

Mundo, Fortuna y Política en el barroco hispano del siglo xvii

World, Fortune and Politics in the Hispanic Baroque of the 17th century

Javier Gálvez Aguirre

<https://orcid.org/0000-0001-6626-7857>

Universidad de Granada

ESPAÑA

ljalag@gmail.com

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 77-92]

Recibido: 29-03-2022 / Aceptado: 04-05-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.06>

Resumen. En este artículo se trazarán unas líneas directrices mínimas para comprender la relación entre tres conceptos esenciales para la modernidad barroca heredera de las tradiciones grecolatinas y cristianas: la fortuna, la providencia y la acción ético-política. Si bien la relación entre Fortuna y política ya la podemos encontrar en el pensamiento renacentista, las propuestas del barroco hispano, como puede ser el caso de Saavedra Fajardo, Juan de Mariana o Baltasar Gracián sirven de indicio para barruntar una modernidad alternativa al devenir del uso de tales conceptos en la modernidad europea, a saber, en las construcciones filosófico-históricas que se inauguran a partir del siglo xviii. Más concretamente, la consciencia graciana de la lógica inmanente de la providencia le forzarán a abandonar parcialmente ciertos intereses políticos, así como a redefinir el rol del heroísmo dentro del esquema barroco de la vanidad del mundo.

Palabras clave. Fortuna; providencia; temporalidad; virtud.

Abstract. This paper will trace the essential guidelines that allow the comprehension of the relationship among three reconfigured concepts of the Modern Age (which are received from its Greco-Latin and Christian heritage): Fortune, Providence and action (in ethical and political terms). Even if this relationship is also studied in the Renaissance, the Hispanic Baroque's proposals (such as Saavedra

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y reactualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN / AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

Fajardo, Juan de Mariana or Baltasar Gracián) let us speculate an alternative Modern Age to the one which theorizes the development of Philosophies of History in the XVIIIth century. Gracián's awareness of the immanent logic of providence will force him to partially abandon his interests in politics, as well as he must redefine the role of heroism in a baroque view that highlights the vanity of this world.

Keywords. Fortune; Providence; Temporality; Virtue.

1. INTRODUCCIÓN

En un poema dedicado al aristócrata Giovan Battista Soderini, Maquiavelo vincula el legado clásico de la Ocasión y la Fortuna, caprichosas y volubles, en su comprensión del mundo político: «Però, si questo si comprende e nota, / sarebbe un sempre felice e beato / che potessi saltar di rota in rota. / ma perché poter questo ci è negato / per occulta virtù, que ci governa / si muta col suo curso il nostro stato»¹. Tiempo, política y capacidades personales se entrelazan ante la imprevisibilidad de la fortuna. Esta deidad, o deidades², dificultan sobremanera la dicha de las acciones éticas y políticas en el mundo. Comprender sus dinámicas podría prevenir sus golpes repentinos, o incluso beneficiarse de lo inesperado. Esta reincorporación de elementos paganos en la modernidad cristiana suscitará un gran interés entre los escritores renacentistas y barrocos dedicados a las consejas políticas³. Son estos últimos quienes insisten en la vinculación de la fortuna a una versión cristianizada de la providencia⁴. Así, Saavedra Fajardo la tomará como un elemento más de las contingencias del mundo a sortear, mediante el buen mando y la correcta disposición moral en política: «Tenga, pues, el príncipe siempre fijo su cetro, mirando a la virtud en la fortuna próspera y adversa; porque en premio de su constancia, el mismo Sol divino [...] volverá a acrecentar con ellas su grandeza»⁵. Frente a las

1. Maquiavelo, *Di Fortuna*, p. 114.

2. La relación entre fortuna, azar, suerte y ocasión a lo largo de las reflexiones e iconografía de la modernidad es compleja e incluso contradictoria. Para un estudio de calado en tal sentido, ver González García, 2006.

3. Sobre la cuestión de la recepción moderna fortuna, ver Bordignon, 2011, pp. 5-39. Respecto a su repercusión en el Barroco, especialmente el hispano, ver González, 2006.

4. Si bien la providencia tiene un registro propio dentro de la literatura cristiana, alberga elementos de una cosmogonía clásica difícilmente extirpables. Sus primeras apariciones, como *pronoia* estoica inspirada en el *Timeo* platónico, obligan a circunscribirla en el ámbito de las tesituras políticas terrenales, como de hecho hará Agustín de Hipona en *De Civitate Dei*. Nota de ello es que la propia teología dogmática ni siquiera recoge el término, pues no es un elemento que pueda ser integrado en el corpus testamentario clásico. Una lectura divergente sería la de Benito Pelegrín: «C'est cela la Fortune bien comprise, appellation traditionnelle et culturelle de la chrétienne Providence: l'Eucharistie offerte à tous» (1985, p. 119). El rito eucarístico haría comulgar al sujeto con la creación divina y sus contingencias, y por ello la pervivencia de la Fortuna quedaría plenamente cristianizada. Este artículo, no obstante, parte de la traducción como problema y no como solución, insistiendo más bien en la productividad de las incongruencias que obligan a resituar la providencia cristiana en el marco de la acción moral.

5. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, pp. 121-122.

advertencias de Maquiavelo, la tradición política hispana no desgaja la acción política de unos principios morales y religiosos definidos en afinidad a cierto erasmismo⁶, que bastarían para hacer frente a los cambios repentinos del panorama político.

