

SABIDURÍA CONVERSABLE

PEDRO CEREZO GALÁN

Universidad de Granada

A Jaume Bofill, maestro y amigo,
por su *Convivium* catalán de amistad
e inteligencia

“SABIDURÍA CONVERSABLE valioles más a algunos que todas las siete, con ser tan liberales” – afirma Gracián al término del aforismo 22 del *Oráculo Manual* (OM, 22, p. 211).¹ ¿Se trata de una hipérbole retórica sin más consecuencia? Por el cuerpo del párrafo se constata que Gracián se refiere al arte cortesano de la conversación “con sazónada copia de sales en dichos, de galantería en hechos”, bien “empleados en su ocasión”, esto es, oportuna y sagazmente. La sabiduría conversable sería así un saber práctico, circunstancial y ocasional, útil para hacerse valer en sociedad o llamar la atención o sobresalir, pero ayuno, al parecer, de trascendencia formativa. Sin embargo, el aforismo del *Oráculo* condensa el capítulo V de *El Discreto*, en el que pondera Gracián esta sabiduría mundana, “noticia universal de todo lo que en el mundo pasa”, en términos que vienen a encarecer inequívocamente su trascendencia y valor:

Un modo de ciencia es éste que no lo enseñan los libros ni se aprende en las escuelas; cúrsase en los teatros del buen gusto y en el general, tan singular, de la discreción (D, V, p. 124).

La insistencia de Gracián en el hecho de la conversación y en el carácter mundano y civil de la cultura nos lleva a sospechar que en esta bella fórmula, “sabiduría

¹ Se cita por *Obras Completas*, edición de Luis Sánchez Laílla, con Introducción de Aurora Egido (Madrid: Espasa, 2001), indicando, después de la sigla de la obra de Gracián (A=Agudeza y arte de Ingenio; OM=Oráculo manual; C=El Criticón; D=El Discreto), el número del párrafo, y, a continuación, la

página correspondiente. Para el *Oráculo manual y arte de prudencia*, se recomienda la edición de Emilio Blanco (Madrid: Cátedra, 1997), con una excelente Introducción y abundantes y precisas notas, así como su edición de *Arte de ingenio. Tratado de Agudeza*, (Madrid: Cátedra, 1998).

conversable”, puede encerrarse uno de los secretos de su obra. Volviendo la fórmula del revés, se percibe mejor el sentido de la propuesta graciana: una “conversación sabia”, esto es, sabrosa e ingeniosa, que exige una feliz combinación de buen gusto, de ingenio vivaz y de sazonado juicio, digna de ser un realce del Discreto. Y puesto que el hombre no es posible fuera del elemento social de la convivencia, ni cabe razón sin comunicación, se afianza la sospecha acerca del papel central que juega esta sabiduría en la formación racional del individuo. El mismo Gracián ha señalado inequívocamente esta dirección:

Atajo para ser persona: saberse ladear. Es muy eficaz el trato. Comunícense las costumbres y los gustos. Pégase el genio, y aun el ingenio sin sentir (*OM*, 108, p. 239).

Si se tiene en cuenta que la empresa de ser persona compendia todo el sentido moral de la obra de Gracián, este atajo por el camino de la comunicación -ladearse equivale a relacionarse-, volviéndose hacia todos los lados y entrando en relación mediadora con ellos, muestra que la “sabiduría conversable” tiene que ser, más que un artificio de ocasión, todo un estilo de vida. Por anticipar de un modo rotundo la hipótesis directiva de estas páginas, se trata, a mi juicio, nada menos que de la quintaesencia graciana de la sabiduría. En congruencia con esta clave de lectura, ni el hombre es un yo solipsista, ni el saber graciano es monológico, ni consecuentemente la salvación moral en el mundo es la obra de un solitario, sino una acción solidaria en compañía.

1. CULTURA Y CONVERSACIÓN

Habría que comenzar por lo más obvio. El saber graciano no tiene nada que ver con el estilo y el método de la *mathesis universalis* del siglo XVII. Dicho en otros términos, no es *more geométrico*, como lo formula Descartes en sus *Reglas* y lo lleva a cabo Spinoza en su construcción formal sistemática de la *Ethica*, sino *more lingüístico*. Entiendo por ello el saber humanístico, retórico o literario, que había iniciado tan brillantemente el Renacimiento con la reapropiación de los modelos clásicos grecolatinos. Como ha mostrado convincentemente Emilio Hidalgo-Serna, “vecino al método cartesiano -ciertamente no en lo que toca al contenido, pero sí en lo que atañe a las coordenadas espaciales y temporales de su desarrollo-, la lógica ingeniosa constituye un destacado elemento constitutivo de otro modo de hacer filosofía, cuyas raíces se pueden detectar en la tradición humanística”.² La “vecindad” a que aquí se refiere no pasa de ser meramente histórica (no metódica y formal), pero sirve mejor de contraste a dos respuestas significativas de una misma época al problema

² *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 180.

del conocimiento, pues se trata de dos modelos opuestos e inconmensurables -el matemático que triunfó con la nueva ciencia de la naturaleza y el ingenioso que transformó la retórica clásica en un modo de conocimiento. Tal como nos advierte Gracián en el umbral de su *Agudeza y arte de ingenio*, “válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas como de instrumentos para exprimir cultamente sus conceptos” (*A*, Al lector, p. 309). Pero *exprimere* no significa ya expresión literaria de una representación conceptual previa, sino *expositio* o *exhibitio* de una nueva relación inédita, que exprime (en sentido directo y fuerte de estrujar algo) la densidad ontológica del mundo, extrayendo así, como el zumo de la fruta, un nuevo concepto. “Hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla, remitiéndola a sola la valentía del Ingenio” (*A*, I, p. 311). La agudeza ha estado, pues, cerrada o encubierta por la lógica silogística. Mas ahora, piensa Gracián, ya no es cuestión del método silogístico ni del arte retórico. Se trata, por el contrario, de una retórica heurística, convertida en *ars inveniendi veritatem*. De ahí que la lógica ingeniosa sea una lógica realmente inventiva, tanto en el orden del conocimiento como de la acción, y que se mantenga en el espacio histórico/lingüístico de nuestra experiencia del mundo. No es, pues, deductiva, al modo silogístico o matemático, ni inductiva o por generalización, sino relacional metafórica, pues procede alumbrando nuevas relaciones o proporciones entre las cosas, en las que se fragua un nuevo concepto. Esto no debe ser entendido de modo universal abstractivo.³ Por el contrario, su valor es individual intensivo, en cuanto expresión de una “correspondencia o consonancia” entre los objetos (*A*, II, p. 319), tal que los pone a éstos a una nueva luz, o expone un nuevo nódulo relacional en la infinita y densa complejidad del mundo. Ahora bien, esta relación acontece en el lenguaje y como lenguaje, es decir, no bajo la ley del número, sino de la metáfora viva.⁴ Más que una *proportio* matemática de cantidades, es una *ratio analogica*, dinámica y cualitativa, tejida de “imágenes conceptuosas” en la textura carnal simbólica que es toda lengua. La tradición humanística reacuñaba así el *trivium* - gramática, retórica y dialéctica - de la *ratio studiorum* en una nueva clave operativa y en el nuevo marco teórico de la concepción de la subjetividad moderna, que en cuanto participación en el poder creador, ya no se limita a ser espejo pasivo del universo (*imitatio*), sino motor intrínseco de su despliegue y desarrollo perfectivo (*inventio*).

