da prodigiosamente razón de sí», p. 16). Y Critilo, a pesar de ser hombre de conciencia y cultura, se interroga e interpela el Destino o lo Incognoscible: «Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste, no habías de acabar. No hay cosa más deseada, ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde, tarde te recupera, desde hoy te estimaría como a perdida. Madrastra se mostró la Naturaleza con el hombre, pues que lo que le quitó de conocimiento al nacer, le restituye al morir: allí, porque no se perciben los bienes que se reciben, y aquí porque se sienten los males que se conjuran»... (*loc. cit.*, p. 13).

Estos dos textos pasmosos, eco doliente de este sentimiento tan espontáneo que Heidegger describirá interminablemente en nuestro siglo XX con el nombre de «Geworfenheit», me parecen haber sido conocido, seguramente, por Pascal (1623-1662), que escribe, en sus *Pensées* (empezados en 1653), con el mismo abatimiento: «Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même; je suis dans une ignorance terrible de toute choses; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme, et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste... (...) Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. Comme je ne sais d'où je viens, aussi, je ne sais où je vais... Voilà mon état, plein de faiblesse et d'incertitude» (*Pensées*, éd. Jacques Chevalier, París. Pléiade 1954, chap. IV. Conclusion: qu'il faut chercher Dieu, p. 1175: fragment mis sous la bouche de l'incroyant).

El siglo XVII es un siglo de duda y de desencanto (a pesar del resurgimiento espiritual y el fervor operados por las almas religiosas paralelamente a esta crisis de la fe); este suspiro desesperado del *Criticón* no debe, pues, extrañarnos: es típico de la edad barroca, que fluctúa entre el ímpetu del Concilio de Trento y de sus secuelas y, de otra parte, la subida del escepticismo y de la secularización más creciente.

Más profundamente aún se observa, en *El Criticón*, la aspiración de cada cual, bien *up to date*, entonces, hacia una emancipación para con las sociedades —sean eclesiales u otras— con el fin de *hacerse siempre, de ser más «persona»*. Como lo nota muy agudamente Jorge Ayala (*Cuadernos salmantinos de filosofía*, Salamanca 1979, tomo IV, p. 319, en un artículo titulado 'Reflejo y reflexión. Baltasar Gracián, un pensador universal'), «la naturaleza humana se perfecciona persiguiendo aquella idea (no nacemos personas, sino que nos hacemos personas)». En adelante, ante el misterio del Universo y del Destino, los filósofos tienen tendencia a descartarse de

toda cosmología y poner entre paréntesis la alta metafísica, después de una meditación ontológica y trascendental que había trabajado durante más de tres milenios. Desde ahora, los hombres cultos se limitan a la ética, es decir, a la sana y justa conducta de la vida individual o colectiva, en el seno del gran teatro del Mundo. La comunidad se esfuma, con el provecho del individuo. La expresión «el ser persona» surge bastantes veces en *El Criticón* (principalmente en la Parte III).

Según la observación de José Antonio Maravall ('Antropología y política en el pensamiento de Gracián', en *Estudios de historia del pensamiento español*, serie tercera. El siglo del barroco, Madrid, 1984, Ediciones Cultura Hispánica, p. 355), Gracián da «una respuesta finalista», «un *para qué* a la existencia»; la gente de la época se esfuerza en dominar la esfera *práctica y temporal*. Así como Descartes (Coster, Rouveyre y Lenoble han preguntado si el *Discurso del Método* había sido leído por el pensador aragonés), Gracián rehúsa la duda en el campo de la acción; postulando implícitamente, por parte, un sentido válido del Universo, se limita al problema de «bien vivir», es decir, vivir rectamente, según la razón y la equidad. Se trata, por él, hacer frente a las urgencias que nos encontramos y que estamos llamados a asumir del mejor modo posible.

En esta consideración que somos no debemos contentarnos en aceptarnos tales somos, como la naturaleza nos ha plasmado; es preciso reformarnos moralmente, mejorarnos. Si Andrenio es como un Adán creado con sus virtudes y sus defectos naturales, Critilo es como un Prometeo que le enseña a transformarse por esfuerzo y arte, a volverse más acabado éticamente —superhombre, diría Nietzsche. Es una tarea muy difícil y que la juventud no es capaz de realizar; requiere no la madurez, sino la vejez. «Apenas comenzaría a vivir el hombre y bien a pensar, cuando se hallaría abrumado de cuidados, ahogado de obligaciones, consumido antes que consumado, empeñado a ser persona, que es lo más difícil de la vida» (Parte III, Crisis I: «Honosres y horrores de vejecia», p. 266). Igualmente, en la Parte II, Crisis I: «Reforma universal», p. 135, se puede leer: «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». Y aún, en la Parte II, Crisis I, p. 145, se dice: «Nuestro ser persona en todo, en sus dichos, en sus hechos, procediendo con gravedad apacible, hablando con madurez tratable, obrando con entereza cortés, viviendo con atención en todo».

