

## **EL PROBLEMA DEL MAQUIAVELISMO EN LA OBRA DE BALTASAR GRACIÁN<sup>1</sup>**

*Resumen: El presente escrito tiene por objeto estudiar la presencia o la ausencia de las ideas de la filosofía maquiaveliana en la obra de Baltasar Gracián. En primer lugar estudio el problema de la inmanencia de la moral en los actos humanos, en un segundo momento estudio el surgimiento histórico del individuo y las implicaciones que de ello deriva Baltasar Gracián con respecto a la problemática de la razón de Estado. Posteriormente estudio la relación que puede existir entre la filosofía de Baltasar Gracián y la doctrina del maquiavelismo, y la relación entre aquella y la filosofía de Nicolás Maquiavelo. Más adelante estudio la postura de los detractores de la tesis de la presencia del maquiavelismo en la obra de Baltasar Gracián y por último intento una explicación de por qué ha surgido el debate y qué explica el que haya perdurado hasta nuestros días.*

*Palabras clave: Gracián, Maquiavelo, maquiavelismo, razón de Estado, individuo.*

### *THE PROBLEM WITH MACHIAVELLISM IN BALTASAR GRACIAN'S WORK*

*Abstract. The main purpose of this article is to study the presence or absence of the Machiavellian philosophy in Baltasar Gracian's works. The analysis will begin with the problem of moral immanence in human actions. In second place, it will be studied the historical emergence of individualism and the implications that Baltasar Gracian deduced from that rise. Then the relationship between the newly formed idea of individualism and the problem of the Reason of State will be analyzed. After that it will be studied the common grounds between Baltasar Gracian's philosophy and Machiavellism, and the relation between Gracian's philosophy and*

1 Agradezco los comentarios de Juan Francisco García Casanova y Sara Maillo Cabrera a una versión preliminar de este escrito. El presente artículo fue parcialmente corregido durante una estancia de investigación auspiciada por la Fundación Carolina y Colfuturo.

*Machiavelli's philosophy. After this, the arguments of those who criticize the presence of Machiavellism in Baltasar Gracian's work will be presented. Finally, I intend to propose an explanation of why the debate has appeared and continues to endure until the present.*

*Key words: Gracian, Machiavelli, Machiavelism, Reason of State, individualism.*

## 1. EL PROBLEMA DE LA MORAL EN EL ACTUAR HUMANO

Se debatía en tiempos de Baltasar Gracián una inquietante cuestión: ¿basta con valerse de la oportunidad para llevar a cabo el fin deseado? ¿O, en cambio, tienen los actos humanos una moral intrínseca o inmanente que nos obliga a actuar dentro de ciertos límites? Este delicado dilema nos acerca a un problema de carácter más general; un problema que se debatía con profusión y hasta con ahínco en tiempos de Gracián y, particularmente, desde que apareciera en escena la obra de Nicolás Maquiavelo. El problema, se entiende, es el de la relación que existe entre moral (o religión, que una y otra no siempre estaban desligadas en la época) y política. La cuestión de si los actos humanos deben respetar la moral en todo momento, o si hay razones o momentos en los que resulta legítimo actuar al margen de la moral.

Fue, en efecto, Nicolás Maquiavelo quien restauró la categoría de la oportunidad. Es una categoría que podemos considerar central en su pensamiento político y que está estrechamente ligada a las categorías de fortuna y virtud que, en gran medida, le permiten al florentino explicar la conducta de los individuos y, sobre todo, no pocos de los avatares del mundo.

La oportunidad es, entonces, el instante que se nos ofrece para tomar una decisión sobre una serie de opciones dadas, con el propósito de acertar el rumbo; esto es, con el ánimo de escoger de entre las opciones posibles la mejor o, si es el caso, la menos mala: “porque así sucede en el orden natural de los acontecimientos que siempre que se pretende huir de un inconveniente se cae en otro; pero la prudencia consiste en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y tomar por bueno el menos malo”<sup>2</sup>. Esta categoría está relacionada con la de la fortuna en la filosofía política de Maquiavelo porque desde su perspectiva es la fortuna quien prodiga la o las oportunidades. Pero no bastan las oportunidades —aunque son necesarias— pues también es menester saber aprovecharlas; es decir, tener un sentido despierto de la oportunidad y para ello hay que ser diestro leyendo las

2 Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Editorial Altaya S. A. Barcelona. 1993. Capítulo XXI. P. 95.

circunstancias que ofrece o provoca la fortuna: “Y examinando sus acciones y su vida, se ve que no obtuvieron de la fortuna nada más que la ocasión, que les proporcionó la materia sobre la cual plasmaron la forma que mejor les pareció: sin ocasión, la virtud de su ánimo se habría extinguido, y sin esa virtud la ocasión se les habría presentado en vano”<sup>3</sup>.

No obstante, a esta situación aparentemente objetiva del escenario hay que sumarle por parte del individuo —por lo menos así lo aconseja Nicolás Maquiavelo— una voluntad para vencer. Es decir, propone el florentino que quien quiera triunfar en la escena política o, incluso, quien quiera sobrevivir en tal medio debe actuar con astucia y con arrojo, escamoteando por momentos —si fuere menester— las fronteras morales que frente al actuar mundano se hacen tenues y se difuminan. No se trata entonces, como se ha escrito desde que aparecieron los manuales de príncipes de la Contrarreforma que «el fin justifica los medios»; nunca escribió tal sentencia Nicolás Maquiavelo, aunque sus detractores la han adoptado como lema porque resulta fácil para criticar su doctrina y para caracterizar su pensamiento, aunque no sea cierta. Propuso, en cambio, que “[...] el hombre político que quiere el fin necesita de los medios”<sup>4</sup>.

La cuestión, no obstante, es delicada porque la propuesta política de Maquiavelo en tanto que consumación y cosecha de un pensamiento político que desde siglos atrás —desde tiempos de Juan de París y Marsilio de Padua<sup>5</sup>— pugnaba por separar el dominio religioso del político, supone o propone que el individuo actúe al margen de consideraciones morales (o religiosas) cuando de la escena política se trate. No consiste el planteamiento político en una palmaria inmoralidad, sino en una tranquila amoralidad. De esta manera —y a pesar de que se centra el análisis teórico del florentino en los Estados—, las conclusiones y las consecuencias de su doctrina competen también a los individuos. Pues, aunque se tratase de un texto en el que se estudia la manera de mantener y engrandecer un Estado —el título original de la obra es *De principatibus* (*Sobre los principados*)—, no es menos cierto que quienes se encargan de engrandecer (o destruir) tales Estados son gobernantes —de allí que la historia conozca su célebre obra con el título de *El príncipe*— que se encargan de tomar decisiones según, como se ha anotado, las posibilidades que prodiga la fortuna.

Tal vez fue este elemento —el de que los gobernantes (o los individuos) siguiesen o pudiesen optar por un camino ajeno a cualquier consideración moral— el

3 *Ibidem*. Capítulo VI. P. 23.

4 Massot, Vicente Gonzalo. Una tesis sobre Maquiavelo. Editorial Struhart & Cía. Argentina. 1986. P. 18.

5 Ullmann, Walter. Historia del pensamiento político en la Edad Media. Editorial Ariel. S. A. Barcelona. 1983. P. 187 y ss y 195 y ss.

que mayor inquietud causó en los abanderados de la Contrarreforma y, en general, en los detractores de la obra de Nicolás Maquiavelo. En Maquiavelo, sin embargo, sus máximas estaban pensadas para la acción estatal; en Gracián, en cambio, vemos llevada tal política hasta el extremo de proponerla como guía y brújula de la acción de los individuos. La primera la conocemos como «razón de Estado», ésta que propone el jesuita la denomina la «razón de estado de ti mismo» o la razón de estado del individuo.

## 2. EL SURGIMIENTO DEL INDIVIDUO Y LA RAZÓN DE ESTADO DEL INDIVIDUO

Esta sutil pero profunda decantación que supone adoptar las máximas que la filosofía maquiaveliana proponía para el Estado a los individuos, puede explicarse por la acentuación que la figura del individuo sufrió desde la baja Edad Media y los albores de la Modernidad. Antes de iniciarse este proceso, la identificación primaria del hombre no se hacía en tanto que individuo, sino en tanto que miembro de un colectivo o de una comunidad (gremio o asociación, estamento, incluso ciudad o país, etcétera). Y su esfuerzo era producto a la vez que consecuencia de ese vivir en comunidad, como esa paciente labor de copistas y traductores que, anónimos para nosotros, trabajaron pacientemente durante generaciones en la soledad de los monasterios; como el séquito de intelectuales y eruditos que hacían la corte de Alfonso X, por cuya asidua labor, la historia le otorgó el epíteto de «el Sabio». Todavía en tiempos de Rubens era frecuente tener a su servicio a muchos aprendices y artistas que colaboraban ampliamente en la concepción y ejecución de las obras. No era igual, en cambio, en tiempos de Van Gogh o de Monet en donde los «colaboradores» de Dumas se nos antojan, ciertamente, como una curiosa excepción.