La participación en tal poder creador, según Luis Vives, se lleva a cabo en y por el ingenio -“la viva y por si eficaz agudeza del ingenio”-⁵ que, a su vez, se

³ *Ibid.*, pp. 106-7 y 140-1.

⁴ Tomo aquí “metáfora viva” en el preciso sentido que le da P. Ricoeur en su obra *La metáfora viva*, (Madrid: Cristiandad, 1980), pues creo que, aun sin conocer Ricoeur la obra de Gracián, que le hu-

biera dado potentes rendimientos a su propia teoría, resulta la versión más cabal de lo que entendía Gracián por la lógica inventiva del ingenio.

⁵ Citado por E. Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, *op. cit.*, p. 172.

manifiesta en el lenguaje, base de todo otro artificio: “El primer saber del hombre es el hablar, el cual fluye inmediatamente a la razón y de la inteligencia como de una fuente, por eso todas las bestias carecen de mente y de lenguaje”.⁶ Gracián enlaza con esta tradición humanística a la que amplifica y refuerza con su idea de la primacía del *ars* o artificio sobre la *natura*, tan insistentemente señalada en su obra. Valga por muchos el texto del *Oráculo manual*:

Déjanos comúnmente a lo mejor la naturaleza: acojámonos al arte. El mejor natural es inculto sin ella, y les falta la mitad a las perfecciones si les falta la cultura. Todo hombre sabe a tocos sin el artificio y ha menester pulirse en todo orden de perfección (*OM*, 12, p. 208).

El abandono en que deja al hombre la naturaleza, o en otros términos, lo incompleto y menesteroso del animal humano, lo suple el arte, por el que el hombre puede llegar a ser el artifice de sí mismo. Pero el artificio primero y original es el lenguaje. En la primera crisis de *El Criticón*, a la que podríamos llamar la crisis de la palabra, pues en ella rompe a hablar Andrenio bajo la instrucción de Critilo, despertando así del estado de bestia, señala certeramente Gracián cómo pugna el alma de Andrenio por expresarse al contacto con su *alter ego*. Y en este preciso momento, vincula Gracián la autoexpresión lingüística del alma con el comienzo del artificio:

Entre aquellas bárbaras acciones rayaba como en vislumbres la vivacidad de su espíritu, trabajando el alma por mostrarse; que donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza (*C*, I, i, p. 810).

Al comienzo, pues, está la palabra. Esta es tanto la simiente del logos como la aurora de la conciencia. “Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa” (*Idem*). Pero vale también, a la recíproca, que quien no conversa no discurre, pues es “el hablar atajo único para el saber” (*Idem*). La relación circular entre pensar y conversar constituye el anillo hermenéutico de la obra graciánica. Y puesto que toda cultura arraiga y crece en el círculo del lenguaje, es, por tanto, esencial y radicalmente una cultura lingüística. “De ahí que las personas no puedan estar sin algún idioma común para la necesidad y para el gusto” (*C*, I, i, p. 810). Ciertamente, la técnica y la industria pueden cambiar el mundo, pero el lenguaje es la clave de su constitución *en tanto que mundo*, y por lo que respecta al hombre, el medio de su hominización, incluso de su devenir persona. A tenor de estas consideraciones, cobra relieve en Gracián la obra de la conversación, entendida en el sentido

⁶ *Tratado de la enseñanza*, III, cap. 1º. Sobre la influencia de Vives en Gracián en este punto, véase Francisco Hernández Paricio, “Andrenio y el lenguaje: Notas para una historia de las ideas

lingüísticas en España durante el siglo XVII”, en *Gracián y su época, Actas de la primera reunión de filólogos aragoneses*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1986, pp. 271-284.

más originario de compartir lingüísticamente la realidad en un sistema de usos.⁷ El elogio de la conversación que hace Gracián en este punto constituye un canon de la razón hermenéutica,

de suerte que es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los corazones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas (C, I, i, 810).

Pero si este elogio nos sorprende en el umbral mismo de *El Criticón*, anticipando el carácter dialógico de la obra, sus ecos resuenan hasta la última escena, en el tránsito de Andrenio y Critilo a la inmortalidad, en sabrosa y deleitable compañía, como la que había deseado Sócrates para sí mismo:

de modo que es la dulce conversación banquete del entendimiento, manjar del alma, desahogo del corazón, logro del saber, vida de la amistad y empleo mayor del hombre” (C, III, xii, p. 1487).

Nada ha ponderado tanto Gracián como esta matriz social de lo humano, que se consume en la conversación:

Tener el arte de conversar, en que se hace muestra de ser persona. En ningún ejercicio humano se requiere más la atención, por ser el más ordinario del vivir. Aquí es el perderse o el ganarse (OM, 148, p. 253).

Esta conclusión lo dice todo. En la conversación -el quehacer más ordinario, esto es, habitual y cotidiano, de la vida-, está en juego el ser o el no ser del hombre en cuanto animal de cultura. La ponderación del conversar le lleva a Gracián a valorar la “cortesía” como “la principal parte de la cultura -dice-, especie de hechizo y así concilia la gracia de todos” (OM, 118, p. 242), y a recusar, *a parte contraria*, por enojoso, el “espíritu de contradicción”, “que es cargarse de necedad y de enfado” (OM, 135, p. 248). Como parece obvio, la cortesía de que aquí se habla vale tanto como el cultivo del sentido de la socialidad. Es propiamente una virtud civil en orden a la convivencia. No sólo implica buenas maneras, sino la adecuada disposición para convivir socialmente, al igual que el espíritu de contradicción genera desabrimiento y discordia. “Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y la razón” (OM, 14, p. 209). A esta luz, el saber al uso, que recomienda otro aforismo del *Oráculo manual*, no es tanto el saber que se lleva en el sentido anónimo social del término, como el saber en

⁷ “De igual manera que el arte, también el método y la lógica - escribe E. Hidalgo-Serna - surgen *en y desde* la convivencia práctica de la comunidad. Tal voluntad de asociación comunitaria cristaliza origi-

nariamente en la comunicación, cuya expresión más inmediata es la conversación, el primer signo real del vivir-en-comunidad (*conversari*) (*El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián, op. cit.*, p. 181).

que ya se está por el hecho de participar en determinados usos sociales. La sabiduría conversable gana así un rango epistémico que penetra toda la vida, pues concierne a la puesta en práctica de los sistemas de usos, de reglas e instituciones, que posibilitan la convivencia. Quizá el texto más significativo de esta comprensión en común de la vida humana sea el paradójico aforismo del *Oráculo*, que comienza con un “antes loco con todos que cuerdo a solas”, y que Gracián modera luego hasta invertirlo en un “antes cuerdo con los más que loco a solas” (*OM*, 133, p. 248). La primera proposición la atribuye Gracián expresamente al comportamiento de los políticos, aun cuando en cierto modo llegue a hacerla suya, pues “si es sola la cordura –dice–, será tenida por locura”, cuyo sentido plausible, no meramente pragmático, es que una razón solitaria, incapaz de comunicarse, en su soledad radical, con el *sensus communis*, no podría distinguirse de la locura, mientras que una locura colectiva, por el hecho de ser compartida o participada como un sistema de vida, dejaría de serlo por generar reglas de entendimiento recíproco. “Hase de vivir con otros, y los ignorantes son los más. Para vivir a solas: ha de tener o mucho de Dios o todo de bestia” (*Idem*), – insiste Gracián sobre la sentencia de Aristóteles. Pero ni la autarquía del que cree bastarse a sí mismo ni el aislamiento de la bestia se compadecen con la condición humana, finita y menesterosa, paradójicamente, a la vez de–fectiva y per–fectiva, y por lo mismo, social. “¿Qué ha de hacer un hombre, si no le entienden ni lo atienden? Por fuerza ha de haber mazos en el hablar, ya que los hay en el entender” (*C*, I, ix, p. 969). En esta socialidad ve Gracián el signo inequívoco de la razón civil. La sensatez o cordura es una obra de la corrección reflexiva o social de la razón. De ahí que pueda Gracián moderar el aforismo en una fórmula plausible de raíz hermenéutica: “Antes cuerdo con los más que loco a solas. Algunos quieren ser singulares en las quimeras” (*Idem*), donde creo ver una alusión a la locura de Don Quijote.