Este empeño para alzarse al estado de persona supone, evidentemente, la posesión del *libre albedrío*. Ese tema, muy jesuítico, de la libertad personal aflora en todas partes en Gracián —dentro del hilo del molinismo (la *Concordia* ha aparecido en 1588). Si el hombre «nace bestia y muere persona» (Parte II, Crisis XI: «La suegra de la vida», p. 387), es a su poder de elección que lo debe. Al revés de toda predestinación (calvinista o luterana) e incluso de toda premoción física (bañezismo), Gracián fía en esa posibilidad de opción, que es el privilegio del hombre.

De otro lado, esta libertad parece un poco olvidar la solidaridad con el otro y, sobre todo, con los diversos grupos humanos y sociedades. En esa época, el codeo hermanal de las muchedumbres medievales y renacentistas en el crisol de la cristiandad (o, al menos, de las diferentes provincias o naciones) parece haber disminuido o desaparecido; entonces, la fragmentación individualista aumentaba, así como el conjunto de la catolicidad se había quebrantado en religión católica y protestante y, de otra manera, entre estados distintos. Es el inicio del tiempo del «cada cual por sí». Se habrá de esperar al final del siglo XIX y sobre todo el siglo XX para ver renacer la solidaridad de las masas (y mismo la rebelión de las masas, como la llama Ortega y Gasset). En Gracián, testigo de un momento histórico, la libertad parece ser ruptura con el medio, propensión libertaria, tendencia asocial. Se lee, por ejemplo, en la Parte I, Crisis XIII, «La feria del mundo», p. 128: «La libertad, gran cosa aquella que no depende de la voluntad ajena.» La lucha contra toda alienación se afirma aquí. Los viejos preceptos de la autoridad y de la obediencia están en regresión. Es porque Gracián se muestra muy hostil al comunismo de la *República* de Platón... Como lo escribe José Antonio Maravall (*op. cit.*, p. 370), los individuos, en ese tiempo, son únicamente «mónadas sin puerta ni ventana; el perseguimiento del interés individual va instaurándose en el siglo siguiente, a partir de Inglaterra.

En esta ascensión psíquica para hacerse persona o individuo, la *voluntad* tiene un sitio preponderante, conforme a la educación dada por los jesuitas en sus numerosos colegios. Por cierto, toma en cuenta los imponderables y las intervenciones posibles de Dios en la trama de los acontecimientos; pero obra como si (*als ob*) el hombre se quedara reducido a sus propias fuerzas. Esta ambigüedad se encuentra en la célebre fórmula de los *Ejercicios* de San Iñigo de Loyola: «Hanse procurar los medios humanos como si no hubiese divino, y los divinos como si no hubiese humanos.» Gracián, de otra parte, no es un místico ni mismo un «premístico» o un «paramístico»; no es su talante instalarse en el seno del fuego de la fe y del apostolado puramente religioso; se ha dedicado, principalmente, a un «racionalismo espiritualizado» (según una fórmula de J. A. Maravall); ha trabajado sobre el plano humano y natural, sin negar el plano sobrenatural, mas sin consagrarse a él. A semejanza de la mayor parte de los hombres de su siglo, Gracián quiere fraguar hombres de acción, más bien que contemplativos. Lejos de especular a *lo divino*, es decir, de imaginar lo que será el más-allá, y de pensar constantemente en lo invisible y el misterio, guarda sus pies en la tierra; se aplica a lo más urgente, al *kairos* (la ocasión), a los múltiples concretos del *hic et nunc*; se trata de resolverlos («más tarde, en el Cielo, nos descansaremos», decía un santo contemporáneo).

En un registro muy diferente aún, es preciso, a mi parecer, dar atención a la nueva visión de la *paremiología* que nos propone Gracián en *El Criticón*. Cuando el saber antiguo y judeo-cristiano estimaba sin vergüenza la experiencia del saber popular (muchas veces campesino), expresada por los refranes, la Edad Barroca está más en guardia con respecto a ellos. Cuando Erasmo nos ofrecía sus *Adagios* en un estuche particularmente rico, el siglo