Así, contrario a lo que ocurrió a finales de la Edad Media, en los albores de la Modernidad comenzó a ser frecuente, verbigracia, que el artista firmara su obra, como ocurrió, por ejemplo, con las puertas del baptisterio de la ciudad de Florencia que supo tallar Ghiberti<sup>6</sup>. También en la esfera filosófica el fenómeno es igualmente notable, pues Locke y Hobbes, por ejemplo, sabían que el Estado era el resultado de un pacto que se firmaba entre individuos, y Descartes (y también Locke en su epistemología) invitaba a cada quien a que se examinase a sí mismo<sup>7</sup>,

6 Para un interesante estudio sobre este período Cf., por ejemplo, Cronin, Vincent. *The Florentine Renaissance*. E. P. Dutton & Co. Inc. New York. 1967.

7 “No me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás, y me hallaba obligado en cierto modo a tratar de dirigirme yo mismo”. Descartes, René.

así como el amor propio era una categoría central en los certeros aforismos que de la naturaleza humana delineaba François de La Rochefoucauld.

Este mismo fenómeno (de la acentuación del individuo) le permite a Gracián dar el paso de la esfera comunitaria, social y estatal a la esfera individual. De esta manera, si la razón de Estado consistía en valerse de los medios que fueran necesarios para saber preservarlo e incluso para poder engrandecerlo —y ya los medios fueron estudiados por Maquiavelo en toda su obra-, la razón de estado del individuo consistiría en valerse de los medios que fueran necesarios —y acaso acá también los medios puedan ser tan heterodoxos como se quiera- para poder sobrevivir y, tal vez, triunfar en esa escena política que es la sociedad y que ya no supone Estados, sino individuos.

Maravall lo explica con crudeza. Sostiene que la razón de Estado del individuo “quiere decir sencillamente 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, que sacan de sí el principio de ese orden, el cual no es otro que el propio interés”<sup>8</sup>. De ser así —y, teniendo en cuenta lo ya anotado sobre el individuo, la tesis me parece plausible— resultaría Gracián más maquiavélico que las mismas tesis expuestas y compendiadas en la filosofía maquiaveliana y que, por comodidad, llamamos maquiavelismo. Además, debe entenderse que paralelo al proceso de acentuación del individuo —y ello explica la postura de Gracián— se da una afirmación del egoísmo como móvil de las acciones humanas y como motor de la sociedad. Móvil que está presente en el retrato que de la sociedad y de la condición humana hace Hobbes en su obra; aspecto que aparece incluso en la *Utopía* de Tomás Moro, cuya redacción y publicación es de comienzos del Siglo XVI y tema que estudió con detenimiento y con irreprochable infalibilidad François de La Rochefoucauld, el más perspicaz y el más lúcido de los moralistas franceses de su siglo; razón que le llevó a Adam Smith a escribir en su *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* que “no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés.

---

Discurso del método. Mestas Ediciones. Madrid. 2001. P. 37. Y antes había propuesto: “Pero, después que hube empleado algunos años en estudiar así en el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir”. *Ibidem*. P. 30.

8 Maravall, José Antonio. Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: el siglo del Barroco. Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid. 1984. P. 370.

No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”<sup>9</sup>.

Esta traslación del centro desde lo comunitario a lo individual que se dio en todas las esferas quedó bien registrada en la poesía y el teatro del Barroco que lo retrata y lo consigna con ciertos matices y no despreciables peculiaridades. En efecto, tales manifestaciones artísticas tienden a “reducir el heroísmo dentro del ámbito personal. La tensión del esfuerzo que caracteriza tanto al héroe como al heroísmo tiene con ella un primer desplazamiento de sentido, de lo social a lo individual. Nace apoyada principalmente en un sentido estoico, no ecuménico y católico de la moral. Sustituye el esfuerzo por la resignación y la medida”<sup>10</sup>.

Hay que sumarle, también, ese estoicismo generalizado que comienza a cundir y que surgió como consecuencia de los profundos cambios que se estaban operando en la sociedad y que sumían los corazones en la angustia, el desasosiego y la desesperación. Así,

“convendría advertir, al paso, que la moral estoica es una moral de decadencia, una moral individual y no social. No se define por la «creación» de valores morales que la caractericen, sino por la «salvación» de aquellos valores que considera irrenunciables. No es, por consiguiente, una moral de tipo afirmativo. No determina la relación del hombre con las cosas para señorearlas incorporándolas a su destino de salvación, sino la relación del hombre consigo mismo, para adueñarse de sí propio”<sup>11</sup>.

Ahora bien, la mencionada razón de estado del individuo supondría una especie de pugna bien que velada y silenciosa (tal y como ocurre con los Estados) por afirmarse a sí mismo dentro de la sociedad. Anteriormente —antes del desplazamiento del centro de lo colectivo o comunitario a lo individual—, había luchas no menos dramáticas ni menos drásticas, pero ocurre que “cada individuo luchaba para su grupo y con su grupo, para alcanzar nuevas posiciones de su estamento, una redistribución de poder y de función, una nueva concesión de

9 Smith, Adam. Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las Naciones. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1979. (1776). P. 17.

10 Rosales, Luis. Estudios sobre el Barroco: El sentimiento del desengaño en la poesía española del siglo XVII. Editorial Trotta. Madrid. 1997. P. 190. Estos aspectos habían sido bien estudiados por Díaz-Plaja en *El espíritu del Barroco*. Un libro anterior a la publicación del ensayo de Rosales en el que el poeta granadino llega a las mismas conclusiones que en su estudio de 1940 había presentado Díaz-Plaja. Cf. Díaz-Plaja, Guillermo. *El espíritu del Barroco*. Editorial Crítica. Barcelona. 1983. En especial el capítulo titulado *La nostalgia de una edad heroica*. También el capítulo titulado *Sobre «El espíritu del Barroco»* en el que estudia las críticas que sus tres tesis sobre el Barroco publicadas en 1940 suscitaron, así como las coincidencias entre su libro y el ensayo de Luis Rosales.

11 *Ibidem*. P. 192.

franquicia. Ahora lucha cada uno, con sus propios y únicos medios y para su propio interés, para mejorar, fortalecer, levantar su posición ante los demás”<sup>12</sup>.

Conviene anotar que la razón de Estado, aunque antigua, ha cambiado su sentido a lo largo de la historia, conforme cambiaban las circunstancias y los acontecimientos que la suscitaban. No obstante, ya en la Antigüedad los teóricos de la política tenían claro que si un Estado quería preservarse, el gobernante debía en ocasiones valerse de amplios e incluso inusitados medios. Platón, en una interesante analogía del gobernante como un médico de la polis hace notar que el médico que pretende curar a un paciente enfermo, puede incluso cortar, inyectar, cauterizar y suministrar amargas medicinas, pues se hace todo ello en función del bien del enfermo o del paciente. De igual forma, propone que “y si tal vez, mandan a la muerte o destierran a algunos individuos para purificar y sanear la ciudad, o si envían aquí o allá colonias como si fueran enjambres de abejas para reducir la ciudad o, por el contrario, traen inmigrantes de algún otro lado para aumentar su volumen, mientras procedan con ciencia y justicia para salvarla e introduzcan en lo posible mejoras, debemos decir, ateniéndonos a tales rasgos, que es este régimen político el único recto”<sup>13</sup>.

Pareciera entonces, que bajo esta nueva perspectiva (de la razón de estado del individuo) cada quien debiera valerse de la razón de Estado para poder sobrevivir: “Si la razón de Estado pretende asegurar el éxito y el triunfo del Estado, la razón de estado del individuo asegurará el éxito y el triunfo personal en un mundo hostil, en el que debemos luchar contra los otros hombres, al igual que los Estados luchan contra otros para mantenerse y conservarse”<sup>14</sup>. Cabe anotar, sin embargo, que más que de una lucha se trata de un saber gobernarse —Estado o individuo— para no perecer; contar con una astucia<sup>15</sup> política que sepa, por ejemplo, cuándo hay que contemporizar y cuándo hay que entrar en guerra. Un saber, entonces, que muestre cuáles son los recursos o los medios de que se dispone y

12 Maravall, José Antonio. Op. cit. P. 365.

13 Platón. Político. Editorial Gredos. Madrid. 1992. 293 d - e. P. 581.

14 Cantarino, Elena. Sobre el oráculo manual de la razón de Estado. Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 140. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco. Universidad de Granada. Granada. 2003.