Es este *sensus communis*, al que se remite Gracián, el que salva al ingenio de su extravío en una creatividad alucinada y quimérica, vital y socialmente infecunda o improductiva, y salva también al juicio de un rigorismo normativo, igualmente extraño al mundo concreto e histórico de la vida. Como ha señalado E. Hidalgo-Serna, el gusto en la obra de Gracián no tiene sólo una significación estética, sino también cognoscitiva y moral.⁸ Más aún, por decirlo en una palabra, el gusto no es, a mi juicio, más que el “buen sentido”, – “tenga ya gusto y voto, no siempre viva del ajeno” (*C*, II, i, p. 1039) –, que permite de modo directo e intuitivo una elección racional. Por eso puede producir espontáneamente una síntesis trascendental de lo verdadero, lo bueno y lo bello con anterioridad a un ejercicio reflexivo y metódico de las potencias intelectuales, ya sea el ingenio o el juicio, e incluso actuar como juez en el litigio en que éstas disputan por su primacía.⁹

⁸ *Idem*, 173-5, 183-4, y 190-1.

⁹ Véase mi artículo “La disputa entre el ingenio y el juicio en Baltasar Gracián”, en *Baltasar Gracián. Tradición y Modernidad. Actas del Simposio*

Internacional sobre Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento, ed. de Javier San Martín y Jorge M. Ayala, Calatayud: UNED, 2002, pp. 11-37.

Ciertamente esto requiere un nuevo estilo de pensar al que Gracián llama con el certero nombre de “sabiduría conversable”. Esta no es más que invención ingeniosa y comunicación interpretativa, como en el diálogo, o en otros términos, retórica inventiva y hermenéutica, entrelazadas como dos dimensiones, que son anverso y reverso de lo mismo. Sobre este vínculo estructural ha llamado la atención H. G. Gadamer: “Así los aspectos retórico y hermenéutico del carácter lingüístico del hombre se compenetran perfectamente”¹⁰ en el mundo de la vida, de donde brota la racionalidad. También en Gracián el trato social, en lo que tiene de hábito civil de convivencia, actúa como un parto de racionalidad. “Comunicanse las costumbres y los gustos. Pégase el genio y aun el ingenio sin sentir” (*OM*, 108, p. 239), pues incluso la ingeniosidad y el buen juicio, por muy personales que sean, deben mucho al ejercicio de la comunicación incesante que es la vida humana. Y en otro momento: “Péganse los gustos con el trato y se heredan con la continuidad: gran suerte de comunicar con quien le tiene en su punto” (*OM*, 65, p. 225). La insistencia graciana en el gusto es muy relevante en todos estos pasajes, ya que parece aludir al *sensus communis*, que no es más que buen gusto o buen sentido, confirmado a lo largo de una obra de convivencia. Impedir o limitar, pues, la comunicación constituye para Gracián un atentado contra el hombre. De ahí su oportuna rectificación del juicio de Bías, quien en el conciliábulo de los siete sabios de Grecia sobre la reforma general del universo, propuso que para evitar la mezcla de las naciones, causa de su decadencia, se volvieran a levantar entre ellas las cordilleras divisorias, a lo que replica Gracián en severo tono crítico: “No fue aprobado el parecer por ser contra la comunicación universal, y que no todo lo bueno nace en una parte de la tierra” (*A*, XXVIII, p. 562).

Toda la vida, en suma, ha de ser, como la del discreto, un ejercicio de comunicación o conversación incesante, que Gracián divide en tres jornadas: “la primera empleó en hablar con los muertos, la segunda con los vivos; la tercera, consigo mismo” (*D*, XXV, p. 194). El canon hermenéutico se eleva aquí explícitamente a forma intrínseca de la cultura: en la primera jornada, la de la formación juvenil, comprendemos el mundo y a nosotros en él conversando con los libros, pues “nacemos para saber y sabernos -agrega Gracián en el *Oráculo-*, y los libros con fidelidad nos hacen personas” (*OM*, 229, p. 280). Pero la madurez de la vida ha de emplearse en la conversación con los vivos, -el trato, el viaje y la comunicación social-, en “ver y registrar todo lo bueno

¹⁰ “No habría orador ni arte del discurso si la comprensión y el acuerdo no portasen las relaciones humanas, y no habría tarea hermenéutica si el acuerdo de los que están en diálogo no estuviera perturbado y no necesitase buscar cómo hacerse comprender. El entrelazamiento de la hermenéutica con la retórica es así adecuado para disipar una ilusión: la que vincularía

la hermenéutica a la sola tradición estética y humanista, y quisiera que la filosofía hermenéutica sólo tiene que ver con el mundo del sentido, que se desarrolla en la tradición cultural, y que sería opuesto al mundo del ser real” (“Rhétorique, Herméneutique et Critique de l’idéologie”, en *Archives de Philosophie*, nº 34, (1971), p. 215).

del mundo” (*Idem*) y rumiarlo en la memoria compartida de las palabras. Y toda esta conversación tanto con los vivos como con los difuntos, si ha sido en verdad discreta, prepara para hablar cada uno consigo mismo, interiorizando el discurso social en la palabra solitaria del alma, - la filosofía -, con que ésta vuelve a sí y aprende a estar consigo, tras su largo viaje de desciframiento del mundo.

2. LA REFLEXIÓN DIALÓGICA

La primacía de la conversación como medio formativo explica que Gracián haya concebido *El Criticón* como un camino de experiencia que hacen conjuntamente dos peregrinos, Andrenio y Critilo, compartiendo la palabra. En este proceso de formación (*Bildung*), lo decisivo no es lo que se ve en común, sino lo que se habla y apalabra, es decir, lo que en común se interpreta acerca de lo que les acontece y la fidelidad que se guardan uno al otro a lo largo del camino. Desde el comienzo de su obra ha establecido Gracián la primacía del oír y el responder en el proceso de hacerse persona. Los dos criados del alma - dice - son precisamente el oír y el hablar, “el uno de traer y el otro de llevar recados” (*C*, I, i, p. 809). Las demás noticias nunca alcanzan la relevancia y la trascendencia del habla. Es cierto que el primer hallazgo, que suspendió de admiración a Andrenio, se lo debió a la vista. Era el espectáculo del cielo abriéndosele por vez primera en toda su magnificencia desde la grieta de su caverna. Es difícil encontrar una página literaria tan viva e intensa del éxtasis de la visión:

Toda el alma, con extraño ímpetu, entre curiosidad y alegría, acudió a los ojos, dejando como destituidos a los demás miembros, de suerte que estuve casi un día insensible, inmóvil y como muerto cuando más vivo (*C*, I, ii, p. 817).