La anteposición de la moral ante la fortuna es un tema recurrente en la España de entonces, como se atestigua en escritos de toda índole. Perdiendo parte de su divinidad o rearticulando sus competencias, la entiende así Gracián: «La fortuna, tan nombrada cuan poco conocida, no es otra cosa, hablando a lo cuerdo y aun católico, que aquella gran madre de contingencias y gran hija de la Suprema Providencia, asistente siempre a sus causas, ya queriendo, ya permitiendo»⁷. Esta relación filial entre fortuna y providencia garantiza la subordinación de la primera a la segunda, con la consiguiente lección moralizante. Así se exculpan los males de la fortuna, tan recurrentes en la literatura moderna: «[La Fortuna]: Protesto, lo primero, que soy hija de los buenos, pues de Dios y de su divina providencia, y tan obediente a sus órdenes, que no se mueve una hoja de un árbol ni una paja del suelo sin su sabiduría y dirección»⁸.

La reubicación de la fortuna en el panorama del Siglo de Oro va a tener dos consecuencias inmediatas: 1) una rearticulación de la moral ante un tiempo turbulento y cambiante; 2) una reinterpretación de la historia, o la historiografía, en liza con el propio comportamiento moral. El primer punto servirá de quicio para la reinterpretación del segundo: una cultura obsesionada con el desquicie, la locura, la crueldad y la ascesis será el terreno sobre el que una suerte de antropología filosófica reinante, tan cercana al tópico de *homo hominis lupus*, va a reflexionar sobre los presupuestos ontológicos de la mundanidad y la temporalidad⁹. Tal operación no se efectúa en tratados de metafísica, sino desde dispositivos ético-políticos que el lector-educando recibe para hacer frente al mundo. Si la historia tiende a ser entendida como *Historia magistra vitae*, examinarla pone al lector en aviso de cómo dirigir su comportamiento hacia sí mismo y hacia los demás, en caso de que el destinatario aspira a participar activamente en el terreno de la política. La historia se convierte en un desfile de figuras, de cuyos fallos y aciertos toma nota ese lector atento para obrar en consecuencia. Sin embargo, esta lectura de la historia no agota la cuestión. En el caso de Baltasar Gracián, la inclusión de la fortuna y la providencia, en peculiar relación con el comportamiento ético y la aproximación a la historia, pondrá de manifiesto una relación compleja entre distintas concepciones de la temporalidad que implícitamente obran en la constitución heroica del sujeto. Esta concepción de la subjetividad, el tiempo y el curso del mundo azotado por la fortuna forman parte de una modernidad que ha sido parcialmente desatendida. Vogt¹⁰ ha planteado recientemente un elenco de condiciones de una primera

6. Ver Strosetzki, 2005, pp. 84-85.

7. Gracián, *El héroe*, p. 68.

8. Ver Gracián, *El crítico*, pp. 409-410.

9. Ver Maravall, 1975, pp. 325-327.

10. Vogt, 2017, pp. 148-150.

modernidad, heredera de una actitud existencial ajena a la matematización y la probabilística de la segunda y triunfante modernidad. Por ello conviene examinar la plausibilidad de tales lecturas en el marco más concreto del barroco hispano.

2. EJECUCIÓN DE LA POLÍTICA EN EL MARCO DE FORTUNA Y PROVIDENCIA

Que la fortuna se halle incorporada dentro del registro providencial implica que el comportamiento político se entienda en función de cierta variabilidad moral, siempre que esta variabilidad no rebase unas líneas rojas (siguiendo la lectura habitual contra Maquiavelo). Saavedra Fajardo expresa esta ambigüedad en el mandato que trata de encajar elementos tan dispares como la acción moral, la piedad, y el ingenio político:

¿Qué puede durar lo que se funda sobre el engaño y la mentira? ¿Cómo puede subsistir lo violento? [...] ¿Quién se fiará de él? ¿Cómo durará el imperio en quien o no cree que hay Providencia divina, o fía más de sus artes que de ella?¹¹

La conciencia de la providencia ejerce un contrapeso ante el comportamiento político confiado a las capacidades y artificios humanos. La providencia actúa no tanto como acicate político, como de corrector moral en política. En una línea más marcadamente agustiniana, Gracián hace gala del modelo providencialista que rige el mundo de imperios y naciones. Dios se sirve del auge y de la ruina de reinos, cuyos resultados sirven de acicate para el comportamiento piadoso:

Es la Providencia suma autora de los imperios, que no la ciega vulgar fortuna. Ella los forma y los deshace, los levanta y los humilla por sus secretos y altísimos fines; los fieles para centro de su gloria, los infieles para emulación de aquellos y castigo, resplandeciendo siempre en unos y otros la armonía prodigiosa de su saber¹².

La conciencia de la fragilidad de las obras humanas sigue guiando el comportamiento político netamente barroco. Ante esta vanidad de los actos sólo cabe la piedad de quien manda en su conciencia y en sus juicios. O eso es lo que al menos aparenta en primer lugar. En las primeras obras de Gracián, hasta *Oráculo manual* al menos, hay un juego de tensiones entre la acción valerosa, la acción políticamente propicia y esquiva y la piedad santa¹³. Toda la obra antes citada atiende eminentemente a la expresión de las políticas propias de Fernando el Católico, ejemplo a seguir para aquellos que deseen el correcto mando del gobierno de sus súbditos. Frente a la idea veterotestamentaria de *vanitas vanitatis*, la teoría política barroca

11. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, p. 275.