15 La astucia contrario a lo que pudiera recomendar la ortodoxia católica y la preceptiva de la Compañía de Jesús, pasó a ser una herramienta más para que el individuo pudiese sacar el mejor provecho de ese vivir en sociedad. Bien lo hace notar el profesor García Casanova: “La vida cortesana, vida civil, es el espacio de la autonomía del hombre donde sólo con la astucia, transformada ahora en virtud y en arte, se puede sobrevivir”. García Casanova, Juan Francisco. El mundo barroco de Gracián y la actualidad del Neobarroco. Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 19. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco. Universidad de Granada. Granada. 2003.

que indique cuál debe usarse en una situación determinada. Aunque también es de notar que saca Gracián las más extremas consecuencias de tal postura:

“Esto me tenía suspenso, porque ¿a quién no pasma ver un concierto tan extraño, compuesto de oposiciones? /—Así es —respondió Critilo—, que todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos: uno contra otro, exclamó el filósofo. No hay cosa que no tenga su contrario con quien pelee, ya con la vitoria, ya con rendimiento; todo es hazer y padecer: si hay acción, hay repasión. Los elementos, que llevan la vanguardia, comienzan a batallar entre sí; síguenles los mistos, destruyéndose alternativamente; los males assechan a los bienes, hasta la desdicha a la suerte. Unos tiempos son contrarios a otros, los mismos astros guerrear y se vencen, y aunque entre sí no se dañan a fuer de príncipes, viene a parar su contienda en daño de los sublunares vassallos. De lo natural passa la oposición a lo moral; porque ¿qué hombre hay que no tenga su émulo?, ¿dónde irá uno que no guerree? En la edad, se oponen los viejos a los moços; en la complexión, los flemáticos a los coléricos; en el estado, los ricos a los pobres; en la región, los españoles a los franceses; y así, en todas las demás calidades, los unos son contra los otros. Pero qué mucho, si dentro del mismo hombre, de las puertas adentro de su terrena casa, está más encendida esta discordia./ —¿Qué dizes?, ¿un hombre contra sí mismo?/ —Sí, que por lo que tiene de mundo, aunque pequeño, todo él se compone de contrarios. Los humores comienzan la pelea: según sus parciales elementos, resiste el húmido radical al calor nativo, que a la sorda le va limando y a la larga consumiendo. La parte inferior está siempre de ceño con la superior y a la razón se le atreve el apetito, y tal vez la atropella. El mismo inmortal espíritu no está essento desta tan general discordia, pues combaten entre sí, y en él, muy vivas las passiones: el temor las ha contra el valor, la tristeza contra la alegría; ya apetece, ya aborrece; la irascible se baraxa con la concupiscible; ya vencen los vicios, ya triunfan las virtudes, todo es arma y todo guerra. De suerte, que la vida del hombre no es otro que una milicia sobre la haz de la tierra”<sup>16</sup>.

### 3. GRACIÁN Y EL MAQUIAVELISMO

Esta perspectiva plantea un inquietante problema: el de si puede hablarse de un maquiavelismo en la doctrina del jesuita o si, por el contrario, hay en Gracián una concepción más moral de la política —acaso auspiciada por la

16 Gracián, Baltasar. *El criticón*. Editorial Cátedra. Madrid. 2007. Parte primera. Crisi tercera: La hermosa Naturaleza. P. 91-92. [Donde escribe «repasión» entiéndase como la recepción por parte del agente de la acción].

Contrarreforma— bajo la cual todas las acciones de suyo suponen o, al menos, deben suponer cierta moralidad; una especie de moralidad inmanente de las acciones.

Antes de desarrollar esta intrincada cuestión quisiera hacer notar una dificultad en este planteamiento que queda sin resolver porque la obra de Gracián no nos permite intentar una respuesta: ocurre que la razón de Estado tiene cabida y tiene sentido como mecanismo regulador en la medida en que no hay un ente superior (ético, político o militar) que aglutine o sujete a los Estados. Pero no se puede olvidar que para Maquiavelo —y para la doctrina de la razón de Estado en general— tal razón de Estado de cada individuo era impensable, porque el príncipe o el Estado se imponían como un ente jurídico, político, ético y militar superior a los individuos; unos individuos que, por tanto, estaban sujetos a la autoridad de aquél. De esta manera, no hubiera podido concebir este dilema, porque sabía que la labor del príncipe era la de instaurar un orden y una juridicidad o un marco legal donde no había tal<sup>17</sup>.

Ahora bien, con respecto a la cuestión del plausible maquiavelismo presente en Gracián, es innegable que hay pasajes enteros de su obra que apoyarían esta perspectiva. Más aún, no sólo está presente cierto maquiavelismo, sino que la presencia de la filosofía de Maquiavelo se deja leer en muchas de las páginas del jesuita. Una influencia que marca no pocas de las categorías y de las ideas del filósofo aragonés. Así, aunque no es lo mismo el maquiavelismo que la propuesta filosófica de Maquiavelo, conviene hacer notar que ambos están presentes en el pensamiento de Gracián. No es lo mismo, porque el maquiavelismo, en tanto que propugna un actuar para los gobernantes que esté ajenos a consideraciones morales, es muy antiguo (tal y como he hecho notar, por ejemplo, con el pasaje citado de Platón). Podría decirse que Maquiavelo se limita —con la lucidez y la felicidad de expresión que le prodigaban su genio— a compendiar un saber muy antiguo que, por lo demás, siempre habían sabido usar políticos y gobernantes de todos los tiempos. Tan de antaño es el saber, que en España y otros países de Europa quisieron llamarle «tacitismo» para escamotear el debate moral que en tiempos de la Contrarreforma (y aun antes) suscitaba el intentar desligar los dominios político y religioso (o moral). Sostiene Novella Suárez que

“el tacitismo fue un escape para concebir la autonomía de lo político, frente a la tradición de corte medieval, firme y pujante en España, que somete sin concesiones la política a la ética. Se elaboró sobre Tácito por «su carácter

17 Cf., por ejemplo, Parel, A. J. *Machiavelli's Notions of Justice. Political Theory*. Vol. 18. Nº. 4. November, 1990. “La prueba de cada príncipe nuevo es que sea capaz de crear las condiciones para una justicia positiva donde tales condiciones no existen”. *Ibidem*. P. 533.

de clásico, no contaminado originariamente por las rivalidades políticas modernas.» Los tacitistas se oponían al sometimiento de la Política a la Moral, realizan «una reflexión política, autónoma, crítica» y un proceso de autonomización y racionalización de la política, que va a sustituir en España a Maquiavelo<sup>18</sup>.

Dos niveles de análisis, entonces, pueden distinguirse, a saber: uno que emparenta la obra de Baltasar Gracián con cierto maquiavelismo<sup>19</sup> (acaso de viejo cuño) y un segundo nivel que mostraría cierta afinidad entre las ideas e incluso la expresión del jesuita con la obra de Maquiavelo.

Con respecto al primer nivel hay interesantes pasajes de la obra de Gracián que muestran tal afinidad, así como la crítica que de tal aspecto han hecho muchos de los estudiosos de la obra graciana, poniendo de relieve las llamativas coincidencias con el maquiavelismo. La más llamativa, sin duda, la encontramos en el aforismo 251 del *Oráculo manual y arte de prudencia*: “Hanse de procurar todos los medios humanos como si no huviesse (*sic*) divinos, y los divinos como si no huviesse (*sic*) humanos”<sup>20</sup>. Máxima de patente maquiavelismo<sup>21</sup> que ha servido de bastión a los principales críticos de Gracián para mostrar que esta doctrina política está presente en su obra.

Así, por ejemplo, lo considera Victor Bouiller quien en un análisis crítico sobre la obra del jesuita escribió: “Gracián presupone siempre el éxito de su héroe; incluso cuando exalta las virtudes y perfecciones, no renuncia a una moral de los resultados”<sup>22</sup>. También Gómez de Liaño, a propósito de *El criticón* hace notar que “sus contemporáneos ya se sorprendieron de la ausencia de contenidos cristianos de una obra que, además de eminentemente moral, tenía como autor a un religioso”<sup>23</sup>.

18 Novella Suárez, Jorge. Baltasar Gracián y el arte de saber vivir (política y filosofía moral en el Barroco español). Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 195. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco. Universidad de Granada. Granada. 2003.

19 Cuando hablo de maquiavelismo me refiero a la doctrina según la cual los gobernantes o los Estados se valen de todos los medios (morales o inmorales) que están a su alcance y a su disposición para poder preservarse y engrandecerse. Y esta doctrina puede provenir del pensamiento y de la obra de Nicolás Maquiavelo o puede provenir de otra fuente, sin que ello la suponga menos ‘maquiavélica’.

20 Baltasar Gracián. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Editorial Cátedra. Madrid. 2005. Aforismo 251. P. 237.

21 Que la inspiración de la máxima provenga de Ignacio de Loyola, como han mostrado varios estudiosos de la obra de Gracián, nada de maquiavelismo, se entiende, le quita a la sentencia.

22 Bouiller, Victor. Baltasar Gracián y Nietzsche. Cuaderno Gris. Madrid. Noviembre 1994 - junio 1995. P. 37.

23 Gómez de Liaño, Ignacio. Gracián o la crítica de la razón simbólica. Cuaderno Gris. Madrid. Noviembre 1994 - junio 1995. P. 127.

Jorge Mario Ayala, por su parte, sostiene que, puesto que está pervertida la estructura social, “no tiene escrúpulos Gracián en recomendar la aplicación de medios «maquiavélicos» si es preciso antes que dejarse engullir por la sociedad o por el vulgo”<sup>24</sup>. Aunque años antes hubiera escrito el mismo Ayala que no había maquiavelismo en Gracián y que los aforismos del *Oráculo manual* no deben ser leídos de manera literal<sup>25</sup>.

Javier de la Higuera, por su parte, escribió: “Desde este punto de vista, puede entenderse que la moral en Gracián, como ha señalado Aranguren, es moral como pura estructura, no como contenido: el arte de prudencia sería una instrumentalización o tecnificación de la conducta humana en orden al triunfo personal”<sup>26</sup>.