Pero Andrenio se siente y reconoce hombre cuando oye la palabra humana. Esa voz lo conmueve profundamente. Las voces de la naturaleza son opacas y confusas en comparación con estas voces del alma, que aun viniéndole de fuera, lo tocan tan al vivo y resuenan por dentro tan en lo hondo. Son voces “que me alborozaban -confiesa Andrenio- o se me quedaban muy impresas en el ánimo. Y el deseo de ver y de saber quién era el que las formaba y no poder conseguirlo me traía a extremos de morir” (*C*, I, ii, p. 814). La profunda emoción que siente Andrenio al oír por vez primera la voz de Critilo, es porque despierta su sentido de humanidad y le anuncia una comunidad de vida en la palabra. Luego, a la hora de entrar en el gran teatro del mundo, la advertencia de Critilo destaca de nuevo el oído y la importancia del habla:

Advierte, Andrenio, que ya estamos entre enemigos; ya es tiempo de abrir los ojos, ya es menester vivir alerta. Procura de ir con cautela en el ver, en el oír y mucho más en el hablar. Oye a todos y de ninguno te fíes (*C*, I, iv, p. 839).

El consejo es bien certero: la apertura del alma es el oír, pues, estando la puerta siempre abierta, la palabra acierta a alcanzar el interior de la ciudadela; toda cautela es poca ante esta apertura, que nos torna vulnerables. Pero la mayor responsabilidad reside en el hablar replicando a lo que se oye, lo que implica una toma de posición, en que queda el yo comprometido. En este sentido, se refiere más tarde Gracián a “un mortal achaque del costado”, que consiste en no saber bien con “quien se habla, con quien se ladea” (C, I, ix, p. 924). La elección de la compañía es, pues, un asunto decisivo en un mundo lleno de enemigos y trampas. Pero la primacía del oído, del oír y responder, del conversar, en suma, sube de grado cuando Gracián analiza la anatomía moral del cuerpo. Ciertamente allí no ha regateado ningún elogio a la vista, llamando a los ojos “miembros divinos” (C, I, ix, p. 923), porque “obran con una cierta universalidad, que parece omnipotencia, produciendo en el alma todas cuantas cosas hay en imágenes y especies” (*Idem*). Pero esto no supone, sin embargo, un primado de la visión en el conocimiento, como es tradicional en el pensamiento de Occidente. Sobre el ojo se adelanta el oído, siempre abierto y alerta. El postulado logocéntrico de la razón, presente y operante en Gracián, exige precisamente la distensión dialógica. Al ojo se le pueden echar las persianas de los párpados, mientras que “por ningún caso convenía -dijo Artemia- que se le cerrase jamás la puerta al oír: es la de la enseñanza, siempre ha de estar patente” (C, I, ix, p. 927).

Y no es que Gracián desestime la cautela en el ver. Estar alerta es “andar con cien ojos”, pues “nunca fueron menester más atenciones que cuando hay tantas intenciones, ya que ninguno obra de primera” (C, II, i, p. 1023). De ahí la sorpresa de los peregrinos al encontrarse con Argos, el mirón, “todo rebutido de ojos de pies a la cabeza” -ojos detrás en la nuca, en las espaldas, en las rodillas, en los pies, en las manos-, traspasadas de ojos, como pintan las alas de los serafines, todas las partes del cuerpo. Hasta con “ojos en los mismos ojos para mirar cómo miran” (*Idem*, p. 1027) -dice agudamente Gracián en una fórmula que le hubiera acreditado de fenomenólogo. Esta proliferación de ojos por todo el cuerpo es, sin duda, un símbolo de la reflexión necesaria en un tiempo de engaño y apariencia, así como el elixir de los ojos, que les dio Argos a los peregrinos para que les naciesen nuevos ojos, y “con esto les dieron licencia de pasar adelante a ser personas” (C, II, ii, p. 1040). Pero entre los ojos que más encarece Gracián están los ojos en las orejas, “para descubrir - dice - tanta falsedad y mentira”, y en la lengua, “para mirar muchas veces lo que hay que decir una” (C, II, i, p. 1027). Son los ojos hermenéuticos que alcanzan a comprender. Si hay muchas intenciones en el juego, éstas sólo pueden discernirse mediante la ingeniosa y sagaz comprensión de las voces múltiples y equívocas de los actores, en sus formas de vida y contextos de actuación. De ahí la trascendencia que concede Gracián, a lo largo de *El Criticón*, al arte del desciframiento. “Las más de las cosas no son las que se leen...” (C, III, iv, p. 1324) -dice y se lamenta de que falten buenos intérpretes: “no están al cabo de las cifras ni las entienden, no han estudiado la materia de intenciones, que es la más dificultosa de cuantas hay” (*Idem*, p. 1325). La razón

fundamental de esta primacía del comprender sobre el mero ver puede inferirse de la intencionalidad específica de cada sentido:

Esta diferencia hay entre el ver y el oír, que los ojos buscan las cosas como y cuando quieren, mas al oído ellas le buscan. Los objetos del ver permanecen; puédense ver, si no ahora, después; pero los del oír van de prisa y la ocasión es calva. Bien está dos veces encerrada la lengua y dos veces abiertos los oídos, porque el oír ha de ser el doble que el hablar (*C, I, ix, p. 927*).

Este “ser buscado” el oído por la cosa, aparte del sentido obvio y literal de ser alcanzado por el sonido, encierra también la referencia a la interpelación. La palabra del otro nos busca, casi nos persigue, y reclama ser acogida. Su solicitud es apremiante, pero, a la vez, instantánea, al filo de la ocasión, en el acontecer de la historia. Gracián subraya acertadamente esta dimensión dinámica, coyuntural y circunstancial de la audición -andar pendiente o a la escucha de la palabra del otro- frente a la extática e intemporal de la visión. Los objetos quedan para ser vistos, pero las palabras vuelan y pasan. Nos solicitan en sobrevuelo o en arrebato, y hay que saber dejarse tomar por ellas. Quien no sabe atender en el momento oportuno no puede ya recuperarlas. Se puede mirar y remirar lo mismo, una y otra vez, pero la audición exige ser actuada de una vez por todas, porque la palabra es un acontecimiento, que pasa y no vuelve. Y si vuelve, ya es otra palabra, con otra interpelación y apremio. Hay o puede haber, como pensaba Platón, una visión sinóptica, omnicomprendiva, en que todo está presente a una mirada abarcadora, pero no hay una audición totalizadora, en que pudieran sonar armónicamente, esto es, con-juntas y con-sonantes todas las voces. Sería o la palabra plena o un guirigay insufrible. Cuando se ha perdido o escondido, al menos, la palabra integral, sólo quedan las voces múltiples de los hombres como su lejano y misterioso murmullo. De ahí que importe oír con toda el alma y hacia todos los lados que reclaman la atención. Como era de esperar, no falta en este contexto la referencia a la conversación y a la actitud básica de apertura atenta y cautelosa hacia el otro, requerida para poder entenderlo. Si los ojos trabajan al unísono, concertadamente, los oídos lo hacen a dos o más bandas abriéndose a versiones distintas y hasta contrarias:

Dos son los oídos para que pueda el sabio guardar el uno virgen para la otra parte; haya primera y segunda información, y procure que si se adelantó a ocupar la una oreja la mentira, se conserve la otra intacta para la verdad, que suele ser la postrera (*C, I, ix, pp. 928-9*).