12. Gracián, *El político*, p. 117.

13. Sobre el tránsito del concepto de heroísmo, que no desdeña esa red conceptual compleja de atribuciones ético-políticas, ver Durin, 2004 y Pelegrín, 2003. Las lecturas que hacen permear las artes cortesanas en toda la obra graciana (por ejemplo, ver Jankélévitch, 1958), tienen gran calado en la literatura sobre el aragonés; no obstante, no parecen reparar en esta mutación conceptual que se vuelve del todo necesaria para dar cuenta del periplo de Andrenio y Critilo. Para una lectura intermedia, insistente en los peligros de las dobleces entre razón práctica moral y meramente estratégica, ver Cerezo, 2015, pp. 319-320.

va a rescatar aquel material histórico que servirá para triunfar en el plano político (y legitimar, de paso, las nacientes políticas absolutistas¹⁴). La providencia actúa como telón de fondo que da estabilidad de sentido a un mundo cambiante en el resto de sus signos.

Sin embargo, la incorporación de los elementos paganos dentro de una doctrina política y moral cristiana no implica su total asimilación. Los tiempos propios de la variable fortuna y la ocasión generan fricciones con una conciencia de crisis y decadencia que permea la sociedad barroca. En *El criticón*, obra en la que la alegoría juega un papel hermenéutico decisivo, conviven al menos dos modelos de temporalidad que no encajan plenamente, si bien son consistentes entre sí bajo una operación de «rearme ético-ontológico». Estos dos modelos podrían ser caracterizados como: a) una estructura circular del tiempo del mundo; b) una estructura lineal-decadente del tiempo que tiene como función la posibilidad de una ascesis ética.

3. CÍRCULO Y PENDIENTE: DOS ESTRUCTURAS TEMPORALES EN *EL CRITICÓN*

3.1. Estructura circular: la Rueda del Tiempo

Pese a la reinterpretación específicamente cristiana de la providencia, la circunscripción de esta omnisciencia cuidadosa de Dios se encuentra justamente dentro del terreno político y, por ende, dentro de las lógicas temporales mundanas. Por ello debe procederse con cautela al pretender vincular providencia y salvación. En la tercera y última parte de *El criticón*, las temáticas propias de la providencia (auge y caída de los reinos) son incluidas dentro de la rueda del tiempo, que hace cambiar la suerte de poseedores y lugares, como lo venía haciendo la diosa Fortuna con aparente mayor capricho:

¿Qué pensáis que es el pasarse el mando, el mudarse el señorío de esta provincia en aquella, de una nación en la otra? Es que se muda las alforjas el Tiempo: hoy está aquí el imperio, y mañana acullá, hoy van delante los que ayer iban detrás; mudóse la vanguardia en retaguardia¹⁵.

Esta rueda del tiempo, cuyo objeto de interés es el mismo que el de la providencia (el gobierno de los reinos), reproduce la conjunción de fortuna y ocasión según la iconografía acostumbrada de la época:

[...] una gran rueda que bajaba por toda la redondez de la tierra, desde el oriente al ocaso de la Ocasión. Veíanse en ella todas cuantas cosas hay, ha habido y habrá en el mundo, con tal disposición que la una mitad se veía clara y exentamente sobre el horizonte y la otra estaba hundida acullá abajo, que nada de ella se veía;

14. Ver Maravall, 1975, pp. 112-113, 172-173.

15. Gracián, *El criticón*, p. 746.

pero iba rodando sin cesar, dando vueltas al modo de una grúa en que se metió el Tiempo, y saltando la grada un día en la del otro, la hacía rodar, y con ella todas las cosas¹⁶.

La rueda del tiempo reproduce las dinámicas de *repetición* y *ausencia real de novedad* de las tesituras mundanas. Que el segundo aspecto sea un tema vetero-testamentario no implica que sea asumido en su pureza teológica en el trasunto metafórico de la literatura barroca. La articulación de ambas dinámicas abrirá la posibilidad de comprender la cadencia y la caída propias del mundo:

[El Cortesano] —Volteaba la rueda y escondíase el buen Tiempo, y todo lo bueno con él, aquellos hombres llanos, sin artificio ni embeleco [...]: hombres, al fin, del tiempo antiguo [...]. Encondíanse aquéllos y salían otros, antípodas suyos en todo.

[Critilo] —Sombras de aquellos que van delante: medio hombres, pues no tienen entereza. ¡Oh, cuándo volverán aquellos primeros, agigantados hijos de la fama!

—Dejad —decía el Cortesano, que aún volverán a tener vez.

—Sí, pero qué tarde, si se ha de acabar primero la mala semilla de éstos¹⁷.

La circularidad de la rueda del tiempo afecta también a la presencia o ausencia de una moral adecuada propia de tiempos en los que ésta es compartida. Una época buena pretérita ilumina a los actores del presente, vistos entonces bajo la rúbrica de la mezquindad y la doblez. Este “tiempo antiguo” volverá, pero “demasiado tarde” con respecto a las esperanzas del propio presente. No siempre sucede así en todos los ámbitos, pues el pesimismo barroco de Gracián no le impide designar como dorado ese tiempo suyo si a cuestiones de fe se refieren, por lo que siempre cabe encontrar elementos redentores del tiempo¹⁸. La representación de lo áureo en el mundo alegórico de *El criticón* no siempre es lo que parece: a veces contrasta, por lejanía temporal, entre lo dorado de tiempos lejanos y los yerros (hierro y errores) de la edad presente. En otras ocasiones, lo dorado visible en el mundo palaciego encubre los lodos de una época que se regodea en las dinámicas mundanas de la corte. Por ello no puede confiarse la felicidad a la espera de una dicha advenida por la propia inercia del tiempo. En ese sentido, deben leerse con precaución estas afirmaciones: «Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la Edad de Oro se inventaba, añadióse después; ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas de modo que ya no queda qué hacer, sino elegir»¹⁹. Fernando el Católico, centro de emulación de *El político*, viene a representar la edad de los héroes²⁰, mientras que sus aptitudes se centran no en los añadidos sobre lo creado, sino en la elección juiciosa²¹. Estas atribuciones concretas obligan a repensar un esquema rígido de la decadencia epocal y reformularlo como un movimiento que incluye el reconocimiento de la caída y el alzamiento éticos.