#### 4. GRACIÁN Y MAQUIAVELO

Son pues patentes y muchos los visos y los giros maquiavélicos de Gracián en su obra. Recuérdense, por ejemplo, el aforismo 66 del *Oráculo manual y arte de prudencia* en donde no podemos dejar de mostrar, una similitud, ahora, con la obra de Maquiavelo. Dice Gracián:

“Atención a que le salgan bien las cosas. Algunos ponen más la mira en el rigor de la dirección que en la felicidad del conseguir intento, pero más prepondera siempre el descrédito de la infelicidad que el abono de la diligencia. El que vence no necessita de dar satisfacciones. No perciben los más la puntualidad de las circunstancias, sino los buenos o los ruines sucessos; y assí, nunca se pierde reputación quando se consigue el intento. Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios. Que es arte ir contra el arte quando no se puede de otro modo conseguir la dicha del salir bien”<sup>27</sup>.

En *I ghiribizzi a Soderini* había escrito el filósofo florentino: “En efecto, yo veo [...] que en las cosas se ha de considerar el fin y no el medio, viendo además cómo con diversos procedimientos se consigue la misma cosa y cómo actuando

24 Ayala, Jorge M. Tres incursiones en la filosofía de Gracián. Cuaderno Gris. Madrid. Noviembre 1994 - junio 1995. P. 150.

25 Cf. Ayala, Jorge M. Gracián: vida, estilo y reflexión. Editorial Cincel. Madrid. 1988. P. 149 y ss.

26 De la Higuera, Javier. Lo insoportable de la verdad. Universidad de Granada. Granada. 2003. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco. Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 340.

27 Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de prudencia. Op. cit. Aforsimo 66. P. 138.

de manera diferente se llega a un mismo fin”<sup>28</sup>. Y también escribió en 1513: “[...] y en las acciones de todos los hombres, especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que apelar, se atiende al resultado. Procure pues el príncipe ganar y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos”<sup>29</sup>. No sólo nos sorprende la afinidad de ideas sino la similitud de expresión. De manera que no es improbable pensar que conociera el jesuita los escritos del florentino.

Tal vez leyó alguna o algunas de sus obras y acaso ciertas ideas del autor de *El príncipe* le parecieron inconcebibles y algo menos que escandalosas a quien había sido adoctrinado bajo los preceptos de la Contrarreforma. Ideas que le llevaron a escribir:

“¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y, bien examinado, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal que abraza las costumbres y quema la república. Aquellas que parecen cintas de sedas son las políticas leyes con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio; éste es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que tiene embelesados a tantos y tontos”<sup>30</sup>.

Me parece ver también una probable y velada alusión al filósofo de Florencia cuando en *El político* escribe: “Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia: no tienen algunos por sabio sino el engañoso, y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño”<sup>31</sup>.

Ideas, pues, que le causaron asombro en tanto que educado bajo la doctrina de la Contrarreforma que enseñaba y defendía la Compañía de Jesús, pero asombro que habría de causar inquietud y perplejidad en quien, además

28 Maquiavelo, Nicolás. I ghiribizzi a Soderini. Antología. Ediciones Península. Barcelona. (2002). P. 267. También afirma en el *Sumario de los asuntos de la ciudad de Luca* que “éstos son los medios con los que hasta ahora han vivido y con los que se han mantenido entre tantos enemigos poderosos. En general no podemos hacer más que alabarlos por los resultados”. Maquiavelo, Nicolás. *Sumario de los asuntos de la ciudad de Luca. Escritos políticos breves*. Editorial Tecnos. Madrid. 2001. P. 135.

29 Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XVIII. P. 73.

30 Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Parte primera. Crisi séptima: La fuente de los Engaños. P. 165.

31 Gracián, Baltasar. *Obras Completas. El político*. Espasa Calpe. Madrid. 2001. (1640). P. 73.

de religioso, era un filósofo moderno, pues comprendía (o al menos intuía) que los dominios político y religioso eran diferentes y por lo tanto suponían distintas maneras de comprender el mundo y diversas lógicas de acción. De manera que si en un primer momento tales ideas suscitaron repulsión, luego servirían para cavilar sobre diversas cuestiones y en no pocas coincidir con Maquiavelo. Sobre la *República* de Platón, en efecto, escribió Gracián: “Había de todas materias y formas: de plata, de oro y de cobre, de palo, de roble (*sic*), de frutos y de flores. Y todas las estaba repartiendo con mucha atención y razón. Ostentó la primera muy artificiosa, sin defecto alguno ni quiebra, pero más para vista que platicada; y dixeron todos era la *República* de Platón, nada a propósito para tiempos de tanta malicia”<sup>32</sup>. Y Maquiavelo, por su parte exclamó: “muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación”<sup>33</sup>.

Tal juicio que sobre Platón realizan uno y otro procede de un patente realismo en el pensamiento de ambos. Realismo que les lleva a proferir tales sentencias y que hace que más que pergeñar un sistema, se ciñan a las circunstancias y a los hechos y que, basándose en la historia y en los avatares de su tiempo sepan adscribir su pensamiento a la lógica misma del acontecimiento sacrificando así la unidad de un sistema<sup>34</sup>. Si continúan teniendo validez sus apotegmas es porque supieron condensar todo un saber en la epigramática felicidad que contiene la verdad de un aforismo.

Ese plegarse a las circunstancias, más que a las Formas y a la (que he llamado) lógica interna o propia de los acontecimientos, le lleva a valorar positivamente aspectos de un saber y una filosofía que la ortodoxia cristiana no hubiese podido

32 Gracián, Baltasar. El criticón. Op. cit. Segunda parte. Crisi cuarta: El museo del Discreto. P. 376. [Donde escribe «platicada», léase «practicada»].

33 Maquiavelo, Nicolás. El príncipe. Editorial Altaya S. A. Barcelona. 1993. Capítulo XV. P. 61.

34 Por la profusión de los temas tratados no es de esperar encontrar en el conjunto de los escritos gracianos la consistencia de un sistema. No hay un sistema en Gracián, pues cuando se pretende hablar del universo todo —o de los temas todos que en él tienen enjundia, que viene a ser lo mismo— es inevitable que surjan contradicciones. La existencia de un sistema filosófico destierra la posibilidad de contradicción, precisamente porque enlaza con precaución todos los elementos de la cadena y cada una de las premisas que lo constituyen, pero, claro, partiendo de un punto arbitrario y las más de las veces incontrastable. Cuando no hay sistema, en cambio, y se discurre sobre diversas materias, no ya según una lógica formal o según la coherencia interna de un sistema, sino bajo una, que podríamos llamar, lógica casuística que se preocupa, ya digo, por los avatares del mundo, es inevitable ceñirse a los mandatos de la lógica interna de los acontecimientos mismos, aun a costa de los preceptos del rigor y de la coherencia que prodigan la lógica formal y el establecimiento de un sistema filosófico.

avalara bajo ninguna perspectiva. Y por ello habla, verbigracia, sobre el disimulo o la simulación, que fue también categoría estudiada por Nicolás Maquiavelo. Afirma en *El héroe*: “Más es la mitad que el todo, «porque una mitad en alarde y otra en empeño, más es que un todo declarado»”<sup>35</sup>.

Similar idea encontramos en el aforismo 181 de su *Oráculo manual y arte de prudencia*: “Sin mentir no dezir todas las verdades”<sup>36</sup>, que es aspecto que, de alguna manera, se encontraba también en Maquiavelo (recordar, verbigracia, el celeberrimo capítulo XVIII de *El príncipe*). Se trata de la perspectiva de quien es consciente del arduo juego que supone la política, y de las mañas y tretas que son necesarias para saber triunfar y que le llevaron a escribir al de Aragón: “Quien supo disimular, supo reinar”<sup>37</sup>. Quiere, entonces, respetar los preceptos religiosos y por ello aconseja que obre cada quien «sin mentir»; pero hay que valerse de todos los medios para poder preservarse —la razón de Estado en suma— y por ello aconseja «no decir todas las verdades». Este reparo frente a la necesidad de obrar de cierta manera que contravenga los preceptos morales y religiosos —porque los sabe indispensables en ciertos ámbitos—, esos que podríamos llamar remilgos de conciencia frente a la cruda constatación de la inmanencia del mal en la política y en el mundo, recuerda el mismo desconsuelo que produjo en Maquiavelo tal certeza y que le llevo a escribir: “Bien usadas pueden llamarse aquellas crueldades (si del mal es lícito hablar bien) que se hacen de golpe por la necesidad de afianzarse en el poder [...]”<sup>38</sup>.

Tema este de la simulación que, se entiende, está directamente relacionado con el problema de la apariencia. Y por ello en su *Oráculo manual* escribió: “Realidad y apariencia. Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son raros los que miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente”<sup>39</sup>. También Maquiavelo propuso: “Todos ven lo que pareces pero pocos sienten lo que eres”<sup>40</sup>.

Obsérvese pues que critica Gracián el que los hombres puedan valerse de la apariencia y quisiera, tal vez, que se valiesen de la sustancia; aunque es consciente de que en ocasiones las circunstancias obligan: “[...] de suerte que la necesidad violenta las fuerzas, pero no los afectos, y aun entonces preceden a su mudan-

35 Gracián, Baltasar. *El héroe*. Editorial Planeta. Barcelona. 1984. Primor primero: Que el héroe practique incomprendibilidades de caudal. P. 7.

36 Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Op. cit. Aforismo 181. P. 201.

37 Gracián, Baltasar. *El discreto*. Op. cit. Realce III. Hombre de espera. P. 183.

38 Maquiavelo Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo VIII. P. 37.

39 Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Op. cit. Aforismo 99. P. 156.

40 Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XVIII. P. 73.

za todas las circunstancias en su abono, atestiguando que no es variedad, sino urgencia”<sup>41</sup>.