Y puesto que “el oír ha de ser el doble del hablar”, según aconseja otro aforismo, la palabra que contesta, saliendo del alma, tiene que haberse gestado en una rigurosa alquimia selectiva. En “la anatomía moral del hombre” que traza Gracián, la boca tiene un lugar único y de privilegio, acorde con el postulado del logocentrismo:

Paréceme que es la boca la puerta principal desta casa del alma: por las demás entran los objetos, mas por esta sale ella misma y se manifiesta en sus razones (C, I, ix, p. 930).

En la voz se hace presente el alma. En ningún otro signo habita tan inmediata y traslúcida. De ahí que las palabras, en cuanto expresión del alma, han de estar filtradas de toda escoria, como el agua en caverna, y modeladas por un largo y hondo silencio. La identificación en la lengua de los órganos del paladar y del hablar -de nuevo el gusto como *sensus communis*- le merece a Gracián un ingenioso comentario:

Para que de esta suerte examine las palabras antes que las pronuncie. Más-quelas tal vez, pruébelas si son sustanciales, y si advierte que pueden amargar, endúlcelas también; sepa a qué sabe un no y qué estómago le hará el otro; confítelo con el buen modo (C, I, ix, p. 931).

Se trata, pues, de palabras sabrosas, como que son de sabiduría, una vez que han sido probadas y saboreadas en atención al juicio del otro, buscando su contraste en el buen gusto. La reflexión es más asunto de la conversación que de la vista, pues sólo se produce por obra de la intersubjetividad dialógica. Cuando reflexiono en el objeto, me siento devuelto el rayo de mi propia visión. En el fondo, no salgo de mí mismo, pues el objeto, a modo de un espejo, remite al sujeto objetivante, que se mira en él. En este circuito se agota todo el secreto de la reflexión trascendental. Cosa bien distinta es reflexionar en las palabras, en un intercambio viviente, en que toco y soy tocado por el otro, quien me remite, a través de él, a mí mismo. A esta instancia última de socialidad apunta el graciano “saberse ladear” (OM, 108, p. 239), literalmente volverse hacia todos los lados, en una comunicación abierta. Si la relación metafórica es, como se ha indicado, el componente básico del ingenio inventivo, el saber relacionarse vendría a ser una suerte de metáfora viviente o convivencial, a modo de traslación hacia lo otro y el otro, pero con toda el alma vuelta o conversa hacia él. Esta apertura constituye la actitud básica de la sabiduría conversable. De ahí la importancia de la elección de la compañía. Pero no lo es tanto en función de las afinidades selectivas del gusto, del juicio o del ingenio, como en función de contraste y complementariedad:

La alternación de contrariedades hermosea el universo y le sustenta, y si causa armonía en lo natural, mayor en lo moral. Válgase desta política advertencia en la elección de familiares y de famulares, que con la comunicación de los extremos se ajustará un medio muy discreto (OM, 108, p. 239).

Todo medio es operativamente un mediador, que surge del enlace o de la relación dinámica de los extremos. No estoy proponiendo con ello una versión dialéctica de la sabiduría conversable en sentido hegeliano, sino dialógica, que es algo más esencial

y originario. Cualquiera que sea la forma de pensar esta mediación, se trata de una relación viva, como la concibe Gracián en el modo operativo del ingenio. Esto significa que hay en Gracián una racionalidad comunicativa, con tal de que no se entienda el diálogo en sentido socrático/platónico, como producción de lo común universal, sino como interrelación dinámica y productiva de los diversos puntos de vista. Ya se sabe que el perspectivismo, ya sea epistemológico o axiológico, forma parte de la metafísica graciana en virtud de su concepción de una sustancia viva, determinada intrínsecamente por sus modos de estar en situación (circunstancia) y en coyuntura. “Cada uno habla del objeto según su afecto” (OM, 226, p. 279) -dice Gracián-. El interés y la situación determinan el punto de vista. Este no es sólo del yo, sino de la cosa misma que se deja o se da a ver en una determinada perspectiva. Así lo subraya en otro momento: “Todas [las cosas] tienen haz y revés [...] Hace muy diferentes visos una misma cosa si se mira a diferentes luces” (OM, 224, p. 279). Se trata de las luces y sombras, esto es, de los matices y contrastes, que denuncian recíprocamente consideraciones opuestas o invertidas.

Hanse de discurrir las materias por entrambas partes, y revolverse por el uno y otro lado, disponiéndolas a dos vertientes. Son varios los dictámenes: esté atenta la indiferencia, no tanto para lo que será cuanto para lo que puede ser (OM, 180, p. 264).

La mención de la posibilidad en una realidad en trance de devenir, frente a la extática, intemporal y fija visión del concepto lógico, alerta y estimula para estar abiertos a todas las incitaciones y sugerencias del camino. Y esta apertura del *sensus communis* es siempre dialógica. Ni el ingenio ni el juicio están reñidos con el diálogo, si éste no se entiende, al modo socrático, como un camino hacia lo abstracto común. Se me podría argüir que tanto la agudeza como la prudencia son tareas solitarias del alma, pues sólo a ella concierne, en última instancia, ese instante único o bien de creación ingeniosa o de ponderación juiciosa. La extrema individualidad del concepto ingenioso como del juicio circunstancial impiden confundirlos con un universal genérico, al que tuviera que llevarnos a pasos contados la comunicación. Y esto es cierto sin reserva alguna. La creatividad del ingenio no funciona según reglas, ni la prudencia es el fruto de un buen argumento. No obstante, esto no los erradica del medio dialógico de la conversación, si se trata de un discurso abierto que pro-voca más que con-voca, estimulando al ingenio para su inventiva en direcciones distintas y aun opuestas, e instruyendo al juicio para ser más ponderativo en sus dictámenes.

Señalaba antes que el diálogo graciano es la forma de “metaforizar” existencialmente, esto es, de poder transmigrar de una perspectiva a otra, abriéndose así a la contraria/complementaria y procurando ver y sentir desde ella. No pretende, pues, superar las perspectivas, sino encabalarlas y entrelazarlas en un horizonte más abierto. El texto más preciso de esta racionalidad dialógica se recoge en el aforismo 294

del *Oráculo*, bajo el lema “moderarse en el sentir”, que es también una moderación o autocorrección del ver y del apreciar. Lo copio íntegramente porque en su extrema concisión encierra una visión sinóptica del asunto:

Cada uno hace concepto según su conveniencia, y abunda en razones en su aprehensión. Cede en los más el dictamen al afecto. Acontece el encontrarse dos contradictoriamente y cada uno presume de su parte de razón; mas ella, fiel, nunca supo hacer dos caras. Proceda el sabio con refleja en tan delicado punto; y así el recelo propio reformará la calificación del proceder ajeno. Póngase tal vez de la otra parte; examínele al contrario los motivos. Con esto, ni le condenará a él ni se justificará a sí tan a lo desalumbrado (*OM*, 294, p. 300).

