

CORAZÓN Y MUNDO. SOBRE LAS DIPOSICIONES ÉTICAS EN LA LITERATURA DE CERVANTES Y GRACIÁN EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD*

JAVIER GÁLVEZ AGUIRRE
Universidad de Granada

RESUMEN: en este trabajo se examinan las estrategias discursivas de la literatura de Cervantes y Gracián en torno a la formación del sí mismo y el estatuto del mundo en su sentido metafísico. Conceptos tales como «valor» y «corazón» debieran ser leídos desde una perspectiva ética que delimita esencialmente la constitución del ser humano y de su mundo. Estas estrategias muestran cómo se suelen abordar teóricamente los inicios de la Modernidad desde sus últimas consideraciones (propias del idealismo alemán) y cómo tal vínculo debe ser reconsiderado.

PALABRAS CLAVE: valentía; corazón; virtud; acción; mundo.

Heart and World. On the ethical Disclosures in the Literature of Cervantes and Gracián in the dawn of Modernity

ABSTRACT: this paper aims to examine the discursive strategies in Cervantes' and Gracián's literature, mostly concerned to the configuration of the self and the status of the world in a metaphysical sense. Concepts such as «courage» or «heart» should be read in an ethical way as the essential approach to the human being and its world. These strategies show how we usually address the beginnings of the Modern Age (from its last development in the German Idealism) and how this historical connection should be reconsidered.

KEY WORDS: Courage; Heart; Virtue; Action; World.

1. INTRODUCCIÓN. SITUACIÓN HERMENÉUTICA DE LA LECTURA DEL QUIJOTE EN LA MODERNIDAD FILOSÓFICA. ENTRE EL ALBOR DEL ROMANTICISMO Y LA FIGURA DEL HÉROE AISLADO DEL MUNDO

Lo que autores como Pedro Cerezo o Ramón Valls Plana han comprendido cómo el «quijotismo» presente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel¹ podría ser tomado en consideración como una de las formas ejemplares y últimas que la reflexión moderna ejecuta sobre sus propias condiciones éticas y ontológicas en sus inicios. «Die Tugend und die Weltlauf» («la virtud y el curso del mundo») sería el capítulo de la *Fenomenología* en el que la figura quijotesca tendría su

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización 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.

¹ Cf. CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, pp. 249-278; VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona 1971, p. 190.

cabida por antonomasia, donde «la pintura que hace Hegel del caballero de la virtud resulta ser una mezcla de kantismo y romanticismo»². Aquella figura de la conciencia se sabe mejor que las condiciones legales, si bien frágiles y contradictorias, y precisamente por ello no puede obrar en el mundo apropiadamente³. En muy resumidas cuentas, la crítica opera del siguiente modo: la escisión entre un sujeto actuante y el mundo imposibilita la verdadera acción. En la medida en que el sujeto parte de condiciones y leyes para el proceder moral que difieren de todo lo reconocible en la estructura misma del mundo, la operación moral se bloquea en dos movimientos: un reconocimiento de la valía de la subjetividad y una inoperancia de tal reconocimiento al no querer servirse de los medios que el mismo mundo ofrece⁴. Este quijotismo del virtuoso no sólo afecta al romanticismo exacerbado de los contemporáneos de Hegel: también supone un ataque que va directo al corazón de la filosofía moral kantiana. El nexo entre el kantismo moral y los románticos radicaría en la abstención del obrar por miedo a servirse de las armas del mundo. Toda acción en positivo puede mancharnos las manos; toda acción representable en el mundo puede ser comprendida como patológica.