16. Gracián, *El criticón*, p. 747.

17. Gracián, *El criticón*, pp. 751-752.

18. Ver Gracián, *El criticón*, p. 746.

19. Gracián, *El discreto*, p. 129.

20. Ver Egido, 2018, p. 68.

21. Ver Gracián, *El político*, pp. 130-135.

La estructura circular del tiempo hace bajar y desaparecer lo que es motivo tanto de tristeza como de gozo, y por ello sirve como un acicate para el desengaño: «¡Hola, Tiempo!, ande la rueda, y desengáñese todo el mundo que nada permanece sino la virtud»²². En la medida en que el tiempo del retorno de las auténticas costumbres supone un horizonte plausible, aunque usualmente lejano, el cariz ético debe modularse anímicamente: no es la melancolía, sino el apremio a llevar una vida ética, lo que instaría a actuar del modo correcto²³. No es la esperanza en lo venidero, sino la constatación de la podredumbre y los yerros del mundo lo que permitiría al sujeto escaparse de las dinámicas propias de la época vivida, inmersa en la teatralidad de las apariencias.

3.2. Estructura lineal: la caída en el mundo

La circularidad temporal no se traduce en una plena circularidad antropológica, pues conviene prescindir de la lectura astrológica que el propio Gracián comenta²⁴. Antes bien, junto a linealidad del recorrido vital de los viajeros, otra representación lineal del tiempo en *El criticón* tiene connotaciones relativas a la caída: envejecimiento (y su consecuente pérdida de fuerzas), despeñamiento en los errores propios de los hombres, inmersión en el mundo que se hace inevitable por la "inversión del mundo":

Errar pues los principios de la vida, ¿qué será sino irse despeñando con mayor precipitación cada día, hasta venir a dar al cabo en un irremediable abismo de perdición y desdicha? [...] El Desengaño, para ir bien, había de estar en la misma entrada del mundo, en el umbral de la vida²⁵.

22. Gracián, *El criticón*, p. 414.

23. «Frente a la cárcel de oro, llena de lodo, «el atajo del valer» supondrá recobrar el buen camino, a sabiendas de que los peregrinos viven en un Siglo de Hierro donde todo anda errado y del revés» (Egido, 2018, p. 280).

24. No conviene insistir sobremanera en la pervivencia de la astrología en la mentalidad graciana. El aragonés desestima la validez de gran parte de sus aseveraciones y, además, la repetición circular tiene otras vías de desarrollo, también paganas pero no estrictamente vinculadas a las doctrinas astrológicas: «Gracián jugará con el tiempo circular de tradición platónica en la división estacional de la obra, y con la linealidad cristiana surgida de san Agustín y continuada por el tomismo, con principio, medio y fin. [...] Las referencias a las jornadas de la vida con marcas estacionales, mensuales o semanales, fueron muy frecuentes e iban ligadas a la *miseria hominis* y a la *vanitas* del Eclesiastés» (Egido, 2018, p. 234). Otra lectura complementaria de las secciones temporales de *El criticón*, que insiste más bien en la reintegración del elemento dogmático católico, sería de la Pelegrín: «Quatre vertus humaines, trois vertus divines: trois parties du *Criticón* pour quatre saisons: la quadrature du Trinité. C'est le mystère, toujours commenté mais jamais résolu, des *Exercices spirituels*: dévotion pa la Trinité, exaltation de la Trinité, mais itinéraire clos en quatre parties temporelles, en quatre semaines, en quatre saisons condensées du temps» (Pelegrín, 1985, p. 130). Aunque así se trate de Ignacio de Loyola, el paralelismo lo hace extensible a Gracián (ver Pelegrín, 1985, p. 221).

25. Gracián, *El criticón*, p. 634.

Ante la situación mundana de caída poco puede hacer el sujeto, al que únicamente le cabe servirse del desengaño experimentado en el mundo. El escenario opuesto, arriba descrito, parte de una idealidad imposible de asumir en la facticidad mundana, que el autor apresura a explicar:

Razón tenéis de quejaros del desconcierto del mundo, mas no habéis de preguntar quién así lo ordenó, sino quién lo ha descompuesto. [...] [A saber], los mismos hombres, que no han dejado cosa en su lugar: todo lo han revuelto de alto abajo, con el desconcierto que hoy le vemos y lamentamos²⁶.

El desconcierto, la lógica invertida propia del mundo, desordena y pone al engaño antes que al desengaño. Pero aludir aquí a un tiempo cronológico carece de sentido: el engaño reina en el mundo desde que el mundo es mundo. Desde que el ser humano se constituye como ser social que no vive según la virtud que debiese. El desengaño es la mirada propia de quien ya siempre ha caído en el mundo. ¿Cabría pensar en reinstaurar aquí una lógica temporal de las edades de oro y plata para indicar que el desengaño, en términos cosmogónicos, apareció tras la decadencia histórica del ser humano? Ante tal tentativa, cabe recordar que la estructura circular del mundo no deja de funcionar en ningún momento. Además, los ejemplos históricos de los que se servirá Gracián no deben ser buscados al inicio de los tiempos, pues el proceso de degradación y caída acompaña constitutivamente a cada individuo desde que entra en el mundo. En la medida en que se pretendiese redimir al mundo mediante la comprensión del mismo, caben peligros de distinto signo de los que son advertidos Andrenio y Critilo: en la jaula de todos se encuentran a los filósofos que entienden el mundo, pero que no actúan consecuentemente tratando de salir del mismo²⁷; en la cueva de la nada no es posible la redención, pues no es el olvido la actitud salvífica; tampoco en los desvanes del mundo, donde ni la honra mundana ni la ciencia estéril sirven como vía de escape de los vicios. Toda justificación del mundo impide la auténtica virtud, que aspira a partir del puerto del mundo y cuyas aguas cercanas no llevan al olvido, sino al recuerdo de las acciones.