Que la razón debe estar en el fiel y nunca hacer dos caras hay que entenderlo, a mi juicio, a modo de un ideal regulativo hermenéutico, pues señala la condición de posibilidad de entenderse. Pero no se trata de una objetividad intemporal y ubicua, que en modo alguno se compadece, según se ha indicado, con la experiencia histórica del hombre, a quien gusta de ver Gracián en la figura del *viator* o peregrino. Ahora bien, precisamente porque la verdad en sí nos trasciende, toda búsqueda ha de hacerse en el juego dialógico de las razones y las perspectivas. De ahí la necesidad de abrirse a la postura del otro, recelando de la propia –dice muy gráficamente el texto– como condición para estimar y ponderar la posición ajena. El “buen gusto” o buen sentido obliga a ponerse de la otra parte, siquiera sea hipotética o presuntivamente –“pensar en lugar del otro”, señalará Kant más tarde, como segunda tarea del *sensus communis*¹¹, para hacerse cargo de todas las razones en juego, o en su caso, de la diversidad de las perspectivas, que concurren en un asunto. El juicio propio se reflexiona pasando por el contrario y dejándose corregir por él. Vuelve sobre sí después de haberse hecho cargo de la posición ajena. Se diría mejor que me es devuelto por el otro, al contragolpe del suyo. Y aun cuando las diversas posiciones no se dejasen articular en un más amplio horizonte, podrían al menos contrastarse y relativizarse recíprocamente, estimularse unas a otras en el juego de sus razones, evitando que una perspectiva, al ignorarse a sí misma, se acabe cerrando sobre sí como única y definitiva.

3. LA INTERSUBJETIVIDAD DIALÓGICA

El Criticón escenifica dramáticamente la viva relación dialógica entre sus protagonistas Andrenio y Critilo. Precisamente porque hay necesidad de extremar la reflexión crítica, hipercrítica, como señala el título de la obra, en un mundo lleno de engaños, la actitud moral básica de los dos peregrinos ha de ser la solidaridad de los

¹¹ *Kritik der Urteilskraft*, pr. 40.

que llegan a comprender y comprenderse a través de la prueba. La nueva actitud está indicada ya desde el comienzo en el vínculo afectivo que los une. El reconocimiento marca su relación desde el primer encuentro:

Tú, Critilo, me preguntas quién soy yo y yo deseo saberlo de ti. Tu eres el primer hombre que hasta hoy he visto y en ti me hallo retratado más al vivo que en los muchos cristales de una fuente (C, I, i, p. 811).

La estimación recíproca y el afecto van creciendo entre ellos a lo largo de una historia de desvelos y fidelidades en medio de la prueba y la adversidad. “Depende lo más y lo mejor que tenemos de los otros” (OM, 111, p. 240)¹² -enseña Gracián-. Y esta ganancia sube de punto si el otro es un *alter ego*, como reconoce Andrenio a Critilo. La historia de su amistad está entretejida por una conversación incesante. Unas veces será de ánimos y consejo, anudando así la complicidad entre ambos, como cuando Quirón les descubre el engaño del mundo. Andrenio recula temeroso ante la prueba que les espera:

¿Para qué me has traído al mundo, oh Critilo? ¿No me estaba yo bien a mis solas? Yo resuelvo volverme a la cueva de mi nada” (C, I, vi, p. 883).

mientras que Critilo se esfuerza en darle ánimo ante la empresa ardua de hacerse persona:

- No hay por donde volver a bajar, ni otro remedio que pasar adelante
 - Pues, ¿cómo hemos de poder vivir en un mundo como éste? - porfiaba, afligiéndose Andrenio -; y más para mi condición, si no me mudo, que no puedo sufrir cosas mal hechas. Yo habré de reventar sin duda.

[...]

-Ven acá - dijo Critilo - ¿No podrás tú pasar por donde tantos sabios pasaron, aunque sea tragando saliva? (*Idem*, p. 884).

Otras veces lo será de confrontación, como cuando disputan sobre el sentido de la vida:

-Yo -decía Andrenio- al dulce ocio me consagro: ya es tiempo de descansar...

-¿Quién tal dice? -replicó Critilo-. Cuanto más anciano un hombre, y cuanto más hombre debe anhelar más a la honra y a la fama (C, III, vii, p. 1387).

¹² Véase un lugar paralelo: “Lo más y lo mejor que tenemos depende de respeto ajeno” (OM, 226, p. 279).

El altercado debió de ser porfiado y enojoso porque duró todo el día. Pero, al fin se impuso, si no el acuerdo objetivo, sí el consentimiento cordial con el amigo, siendo el gusto el determinante:

Mas Andrenio, porque no se dijese que siempre tomaba la contraria y quería salir con la suya, se dobló esta vez, diciendo que se rendía más al gusto de Critilo que al acierto (*Idem*, p. 1388).

La historia de la amistad alcanza su momento *climax* en el empeño de Critilo por salvar a Andrenio de los engaños de Falimundo, donde teme perderlo, por lo que no duda en acudir a Artemia “a consultarle el rescate de su amigo, que llevaba más atravesado en su corazón cuando más dél se apartaba” (*C*, I, viii, p. 907). Artemia se extraña de que un varón tan discreto venga a verle tan solo, “que la conversación, decía, es de entendidos y ha de tener mucho de gracia, y de las gracias, ni más ni menos de tres” (*Idem*).

- Otros tantos - respondió - solemos ser un otro camarada que dejo por dejado, y siempre se nos junta otro tercero de la región donde llegamos, que tal vez nos guía y tal nos pierde, como ahora; que por eso vengo a ti, joh, gran remediadora de desdichas!, solicitando tu favor y tu poder para rescatar este otro yo, que queda mal cautivo, sin saber de quién ni cómo (*Idem*, p. 910).

La conversación anuda la amistad y como la estimación ha de ser recíproca, no es de extrañar que el liberado Andrenio responda con la misma solicitud por la suerte de su amigo. El pasaje transpira una viva emoción de humanidad: salieron ya por la puerta de la luz de aquel Babel del Engaño. Iba Andrenio a medio gusto, que nunca llega a se entero. Examinóle el viejo de su nueva pena, y respondióle:

- ¡Qué quieres! Que aún no me he hallado del todo.
 - ¿Qué te falta?
 - La mitad.
 - ¿Qué? ¿Algún camarada?
 - Más
 - ¿Algún hermano?
 - Aún es poco.
 - ¿Tu padre?
 - Por ahí, por ahí; otro yo que lo es un amigo verdadero
 - Tienes razón. Mucho has perdido, si un amigo perdiste y será bien dificultoso hallar otro. Pero dime, ¿era discreto?
 - Sí, y mucho.
 - Pues no se habrá perdido para sí. ¿No supiste qué se hizo?
 - Díjome iba a la corte de una reina, tan sabia como grande, llamada Artemia.

- Si era entendido, como dices, yo lo creo, allá habrá aportado. Consuélate, que allá vamos también, que quien te sacó del Engaño, ¿dónde te ha de llevar, sino al Saber?, digo a la corte de tan discreta reina (*Idem*, pp. 917-8).

La estimación se funde aquí con el más tierno afecto, culminando así el primer reconocimiento, con que empezaba la historia de su amistad, en respeto y veneración. Desde estas páginas, tan directas y emotivas, se alcanza a ver el sentido del aforismo del *Oráculo*, donde ensalza Gracián el valor de la amistad: “*Es felicidad juntar el aprecio con el afecto...* Sea amado antes apreciativamente que afectivamente, que es amor muy de personas” (*OM*, 290, p. 299). Se ha querido ver en esto una prueba de sequedad afectiva, tan propia de la educación jesuítica, pero en verdad lo que hace Gracián es destacar el amor moral sobre el meramente instintivo.