1.1. Lectura en retrospectiva de la primacía de lo práctico sobre lo teórico

¿Cabría identificar sin más la figura del deber categórico con la figura de un Quijote cuyos discursos sobre el valor no llegan a cuajar en las complejas redes del mundo? ¿Esta lectura hegeliana podría erigirse como la más plausible en términos de historia de las ideas? La respuesta es ciertamente no, pero no por ello deja de servir para establecer un puente respecto al desarrollo de los presupuestos de la historia occidental: entre la paulatina autonomización

² CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, p. 264. Para una exposición más prolija de la reapropiación hermenéutica, *vid.* ROMO FEITO, F., «Cervantes en Hegel» Texto para las actas del congreso «Cervantistas. Actas del VI Congreso Internacional *Tus obras los rincones de la tierra descubren*», Centro Virtual Cervantes 2008; STROSTZSKY, Ch., *La presencia del Quijote en la literatura alemana en ¿Qué Quijote leen los europeos?* Actas del IULMYT, Centro Virtual Cervantes 2005.

³ «Pues, en la medida en que [la virtud] es *individualidad*, es la actividad de la lucha que entabla con el curso del mundo, es la *actividad* de la lucha que entabla con el curso del mundo [...] Cómo supere esta lucha misma, lo que la virtud experimente en ella, si, por el sacrificio que ella toma sobre sí, el curso del mundo sucumbe, mientras que la virtud triunfa: todo esto tiene que decidirse por la naturaleza de las armas vivas que los luchadores blanden. Pues las armas no son otra cosa que la *esencia* de los luchadores mismos» HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos ed.), Abada, Madrid 2010, pp. 462-463. El planteamiento de esta lucha se da justamente mediante un léxico propio de la relación entre virtud y caballería, en el que, por lo demás, la locura (*Verrücktheit*) y el trastorno (*Verkehrtheit*) competen al desequilibrio entre las fuerzas del mundo y el sujeto.

⁴ En tal sentido, repárese por ejemplo en A 45 de la *Crítica de la razón práctica* en lo relativo al estatuto de lo sensible como patológico a la hora de garantizar la libertad de las acciones: una voluntad libre debe permanecer libre de mácula de toda determinación sensible, so pena de poner en tela de juicio su primacía y fortaleza.

de la racionalidad y las respuestas que han sido ofrecidas desde el panorama literario hispano en tal punto de partida. Se aprecia con escasa dificultad que el movimiento literario hispano no será el que actúe como punto de partida de las condiciones de desarrollo de la Modernidad filosófica. Sin embargo, las condiciones de su propio quehacer reflexivo en el marco del auge del humanismo europeo obliga a examinar el vínculo entre los temas de discusión de la época (ética de corte neostoico, estatuto del mundo, interrogación sobre el puesto del ser humano en la creación, primeras disquisiciones acerca del papel del político y el incipiente concepto de Estado...) y su papel como elementos de base para la reflexión filosófica ulterior sobre la constitución del sujeto y su relación con el mundo. Que haya un punto de partida relativamente común en los albores del siglo XVII en gran parte de Europa y que luego se desgaje, fracture o hipertrofie no es, desde luego, un tema a acotar con facilidad. Tampoco cabría aquí dirimir si el propio Hegel, en su crítica a la pervivencia de dos absolutos en el kantismo (el absoluto de la conciencia, el absoluto del mundo⁵), entra o no dentro de esta gigantomaquia del logos moderno. La tarea que sí podría llevarse a cabo sería la siguiente: tomar en consideración lo que nosotros, los herederos de la Modernidad, no podemos dejar de separar analíticamente, a saber, el uso práctico del uso teórico de la razón. Que tal distinción ya se presente con respecto a los objetos de estudio, como llevaba a cabo la escolástica tomista, no implica todavía una configuración integral del sujeto que, a su vez, se escinde del mundo y se escinde a sí mismo en otros dos. Esta distinción no se lee exclusivamente de modo indirecto y sintomático en los andares del Quijote y en su apreciación alemana en el siglo XIX. La figura de Gracián, como jesuita sui generis, muestra en su producción literaria cómo la disputa entre jansenismo y jesuitismo molinista acabará por afectar a la constitución del sujeto moderno⁶.

