

SOBRE LA POLÍTICA CONCILIATORIA EN BALTASAR GRACIÁN

JORGE VELÁZQUEZ DELGADO

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Ciudad de México.

I

AL IGUAL QUE TODA la reflexión política que se desarrolló bajo el paradigma y tópicos políticos de la Razón de Estado durante los siglos XVI y XVII, la filosofía política de Baltasar Gracián -independientemente de que sea cuestionada como tal, esto es, si existe en su obra filosófico-literaria un tipo de reflexión que por sus características y contenidos se reconozca como filosofía política; o bien, aceptando que ésta es una filosofía moral que se expone refrendando y acentuando la importancia y necesidad histórica y vital de colocar todo fundamento moral por encima de cualquier presupuesto o axioma político-, es una filosofía política fundamentalmente conservativa. Sin embargo, no por depender del paradigma conservativo que guía a toda Razón de Estado, esta filosofía política renuncia a su derecho a contribuir en la vieja inquietud humana por conciliar la tierra con el Cielo. Cosa que en modo alguno quiere decir que el propósito de esta filosofía sea formar santos. Pues Gracián no piensa que su filosofía sirva para que el hombre de Estado o el hombre común tengan por fin de la vida a la santidad.

Lo que intuye esta filosofía es el anuncio del *momento* de la política. Es decir, lo que advierte es que se viven tiempos diferentes en los que al estar las cosas del mundo al revés, lleva todo a un nivel tal que ahora la posibilidad de su conservación depende de la construcción de un tipo diferente de ser humano: concretamente de un nuevo guerrero o nuevo soldado y de un nuevo héroe político, quienes al participar en la lucha contra el mal, ayuden a entender la política como un horizonte para la coexistencia humana en el que todo pasa a depender de la capacidad y prudencia que muestre en especial el segundo en su irrenunciable empresa por “coser la tierra con el Cielo” (*C*, II, ii, p. 1046).¹ Es bajo este horizonte de comprensión que se puede

¹ Citamos siempre por *Obras Completas de Baltasar Gracián*, Madrid: Espasa Calpe, 2001, ed. de Luis Sánchez Laílla,

sostener que su pensamiento político depende del sustento e inquietud conciliatoria que le asigna Gracián a la política.

Es a partir del paradigma conservativo de la Razón de Estado y de la idea global de conciliación de las cosas humanas y divinas - que durante esos siglos adquiere tintes y tonos diversos incluyéndose entre estos, por su enorme importancia y trascendencia, los de raíz utópica -, que las inquietudes filosófico-políticas de Gracián merecen ser vistas como parte del amplio movimiento histórico bajo el cual se definió la configuración de la estatalidad moderna y la propia Modernidad. Siendo parte de dicho movimiento es importante preguntar: ¿cuál es el papel que a través de su obra Baltasar Gracián le atribuye y le asigna a la política?

No es posible afirmar que para los tratadistas la política era, como filosofía y práctica humana, algo tan aborrecible que únicamente se entiende como oficio de bestias. Pues ellos, como nosotros, consideraron que la política es algo vital al hombre; algo que continúa actuando entre nosotros a través de sus propios medios y fines, en el anhelo de engrandecimiento y dignificación del ser humano. Por ello no deja de ser considerada ajena a la salvación o regeneración del hombre. En el fondo del asunto lo que los tratadistas en su conjunto entendieron quizá a regañadientes, es que históricamente la política se situó en un lugar tal que la convirtió en referente central por el que ahora debían de pasar los asuntos humanos. En especial los de orden público. De ahí que los tonos de sus preocupaciones, sin dejar de ser de fondo y matiz, coincidan en una misma preocupación desde el momento mismo del arribo del maquiavelismo a la historia. Así, lo que ven en Nicolás Maquiavelo es la encarnación de una *infame herejía* que por sus *monstruosidades* lleva a las cosas del mundo a estar “sin Dios, sin ley y sin rey” (C, III, xii, p. 1505).

Lo que perciben los tratadistas es que lo que llamaron maquiavelismo era signo y anuncio de nuevos tiempos en los que la ubicuidad organizativa de la vida social deja de ser monopolio exclusivo del poder eclesiástico. Así, lo que termina por hacer comprensible a la impactante proliferación de tratados sobre los diversos tópicos de la Razón de Estado, fue lo siguiente: la mayor centralidad y protagonismo que día con día adquiere la política al interior del profundo desgarramiento social de un orden político cimentado en viejos cánones teológico-políticos que en otros tiempos sirvieron a la coerción, desarrollo y estabilidad de la sociabilidad política de la amplia comunidad cristiana. El principio conservativo que guía a toda Razón de Estado no es exclusivamente político; el religioso es -incuestionablemente- de enorme peso en tal grado que se convierte en fuerza vital en todo este momento de la historia. Jamás se dejará de insistir, de este modo, que el sustento que mueve a la conciliación en esos tiempos de belicismo religioso desenfrenado, es la salvación. Las filosofías políticas en esta edad temprana de la Modernidad aceptan que no existe para el hombre más horizonte salvífico que el que ofrece el Cielo. Es desde este horizonte que el conflicto y lucha política depende del tipo de dominación político-social que se quiere establecer a partir de definir el carácter de la dominación del poder religioso. Los bandos

en lucha participan así de un intenso debate histórico que, desde la plurisecularización característica al mundo moderno, permite ver las cosas desde un horizonte en el que todo lleva a sospechar que lo que en realidad se discutía era si la salvación debía de ser terrenal o celestial; o bien, genérica y colectiva; o, mejor aún: por el esfuerzo individual o por elección divina.