Se une aquí entonces la simulación (o la apariencia) con el problema de las circunstancias. Sobre lo primero, sabe Gracián la importancia —en la arena política, en el teatro de la vida— de, en ocasiones, valerse del parecer, porque el ser no basta. Este aspecto —ya lo ha comprobado el lector— está muy emparentado con la filosofía de Maquiavelo. Así, aunque le cause repulsión la figura del florentino, le causa admiración su filosofía. Por lo demás, muchas de sus sentencias son bastante explícitas y no las acompaña la atenuación o el matiz de una glosa, sino que las deja a la libre comprensión del lector, cuya hermenéutica —y seguro que este importante aspecto no se le escapaba a Gracián— se quedaría con el sentido más literal del epigrama. En realidad, aparece en ocasiones mucho más sutil y hasta decoroso —menos maquiavélico— el mismo Maquiavelo, pero también Gracián se había dejado tentar por esa leyenda negra que, de manera especial, la Contrarreforma hizo caer sobre su obra y sobre su figura.

Así, tras proponer Gracián la citada máxima según la cual «una mitad en alarde y otra en empeño, más es que un todo declarado», no tiene empacho en prodigarle a renglón seguido un rotundo elogio a Fernando el Católico<sup>42</sup> quien como es sabido, sirvió como uno de los modelos y de los paradigmas —el otro gran modelo fue César Borgia— para que Maquiavelo moldeara su figura del príncipe.

Ahora bien, el ceñirse a las circunstancias, el aprovechar las ocasiones, según un realismo que los tiempos hacían (y siempre han hecho) un imperativo, le da pie a Gracián para glosar sobre la fortuna, dando como resultado una concepción que guarda interesantes paralelos con la obra de Maquiavelo. Sobre la fortuna nos dice que “no es otra, hablando a lo cuerdo y aun católico, que aquella gran madre de contingencias y gran hija de la suprema Providencia, asistente siempre a sus causas, ya queriendo, ya permitiendo. Ésta es aquella reina tan soberana, inescrutable, inexorable, risueña con unos, esquivo con otros, ya madre, ya madrastra, no por pasión, sí por la arcanidad de inaccesibles juicios”<sup>43</sup>.

41 Gracián, Baltasar. *El discreto*. Op. cit. Realce VI: No sea desigual. P. 210.

42 Uno más, y acaso no el más elogioso, de los que le dedica Gracián al católico Fernando: “Fue jubilado en ésta, como en todas las demás destrezas, aquel gran rey primero del Nuevo Mundo, último de Aragón, si no el *Non plus ultra* de sus heroicos reyes”. Gracián, Baltasar. *El héroe*. Op. cit. *Primor primero*: Que el héroe practique incomprendibilidades de caudal. P. 8.

43 Gracián, Baltasar. *El héroe*. Cito por la edición de Jorge Checa que guarda una puntuación distinta (que da un sentido más cabal al pasaje) y no por la de Planeta (edición de Luys de Santa Marina) que vengo empleando. Checa, Jorge (Ed.). *Barroco esencial. El héroe*. Taurus. Madrid. 1992. (1637). *Primor X*: Que el héroe ha de tener tanteada su fortuna al empeñarse. P. 345.

De inaccesibles juicios, se entiende, porque resulta difícil leer sus designios y así no sabe el hombre cómo debe proceder aunque bien es cierto que “gran providencia es saber prevenir la infalible declinación de una inquieta rueda”<sup>44</sup>. Porque de antiguo viene representándose la fortuna como una rueda que encumbra a unos hoy y los vuelca a la sima de la desesperación mañana. Y continuando con su caracterización de la fortuna sostiene “faltarle de constante lo que le sobra de mujer [...]. Y añadió el marqués de Mariñano [...] que no sólo tiene inestabilidad de mujer, sino liviandad de joven en hacer cara a los mancebos”<sup>45</sup> o bien exclama —aunque esta vez en boca de la Ventura—: “Yo, señora, siempre voy con los moços, porque los viejos no son atrevidos. Los prudentes, como piensan mucho, hallan grandes dificultades; los locos son arrojados, los temerarios no reparan, los desesperados no tiene que perder, ¿qué quieres tú que diga?”<sup>46</sup>. Pasajes que son reminiscencia o que recuerdan la obra de Maquiavelo: “es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer, y es necesario, queriéndola doblegar arremeter contra ella y golpearla. Y se ve que se deja vencer más fácilmente por éstos que por los que actúan con frialdad; ya que siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más feroces y la dominan con más audacia”<sup>47</sup>.

Con el propósito de enfrentar a la fortuna debe cada quien saber leer sus oscuros designios para saber actuar en consonancia con los tiempos, puesto que en Gracián —y también en Maquiavelo— cada individuo, a pesar de la inestabilidad de la fortuna labra su propio destino, pues “la infelicidad es de ordinario crimen de necedad, y de participante”<sup>48</sup>. También en el *Oráculo manual* escribe: “Tener tanteada su fortuna: para el proceder, para el empeñarse. Importa más que la observación del temperamento. [...] Gran arte saberla regir, ya esperándola, que también cabe la espera en ella, ya lográndola que tiene vez y contingente; si bien no se le puede coger el tenor, tan anómala en su proceder. El que la observó favorable prosiga con despejo que suele apasionarse por los osados; y aun, como vizarra (*sic*) por los jóvenes”<sup>49</sup>. De nuevo la semejanza con el pasaje citado del florentino. Y tanto labra el individuo su propio destino que hay un

44 Gracián, Baltasar. *El héroe*. Editorial Planeta. Op. cit. Primor XI: Que el héroe sepa dejarse, ganando con la fortuna. P. 25.

45 *Ibidem*.

46 Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Segunda Parte. Crisi sexta: Cargos y descargos de la Fortuna. P. 412.

47 Maquiavelo Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XXV. P. 106.

48 Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Op. cit. Aforismo 31. P. 120.

49 *Ibidem*. Aforismo 36. P. 112. [Léase «lográndola» como aprovechándola o disfrutándola].

“arte para ser dichoso. Reglas ai de ventura, que no toda es acaso para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Conténtanse algunos con ponerse de buen aire a las puertas de la fortuna y esperan a que ella obre. Mejor otros passan adelante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor puede dar alcance a la dicha y lisonjearla eficazmente. Pero, bien filosofado, no ai otro arbitrio sino el de la virtud y atención, porque no ai más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia”<sup>50</sup>.

Incluso el pesimismo está patente en la obra de los dos pensadores, pues donde Maquiavelo sostiene que la fortuna “por muchos es dicha omnipotente / porque todo el que a esta vida viene / tarde o temprano su fuerza siente”<sup>51</sup>, Gracián escribe: “Cánsase la fortuna de llevar a uno a cuestras tan a la larga”<sup>52</sup>. No se puede, pues, sobrepasar cierto límite de felicidad que a cada quien le fue dado. Más aún, se observa también cierto dejo pesimista en la concepción del jesuita pues cree que necesariamente, ineluctablemente ha de llegar la caída (de la rueda de la fortuna, se entiende).

Así pues, aunque había anunciado que hablaría de la fortuna «a lo cuerdo y aun católico» se observa que sus planteamientos no son muy distintos —antes similares— de aquellos que encontramos en la obra de Nicolás Maquiavelo, a pesar de querer tomar distancia con respecto a la obra de este filósofo. Los últimos aforismos citados dan cuenta de ello: quiénes no saben retirarse a tiempo, quiénes no saben leer el cambio de los tiempos y quiénes creen que siempre les será favorable la suerte. De allí que Benito Pelegrín sostenga que “Gracián manifiesta tanta repulsión cuanto delata fascinación por Maquiavelo. Los jesuitas querían, al revés del florentino, moralizar la política: Gracián politiza la moral. Con el mismo fin: adquirir y conservar poder. Lo que plantea inevitablemente el problema de los medios”<sup>53</sup>.

Medios que traen a colación nuevamente el problema de la razón de Estado. Ya he analizado las implicaciones que tiene llevar esta doctrina política al ámbito individual. Pero también el realismo político de Gracián da cuenta de la razón de Estado:

50 *Ibidem*. Aforismo 21. P. 113.

51 Maquiavelo, Nicolás. Capítulo de Fortuna. Antología. Op. cit. P. 272. También en *El príncipe* ponderó: “puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros”. Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XXV. P. 102.

52 Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de prudencia. Op. cit. Aforismo 38. P. 124.

53 Pelegrín, Benito. Del concepto del héroe al de persona. Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 62. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). *El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco*. Universidad de Granada. Granada. 2003.

“Más dificultoso es esso —respondió Salastano—, porque hazer bien, más raro es en el mundo que hacer mal; más usado el matar que el dar vida. Con todo, veneramos algunos destos prodigios salutíferos que con la eficacia de su buen zelo han ahuyentado los pestilenciales venenos y purificado las aguas populosas. Y si no, dezidme, aquel nuestro inmortal héroe el Rey Católico don Fernando ¿no purificó a España de moros y de judíos, siendo hoy el reino más católico que reconoce la Iglesia? El rey don Felipe el Dichoso, porque bueno, ¿no purgó otra vez a España del veneno de los moriscos en nuestros días? ¿No fueron éstos salutíferos unicornios? Bien es verdad que en otras provincias no se hallan assí frecuentes ni tan eficaces como en esta; que si esso fuera, no hubiera ya ateísmos donde yo sé, ni heregías (*sic*) donde yo callo, cismas, gentilismo, perfidias, sodomías y otros mil géneros de monstruosidades”<sup>54</sup>.