Una vez tomado por separados ambos ámbitos se abre un camino heurístico asaz fructífero: examinar el cariz ético, situacional, de los personajes propios de la literatura hispana para, a continuación, dar un bosquejo general de las afinidades y distancias con respecto al legado europeo que los inicios de la Modernidad han depositado en su reflexión más madura. Pero insistamos: que la distinción entre los usos teórico y práctica de la razón nos facilite el acceso a sus elementos fundacionales no garantiza en caso alguno un nexo de necesidad lógica interna desde sus inicios hasta la consumación reflexiva que tuvo. En ese sentido, la delimitación filosófica cenital del ámbito práctico no debe ser vista como la purificación del elenco de condiciones estructurales de todo proceder moral, ni como la remisión a un conjunto de reglas esenciales y últimas de la acción. Esta prevención se hace posible al tomar como punto de partida pro-

⁵ Como antecedente al mentado apartado de la *Fenomenología*, si bien más centrado en el aspecto religioso y la escisión producida desde el kantismo, cf. HEGEL, G. W. F., *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013, pp. 54-55.

⁶ Para una contextualización de la posición graciana ante el debate entre jansenismo y jesuitismo, cf. CEREZO, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, IFC, Zaragoza 2015, pp. 129-137.

visional cierta intuición foucaultiana acerca de la «espiritualidad» propia de la Modernidad: la articulación problemática de un cierto cuidado de sí como transformación de la propia existencia que habita tanto en las reglamentaciones jesuíticas como en los textos de Goethe o Hegel⁷. Esta «espiritualidad» no habita *in nuce* para, finalmente en su última reflexión más profunda, llegar a ser lo que siempre había sido en el auge de la Modernidad. Sencillamente indicaría un camino abierto ante un sujeto que no es la solución de las posiciones ontológicas del mundo, sino antes bien la problematización de sí por antonomasia⁸. Hemos de situarnos en las formas propias de la Modernidad incipiente pese a que la pregunta que se suscita siga siendo fiduciaria de los desarrollos últimos de la civilización europea: ¿cómo se articula paradigmáticamente en la literatura hispana la relación entre conciencia y mundo?

1.2. *Tentativa de lectura in situ desde la herencia renacentista*

¿Existe un modo de acceder, en el contexto de los inicios de la Modernidad, a lo que acabará por constituirse como reino trascendental de la moral y la política? La estructura de la comprensión del mundo a través de la novela o el ensayo se evidencia desde un sesgo de interpretación cristiano: el mundo es un mundo a superar de algún modo según las obras y las disposiciones de cada alma. En este valle de lágrimas, en el discurso final del Pleberio de *La Celestina*, todavía resuenan los ecos agustinianos del mundo como lugar de prueba para la salvación. No obstante, con el auge del Renacimiento, la *via humanitas* muestra su creciente influencia en la aparición e interés de cuestiones profanas, como la acción política o la fama heroica. Cervantes sería así un genial

⁷ Con respecto a Goethe: «En cuanto al Fausto de Goethe, vuelve a ser precisamente el héroe de un mundo del saber espiritual que desaparece. [...] Este es un saber que, justamente, no es el saber espiritual. Es el saber de conocimiento. Del cual el sujeto no puede esperar nada para su propia transfiguración» (FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, p. 294). Y con respecto a Hegel «Y si la tarea dejada por la Aufklärung (que la *Fenomenología* traslada a lo absoluto) consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoyaba la modalidad de la experiencia de sí» (FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, p. 454). Por lo demás, tal intuición, sin el resto del bagaje arqueológico, es refrendada por quienes han apostillado la influencia del neoestoicismo en la Modernidad filosófica y literaria, como son los casos de Blüher o Blumenberg.