XVII es más receloso. Si la *Filosofía vulgar* de Mal Lara es tan brillante aún en el siglo XVI, los dichos de la plebe, la sabiduría famosa de las naciones estarán mal vistos en el siglo XVII. Ya Cervantes criticaba si no el uso, al menos el abuso de los proverbios; cada cual se recuerda cómo, en la segunda parte del *Quijote*, la enumeración intempestiva y desmedida de los refranes por Sancho Panza hace el objeto de la censura del Ingenioso Hidalgo, a pesar de la indulgencia del Conde y de la Condesa en ese asunto (capítulos 32, 33, 34 y 43). En *El Criticón*, el autor quiere limpiar estrictamente los proverbios y se esfuerza en infirmar radicalmente algunos de entre ellos. Cf. Parte III, Crisis VI: «El saber reinar», pp. 336-340. «El coronado saber» decide solemnemente reformar «los comunes refranes», que «están hoy tan recibidos que les llaman Evangelios pequeños» (p. 336). «Mandamos que ningún cuerdo en adelante diga que quien tiene enemigos no duerma; antes lo contrario que se recoja temprano a su casa, se acueste luego y duerma y que se levante tarde y no salga de su casa hasta el sol salido.» Una cincuentena de proverbios están así refutados o modificados, entre los cuales *Vox populi, vox Dei...* Aquí aún se trata de poseer la inocencia del cordero, más la prudencia de la serpiente.

Otros puntos merecerían ser examinados (por ejemplo, la timidez de Gracián en pronunciar la palabra evangélica de amor; ¿es para someter siempre el sentimiento a la razón y el entendimiento, al revés de Pascal?); mas Gracián hace el elogio de la amistad, Parte II, 3: «Los prodigios de Saeastano», pp. 146-157). Pero, en conclusión, diría con Alain Milhou («Temps et l'espace dans le *Criticón*», en *Bulletin Hispanique* Bordeaux, número de enero de 1987, t. LXXXIX, núm. 1-4, p. 154), «le Moyen-Age n'en finit plus de finir au XVII<sup>e</sup> siècle, malgré les découvertes géographiques, physiques et astronomiques». De otra manera, la Edad Barroca conserva convicciones tradicionales. Sin embargo, se cometería un error si se veía sólo este aspecto de un siglo bastante ambivalente y complejo. En particular, una lectura imparcial del *Criticón* muestra una fuerte orientación hacia los nuevos modos de pensar y conducirse. La obra maestra del gran Aragonés prefigura ya al Siglo de las Luces, por su individualismo, por su gusto de la libertad, por su exhortación a la actividad intensa, por su primacía de la razón y de la lógica por encima de la sensibilidad, por su cuidado de la justa medida más bien que de la «locura de la Cruz», por su preferencia de la moral respecto a la metafísica, por su deseo muy baconiano y cartesiano para dominar la naturaleza, por su crítica despiadada de los Potentes de este bajo mundo y, en fin, por su exorcización radical de todas las ilusiones de la comedia humana (mucho antes de Feijóo y Balzac).

Su *Bildungroman*, uno de los primeros tratados de educación moderna (como, un siglo más tarde popularizaron de Montengón a José de Jesús Muñoz Capilla o del *Emilio* hasta *Wilhelm Meister*), nos propone una búsqueda de la felicidad a través de la persecución perdida de Felisinda, esposa de Critilo y madre de Andrenio, cuya huella recobrarán sólo en Roma (pero acaba de morir y de penetrar en la morada de la beatitud celestial). En resumen, la buena dicha absoluta no se puede encontrar en la tierra; es posible



sólo, merced al ejercicio intrépido e incesante de la virtud, llegar a un estado de disponibilidad mental y moral, que hace al hombre apto para pasar a la otra ribera.

La Gracia divina no parece intervenir mucho en ese itinerario abstruso, en medio de mil lazos. ¿Es preciso, por tanto, decir con Vladimir Jankélévitch (*Apparence et manière*) «¿Gracián comienza en teólogo, por el orden *a priori* de la teofanía, pero es para mejor residir después en el mundo de los 1.000 reflejos y fantasías?» («Gracián commence en théologien, par l'ordre *a priori* de la théophanie, mais c'est pour mieux séjourner ensuite dans le monde des 1.000 reflets et des fantaisies»). No lo creo; estaría yo incluso tentado de invertir la fórmula del desaparecido maestro de la Sorbona; en efecto, joven, Gracián fue achispado quizás por la turbulencia y los prestigios del juego social; pero, con la edad, entendió la futilidad de las maniobras astutas del arribista y del palaciego; al fin y al cabo ha dejado, en gran parte, el campo profano, cuya vanidad y engaño ha visto; desengañado (hasta la náusea) de la investigación de los éxitos temporales, Gracián ha recobrado el sentido de lo esencial, la busca del Bien eterno y divino, más allá de las contingencias. Es esta la aventura definitiva del espíritu barroco, concediendo al siglo algunas adquisiciones, mas sin renegar de todo que el pasado contenía como verdades y valores: el tesoro de la religión, de la Revelación evangélica; inspirándose de los imperativos de la Contra-Reforma (mejor nombrada la Reforma católica), la Edad Barroca se dirigió con audacia hacia el porvenir, mas salvaguardando sus raíces inmemoriales de vida cristiana en función de la Trascendencia.

ALAIN GUY