Independientemente del significado que tenga para nuestros días este relevante debate llevado a cabo en los cada vez más remotos orígenes de la Modernidad, lo que importa subrayar es que el mismo era parte de una preocupación más radical la cual tiene que ver con el problema de los fundamentos antropológicos que subyacen en toda filosofía política. Es aquí en donde la hermenéutica de la Razón de Estado hace que la comprensión de la política dependa de la idea e ideal del hombre que se proyecta bajo un drama humano de hondas raíces históricas. Así, lo que importa es -como lo enseña Baltasar Gracián con la ayuda de la *noticiosa y gustosa historia*² entendida como instrumento de incalculable importancia que en el sacerdote jesuita no merece ser visto como el simple guiño que lanza al *Humanismo*-,³ forjar y establecer la *idea* del hombre preguntando lo qué es y ha sido; pero sobre todo qué es lo que se espera de este ser en referencia a su destino y devenir.

Aparentemente la dificultad de establecer la idea o el concepto de política⁴ que se encuentra en la compleja obra filosófico-literaria⁵ de Baltasar Gracián, parte justamente de esto último: de la multitud de variantes y ejemplos que ofrece este pensamiento respecto a hechos y personajes históricamente identificados y que, al ser valorados y tamizados desde su visión antropológico-política y religiosa, exhibe como tipos ideales de su imaginario filosófico-literario. Pero, independientemente de esta dificultad, nosotros comprendemos este pensamiento fundamentalmente como una fenomenología antropológica que le asigna a la historia y a la política la tarea de develar el sentido de la trayectoria de la experiencia humana; de una experiencia que para él ha sido negativa en razón de querer ver predominantemente la proyección del mal en el mundo. Cosa que, por otro lado, permite decir que esta filosofía política habla también de una teodicea a la que le resulta imposible renunciar a una idea del mundo en la que al fin terminan por ser substanciales a la misma, todos los referentes de la escatología bíblico-cristiana con la que se identificó toda

² “Entregose luego a aquella gran madre de la vida, esposa del entendimiento y hija de la experiencia, la plausible Historia, la que más deleita y la que más enseña” (*D*, XXV, p. 195); “Ésta es la gustosa Historia” (*C*, II, iv, p. 1094).

³ Véase Aurora Egido, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001.

⁴ Véase el concepto de “política” en el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Elena Cantarino

y Emilio Blanco (coords.), Madrid: Cátedra “Teorema”, 2005, pp. 197-203.

⁵ Véase, entre otros, VV. AA., *Sobre agudeza y conceptos de Baltasar Gracián. Simposio Filosófico-Literario*, Zaragoza: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999; y VV. AA., *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*, Juan Francisco García Casanova (ed.), Granada: Universidad de Granada, 2002.

la milicia jesuita en su lucha contra la malicia en este mundo.⁶ Siendo dicha escatología el lugar desde donde Gracián establece los criterios para comprensión de la fisiología moral del hombre.

Es desde esta idea del mundo que encuentra en Adán, ese personaje mítico de trazo bíblico a quien Gracián ve como el primer loco del mundo (*C*, II, xiii, p. 1245) y verdadero fundador del Mundo civil, que el concepto de política participa y depende de una realidad en la que el hombre no deja de estar en estado de guerra y en lucha contra el engaño.⁷ La política será, en primera instancia, la serie de empeños y esfuerzos que, con o sin el poder, realizan los individuos en su indeclinable e irrenunciable militancia en contra del mal. Por paradójico que esto suene, lo que en última instancia permite la producción de la política desde este horizonte antropológico, es la existencia del mal. Pero no por ser esto así es posible sostener que para la misma visión en la lucha en contra del mal la política, a pesar de venir preñada de infinidad de referentes bélicos, sea factor o fuerza determinante que devela el profundo sentido que encierra el misterio de la vida. Los límites de la política son bastante claros y estos responden a lo siguiente: al auxilio que debe otorgar en el titánico esfuerzo individual de construirse, cada cual y con su propio artificio, en persona.⁸ Así es como se contribuye y se participa en la política y en la inquietud por superar los vicios, apariencias y engaños que constituyen la naturaleza del Mundo civil.

En resumen, para Baltasar Gracián el papel de la política no es convertirse en fuerza emergente o protagónica mediante la cual sea desplazada la centralidad que hasta ese entonces ocupaba la religión en la organización y evolución de un orden social cimentado en principios y fundamentos teológico-políticos. Su papel era subordinado a esos principios y fundamentos los cuales eran, en última instancia, los mismos que explican un complejo sistema de dominación política que sobrevaleó de manera extraordinaria estrategias de relación política expuestas por el paradigma conservativo de la Razón de Estado. Es con relación a esto último que la política adquiere su referente ideal al refrendar el viejo sueño cristiano de conciliar la tierra con el Cielo.⁹

⁶ "Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre" (*OM*, 13, p. 208).

⁷ "Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida: inconveniente tan perjudicial que basta a echar a perder todo el vivir" (*C*, III, v, p. 1342).

⁸ Véase los conceptos de "artificio" y de "persona" en el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, *op. cit.*, pp. 63-68 y pp. 191-196 respectivamente;

y el trabajo de Javier García Gibert, "Artificio: una segunda naturaleza", *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 1 (2004), pp. 13-33.

⁹ "Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho, a cuyo gran Monarca sea la alabanza, sea la honra, sea la gloria" (*H*, XX, p. 43). Véase la crisis de "El museo del discreto" (*C*, II, iv), en especial, pp. 1102ss. Sobre el concepto de "héroe" y "heroísmo", el artículo de Karine Durin, "Héroe y heroísmo en Baltasar Gracián. Hacia la filosofía del desengaño heroico del *Criticón*", *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 1 (2004), pp. 35-57.