Como para realzarla en su contraste muestra Gracián, en contrapunto a esta intersubjetividad dialógica, la relación impersonal e impropia que domina en la gente. Se diría que el vulgo representa la contraimagen del reconocimiento intersubjetivo de los que comparten el tiempo y la palabra en sabrosa compañía. La inmensa irritación graciana ante el vulgo es sólo comparable a su profunda estimación de la excelencia y la amistad. Todo lo que en ésta hay de comunicación y fecundación recíproca, se invierte en el vulgo en incomunicación y esterilidad. También de la plaza del populacho había intentado Critilo rescatar a su amigo Andrenio cuando dio en “ser necio con todos” (*C*, II, v, p. 1107). En la pintura del vulgo revela Gracián la finura de su penetración psicológica:

no tenía cabeza y tenía lengua, sin brazos y con hombros para la carga, no tenía pecho con llevar tantos, ni mano en cosa alguna; dedos sí para señalar. Era su cuerpo todo disforme, y como no tenía ojos, daba grandes caídas; era furioso en acometer y luego se acobardaba. Hízose en un instante señor de la plaza, llenándola toda de tan horrible oscuridad, que no vieron más el sol de la verdad (*C*, II, v, pp. 1122-123).

No se crea, sin embargo, que sólo se trata de un estado social gregario. Básicamente el vulgo es un tipo de hombre, el hombre-masa, como lo llamará Ortega más tarde:

Y advierte que, aunque sea un príncipe, en no sabiendo las cosas y quererse meter a hablar de ellas, a dar su voto en lo que no sabe ni entiende, al punto se declara hombre vulgar y plebeyo; porque vulgo no es otra cosa que una sinagoga de ignorantes presumidos y que hablan más de las cosas cuanto menos las entienden (*Idem*, p. 1113).

Lo que subraya Gracián críticamente y con trazo firme en su pintura es la infamación, el bulo, la habladuría, el tópico, el hablar sin ton ni son que reemplazan ahora al flujo de la conversación verdadera. La sinagoga de los ignorantes impone por doquier su opinión y tiraniza con sus costumbres. Las cosas son como las ve y siente la gente,

que contagia con sus sensaciones y emociones a todo el que toca. Menos mal que un sabio logró advertir a tiempo al incauto Andrenio del peligro que corría:

Este es -respondió el sabio- el hijo primogénito de la Ignorancia, el padre de la Mentira, hermano de la Necedad, casado con su Malicia: éste es el tan nombrado Vulgacho (*Idem*, p. 1123).

Gracián no duda en relacionar la impersonalidad de la relación social con la agresividad y la malicia:

Comenzaron algunos a herirse y a matarse más bárbaramente que gentílicos bacanales. Fuele forzoso a Andrenio retirarse a toda fuga, tan arrepentido como desengañado. Echaba mucho de menos a Critilo, pero valiole la asistencia de aquel Sabio, y la luz que la antorcha de su saber le comunicaba (*Idem*).

En cambio, en este “echar de menos” a Critilo y su comunicación con él, que ahora suple afortunadamente el Sabio, se encierra el sentido homenaje de Gracián a la amistad.

4. EN COMPAÑÍA DEL AMIGO

Se ha señalado la influencia en *El Criticón*, entre otras fuentes, del moralismo de Séneca. Senequista es, en efecto, aun sin nombrarla, la vinculación de la sabiduría conversable con la amistad. Me viene a las mientes un fragmento de la epístola VI a Lucilio, que bien podría haber formado parte *El Criticón*. Es una cita áurea como pocas, en sintonía con la actitud de Critilo para con Andrenio:

En cuanto a mí -le escribe Séneca a Lucilio- deseo comunicarme a ti todo; precisamente me complazco en aprender algo a fin de enseñártelo; ni doctrina alguna me deleitaría, por más excelente y saludable que fuese, si tuviera que conocerla solamente yo. Si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y no divulgarla, la rechazaría; sin compañía no es grata la posesión de bien alguno (*Epist.*, 6, 4).

Afortunadamente, - y de ahí la paradoja senequista -, la sabiduría se comunica bajo la opuesta condición, a saber, compartiendo el tiempo y la palabra en una manera de amor. El elogio graciano a la amistad está a la altura de las mejores páginas de Séneca, quien ya había señalado la influencia estimulante que un amigo ejerce sobre el otro (*Epist.*, 109, 1-5).¹³

¹³ “Es más, ningún otro que no sea el sabio puede estimular debidamente el ánimo del sabio, como nadie sino el hombre puede estimular al hombre por lo que respecta a la razón” (Séneca, *Epist.*, 109, 11).

Es el segundo ser. Todo amigo es sabio y bueno para el amigo. Entre ellos todo sale bien. Tanto valdrá uno cuanto quisieren los demás; y para que quieran, se les ha de ganar la boca por el corazón. No hay hechizo como el buen servicio, y para ganar amistades el mejor medio es hacellas (*OM*, 111, p. 240).

Una antología de la amistad en Gracián vendría a corroborar la importancia que le vengo dando a la sabiduría conversable, pues el verdadero saber de lo que en verdad nos concierne es un hallazgo de la amistad, del buscar en común y del conversar gustosa, sabrosa y provechosamente. Tal como se dice en el *Oráculo manual*,

No sólo se ha de procurar en ellos conseguir el gusto, sino la utilidad, que ha de tener las tres calidades del bien, otros dicen las del ente: uno, bueno y verdadero, porque el amigo es todas las cosas. Son pocos para buenos, y el no saberlos elegir los hace menos... No hay desierto como vivir sin amigos. La amistad multiplica los bienes, es el único remedio contra la adversa fortuna y un desahogo del alma (*OM*, 158, p. 257).

Pero el elogio más rendido de la amistad se contiene precisamente en *El Criticón*, como un homenaje del autor a la fidelidad que se guardan entre sí Andrenio y Critilo. El símbolo o arquetipo de la amistad es aquí Gerión, el hombre de “tres cabezas, seis manos y seis pies”, y un solo corazón (*C*, II, iii, p. 1066), -antítesis del monstruo del vulgo, descabezado y lenguaraz, y tan gesticulante como estéril.

Yo soy -me respondió- el de tres en uno: aquel otro yo, idea de la amistad, norma de cómo han de ser los amigos. Yo soy el tan nombrado Gerión. Tres somos y un solo corazón tenemos, que el que tiene amigos buenos y verdaderos, tantos entendimientos logra; sabe por muchos, obra por todos y discurre con los entendimientos de todos, ve por tantos ojos, oye por tantos oídos, obra por tantas manos y diligencia con tantos pies: tantos pasos da en su conveniencia como dan todos los otros; mas, entre todos, solo un querer tenemos, que la amistad es un alma en muchos cuerpos (*Idem*).

No es extraño que en tiempos de confusión y desengaño hasta el discreto desconfie de dar con semejante prodigio:

- ¿Cómo es eso? ¿De modo que buscáis otro yo? Ese misterio sólo en el cielo se halla.

-Yo he visto cerca de cien vendimias -me respondió uno (y diría verdad, porque parecía del buen tiempo)-, y con que toda la vida he buscado un amigo verdadero, no he podido hallar sino medio, y ése a prueba” (*Idem*, p. 1064).