No obstante, entre la circularidad del mundo y la caída en picado en el engaño cabe una salida para cobrar la autenticidad, para dar cuenta de la eternidad de las obras que honran a la deidad y ascender así al podio de la eternidad²⁸. Dada la estructura circular del tiempo, cabe reconocer que hay épocas donde predomina el modelo virtuoso. Dada la estructura de caída del tiempo, cabe reconocer la inmersión paulatina del sujeto en el abandono de su ser persona. Ante lo primero, debe uno armarse de valor para no depender en su comportamiento virtuoso de estructuras temporales extrínsecas, como la esperanza o la melancolía. Ante lo segundo,

26. Gracián, *El criticón*, p. 635.

27. Sobre la vinculación de esta escena con la ambientación universitaria, ver Strosetzki, 2005, p. 91. La dinámica que puede observarse compete, en general, a la ausencia de motores de la acción moral, allende los dominios de la educación superior.

28. «El gran hombre es aquel que por méritos propios se salva de la rueda del tiempo que todo lo deshace en el desconcierto de la banalidad cotidiana» (Escribano Cabeza, 2018, p. 616). Esta posición queda argumentada suficientemente a partir de las relaciones complejas entre Naturaleza y Mundo que constituyen la facticidad del sujeto graciano, como se describe en este trabajo.

debe uno armarse de una hermenéutica propicia para no ser engañado nuevamente por el mundo²⁹. Dada la correcta disposición ética a ejecutar en un mundo dominado por la vorágine de las costumbres cambiantes e hipócritas, ¿cómo establecer una guía normativa para el comportamiento propio? ¿Cómo conocer la virtud? La respuesta, pese a todo, permanece en la lógica mundana: gracias a la ejemplaridad de los personajes virtuosos de la historia, las eminencias del siglo.

4. ESTATUTO DE LA HISTORIA Y TEMPORALIDAD

La buena disposición, ya desengañada de las rutinas viciadas del mundo, requiere prestar atención al comportamiento ético y político adecuado para el buen desenvolvimiento. En una época en la que Gracián insistía aún en la concordia de las virtudes mundanas y las virtudes religiosas, el autor da la clave del tino:

Conocer las eminencias de su siglo. No son muchas: una Fénix en todo un mundo, un Gran Capitán, un Perfecto Orador, un sabio en todo un siglo, un Eminente Rey en muchos. Las medianías son ordinarias en número y aprecio; las eminencias, raras en todo, porque piden complemento de perfección³⁰.

Estos ejemplos sirven para la emulación del sujeto que desea desencadenarse de las dinámicas mundanas. En *El criticón* aparece la Historia ante Critilo y Andreño (ante quienes son llevados por el Tiempo en general y por la Memoria para esa sala): «Estaba mirando a dos haces, a lo presente y a lo pasado, que el porvenir remitíalo a la providencia»³¹. Encargados de mantener su reputación son los buenos historiadores, no precisamente numerosos. Se deja a la providencia para cuestiones no plenamente articulables por las potencias humanas; la historia no apunta al tiempo totalizador, ni siquiera a una esperanza lejana. Antes bien, la mundanidad de la historia nos obliga a insertarla dentro de la temporalidad circular. Ante tal historia, la tarea de quien la aprehende es doble: 1) debe ser narrada desde la verdad; 2) el desenmascaramiento permitirá discernir los ejemplos a seguir. En este sentido, Gracián toma como ejemplo a Juan de Mariana, cuya veracidad asustaría a los propios españoles³².

Pero, ¿cómo se entiende el concepto de historia en la época del barroco? La historiografía no se desvincula de las estrategias discursivas que generan la repetición de conceptos, tópicos e imágenes; tampoco el despliegue semántico desarrollado entre distintos agentes sociales, así como de las críticas a lo presente o a lo heredado, o las omisiones voluntarias. Las condiciones socio-económicas marcan un

29. «Descifrar viene a significar tanto como penetrar la cáscara de la imagen siguiendo el hilo de sus posibles indicaciones metafóricas [...]. Lo que se esconde tras las imágenes es, más bien, la realidad misma en su forma genuina, que reclama todo el realismo: la forma humana» (Blumenberg, 2000, p. 118). Esa "pureza ideal" del desengaño, fácticamente ulterior al engaño mismo, abre la comprensión ética y primordial del mundo.

30. Gracián, *Oráculo manual*, p. 213.

31. Gracián, *El criticón*, p. 267.

32. Ver Gracián, *El criticón*, p. 369.

juego complejo de afinidades y resistencias a la corona en las que, por lo general, la realeza no sale perdiendo³³. Los avatares de los héroes, los discretos y los políticos serán el tema de la historia a aprender para incorporar en el *ethos* personal. Se escribe historia desde la aspiración de ser un miembro útil en calidad de educador docto (institucional o ideal) de quienes gobiernen o aspiren a gobernar³⁴. Es en este contexto donde debe ubicarse la advertencia de Juan de Mariana al gobernante sobre la condición temporal y el gobierno, en el Prólogo dedicado a Felipe III:

Que los tiempos pasados, y los presentes semejantes son, y como dice la Escritura. Lo que fue, eso será. Por las mismas pisadas y huellas se encaminan, ya los alegres, ya los tristes remates. Y no hay cosa más segura que poner los ojos en Dios, y en lo bueno, y en recatarse de los inconvenientes en que los antiguos tropezaron, y a guisa de buen piloto, tener todas las rocas ciegas, y los bajíos peligros de un piélago tan grande como es el gobierno, y más de tantos Reinos, en la carta de marear bien demarcarnos³⁵.