II

Desde un estricto punto de vista terrenal la pretensión de la política ha dependido de la inquietud de conciliar al hombre con el mundo y al hombre con el hombre. A la fecha son incontables las experiencias históricas por hacer materialmente posible los ideales utópicos, reformistas o incluso revolucionarios de tal pretensión de la política. Ahora bien, como se sabe la pretensión por conciliar al hombre con el Mundo natural es más que imposible. Cosa que advierte muy bien Baltasar Gracián. Por eso para él el artificio sólo puede ser invariablemente una mediación entre el Mundo natural y el Mundo civil que, en su obsesión por no renunciar plenamente a esta conciliación, convierte a la política en productora activa del *ethos* cultural sobre el cual se despliega toda formación social. De este modo el Mundo natural y el Mundo civil son para el hombre producto de una relación irreductible que jamás merece ser vista como un absoluto. Por no serlo justamente dada la serie de mediaciones que establece el hombre ya sea para su propio beneficio y reproducción como para su comprensión a través, entre otras muchas cosas, del genio, el ingenio y el arte conceptuoso.¹⁰ En sentido riguroso lo que se entiende aquí por cultura es la capacidad y modo de desciframiento que alcanza el hombre en su permanente relación con el Mundo natural y civil.¹¹ De este modo lo que se comprende por política en la filosofía de Baltasar Gracián, es un modo de expresión del artificio humano que alcanza su ideal en la construcción de una realidad social construida a partir de lo que da a entender por *arte de gobernar*.

El arte de gobernar responde, pues, a las exigencias de un ideal de belleza, armonía y perfección que - en la complejidad del Mundo civil como ámbito en el que se desenvuelve el drama de los complejos asuntos humanos ("La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de tejas abajo..." C, III, iv, p, 1322) -, en modo alguno debe renunciar a la realización mínima de los presupuestos esenciales que han sido inherentes a la política. Independientemente de la forma en cómo se llegue a privilegiar a alguno de estos presupuestos bajo un clima histórico determinado e independientemente de que constituyan o no los fines de la política, estos son: el bienestar, la armonía y paz social, la autorrealización individual, la felicidad, la amistad, la justicia, etc. La filosofía política de Baltasar Gracián es, en gran parte, una filosofía política crítica de los fines en cuanto que al querer ser éstos alcanzados,

¹⁰ Véase Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona: Anthropos, 1993.

¹¹ Véase Miguel Grande Yáñez, "Mundo natural y mundo civil en el pensamiento barroco graciano", en *Gracián: Barroco y Modernidad*, Miguel Grande y Ricardo Pinilla (eds.), Madrid-Zaragoza: Universidad Pontificia

Comillas-Institución "Fernando el Católico", 2004, pp. 139-179; Elena Cantarino, "Cifras y contracifras del mundo: el ingenio y los grandes descifradores", en *Gracián: Barroco y Modernidad*, *op. cit.*, pp. 181-202; y el concepto "descifrar" en *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, *op. cit.*, pp. 81-88.

llevan a torcer las cosas de manera tal que hace imposible la exitosa realización de todo empeño artificioso del gobernante. Cosa que es más condenable sí olvida que el único sustento teleológico de su empresa gubernativa debe ser – incondicionalmente – la conservación de la correcta y justa vida religiosa de la comunidad cristiana. La espada es por ello el símbolo de la verdadera fe. Así, el entrecruzamiento entre el paradigma conservativo de la Razón de Estado y el ideal político para la reconciliación de la comunidad cristiana, adquieren su mayor relevancia en un ideal de la política para el cual todo el desciframiento del mundo convierte en trascendente a la prudencia civil. Es decir, al arte de ser Razón de Estado de sí mismo.¹²

No debe olvidarse que todo referente al fundamento conservativo que guía a la Razón de Estado, es profundamente terrenal. Para más señas es, al igual que la literatura de Baltasar Gracián, radicalmente mundana. Por ello no se niega ni se escatima aquí el importante papel que jugaron los tratados sobre la Razón de Estado en la construcción de un mundo sensible y sentenciado por los imperativos de una irrenunciable plurisecularización que en su despliegue invade a todo rincón social, cultural, artístico, político, histórico e incluso religioso. A lo que responde esta filosofía política es a la inquietud de forjar la imagen de un individuo desgarrado y sensiblemente afectado por las directrices históricas que impone la construcción del Mundo Moderno. Así, el individuo del que nos habla ampliamente Gracián corresponde a la imagen del eterno viajero o, si se prefiere, a la del eterno náufrago que al encarnar en su circunstancia el mito adánico señalado ahora como causa de la locura que ha invadido a la sociedad cortesana de su tiempo, vive sometido a los engaños de una relación política de corte Monárquico-Imperial que fue incapaz de superar su propia circunstancialidad en un doble sentido: en tanto la extensión de sus dominios y con relación a la pléyade de enemigos internos y externos que la azotaron.¹³

Si la conciliación del hombre con el Mundo natural y con el Mundo civil es, desde el horizonte pesimista de Baltasar Gracián, imposible; lo que queda es indagar si existe otra realidad para la salvación del hombre. El tercer camino o vía que conduce al Mundo Celestial es, como se infiere, producto de la necesidad de una renovada teología política que convierte a la prudencia en prudencia civil o método para la comprensión o desciframiento de las cosas naturales y humanas. Es con ayuda de este método que lleva al desengaño, que el individuo acepta que su verdadera salvación no está ni en el Mundo natural ni en el Mundo civil; está en el Mundo Celestial. En un mundo imaginario y del que poco se sabe qué es. Pero saber qué es ese mundo no es tan importante. Lo importante es que esa teología al reconocerse como parte

¹² “Aquí tendrás una no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo” (H, “Al lector”, p. 4). Véase Elena Cantarino, *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián*,

Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1996.