Se nos presenta la religión como un factor aglutinante de un pueblo; una religión —como ya lo sabía y lo había estudiado Maquiavelo de manera especial en *Del arte de la guerra*— puesta al servicio del Estado. Pero el papel de la razón de Estado —los medios de que se vale el Estado, valga decir—, no sólo están justificados cuando de religión se trata: “—¡Oh! señor Salastano —replicó Critilo—, que ya hemos visto algunos déstos, en otras partes que han procurado con christianíssimo valor debelar las oficina del veneno rebelde a Dios y al rey, donde se habían hecho fuerte estas ponzoñosas sabandijas./ —Yo lo confieso —dixo Salastano—, pero temo no fuesse más por razón de Estado; digo, no tanto por ser rebeldes al cielo quanto a la tierra”<sup>55</sup>.

En torno a disposiciones políticas de vario tenor es posible observar interesantes semejanzas. Así, por ejemplo, Gracián postula: “Todo lo favorable obrarlo por sí, todo lo odioso por terceros”<sup>56</sup>. Aforismo que bien podría estar inspirado en un pasaje de *El príncipe* en el que el florentino sostiene: “los príncipes han de hacer que otros apliquen los castigos y reservarse ellos la concesión de gracias y beneficios”<sup>57</sup>.

Y sobre un tema que pudiéramos decir crucial en Maquiavelo, el de si es mejor ser amado que temido, y que en su momento estudió en el capítulo XIX y, sobre todo, el en XVII de su tratado sobre los principados, glosa el jesuita: “Es felicidad juntar el aprecio con el afecto: no ser mui amado para conservar el respeto. Más atrevido es el amor que el odio [...], no ha de ser uno mui temido

54 Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Segunda parte. Crisi segunda: Los prodigios de Salastano. P. 322. Obsérvese que Salastano es anagrama de Lostanosa, quien fuera amigo, contertulio y mecenas del filósofo aragonés. [Léase «¿no purgó otra vez a España [...]» como «¿no purgó en otra ocasión a España[...]»].

55 *Ibidem*. Crisi segunda: Los prodigios de Salastano. P. 323.

56 Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Op. cit. Aforismo 187. P. 204.

57 Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XIX. P. 77.

ni mui querido. El amor introduce la llaneza, y al passo que ésta entra, sale la estimación”<sup>58</sup>.

Por fin, hace notar Gracián que el proceder del hombre no puede actuar siempre del mismo modo (como anota en el aforismo 17 del *Oráculo manual y arte de prudencia*) y que “quando no puede uno vestirse la piel del León, vístase la de la Vulpeja”<sup>59</sup>. Pues —escribe a continuación—, “el que sale con su intento nunca pierde reputación”<sup>60</sup>. Consejo que supo prodigar el de Florencia a quien leyese su tratado: “Procure pues el príncipe ganar y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos”<sup>61</sup>. Así como también sabía que en ocasiones, no basta actuar como hombre, sino que se debe actuar de otro modo y cuando es menester “saber comportarse a veces como una bestia, de entre ellas ha de elegir a la zorra y al león; porque el león no sabe defenderse de las trampas ni la zorra de los lobos”<sup>62</sup>.

Se observa pues que, dados los tiempos que supieron vivir el florentino y el jesuita, eran conscientes de que no siempre le era dado (o siquiera posible) al hombre actuar moralmente y por ello era necesario, tal y como postulaba Maquiavelo, que supiese (el príncipe) entrar en el terreno del mal cuando fuere necesario<sup>63</sup>. Acaso no fuera tan enfático Gracián en este aspecto, pero a pesar de ello la concordancia de pensamiento permanece. En efecto, Maquiavelo sostiene: “Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería”<sup>64</sup>. También Critilo y Andrenio oyeron decir al Cortesano: “Este libro (dixo tomándole en las manos) aún valdría algo si se platicasse 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 alcançamos, no valen cosa”<sup>65</sup>.

58 Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Op. cit. Aforismo 290. P. 255.

59 *Ibidem*. Aforismo 220. P. 223.

60 *Ibidem*.

61 Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XVIII. P. 73.

62 *Ibidem*. P. 71.

63 “Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario”. *Ibidem*. P. 72.

64 *Ibidem*. P. 71.

65 Gracián, Baltasar. *El crítico*. Op. cit. Crisi undécima: El golfo cortesano. P. 237. [Donde escribe «platicasse», léase «practicase»].

## 5. ALGUNOS DETRACTORES DE LA TESIS DEL MAQUIAVELISMO EN LA OBRA DE GRACIÁN

Son pues, como se ha puesto de relieve, muchos los aspectos que emparentan la obra de Gracián con Maquiavelo y con el maquiavelismo. No obstante hay también autores que critican esa supuesta relación entre la obra del jesuita y aquél —aunque ya he mostrado cotejando pasajes, categorías e ideas de ambas obras, que la relación no es supuesta sino real—. Bajo esta perspectiva encontramos estudiosos de la obra graciana que defienden la ortodoxia del pensamiento de Gracián bien porque no lograrían explicar la unidad de la obra del aragonés si se aceptase la hipótesis del maquiavelismo (piénsese en la distancia que existe entre *El comulgatorio* y las tesis de la doctrina maquiavélica); bien porque no conciben una plausible dicotomía entre vida y obra o bien, por razones partidistas.

Entre los críticos de este bando encontramos por ejemplo a Ana Azanza Elío que en un texto titulado *Política y sociedad en Gracián* pone en escorzo algunas coincidencias que se encuentran en los dos pensadores, para mostrar a continuación las hondas diferencias que distancian una y otra obra. Dice que “Gracián alaba a Carlos V por haber defendido la fe religiosa también en la guerra, y en este aspecto no creo que haya coincidencia con Maquiavelo que ve la religión como un instrumento al servicio del poder estatal”<sup>66</sup>. Ya he mostrado que también en Gracián podemos leer la religión como un elemento aglutinante de la Nación que puede cumplir o cumple, por tanto, una función política. Además, la diferencia no es tan grande como pretende Azanza Elío y como a primera vista pudiera parecer, pues si «Gracián alaba a Carlos V» —y no a otro gobernante— por haber defendido la religión católica<sup>67</sup>, debe comprenderse que ello se hace dentro del marco de la razón de Estado (que, como anotaba, también contempla la función política de la religión). Razón de Estado que, a la sazón, suponía la unidad política bajo la sombra de la unidad religiosa (y la lingüística) y que, para el caso de España se asentaba en las bases de un proceso luengo y doloroso que había comenzado con la Reconquista y que había culminado con la rendición del reino nazarí de Granada en enero de 1492 y la expulsión de los judíos en

66 Azanza Elío, Ana. *Política y sociedad en Gracián*. Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 155. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). *El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco*. Universidad de Granada. Granada. 2003.

67 En la crisis titulada *Armería del Valor*, preguntado el Valeroso cuál fuese una espada que allí se encontraba respondió: “Éssa —dixo. Siempre hirió por línea recta. Fue del *non plus ultra* de los Césares Carlos Quinto, que siempre la desenvainó por la razón y la justicia. Al contrario, aquellos corvos alfanjes del bravo Mahometo, de Solimán y Selim, como siempre pelearon contra la fe, justicia, derecho y verdad, ocupando tiránicamente los agenos (*sic*) Estados, por esso están tan torcidos”. Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Parte segunda. Cris octava: *Armería del Valor*. P. 448.

julio<sup>68</sup> del mismo año; pasando por las prédicas incendiarias de Ferrand Martínez y fray Vicente Ferrer (san Vicente Ferrer para la Iglesia Católica desde tiempos de Calixto III), así como el estatuto de Sarmiento sobre la pureza la sangre. Todo ello, pues, en el marco de una ingente y antigua empresa que había comenzado ocho siglos atrás y cuyo curso puede perseguirse hasta la expulsión de los moriscos en el año de 1609, ya en vida de Baltasar Gracián. Así, si Gracián no se permite hacer alusiones más claras o más precisas sobre la religión es por su doble condición de religioso y de jesuita; máxime cuando la Compañía de Jesús era la abanderada de la Contrarreforma.

Continúa, sin embargo, Azanza su comentario: “Además también sabemos por el Criticón que la razón de estado maquiavélica es para Baltasar Gracián razón de estado. Y en OM 29 recomienda ser hombre de entereza, es decir, que es preciso seguir la razón sin ceder, así deba luchar contra los propios amigos o incluso el propio interés”<sup>69</sup>. La primera frase de la cita —presentada con mayor extensión en la nota 29 del presente artículo— está fuera de lugar en este contexto y apenas puede comprenderse. Con respecto a la glosa que del aforismo 29 del *Oráculo manual* hace, puede decirse que ese «seguir la razón» puede ser precisamente seguir la razón de Estado como un imperativo sin hacer caso de «los propios amigos o incluso el propio interés», acercando —contrario a lo que pretende la autora—, la postura política de Maquiavelo y de Gracián.