⁸ Aunque tal sea la lectura habitual del propio Foucault al atenerse a sus principios arqueológicos, el cierre de la última clase del curso se cierra con una cierta ambigüedad: «Y si ese es efectivamente el problema de la filosofía occidental —cómo puede el mundo ser objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhné*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba—, si es ése el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía» (FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, p. 454).

heredero de tales diatribas. Por otra parte, siguiendo la estela renacentista de autores como Maquiavelo y Castiglione, la literatura barroca mantuvo entre sus intereses discursivos la problematización de las relaciones entre las letras y las armas. Así, tanto el humanismo renacentista tardío como el barroco hispano (que va percatándose de unas condiciones de decadencia políticas en la corona española) van a ofrecer una serie de soluciones a la vida mundanal desde el valor de las acciones morales y políticas. Debe así examinarse cómo entender ese «cariz práctico-moral» de la literatura hispana en los casos de Cervantes y Gracián, que servirían así de índice para examinar los nexos y las diferencias con una Modernidad consumada y cuyo discurso hace sombra a cuestiones que requieren de su autonomía explicativa.

Planteada la cuestión del acercamiento, se proponen a continuación los elementos metodológicos para el examen de los implícitos filosóficos en la literatura de Cervantes y Gracián. En primer lugar, los discursos propios acerca del valor y las armas. Tanto en el discurso de las armas y las letras de los capítulos 47 y 48 de *Don Quijote* como en el capítulo «Armería del valor» de *El Criticón*, la cuestión del valor se entrecruza con la disposición al batallar y la necesidad de una formación humanística. En este tipo de discursos cabe hallar dos capas de lectura: 1) una primera que atiende a la articulación armoniosa del arte de guerrear y la formación en los clásicos; 2) la segunda, que nos interesa escudriñar, compete al valor mismo de la escritura moderna: cómo Cervantes o Gracián, entre tantos otros, en su misma escritura de fondo clásico sobre las armas y el valor, plantean un modo de vivir y de comprender el mundo que nos rodea. Las armas, en última instancia, se entienden en relación con la valentía de enfrentarse a cualesquiera peligros se les presentasen. El coraje o valor⁹ aparece así como una virtud peculiar: sin que sea necesariamente la que articule o coordine a las demás (pues no se busca trastocar el esquema de raigambre aristotélica, regido por la virtud), sí que posibilita la efectuación de la vida virtuosa en el mundo.

En segundo lugar, el análisis de estos discursos se llevará a cabo a partir de un elemento anejo al valor: una cierta metafórica del corazón que, desde el imaginario occidental, le ha otorgado una serie de principios materiales y espirituales que terminarán por vincularlo con ciertas teorías de la virtud, más o menos explícitas o repensadas. La figura de Gracián será ejemplar en este sentido: su crisis acerca de la anatomía moral del hombre dará una serie de pautas acerca de las funciones y disposiciones del corazón. No sólo de éste, sino de un gran número de órganos más allá de su función fisiológica: los órganos serán el lugar de explicitación de la situación ética y hermenéutica del ser humano.

⁹ Si bien en el diccionario de Covarrubias la entrada de «coraje» lo caracteriza de un modo negativo, aquí se le da el uso contemporáneo que carece de las connotaciones negativas que en la España de los Austrias bien podía presentar.

2. «DISCURSO DE LAS ARMAS Y LAS LETRAS» DEL QUIJOTE Y LAS RELACIONES ENTRE VALOR Y CORAZÓN COMO FIGURA METAFÓRICO-EXISTENCIAL DE CIERTAS VIRTUDES Y CAPACIDADES

Que, siguiendo el tópico, el Quijote de la segunda parte sea un personaje más reflexivo y capaz de caer en la melancolía no significa que el presente en la primera parte sea un loco que, sin más, divierta, apene o asuste al elenco de personajes que se cruzan en su camino.