¹³ Véase Luis Díez del Corral, *El pensamiento político europeo y la monarquía de España*, Madrid: Alianza, 1983.

de las cosas de este Mundo civil, se concibe como parte de un movimiento secular en vertiginoso ascenso en el que -sin verse obligada a renunciar a la dogmática a la que pertenece- se preocupa por orientar y encausar los complejos y abstractos asuntos religiosos y políticos a un nivel tal que dejen de ser un misterio. Esta teología política contribuye así en el esfuerzo que realiza cada cual en su propia construcción como Razón de Estado de sí mismo. Si la salvación de individuo depende de la capacidad que muestre hacia la comprensión del mundo en la lucha contra la malicia del mismo, importa mucho que su fe sea algo más serio que simple fe de carbonero.

III

Si el mundo, en particular el Mundo civil, se encuentra al revés y desquiciado de tal modo que se hace imposible su comprensión,¹⁴ el papel de la política es responder a ciertos fines inmediatos como son, por un lado, generar condiciones para su reconciliación con la moral y con el horizonte ético de la política que fracturó el maquiavelismo; por otro, continuar con su infatigable lucha en contra de la herejía. Son estas tareas irrenunciables con las que se presenta una concepción de la política como respuesta a una circunstancialidad histórica en la que incluso se llevó todo a extremos confesionales para la conservación y reproducción de un sistema de dominación Monárquico-Imperial. Importa mucho aquí entender que la Razón de Estado no participa de las actitudes confesionales como es lo que comúnmente se llega a sospechar que fue uno de los más famosos excesos barrocos. La confesión fue, en efecto, parte sustantiva de esta cultura, pero no fue algo que constituyera la piedra de toque de la Razón de Estado. Ejemplo de esto lo ofrece el propio Baltasar Gracián quien con toda su amplia reflexión filosófico-antropológica -en la que ocupa un lugar privilegiado su obra *El Comulgatorio*, brillante y excepcional obra graciana que siempre merece ser comentada aparte-,¹⁵ muestra que, en efecto, tarea imprescindible de la Razón de Estado es hablar de la cosa pública desde la *policía* o *artificio* que trata del buen cause que se debe otorgar a los asuntos urbanos; como lo

¹⁴ “La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de tejas abajo, porque como todo ande en cifra y los humanos corazones estén tan sellados y inescrutables, asegúroos que el mejor lector se pierde. Y otra cosa, que si no lleváis bien estudiada y bien sabida la contracifra de todo, os habréis de hallar perdidos, sin acertar a leer palabra ni conocer letra, ni un rasgo ni un tilde” (C, III, iv, p. 1322).

¹⁵ Desde el año 2001 - año de celebración del IV centenario del nacimiento de Gracián - los gracia-

nistas han vuelto sus ojos hacia esta obra casi siempre dejada aparte y que ahora ha sido analizada como parte fundamental de la estructura ontológica del pensamiento graciano. Sobre la cuestión, véase en este mismo número el artículo de Fernando Pérez Herranz. Sobre el estado de la cuestión de los estudios gracianos hasta esa fecha, véase VV. AA., *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Aurora Egido y María del Carmen Marín (coords.), Zaragoza: Gobierno de Aragón, Institución “Fernando el Católico”, 2001.

es también dar consejos al Príncipe ya sea como *ideal* pero principalmente a través de su educación o siendo éste Rey-Monarca barroco.¹⁶

La Razón de Estado participa, pues, del desciframiento del mundo permitiendo que la política adquiera su propia ubicuidad al ser reconocida como una actividad vital y radicalmente humana que, sin dejar jamás de ser instrumentalizada en razón del imperativo moral-religioso que se le impone en dicha circunstancialidad histórica, desempeña y cumple un rol central en su discurrir en ese *loco laberinto de espejos* del que tanto habla Gracián en referencia a la sociedad cortesana con la que convivió y conoció a fondo.¹⁷ Sociedad que constituye, por cierto, el fundamento histórico y material de su ampliamente conocido pesimismo antropológico. Lo que crítica Gracián de la sociedad cortesana es el engaño con la cual se reproduce. Y no la acepta por verla como producto de los infinitos yerros humanos. De ahí que pensemos que para él es con la política y desde la política desde donde se fijan los criterios de una estrategia para la construcción de la verdad referidos al arte de gobernar y a la prudencia civil. Por tanto, su famosa ocurrencia en la que compara a la Razón de Estado como “razón de establo” (C, I, vii, p. 899),¹⁸ es producto de un pensamiento que convierte a la sátira en parte vital de una aguda crítica política-social. Lo que aquí queda claro es que a lo que responde esta sátira es al momento final de un movimiento intelectual y político en el que las tesis sobre la Razón de Estado se encuentran en franco descenso. Y la filosofía política de Gracián representa - quizá como ninguna otra - la crisis y página final de lo que fue ese importante y trascendente *momento* de la historia de la filosofía política.

IV

Es muy cierto que los tratadistas reflexionaron sobre tópicos políticos comunes englobados en general en la crítica radical que ejercitaron sin tregua en contra del maquiavelismo. No es posible responder aquí a todos los aspectos que abordó esa amplia y densa crítica. Lo que sí se puede decir es que toda la fuerza argumental que guía y orienta al principio preservativo de la Razón de Estado, radicó en lo que fue

¹⁶ Ver en especial Manuel Ariza Canales, *Retratos del Príncipe Cristiano. De Erasmo a Quevedo*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1995. Ver también: José Luis G. Sánchez-Molero, *El aprendizaje cortesano de Felipe II. La formación de un príncipe en el Renacimiento*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.