Continuando con su análisis Azanza Elío comenta: “[...] de donde deducimos que para Gracián la razón de estado es un buen expediente para variar de opinión según los vientos que corran”<sup>70</sup>. Es ésta, desde luego, la misma perspectiva que encontramos en la razón de Estado que expone y estudia Nicolás Maquiavelo. Pero cree la autora que aún hay más elementos que harían radicalmente distintas una y otra obra: “Además Maquiavelo pone como remedio fundamental para el mal humano el Estado, no tanto como organismo ético, al modo de Hegel, sino como fuerza, como poder coercitivo y de mando que se impone más por el temor, sin mirar a otros fines superiores que justifiquen la actividad política”<sup>71</sup>. Anteriormente he mostrado que para Nicolás Maquiavelo la razón de ser fundamental para el príncipe es, precisamente, el de crear un marco jurídico o legal donde no lo había, con el propósito especial de regular las relaciones de los individuos que están bajo su poder<sup>72</sup>.

68 El edicto de expulsión es de marzo y el plazo se vencía el último día del mes de julio.

69 Azanza Elío, Ana. Op. cit. P. 158.

70 *Ibidem*. P. 159.

71 *Ibidem*.

72 Por ello escribe Nicolás Maquiavelo: “Todo cuanto se establece en una sociedad para el bien común de los hombres, todas las instituciones que regulan la vida en el temor de Dios y de la

Más adelante nos dice Azanza Elío: “Por eso insisto en que Gracián da más importancia a las consideraciones de tipo moral sobre cualquier otra, mientras que Maquiavelo se centra en las reflexiones políticas”<sup>73</sup>. Puede ser, sin embargo, que esas consideraciones de «tipo moral» estén referidas a la razón de estado del individuo lo que podría emparentar nuevamente el pensamiento de los dos pensadores. Pero Azanza cree que hay otros factores: “Quiero decir que en un tratado político moderno no encontraríamos la valentía —cualidad del individuo, por tanto ética— conectada a un hecho político. Vemos que Gracián no ha entrado en la separación ética-política. El núcleo principal de esta crisis (*sic*) de la segunda parte del *Criticón* lo constituyen comentarios sobre el valor de famosos personajes históricos. En una perspectiva moderna como la de Maquiavelo o la de Hobbes, pienso que no hay lugar para relacionar el valor o la cobardía personales con las batallas en las dichos (*sic*) personajes se vieron envueltos (*sic*)”<sup>74</sup>. Son varios los pasajes, sin embargo, en los que Maquiavelo se refiere a la valentía como una virtud en la guerra, porque, formado en las lecturas de la historia y de los combates de la Antigüedad, le daba mayor prioridad al cuerpo de infantería que a la artillería recientemente integrada en los ejércitos<sup>75</sup>.

También las autorizadas voces de Ceferino Peralta y Miguel Batllori reniegan del presunto maquiavelismo de la obra de Gracián: “la coincidencia de Gracián y Maquiavelo se reducirá a los títulos y al realismo práctico de ambos; doctrinalmente Gracián anatematiza el maquiavelismo, aunque no se desprende de la influencia latente y genérica del florentino, sobre todo a través de Giovanni Botero”<sup>76</sup>.

Una lectura de las obras de Gracián hace muy difícil, tal y como he mostrado, sostener esta propuesta; si bien es cierto que critica a Maquiavelo explícitamente, no es menos cierto que sus máximas y en general su pensamiento están impregnados de la filosofía maquiaveliana y de tintes maquiavélicos. Sostener lo contrario es querer emparentar el pensamiento de Gracián con la ortodoxia jesuita y bien sabemos que no solía pasar sus obras por el cedazo de la censura eclesiástica —salvo por *El comulgatorio* que es una obra doctrinal y el *Arte del ingenio. Tratado de la Agudeza* que es una estética literaria—. Es de suponer, entonces, que quienes propugnan tal tesis, quieren también amparar, ante la crítica de heterodoxia, cierta figura del filósofo, más que develar realmente su genio y su obra.

---

ley resultarían vanas si no se dispusiera de mecanismos que las defendiesen. Con éstos en regla, se mantienen aquéllas, aunque sea con dificultades”. Maquiavelo, Nicolás. *Del arte de la guerra*. Editorial Tecnos. Madrid. 2003. Proemio. P. 6.

73 Azanza Elío, Ana. Op. cit. P. 161.

74 *Ibidem*.

75 Cf. Maquiavelo, Nicolás. *Del arte de la guerra*. Op. cit.

76 Batllori s. i., Miguel; Peralta s. i., Ceferino. Op. cit. P. 58.

No obstante escriben Batllori y Ceferino Peralta: “Ni hay por qué insistir más en la tendencia, trasnochada, a arrastrar al bando del maquiavelismo laico a un escritor evangélicamente prudente como el que más”<sup>77</sup>. Aunque años después, en una conversación con Alfonso Moraleja sostuviera Batllori: “El maquiavelismo de Gracián está muy influenciado por el maquiavelismo moderado de Giovanni Botero”<sup>78</sup>. Y propone además discutibles hermenéuticas para aspectos que, si bien de la época, le dan una impronta clara a la obra de Gracián como el pesimismo y el desengaño: “El mismo pesimismo de Gracián no es mayor que el que supone toda una corriente secular del cristianismo”<sup>79</sup>. Cuando, en realidad, el pesimismo es marca singular del Barroco (y del estoicismo que sobrevino en aquellos tiempos) y por ello lo encontramos en la obra del jesuita.

Por lo demás, los acérrimos defensores de esta postura tienen muchas dificultades frente a pasajes enteros de la obra de Gracián que, ya se ha visto, tienen clara inspiración maquiavélica y maquiaveliana. Batllori, por ejemplo, sostiene: “Y si en el aforismo 66 parece que formula la licitud de todas las injusticias, hemos de creer sinceramente que le da un valor profiláctico y no doctrinal, como en la comparación del mayordomo infiel”<sup>80</sup>. En realidad es bastante claro el carácter «doctrinal» de ésta y otras máximas, y todas ellas se refuerzan mutuamente. Con respecto al pasaje bíblico, valga anotar que no sólo éste, sino otros muchos pasajes de los diversos libros bíblicos guardan «un valor profiláctico», como cuando Caín mata a Abel; o los hijos de Jacob venden a su hermano José; o cuando sus hijas emborrachan a Lot, su padre, para quedar embarazadas de él; hijas que la víspera habían sido ofrecidas por el mismo Lot a la turba obcecada de Sodoma para que no hiciese daño a los dos extranjeros que habían llegado a la ciudad; o las monedas que cobró Judas por vender a su amigo y Señor; o... Sí, el maquiavelismo es muy antiguo...

77 *Ibidem*. P. 137.

78 Moraleja, Alfonso. Gracián hoy. Una conversación con Miguel Batllori. Cuaderno Gris. Madrid. Noviembre 1994 - junio 1995. P. 160.

79 Batllori s. i., Miguel; Peralta s. i., Ceferino. Op. cit. P. 138.

80 *Ibidem*. En el aforismo 66 ya citado, sostiene Gracián: “Algunos ponen más la mira en el rigor de la dirección que en la felicidad del conseguir intento. [...] El que vence no necessita de dar satisfacciones. No perciben los más la puntualidad de las circunstancias, sino los buenos o los ruines sucessos; y así, nunca se pierde reputación quando se consigue el intento. Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios”. Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de prudencia. Op. cit. Aforismo 66. P.138. El mayordomo infiel es un pasaje del evangelio de Lucas (Lc 16, 1-8). En el versículo 8, a manera de moraleja, leemos “Y el amo alabó a aquel administrador inicuo, porque había obrado sagazmente. Y es que los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su propia gente que los que pertenecen a la luz”. Lc 16, 8.

Hay, sin embargo, otros autores que hacen un esfuerzo más nítido por tratar de mostrar que en Gracián la moral no puede desligarse de las acciones humanas. Así por ejemplo, Pedro Cerezo propone que el desengaño es el camino de la virtud<sup>81</sup>. Y cree que el poder está sujeto a ciertos imperativos morales: “El primario sentido de virtud, antes que moral, es ontológico/existencial, en cuanto ejercitación del poder o caudal, aunque Gracián moralista no se resiste a fijar una *recta ratio* a la realización del poder”<sup>82</sup>.

También es cierto, entonces, que Gracián matiza ciertas posturas, lo que hace difícil hablar de un maquiavelismo cabal en su filosofía. Llega incluso a sostener el jesuita que “peor es ocuparse en lo impertinente que hazer nada”<sup>83</sup>. A la par que considera que “ésta sola es la ventaja del mandar: poder hazer más bien que todos”<sup>84</sup>. Y no poca consternación causa la declaración de Gracián en el texto que escribe *Al lector en El comulgatorio*: “Entre varios libros que se me han prohijado, éste sólo reconozco por mío, digo legítimo, sirviendo esta vez al afecto más que al ingenio”<sup>85</sup>. Y también en el último primor de *El héroe* propone que: “Todo héroe participó tanto de felicidad y de grandeza, cuanto de virtud porque corren paralelas desde el nacer al morir”<sup>86</sup>. Aunque cabe anotar que sólo en este último primor trae a colación las virtudes en su acepción atenuada por las consideraciones morales y religiosas. Y no en el sentido más amplio (el de *virtú*) en el que con frecuencia desde el Renacimiento se empleó la categoría para designar una serie de capacidades que permitían a un individuo desempeñarse con holgura en las difíciles sendas de la sociedad. Y sólo en esta temprana obra del filósofo encontramos esta idea según la cual felicidad y virtud van unidas. Recuérdese el final de *El criticón*, donde los medios que procuran la inmortalidad son bastante más humanos.