La historia evidencia la estructura temporal repetitiva de las hazañas humanas y de los escollos que se le han presentado. Y las indicaciones ofrecidas, en la estela de la imagen naval platónica, son aquellas a las que el gobernante ha de atender:

La Historia en particular suele triunfar del tiempo, que acaba todas las demás memorias y grandezas. [...] El sol que produce a la mañana las flores del campo, él mismo las marchita a la tarde. Las historias solas se observa[n], y por ellas la memoria de personajes y de cosas tan grandes³⁶.

En el tejido de este tipo de ideales pedagógicos se inserta la verdad graciana del historiador. Éste sacará a la luz a los auténticos agentes morales a emular, previa criba de farsantes. La veracidad de escritores como Juan de Mariana consiste en un abrirse paso de la verdad en una lógica mundana que lo dificulta, tanto por el engaño generalizado como por su contagio en el mundo de los historiadores: «Creedme que toda pluma de oro escribe yerros»³⁷. La tendencia metafórica y existencial de la verdad es que ésta "acaba reluciendo": «Pero poco importa, que el tiempo deslucirá el oro y sobresaldrá el hierro y triunfará la verdad»³⁸. Así, la propia rueda del tiempo saca a relucir las circunstancias pasadas de un modo fatídico. De ese modo, la verdad «concibe en un siglo para parir en otro»³⁹. La historia

33. En tal sentido podría entenderse, amén del foco atractor de las dinámicas de corte barrocas, la tendencia a signar los tratados de historia con dedicatorias a la corona por un elevado porcentaje de eruditos ajenos al mundo político (ver Sánchez Marcos, 2007).

34. Ver Strosetzki, 2005, p. 89.

35. Mariana, *Historia general de España*, p. LII.

36. Mariana, *Historia general de España*, p. LII.

37. Gracián, *El criticón*, p. 367.

38. Gracián, *El criticón*, p. 624.

39. Gracián, *El criticón*, p. 602.

queda vinculada a la verdad mediante la crítica⁴⁰. Y esta crítica, desengaño mediante, permitirá al sujeto a poner en marcha su camino de ascensión virtuosa en un *ethos* que gesticula su salida del mundo.

5. PLANOS ÉTICO Y POLÍTICO DEL SER HUMANO EN EL MUNDO

Cabe notar la especial simetría del viaje de *El criticón*: un itinerario que comenzaría en la cueva donde se vislumbra la naturaleza pura y podría culminar en la cueva de la nada⁴¹. El periplo de Critilo y Andrenio obliga al movimiento del sujeto en formación, al que le está vedada la vuelta uterina a la primera caverna y debe encarnarse con un mundo plagado de apariencias: «Cuando el asombro se torna paulatinamente en sobresalto, no hay regreso a la caverna, sólo el resuelto giro hacia otra realidad»⁴². El viaje por el mundo no permite una retirada ante las contrariedades. No es posible hacer coincidir la caverna del inicio (donde se le aparece a Andrenio el aún incomprendido ser de la Naturaleza) con la caverna de la nada (que sería uno de los posibles destinos, el habitual dentro de la lógica de este mundo). No obstante, ese destino mismo puede ser evadido, y que la solución ofrecida en *El criticón* se mantiene dentro de la propia elaboración de elementos y temas mundanos: el reconocimiento de la inmortalidad mediante las obras. No hay gesto explícito de la ganancia de la inmortalidad ultraterrena, que quedaría naturalmente a disposición de la decisión divina incognoscible. Pero la vía de la acción moral sí que está abierta y garantiza una cierta "perseverancia en el ser" mediante las obras virtuosas⁴³. Esta virtud, preservadora aún de un coraje heroico, es la que permite la elevación frente a la caída y la vorágine del mundo:

Así que todos aguardan a que amaine el ímpetu de los vicios para pasarse a la banda de la virtud. Mas es tan imposible el cesar los males, el acabarse los escándalos en el mundo mientras haya hombres, como el parar los ríos. Lo acertado es poner el pecho al agua y con denodado valor pasar de la otra banda al puerto de una seguridad dichosa⁴⁴.

Frente a ideales senequistas de ataraxia imperantes en la época⁴⁵, la moral valerosa graciana implica una militancia activa, encomendada a la ascensión frente a la lógica circular del vicio y a los embates de la fortuna. La providencia, rectora del auge y caída de los imperios, muestra al buen lector la virtud a emular, pero no para quedarse en la dinámica política del mundo, que arrastra consigo un elemento

40. «La negación del mundo que lleva a cabo Gracián es una negación *intramundana*. Por eso la verdad es intolerable: porque seguimos viviendo en este mundo y esta vida» (De la Higuera, 2003, p. 310). Si bien la tesis aquí defendida matiza esta postura, esta lectura pone sobre la pista la compleja relación entre verdad y mundanidad que se da en el sujeto ético "desvelado".

41. Ver Blumenberg, 2004, p. 382.

42. Blumenberg, 2004, p. 373.

43. No se olvide que la ontología graciana se presta a ser leída como una ontología del conato. En tal sentido, ver Cerezo, 2015, pp. 39-46 y Durin, 2004, pp. 40-41.