¹⁷ Véase C, I, xi, “El golfo cortesano”, pp. 954-973.

¹⁸ “¡Basta - dijo Critilo-. ¿Qué, tú también te

pagas de las burlas, no distinguiendo lo falso de lo verdadero? ¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Éste es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves como ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones, no de estado, sino de establo” (C, I, vii, p. 899).

para todos los tratadistas el dogma político de la soberanía en la que se fundamentó y legitimó el poder Monárquico-Imperial. El sistema de dominación política que se desarrolló a partir de la ejercitación política de esa soberanía influyó decididamente en la configuración de la imagen carismática del Príncipe-Monarca Absoluto. Como influyó también en una relación de la política que sujeta y hace depender de ese vértice del poder, la reproducción de todo un sistema social jerarquizado en rígidos órdenes estamentales. Cuestionar esa soberanía implicaba desquiciar al mundo, confundirlo más. Cosa que supuestamente fue lo que hizo la herejía, el luteranismo pero, sobre todo, los llamados “políticos” que inspiraban sus acciones y engaños en Maquiavelo y Bodino.¹⁹

Es ante este mundo que vive al acecho de las sombras del maquiavelismo, lo que invita a indagar el carácter político de los escritos gracianos. Lo que aquí se toma en cuenta es que estos escritos arrancan de un dato concreto: asumir la soberanía en tales términos. Es decir, como algo incuestionable e inmutable. Pero, sobre todo, como un poder absoluto acosado por doquier. Lo que se trata de dilucidar de esos escritos es el papel del gobernante como figura central en un intenso drama estamental y como responsable de proyectar una política que debe a la vez establecer los parámetros para la conservación del Imperio y ayudar al desciframiento del mundo. Se da por entendido que en estos escritos no se responde a las añejas cuestiones de la política como es el problema de quién gobierna, para quiénes y con quiénes gobierna y cómo gobierna. Como es también, por otro lado, vano esfuerzo querer encontrar en ellos indicios sobre la eficacia política de la Monarquía española de su tiempo. Lo que si se puede sospechar es que Gracián sabía perfectamente que el fuerte de la Monarquía española nunca fue la eficacia política; nunca estuvo a la altura de las circunstancias y retos históricos del siglo XVII.

Ahora bien, lo que es posible mencionar es que sus escritos marcan una diferenciación con el tratadismo en cuanto son la expresión de un ideal salvífico. Es verdad que Gracián no desvía la mirada del Cielo. Pero lo hace desde su punto terrenal y desde una honda sensación nostálgica en la que sólo ve al Rey Fernando de Aragón²⁰ como el tipo ideal de Héroe-Político. Es decir, a quien admira hondamente como “el oráculo mayor de la razón de Estado” (*P*, p. 51) y “católico unicornio” (*C*, II, ii, pp. 1053-55). Por ello estos escritos no dejan de ser la añoranza y deseo del surgimiento de un nuevo Héroe-Político que sea capaz de devolver a España su poderío,

¹⁹ “- Este *Príncipe* del Maquiavelo y esta *República* del Bodino no pueden parecer entre gentes. No se llamen de razón, pues son tan contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad destes tiempos, la malignidad destes siglos y cuán acabado está el mundo” (*C*, II,

iv, p. 1103). Véase VV. AA., *Baltasar Gracián*, Actas del Congreso *Ética, Política y Filosofía. En el 400 Aniversario de Baltasar Gracián*, Oviedo: Pentalfa, 2002.

²⁰ Véase Lorenzo Valla, *Historia de Fernando de Aragón*, Madrid: Akal, 2002.

gloria y grandeza.²¹ De acuerdo con él lo que a España le faltaba no era un Rey fundador pues ya lo tenía en el Rey Fernando.²² Lo que le hacía falta era un Rey que respondiera ampliamente a las exigencias de la tesis de la conservación del Estado que con marcada insistencia expuso la filosofía política de la Razón de Estado.²³

Así, Gracián acepta que la empresa central del gobernante en este caso es preservar al Imperio. Es conservar un extenso y complejo sistema de poder en el que lo fundamental no es perfeccionarlo; es conservarlo como tal. Lo ideal era engrandecerlo a sabiendas que el Imperio español pasaba de una fase expansiva a una defensiva que anunciaba su decadencia y declive. En circunstancia tan adversa -que todo lo tiene al revés-, el imperativo de la política obliga a no dudar del empleo de todos los medios que estén al alcance para alcanzar su fin. Pero es en el problema del empleo o recurso de los medios frente a los cuales se define la política gubernativa como arte de gobierno y como prudencia civil. Un arte que no ignora al correcto uso de las buenas armas. Es decir, que la política debe ser, antes que nada, economía de la violencia. Por ello, lo que interesa aquí a la prudencia gubernativa y a la prudencia civil es, en efecto, mantener e implementar dicho imperativo de la política de la Razón de Estado, pero tratando que los costos por mantener una realidad en la que están en juego grandes intereses materiales y espirituales que sustentan la unidad política del Imperio, sean menores y menos dramáticos.