81 Cf., Cerezo, Pedro. *Homo duplex: el mixto y sus dobles*. Universidad de Granada. Granada. 2003. P. 438 y 441. En: García Casanova, Juan Francisco (Editor). *El mundo de Baltasar Gracián: filosofía y literatura en el Barroco*. Universidad de Granada. Granada. 2003.

82 *Ibidem*. P. 411. Y más adelante: “Para el moralista Gracián el mundo verdadero está vinculado al esfuerzo arduo del héroe por hacerse persona. Se construye, pues, al filo del devenir racional del hombre, a golpes de resolución creadora, en lucha por sobre-ser contra la inercia del no-ser y la muerte. El combate de esencia y apariencia sólo se deja despejar en el orden moral. Lo normativo no está en una esencia dada de las cosas, con la que hubiera que contrastar su apariencia, sino en un principio diamantino de actuación. *El Criticón* remite a la razón práctica cuya consumación es la virtud”. *Ibidem*. P. 438.

83 Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Op. cit. Aforismo 33. P. 121.

84 *Ibidem*. Aforismo 32. P. 120.

85 Gracián, Baltasar. *Obras completas*. Op. cit. *El comulgatorio*. Al lector. P. 1510.

86 Gracián, Baltasar. *El héroe*. Op. cit. Primor último y corona. P. 38.

## 6. GLOSA SOBRE EL ORIGEN DEL DEBATE DEL MAQUIAVELISMO EN GRACIÁN

¿Cómo se explica entonces esta ambivalencia? Alfonso Moraleja en presentación de una serie de escritos sobre el corpus graciano recuerda esta importante glosa “Giuseppe Portella ha visto con acierto la bipolaridad interpretativa de la que Gracián es víctima: se habla de él desde dos planos que parecen independientes, el humano y el divino; si se pone el acento en el primero «se legitima un fundamento esencialmente antropológico de la moral gracianista, justificando así una autonomía de la moral fundada exclusivamente sobre el plano de la experiencia humana»; si, por el contrario, se hace hincapié en el plano divino, parece que se quiere avalar «una visión del hombre gracianista sometido completamente al plano de la trascendencia»<sup>87</sup>.

Tesis interesante y plausible, pues como se ha visto, ambas posturas pueden defenderse. No obstante conviene intentar una explicación. Gracián en tanto que hombre religioso que había sido formado por la Compañía de Jesús, que a la sazón era la abanderada de la Contrarreforma, no podía menos que encarecer la virtud (o las virtudes religiosas, mejor sería decir) y la moral en las acciones. Pero el Gracián moralista, el que retrataba la sociedad y el mundo de su tiempo; el que denostaba o ridiculizaba los vicios de la condición humana (y por ello era un moralista) sabía que en este mundo —tal y como andaban los tiempos— para sobrevivir se requería una lógica mundana, sacrificando en ocasiones el bien al que (como cristianos) debían aspirar los individuos. Por ello nos obsequia con oráculos manuales, tratados de ingenio y arte de desengaño, que bien podría ser éste el título de su obra toda.

Así Gracián, conforme con su condición de hombre religioso, propone —en la peregrinación vital que supone *El criticón*- que sólo al final del camino y, por tanto, fuera de este mundo, podrá encontrarse la felicidad<sup>88</sup>; fin último del ascenso del hombre. El lado más seglar y mundano de Gracián —si se me permite poner de relieve tal dualidad—, vendría a decirnos, en suma, que la felicidad no se encuentra en este mundo; que tiempo ha huyó. Ese, claro, sería el óptimo —el de la felicidad, se entiende— pero no es real, sino sólo aparente puesto que nunca podría hallarse en la Tierra (y acaso la fortuna no es ajena a estas peripecias y a estos avatares, que truncan el camino o cambian el rumbo de quienes con tanto

87 Moraleja, Alfonso. Introducción: Gracián hoy. Cuaderno Gris. Madrid. Noviembre 1994 - junio 1995. P. 8.

88 A este respecto Cf. el bellísimo pasaje de *El criticón* en el que diversos contertulios exponen su visión sobre lo que es o puede ser la felicidad. Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Tercera parte. Crisi nona. Felisinda descubierta. P. 730-737.

ahínco como Critilo y Andrenio —que no son más que tipos ideales de un alma elevada y otra prosaica, como alegoría y representación de tales condiciones en el alma de cualquier hombre— se han empeñado en buscar).

## 7. CONCLUSIÓN

El proceso de acentuación del individuo que comienza en el siglo XIV (tal vez antes) permitió explicar, en un amplio marco, las consecuencias que de ello extrae Gracián (la razón de estado del individuo) y cómo éstas se relacionan con un actuar (moral o no, según sea el caso) propio de los individuos que viven en sociedad. Del mismo modo, el problema de la moral en los actos humanos permitió poner de relieve el debate sobre la existencia o inexistencia de cierto maquiavelismo en la filosofía y el pensamiento de Gracián. Es imposible negar, sin caer en contradicción con lo que leer se deja en la obra del filósofo, que hay un tinte maquiavélico en no pocos pasajes y en no pocas ideas de la obra de Gracián, así como interesantes coincidencias con la filosofía maquiaveliana que puse de relieve. No es menos cierto que hay matices en la propia obra de Gracián, que atenúan el maquiavelismo presente y que han permitido que el debate haya surgido y haya podido perdurar hasta nuestros días.

Esta doble vertiente que se deja leer en la obra de Gracián bien puede ser explicada por su condición de jesuita y por el carácter asistemático de su filosofía. Su condición religiosa (bajo el severo influjo de la Compañía de Jesús y de la Contrarreforma) le prodigaría mucho mayor importancia a un actuar moral; el carácter asistemático, el libre discurrir, el mucho pensar —“¡qué de soliloquios hacía (*sic*) yo tan interiores, que aun este alivio del hablar exterior me faltaba”<sup>89</sup>— y el ceñirse a la lógica de los acontecimientos (o del momento, si se prefiere), amparan esta doble vertiente de su pensamiento que vemos reflejada en sus libros. Esta lógica casuística (que así pudiéramos llamarla) se inclina, se entiende, por el «éxito» mundano del actuar más que por los preceptos morales; riña tal acción con la ortodoxia o no lo haga.

Ocurre, entonces, que la Contrarreforma y la obra de Gracián son posteriores en el tiempo a la obra de Nicolás Maquiavelo, y ocurre también que son empresas que el pesimismo del Barroco ha sabido teñir. Y esos dos factores marcan la impronta de la obra del filósofo y de la empresa contrarreformista. Es de notar, por lo tanto, que la diáfana lucidez de Maquiavelo (que hablaba a unos

89 Gracián, Baltasar. El criticón. Primera parte. Crisi primera: Naufrago Critilo encuentra con Andrenio que le da prodigiosamente razón de sí. P. 72.

hombres empapados de renacentista optimismo) fue consolidándose en el imaginario filosófico y popular a tal punto que el debate sobre los poderes político y religioso pasó a otro nivel y a tal extremo que se avaló —bien que silenciosa y veladamente— un actuar de cariz maquiavélico para enfrentar no sólo los peligros de los gobiernos de los Estados sino las dificultades de un vivir en sociedad; en unos tiempos infames, como siempre lo han sido.

Giovanni Botero, el más acérrimo detractor de Maquiavelo y de su doctrina política —y valga como rotundo ejemplo de lo anteriormente considerado— escribió con claro tono maquiaveliano en su tratado para príncipes titulado *La razón de Estado*: “aplíquese en conocer las ocasiones de las empresas y de los negocios y tómelas a tiempo porque ninguna cosa es de mayor importancia que un cierto período de tiempo que se llama oportunidad, y que no es otra cosa que un concurso de circunstancias que nos hacen fácil un asunto que antes o después de aquella ocasión se nos hace difícil ... [y] ... no hay fuerza ni astucia que mucho valga si no está secundada y guiada por la oportunidad”<sup>90</sup>.

Así, hay que observar entonces que si podemos rastrear el pensamiento de Maquiavelo en la filosofía de Gracián no es tanto porque éste sea un filósofo maquiavélico o maquiaveliano, sino porque después de Maquiavelo y de su filosofía, después de aquello que podríamos llamar el giro maquiaveliano y que consistiría en la escisión definitiva de política y moral —en un proceso paciente y luengo que comenzaría a acentuarse con la filosofía de Juan de París y, sobre todo, de Marsilio de Padua—, si encontramos ese dejo de maquiavelismo en su filosofía, digo, no es tanto porque Gracián lo sea, como porque después de dicho giro no será ya posible ligar los razonamientos religiosos o morales a los políticos y unir dos dominios que durante centurias se consideraron uno y desde entonces yacen separados; no será ya posible ignorar ese compendio de hábiles y felices máximas políticas que supieron impregnar hasta la filosofía de un religioso de la más acendrada ortodoxia de entonces (la de la Compañía de Jesús) y, acaso, el pensamiento de esos consejeros de príncipes del siglo XVII y de la filosofía toda de la Contrarreforma cuyos preceptos quería combatir.

JUAN DAVID ZULOAGA DAZA

90 Botero, Giovanni. *La razón de Estado y otros escritos*. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1962.