44. Gracián, *El criticón*, p. 457.

45. Sobre las distintas transfiguraciones del neoestoicismo en España, ver Blüher, 1983.

de descontrol ajeno a la constitución virtuosa. A los muros de Virtelia no suben Andrenio y Critilo del mismo modo que a la rueda de la Fortuna, cuyas dádivas no son dependientes de la voluntad de los protagonistas. Distan en ocasiones las consejas gracianas de *El discreto*, *El héroe* o del *Oráculo manual*, de las propias de *El criticón*: en este último, todo afán por medrar en política tiende a caer en el barro o a llenarse de aire y borra⁴⁶. En el último Gracián, el *kairós* de lo político, si bien no se ha olvidado, se guarda en el recuerdo de un camino necesario para el desengaño, pero decepcionante. Cede el heroísmo político en la isla de la inmortalidad a la libertad ejercida en el camino virtuoso de la vida, alejado de los ajetreos probabilísticos del mundo cortesano (y conniventes con cierto desarrollo de la casuística jesuítica⁴⁷), en pos del indicio de la eternidad, en la tentativa de un *aión* efectuado en el mundo.

Esta ambivalencia del mundo, esta dualidad de sus tiempos propios, no se re-unifica mediante una *sindéresis* conciliadora, pues el tiempo de lo que acontece lo marca la fortuna, y el tiempo de lo decaído (de lo que ya siempre ha estado decaído) obra de acicate para la huida del interés de los acontecimientos. Sólo este último proceder, sólo esta conciencia o cuasi conciencia, el tiento de una llamada del corazón valeroso, torna el acontecimiento fugaz en eminencia que colorea el tiempo por un breve instante. La temporalidad de las épocas no trastoca profundamente la rueda del tiempo mundano. Queda a merced de los demás viajeros el realizar su propio periplo cuya historia no tiene más contexto que un mundo cíclico y unos ejemplos de la breve excepción de su lógica mundana inmunda. Tiempo, fortuna e historia se articulan entre sí en una compleja relación de fuerzas centrífugas y centrípetas. La degradación del mundo se ha dado desde que hay artificio humano, que también tiene poder de mejoría para la persona. Sólo en casos excepcionales ha sabido la virtud imponerse al tiempo y restaurar la gloria que, en tangente al viaje, asciende a lo intemporal. El desengaño, bien entendido, no es un movimiento de caída, pues su comprensión permitirá invertir el camino. Una cierta desazón nos embarga al comprender que, en el invierno de la vejez, cuando acaso nos flaquean las fuerzas, es el momento cumbre de la comprensión de la condición ontológica misma del mundo. Pero es el propio viaje (azotado por la Fortuna, armado en su condición heroica con los *exempla* históricos) el que, en su rendición de cuentas, *salva* a quienes han emprendido un rumbo terrenal sin destino terrenal, lleno de vaivenes y caídas⁴⁸. La trascendencia del mundo otro escatológico, del que poco se

46. Por ello no cabe enmarcar este tipo de reflexiones dentro de la dinámica general de la composición de la historia que indica Maravall, dependiente de la construcción de una psicología de la suspicacia que hace ver a la historia como un dispensario de conductas a emular para mantenerse en la presión de las políticas cortesanas vividas (ver Maravall, 1975, p. 150).

47. Acerca de la cuestión de la libertad moral de Gracián, ver Ayala Martínez, 2001 y Jiménez Villar, en prensa.

48. «La peregrinación de padre e hijo representa una alegoría de la inutilidad, ya que Felisinda se ha hecho inalcanzable; también una alegoría de la búsqueda de sentido, al mostrarse la finalidad de su viaje como algo insospechadamente más alto y, sin embargo, inaccesible por otros medios que no sean los de la actitud realista frente al mundo. Lo que no sea ya conocimiento humano, autoafirmación o moralidad no representaría, sin el "rodeo" de la experiencia del mundo alimentada por la realidad, más que una especulación falta de solidez» (Blumenberg, 2000, p. 114).

puede decir, queda garantizada por el agotador camino de la fama en este mundo, «que sin Cielo no es nada, mas juntándose con éste, vale mucho»⁴⁹. La cuestión que quedaría por plantear sería la transformación del héroe cristiano en el desengaño del cristiano que es sólo peregrino de este mundo.

6. CONCLUSIONES

Para terminar, quisiera ensayar un enfoque de las políticas del Barroco hispano en un contexto espacial amplificado. Con gesto análogo al efectuado por Benito Pelegrín en relación a Francia, debiera atenderse al espacio geográfico-simbólico de la Italia representada por Gracián, una Italia de astucia, aunque también de inventivas demasiado apresuradas⁵⁰. Es esa la Italia de Maquiavelo y sus “razones de establo”. Estos dos autores no dejaron de preocuparse acerca de la naturaleza de la Fortuna en el día cotidiano y en el ejercicio de la gobernanza. Cabe recordar la tematización de la Fortuna en el capítulo XV de *El Príncipe*, donde la relación entre *virtù* y Fortuna obligaría a cambiar las disposiciones humanas, aunque tal pretensión es casi vana: «Si los hombres supieran cambiar su naturaleza de acuerdo con los tiempos y con las cosas, la suerte no cambiaría»⁵¹. La modulación del tiempo político dispensaría al ser humano de una disposición ética fijista: en la política, el *ethos* debiera modularse en función de la variabilidad de los avatares. La propuesta aquí tratada muestra una alternativa a esta suerte de anticipo del *laissez-faire*: la construcción de un carácter pese a los envites de una Fortuna que, cristianizada, abre el camino de la comprensión desengañada y orientada al camino ético, allende la lógica meramente mundana⁵².