V

Es así como se observa que al interior de la amplia literatura política de la Razón de Estado, las ideas políticas de Baltasar Gracián ocupan un lugar muy particular. Se dice esto con relación al modo en cómo desde su literatura satírica en la que se encuentran múltiples referentes histórico-políticos de su tiempo - referentes que por cierto son la excelente prognosis de la crisis cultural de la sociedad barroca -, se esfuerza por señalar los síntomas de la decadencia de una sociedad cortesana entrampada por sus propios excesos. Es cierto que sus *tesis políticas* no coinciden plenamente con las de los tratadistas. Pero lo indudable de la originalidad de las mismas es que forman un conjunto de planteamientos que no por ser expuestos en estilo literario y satírico, carecen de interés político.

Si para la Razón de Estado lo verdaderamente urgente de esa circunstancia histórica es responder - a partir del paradigma conservativo - a la cuestión de cómo se debe ejercer el *arte de gobernar* a través de la educación del Príncipe; la Razón

²¹ Véase especialmente *El Criticón*.

²² “Fernando el Católico, primero por antonomasia”, en el análisis de Benito Pelegrín, “Del concepto de ‘primero’ en Gracián a la

‘agudeza numeral’”, *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 1 (2004), pp. 73-90.

²³ Véase *C*, II, viii, “Armería del Valor”, pp. 1158-1176.

de Estado en el sacerdote jesuita se antoja como una empresa más ambiciosa. En razón de que para él lo urgente no es continuar desplegando empeños para la formación de la conciencia de un inexistente Príncipe. O para alguien quien, como Felipe IV, era incapaz de materializar ese arte domeñando exitosamente a las adversas circunstancias. El Rey Fernando será, como se ha advertido, el eterno paradigma del hombre político. Conviene no olvidar que es el propio Gracián el primero en reconocer que ese ideal de hombre político tiene su fama por sus circunstancias y éstas eran ya muy diferentes a las que él comparte con Felipe IV.²⁴

La especificidad del arte de gobernar es, pues, la expresión de la extraordinaria capacidad y habilidad que muestra el político como lo que éste es, es decir, un hombre de acción radical que logra gobernar torciendo positivamente las circunstancias. De este modo *se gobierna siempre con, para, desde y en contra de las circunstancias*. Los políticos son así hombres vitales quienes incluso con sus aciertos y yerros más interesan a la gustosa historia. Y lo que ella le enseña a Gracián es que el Rey Fernando de Aragón fue un extraordinario hombre de acción y el que mejor respondió al imperativo *fundacional* que planteaba una coyuntura histórica concreta para la construcción de una nueva realidad y relación política.

Gracián y Maquiavelo comparten su profunda admiración por quien es adoptado como el precursor histórico del Nuevo Príncipe. Un hombre de acción que al comprender las tendencias de una específica coyuntura histórica, la convierte en invaluable referente histórico para la comprensión de la estatalidad moderna. Sin embargo, en el caso de Felipe IV su actuar político no estuvo a la altura de afrontar el imperativo conservativo que es herencia y consecuencia histórico-política de esa nueva realidad histórica que nace con la acción del Rey Fernando el Católico. No es extralimitado suponer que en una realidad en la que los horizontes de futuro son más que inciertos -a grado tal que todo lo embarga un pesimismo radical-, la crítica política más que ser una vía de fuga para una conciencia desdichada, se convierte en fuerza mordaz de una realidad en la que todo se vuelve tan absurdo que produce la imagen emblemática de sí misma como una sociedad de ciegos que permite ser gobernada por otro ciego. Felipe IV era, en efecto, un Príncipe-Rey Monarca Absoluto que responde a un tiempo barroco en el que la fama y gloria eran adquiridas por los artificios de una sociedad cortesana.

Lo que refleja esta literatura es también la crisis del paradigma pedagógico-político que hizo de la profusa literatura de *espejos de príncipes*, algo efímero e insustancial y cuya utilidad como relación de inmediatez, respondía a las múltiples exigencias para la reproducción al infinito del espíritu lisonjero del que se nutría incansablemente el mundo cortesano como lo que éste era para Baltasar Gracián:

²⁴ Véase José Deleito y Peñuela, *La mala vida en la España de Felipe IV*, Madrid: Alianza, 1998.

Mundo civil. Es innegable que en el imaginario barroco llegó a ser un desplante desproporcionado la reproducción “carismática” de la imagen del poder del Rey-Monarca Absoluto o Príncipe-Rey Barroco. Como es también innegable que los manuales para la educación del Príncipe estaban más preocupados por dar prendas de fama y gloria a alguien quien aun no las mereciera. Pero si bien la inquietud de la literatura de la Razón de Estado fue colaborar en esa literatura pedagógico-política, lo hizo desde su propio horizonte reflexivo y no con el único fin de exaltar la imagen del poder. Su preocupación era mostrar que ese poder -como poder terreno que dependía de una idea de la política que lo determina como un arte específico a partir del cual se adquieren ciertos principios y axiomas fundamentales-, se ejerce quizá no a grado tal de llevar a los asuntos públicos y del poder a su traducción como verdadera obra de arte; pero sí para concretar una praxis política para la cual lo que en el fondo importa es gobernar con base a la prudencia que tiene que ser necesaria y obligadamente prudencia conservativa. Ahora bien, lo que anuncia la quiebra de ese paradigma pedagógico-político es que todo lo que fue y llegó a significar ese complejo proceso de transición histórica, las cosas del mundo llegan a una situación tal que la liberación moderna o burguesa impone que los complejos asuntos públicos y del poder sean parte de la serie de mediaciones que reflejan las nuevas virtudes individuales. Se pensó así que si entre las múltiples empresas del Príncipe estaba la de educar a su pueblo; el pueblo, al otorgarse un nuevo sentido común, consideró poco conveniente continuar con la falsa imitación de un ser modélico que sólo lo era en razón de la imagen de unas virtudes que no siempre conjugaban bien con su dificultoso arte. Lo que se cuestiona era el papel que deben ejercer los miembros de la comunidad política en el conocimiento y reproducción de la misma. Así, como lo demuestran los políticos con sus nuevas ideas políticas, lo que se convierte en espacio de conflicto en dicha liberación es a la obediencia como principio del que depende, define y determina a la dominación política en la sociedad barroca.