Emilio Blanco ha llamado justamente la atención sobre el extremado realismo, con sabor pesimista, con que trata Gracián la cuestión. “Nada o bien poco queda de

la vieja visión clásica del amigo como ‘alter ego’ que viene a socorrer al amigo, tanto material como espiritualmente [...] Nada más lejos del espíritu humanista - añade - y del viejo ‘*amicos usque ad aras*’ de los clásicos, porque ahora hay que ‘confiar de los amigos hoy como enemigos mañana’, puesto que del amigo maleado saldrá el peor enemigo”.¹⁴ Ciertamente los del Barroco no son tiempos francos de humanismo, y en medio de una actitud de cautela y sospecha permanente, parece muy precario el lugar de la amistad. Por lo demás, Gracián, a fuer de buen analista de la condición humana, no puede ignorar los pequeños y crudos hechos desmiticadores -el juego mundano de hacerse o fingirse amigos, de servirse de ellos, la deslealtad y la traición, o bien, simplemente, las vicisitudes y corrupción a que está expuesta la mejor amistad, gastada por el tiempo y la usura-. Pero junto a este ácido realismo no deja de destacar Gracián el alto valor humano de la amistad. A mi juicio, la respuesta del discreto no significa la amarga confesión de que en este mundo ya no sea posible la amistad, porque ha huido al cielo desengañada. El texto se refiere al arquetipo del buen amigo, como Gerión, que como todo canon trasciende este mundo. Y es que aquí sólo caben historias precarias y modestas de amistad, historias siempre dramáticas, a veces trágicas, a veces tragicómicas, pero que en su misma inestabilidad y vulnerabilidad permiten vislumbrar, degustar a veces, aun cuando a pequeños sorbos, este don. En medio de dificultades y adversidades también para Gracián fue posible rastrearlo en el propio círculo de sus íntimos. Pese a las muchas envidias e insidias que hubo de sufrir, no le faltó la honda experiencia de la amistad. “No hay duda - escribe Miguel Batllori- de que Gracián confería con sus amigos, en las tertulias de Huesca o Zaragoza, los proyectos de sus obras; de que les sometía sus manuscritos, y aun aceptaba como consejeros literarios al cronista Uztarroz, al canónigo Salinas y al caballero Lastanosa”.¹⁵ De esta experiencia de *convivium* se alimenta la idea de su sabiduría conversable. “Ninguno hay tan perfecto que alguna vez no necesite de advertencia” (*OM*, 147, p. 252). En este sentido, todo hombre, en razón de su imperfección necesita sentirse discípulo de otro hombre. Pero a la inversa, no es menos cierto, como también advierte Gracián, que “ninguno hay que no pueda ser maestro de otro en algo, ni hay quien no exceda al que excede” (*OM*, 195, p. 269).

¹⁴ Introducción a su excelente edición del *Oráculo manual y arte de prudencia*, *op. cit.*, p. 58

¹⁵ Estudio preliminar a su edición de *Baltasar Gracián*, Madrid: BAC, 1969, p. 133. Aurora Egido especifica y amplía este círculo. “La amistad -dice- que gravitó en torno al grupo de Lastanosa no fue única, y el contacto con los eruditos y escritores de Zaragoza, como Juan Francisco Andrés de Uztarroz, Morlanes, Urrea, Juan de Moncayo, Funes y Villalpando, Francisco de la Torre y otros culteranos, amplía y completa su

amistad con fray Jerónimo de San José, Manuel de Salinas o Ana Francisca Abarca Bolea, afines al mecenas oscense. Los duques de Aranda particularmente doña Luisa de Padilla, escritora con la que muestra abundantes paralelismos, o del duque de Villahermosa y otros miembros de la nobleza aragonesa, en su mayoría anticuarios, estrechan un amplio círculo de amistades que se hace patente en los preliminares y en el cuerpo de las obras del jesuita” (Introducción a *Obras Completas*, *op. cit.*, p. XI).

Esta sutil trama de co-dependencia va ligando la suerte del hombre en un todo. Siendo alternativamente maestros y discípulos nos sentimos obligados a aprender en reciprocidad. Nos somos, pues, deudores, y por lo mismo, acreedores a la dádiva de la conversación. La miseria del hombre, ni dios ni bestia, se ve así compensada con el don arduo y precario de la amistad, si uno lucha por merecerla. Y el diálogo, como bien vio Eugenio d'Ors, es una manera de amor en palabra y compañía. En su seno nutricio crece el saber en una conversación interminable:

Sin entendimiento no se puede vivir, o propio o prestado; pero hay muchos que ignoran que no saben y otros que piensan que saben, no sabiendo. Achaques de necesidad son irremediables, que como los ignorantes no se conocen, tampoco buscan lo que les falta. Serían sabios algunos si no creyeran que son. Con esto, aunque son raros los oráculos de cordura, viven ociosos, porque nadie los consulta. No disminuye la grandeza ni contradice a la capacidad, el aconsejarse; antes, el aconsejarse bien la acredita. Debata en la razón para que no le combata la desdicha (*OM*, 176, p. 263).

No era el menor de estos dones de la conversación el reconocimiento intelectual y moral, por el que los amigos son aceptados y acogidos como miembros de una república del espíritu. Este es el sentido de la declaración que sigue al descubrimiento de Gerión, donde está la mejor confirmación de la sabiduría conversable:

Sin amigos del genio y del ingenio no vive un entendido ni se logran las felicidades, que hasta el saber es nada si los demás no saben que tú sabes (*C*, II, iii, p. 1067).

No es, a mi juicio, lucimiento ni ostentación lo que aquí defiende Gracián, sino el reconocimiento que acredita al que se esfuerza y busca en común. En contra de lo que puede creerse, no hay en Gracián una salvación del mundo en solitario. Ni siquiera el solo conocimiento puede salvar, pues éste es ya obra de la palabra y la compañía. Con buenas razones ha probado Jorge Ayala que *El Criticón* esté inspirado en *El filósofo autodidacto*, porque la salvación que preconiza Abentofail está fundada única y exclusivamente en la contemplación intelectual, mientras que Gracián la lleva a cabo en una razón práctica compartida.¹⁶ Y así es. Al fin y al cabo, Andrenio ha salvado al sagaz Critilo de un naufragio, y éste recíprocamente asume la responsabilidad de guiar y salvar al incauto Andrenio en la alta mar del mundo. Gracián nos invita a un viaje de transformación, que no se puede hacer en solitario. Andrenio y Critilo se hermanan así al hacer conjuntamente el arduo camino de devenir persona. Quizá por eso ha querido immortalizar a ambos Gracián, salvándolos de consuno. Si

¹⁶ *“El Criticón de Gracián y el Filósofo autodidacto de Abentofail”, en Gracián y su época, op. cit., pp. 268-269.*

Andrenio no arribara a la isla de la inmortalidad, habría arrastrado con su fracaso al fiel y sagaz Critilo, erigido en su mentor o tutor. El pesimismo de Gracián se dulcifica con esta salvación conjunta de los dos amigos, a los que el Mérito “les franqueó de par en par el arco de los triunfos a la mansión de la Eternidad” (C, III, xii, p. 1506). Y puesto que el merecimiento lo habían hecho en común los dos peregrinos, era justo que el trato *in vía* o en el mundo se tornara en una conversación interminable, como la que ensoñaba Platón para Sócrates -la única posible eternidad del sabio en la república del espíritu-. Como decía el duque de Nocera, según cita del propio Gracián: “No me habéis de preguntar qué quiero comer hoy, sino con quién, que del convivir se llamó convite” (C, II, iii, p. 1067). ¿Dónde? ¿cuándo? No importa dónde ni cuándo, pues en todas partes y en todo tiempo florece la conversación y con ella la amistad. Pero Gracián ha querido con todo distinguir en su afecto un lugar. No por casualidad, el encuentro con Gerión lo sitúa en Cataluña, una tierra de buen entendimiento.