La Italia graciana, en donde primores y realces políticos de obras anteriores llegarían a su máximo esplendor, también debe ser abandonada: la salida desde el puerto de Hostia, donde se agolpan héroes políticos, sabios de buen genio y discretos cortesanos, no puede ser la referencia última del coraje aprendido en este mundo para garantizar el salto escatológico. Italia es visitada por última vez, en el invierno de la vejez, para recordar que la gloria puede ser indicio de la salvación, mas con ella no basta. No hay un abandono del héroe reconocido por la historia, pues este es el saber que nos da indicio del mundo y de las posibilidades del coraje ético. Pero sí una cierta dejadez respecto de las glorias de este mundo, tendentes

49. Gracián, *Oráculo manual*, p. 218.

50. Para un estudio filológico ya clásico al respecto, ver Laurenti, 1965. Dado que éste se centra en el aspecto positivo de la cultura italiana para el aragonés, como contraste ver Garzelli, 1997.

51. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 157.

52. Por ello, la propuesta actual de Vogt ha mantenido abierto un camino sobre la interrogación de una modernidad no unitaria ni monolítica, pero que debe ahondarse más: ¿es sencillamente la probabilística una ausencia de la fortuna existencial? ¿Qué decir de las lógicas filosófico-históricas, que ciertamente tienden a cristianizar la fortuna y el destino, pero al mismo tiempo no llegan a servirse de los modelos probabilísticos propios de la matematización del mundo? Las lógicas de la existencia de corte neostoico propias del barroco perderán su estatuto ante las nuevas políticas con pretensión de estabilización, pero su quehacer no ha sido reemplazado sin más por unas nuevas lecturas al estilo de la lógica de Port-Royal.

a malentenderse sin el elemento trascendente. Las reflexiones de Gracián en sus últimos años serán las que afinarán esta cuestión hasta los últimos extremos en el Barroco: una tensión entre lo trascendente y lo inmanente que sólo es indicio del camino a proseguir:

Viendo Andrenio que caminaban siempre cuesta arriba, dijo:
 —Este camino más parece que nos lleva al cielo que al mundo.
 —Así es —le respondió Critilo—, porque son las sendas de la eternidad, y aunque vamos metidos en nuestra tierra, pero muy superiores a ella, señores de los otros y vecinos a las estrellas; ellas nos guíen, que ya estamos engolfados entre Cilas y Caribdis del mundo⁵³.

El carácter ético, vocativo de la atención al cielo más que al mundo, si bien dentro del mundo, será el tono y la disposición propia del jesuitismo graciano. Tal será la cuasi ambigüedad teórica del estatuto del sujeto en el mundo, quizás salvada en el viaje práctico personal.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala Martínez, José Manuel, «"Vivir a la ocasión". El casuismo y la prudencia en Baltasar Gracián», *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 6-9.
- Blüher, Karl, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.
- Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Madrid, Taurus, 2000.
- Blumenberg, Hans, *Salidas de la caverna*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2004.
- Bordignon, Giulia, «Fortuna nel Rinascimento. Una lettura di Tavola 48 del *Bilderatlas Mnemosyne*», *Engramma*, 92, 2011, pp. 5-39.
- Cerezo, Pedro, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2015.
- Durin, Karin, «Héroe y heroísmo en Baltasar Gracián. Hacia una filosofía del desengaño heroico del *Criticón*», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, pp. 35-57.
- Egido, Aurora, *La búsqueda de la inmortalidad en las obras de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2014.
- Escribano Cabeza, Miguel, «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de *El criticón*», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6.2, 2018, pp. 581-620. DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2018.06.02.42>.

53. Gracián, *El criticón*, p. 125.

- Garzelli, Beatrice, «Las dos caras de Italia en *El Criticón*: ¿país de engaño o la más célebre provincia de Europa?», *Cuadernos de filología italiana*, 4, 1997, pp. 279-284.
- González García, José María, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado, 2006.
- Gracián, Baltasar, *El criticón*, Madrid, Cátedra, 2019.
- Gracián, Baltasar, *El discreto*, en *Obras completas*, II, Madrid, Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *El héroe. El político*, Madrid, Edaf, 2009.
- Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Higuera, Javier de la, «Lo insoportable de la verdad», en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, ed. Juan Francisco Casanova, Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 303-342.
- Jankélévitch, Vladimir, «Apariencia y manera», en *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1958, pp. 77-87.
- Jiménez Villar, Beltrán, «Gracián y la modernidad: la indisponibilidad del mundo y el papel constituyente de los otros como claves de la virtud», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 10.2, 2022, pp. 111-126.
- Laurenti, Joseph L., «La admiración de Baltasar Gracián por Italia», *Archivo Hispalense*, 134, 1965, pp. 265-276.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Mariana, Juan de, *Historia de España* [1623], ed. Francisco Pi y Margall, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1854.
- Maquiavelo, Nicolás, «Dell'Occasione e Di Fortuna», *Engramma*, 92, 2011, pp. 200-216.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Espasa, 1998.
- Pelegrín, Benito, *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud, 1985.
- Pelegrín, Benito, «Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del Héroe al Criticón», en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, ed. Juan Francisco Casanova, Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 53-94.
- Saavedra Fajardo, Diego, *Empresas políticas*, Madrid, Planeta, 1988.
- Sánchez Marcos, Fernando, «Historiografía y dedicatorias en la Monarquía Hispánica del siglo XVII», *Pedralbes*, 27, 2007, pp. 17-34.

- Strosetzki, Christoph, «Los contextos del saber y *El crítico* de Gracián», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 2, 2005, pp. 83-96.
- Vogt, Peter, «The Death of Fortuna and the Rise of Modernity», en *The End of Fortuna and the Rise of Modernity*, ed. Arndt Brendecke y Peter Vogt, Berlin / Boston, De Gruyter, 2017, pp. 125-150.