Sin el interés de torcer aquí la hermenéutica graciana, conviene advertir que para el sacerdote jesuita no todo en este mundo es resultado de una obsesiva mentalidad binaria. Pues para él las circunstancias, entendidas en su profunda radicalidad histórica, son las primeras en anunciar que ver con esa perspectiva las cosas, lleva al engaño y a una falsa proyección de las mismas. Para Gracián la realidad es, en efecto, el horizonte de la acción humana en el que las cosas del Mundo natural y del Mundo civil son reconocidas como producto de una pluralidad finita. La realidad es, entonces, la relación espacio-temporal sobre la cual actuamos como seres humanos ejerciendo nuestro artificio; pero, sobre todo, sobre la cual idealmente debemos saber proyectar todo el arsenal normativo que comprende la prudencia. Es con referencia a esto último que llega a ser de poca relevancia insistir si lo que se entiende aquí por filosofía política en la obra de Baltasar Gracián, obedece fiel-

mente a los dictados e imperativos de una teología política que sirviera para forjar la imagen del Nuevo Príncipe Cristiano. Lo sustancial es plantear si esta filosofía política participó - con sus propios medios y límites - en un movimiento de mayores consecuencias y que tiene que ver con la formación de la conciencia política del Rey-Monarca Cristiano, pero también y sobre todo con la formación de una nueva subjetividad que al mirar obsesionadamente hacia otros horizontes históricos, deja de ser la expresión de una simple conciencia desgarrada que vive pensionada en las incrustaciones y sedimentaciones de una melancólica mentalidad feudal.

Lo que quiere esta filosofía política es promover a la virtud²⁵ y a la prudencia más allá del poder del Príncipe o del Rey-Monarca Absoluto. Cosa que no hace suponer que esta filosofía política dejó de ser cortesana. La diferencia es que es una filosofía cortesana²⁶ que habla de una nueva subjetividad, sin llegar a romper definitivamente con el orden estamental, mira ya las cosas del mundo desde otro horizonte histórico. Desde esta mirada es posible decir que la filosofía política de Gracián es una pedagogía cortesana que le asigna al cortesano un papel diferente a la simple obediencia palaciega que convierte a la corte en loco laberinto de espejos. Gracián acepta que existe en el cortesano un poder que lo puede dignificar como persona. No es una filosofía política que busca la educación del pueblo o que hable del ciudadano como ideal de un nuevo sujeto político. El cortesano en Gracián obedece más bien un ser “transitivo” que vive desgarrado entre las máscaras de la corte y la emergencia de nuevas relaciones políticas que encuentran en el ciudadano moderno a su referente central en la construcción de un nuevo Mundo civil.

Es bajo los parámetros de un proceso de transición de largo aliento histórico que la filosofía política del sacerdote jesuita se ve como un extraordinario esfuerzo por romper con las ataduras históricas de un Mundo civil del cual sólo puede emerger un individualismo que, a diferencia de responder a las exigencias de la naciente sociedad capitalista, se inclina por la prudencia civil. Es a través de este individualismo que Gracián, una vez que ha husmeado lo que se espera de esa naciente sociedad capitalista, concibe a la prudencia civil como un ámbito de resistencia para la autoprotección del individuo en un mundo en el que ya no puede ser cortesano pero tampoco un individuo que una vez que se ha erigido en ciudadano, logre su autorrealización como persona.

A Gracián no le interesa, pues, definir los términos de lo que debe ser una nueva ciudadanía en ascenso y que se desplaza bajo las contradicciones de una sociedad estamental en decadencia. Lo que le preocupa es, incluso desde su horizonte

²⁵ Véase el artículo de Felice Gambin, “Tientos para un análisis del concepto de Virtud en Gracián”, *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 1 (2004), pp. 59-72.

²⁶ “Esta filosofía cortesana, el curso de tu vida en un discurso, te presento hoy, letor juicioso...” (C, “A quien leyere”, p. 805).

de reflexión teológica, promover la figura de un individualismo imaginario para el cual lo radicalmente importante de la vida es saberla vivir cada cual a través de su autorrealización como persona. Con esto Gracián no participa, como llega a suponerse, del enorme pero inútil esfuerzo por impulsar un proyecto de recristianización del mundo; agudizando en tal sentido a un desenfrenado voluntarismo político. Lo que quiere es contribuir en la configuración del *nuevo Adán* que tiene por misión lograr lo imposible: conciliar a la voluntad humana con la Providencia. Lo paradójico aquí es que Gracián, al hablar de esta emotiva inquietud conciliatoria, no deja de exponer la urgencia de una subjetividad que sin negar necesariamente los males del mundo, nuevos y viejos así como los que estarían por venir, participa del proceso global de secularización del mundo moderno.

VI

Se objetará aquí que el *giro confesional* que al final de su vida²⁷ adquirió la filosofía literaria de Baltasar Gracián, demuestra su honda preocupación e indeclinable militancia por hacer más cristiano a este mundo. De esto no se duda. Pero, sin querer trastocar aquí lo que ha sido la valiosa hermenéutica graciana, lo que se piensa es que este giro en su obra no es lo determinante de su pensamiento político. Pues la confesionalidad graciana no adquirió nunca un carácter instrumental. Y no pensó el autor de *El Comulgatorio* que fuera el medio al que hay que privilegiar radicalmente en la reordenación del mundo, en especial del Mundo civil. Desde nuestro punto de vista lo que hace Gracián es algo más trascendente: preservar la autonomía que debe determinar al acto confesional con respecto al problema de la dominación que caracterizó a la cultura barroca.

Si la política en Baltasar Gracián es algo más complejo que su reducción a simple diatriba en contra del maquiavelismo o a la ironía en la que se ve a la Razón de Estado como “razón de establo”, importa mucho, entonces, comprender la relevancia que adquiere en esta visión del mundo el interés por plantear una nueva subjetividad que sea capaz de incorporarse a las nuevas tendencias históricas. Pero no se piensa que en la obra de Gracián se detectan claros elementos que hablan ampliamente de una sociedad burguesa y moderna en formación. Por ser más fácil ver en dicha obra las razones de fondo que ayudan a explicar por qué España no logró desarrollar esos elementos justo en esa dirección. Como se sabe, la cultura barroca era una cultura amplia y extensa en términos geo-políticos. Era, si se quiere, el denominador común de una cristiandad desgarrada y dividida pero en la cual las partes en conflicto y en franca milicia, no renuncian a reproducir sus propios

²⁷ Para datos sobre su vida y obra, consúltese *vida y su obra*, Madrid: Gredos, 1970. Evaristo Correa Calderón, *Baltasar Gracián. Su*

cráteros de hegemonía política y civilización. En lo que participa Gracián es en un ideal civilizatorio. Ideal que permite determinar a su obra como una pedagogía-política que, al ir más allá de los parámetros socio-culturales de la rígida sociedad cortesana de su tiempo, plasma inquietudes emparentadas con la tradición humanista en todo lo que fue su preocupación por establecer nuevos referentes y estrategias educativas.

Mucho se podrá discutir en torno a sí este pensamiento filosófico-literario es o no uno de los más preclaros antecedentes del movimiento Ilustrado francés y del vitalismo como expresión filosófica de finales del siglo XIX y principios del XX. Como igualmente se podrá discutir si es verdad que dicho pensamiento es arlequinesco. Cosa que poco importa hoy. Lo relevante es que a este pensamiento se le reconoce como una obra fundamental del Barroco español. Reconocimiento en el que no se niega la infinidad de aspectos que comparte con la Ilustración y con el vitalismo. En especial en ese empeño que desde tiempos antiguos ha mostrado la filosofía por ayudar al hombre a salir del fondo de la *cueva de la nada*.²⁸ Es decir, de este mundo de engaños y apariencias; y en el que el neoplatonismo cristiano no deja de concebir como un mundo en el que el hombre ejerce el pecado ya sea por inclinación o incluso por “vocación”.

Lo que se comparte es un principio rector de la vida que establece que sólo mediante una adecuada educación moral e ilustrada es posible conquistar y preservar la libertad humana. Es este principio rector de la vida que no niega la honda raíz humanista de la que proviene, el que muestra la existencia de un pálido optimismo antropológico en Gracián. Optimismo que es compartido ampliamente con el movimiento jesuita. Así, lo que en el fondo importa de este principio es el factor moral que los sustenta. Es decir, si el proyecto educativo es parte de una radical inquietud civilizatoria para la reforma de las costumbres, lo trascendente debe ser siempre la fuerza que se le atribuya al factor moral. Pues es a través de dicho factor lo que hace posible el reestablecimiento y preservación de un orden social que ha sido sensiblemente perturbado.

Si en Gracián la Razón de Estado se define a partir del interés de construir una conciencia en la que le individuo se reconoce como Razón de Estado de sí mismo, todo a punta a sospechar que, por un lado, el sacerdote jesuita coincide cabalmente con toda ella en el sentido de sostener que para ésta no es suficiente el conocimiento de las cosas pues se requiere más de la prudencia. La Razón de Estado de sí mismo es, necesariamente, prudencia civil. Por otro lado, es interesante ver como esta Razón de Estado no deja de ser expresión de ciertas inquietudes políticas de la Modernidad. No nos equivoquemos al forzar identidades que no

²⁸ Véase C, III, viii “La cueva de la nada”, pp. 1404-1424.

cuadran en analogías y relaciones inconsistentes. No se vea en esta filosofía política antecedentes con el anarquismo o con el individualismo posesivo en la búsqueda de autorrealización individual. Pero quizá sí detectar una lejana referencia con la figura del amo-esclavo del hegelianismo. Figura que, como se sabe, emerge como la síntesis histórica que produce el proceso de liberación moderna. Es esta figura la que encuentra en el ciudadano soldado-trabajador la expresión más elevada de la autoconciencia histórica. Como es posible detectar también los orígenes de una conciencia que, al decir de Benjamín Franklin, por ser expresión de una autonomía conquistada con el trabajo y esfuerzo individual, no tiene porque inclinar la cabeza ante nadie. Si se establecen estas referencias o precedentes de una nueva conciencia individual, resulta muy saludable y revelador leer a Gracián no sólo en su propio aliño, es decir, en su contexto; sino sobre todo en clave moderna. Y esto lleva a afirmar que es hoy para la gestación del Mundo Moderno, un pensador de gran relevancia dada la importancia que adquiere su filosofía política en la construcción de la figura del “yo soberano” distintivo de la Modernidad. De un “yo soberano” que a diferencia del cartesiano, no se limita a su reconocimiento como amo y señor de la naturaleza pues es obvio que lo que quiere y ambiciona es ser, sobre todo, amo y señor del Mundo civil.