2.1. *El discurso de las armas y las letras*

Uno de los capítulos más relevantes en tal sentido es el treinta y siete, en el que don Quijote comienza un discurso en el que expone las ventajas de las armas y su relación con el mundo de las letras, volviendo así a un tópico renacentista clásico: «Siendo pues así, que las armas requieren espíritu, como las letras, veamos ahora cuál de los dos espíritus, el del letrado o el del guerrero, trabajar; y esto se vendrá a conocer por el fin y paradero a que cada uno se encamina»¹⁰. El tema de su oposición o concordia venía dándose en distintos tratados de la literatura renacentista: así por ejemplo, en *Del arte de la guerra* de Maquiavelo se expone la unidad originaria de vida civil y militar en los clásicos frente a las distinciones propias de su tiempo¹¹, mientras que Castiglione anima al cortesano a dedicarle el tiempo y la ostentación mínimamente necesaria para ser un cortesano modélico¹². Tampoco la tradición hispana se quedaba a la zaga en este tipo de discusiones, orientadas cada vez más hacia la cuestión ascético-moral en vez de a su envés político-estratégico¹³. Al recuperar Cervantes este tema no parece prudente inscribirlo dentro de la sátira sin más: cada vez que don Quijote alude a tales tipos de discursos, a saber, sobre la formación humanística, los distintos personajes con los que se topa reparan en la gravedad y relevancia de los mismos, pese a los delirios con los que quedan entremezclados. Entero es el juicio reconocido a Don Quijote en temas relativos a humanidades y cuestiones políticas, por ejemplo, ante sus oyentes del «Discurso»¹⁴, ante el cura y el barbero al comienzo de la segunda parte,

¹⁰ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 500.

¹¹ Cf. MAQUIAVELO, N., *Del arte de la guerra*, Tecnos, Madrid 2018, pp. 5-6.

¹² Cf. CASTIGLIONE, B., *El cortesano*, Alianza, Madrid 2020, p. 102.

¹³ «Hay, pues, una honda tradición hispana, que corre desde Ramón Lull, Díez de Games y Juan de Lucena a García de Paredes, Pérez de Oliva, Mosquera de Figueroa, Jerónimo de Urrea, Cervantes de Salazar y Palacios Rubio, con distintos aspectos e inflexiones, en la que se sublima ascéticamente la profesión militar y se le concede el rango de una disposición moral genuina» CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, p. 158.

¹⁴ Cf. CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 501.

mientras permanece aún en la casa encamado¹⁵, por Diego de Miranda¹⁶, etc. Por ello cabe adscribirle una seriedad reflexiva propia de la formación humanística novelesca¹⁷. La relación entre las armas y las letras, entonces, quedaría establecida de esta manera:

Dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados. A esto responden las armas que las leyes no se podrían sustentar sin ellas, porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se despejan los mares de corsarios y, finalmente, si por ellas no fuese, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra estarían sujetos al rigor y a la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de usar de sus privilegios y de sus fuerzas¹⁸.

La relación vincula tanto 1) armas y letras como, implícitamente 2) la formación personal (la vida caballeresca) y su función social (la defensa de las repúblicas). La respuesta quijotesca termina ciertamente por rebasar el delirio, como podrá verse al inicio de la segunda parte de la novela, pues considera que la solución a los problemas políticos internacionales acabaría de golpe con la intervención de una variopinta cuadrilla de caballeros andantes legendarios¹⁹. Se puede mantener la validez de los razonamientos humanísticos, aunque la solución particular sea disparatada. No obstante, se puede ahondar en la lógica interna de este ideal caballeresco, defensor de débiles y necesitados de socorro, así como garantes del orden de las repúblicas. Esta función, a los ojos del Quijote, es la que ejecutan paradigmáticamente los caballeros andantes: que el caballero no se introduzca en cuestiones de política en los términos cortesanos no anula todas sus capacidades: sería el defensor ideal del estatuto de las repúblicas cristianas, si bien sus acciones son particulares y su manejo armamentístico termina por entremezclarse con la disposición ética del propio armado:

Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, en la generosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las

¹⁵ Cf. CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 30.

¹⁶ Cf. CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 151.

¹⁷ «Disparata en lo que atañe a su manía, pero en lo demás discurre con buen juicio e ingenio: su sistema delirante convive, cuando no está activo por algún signo, con una sensatez, que viene de su otro yo profundo, el buen corazón y el buen juicio del hidalgo» CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, p. 128.

¹⁸ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 503.

¹⁹ Cf. CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, pp. 36-37.

partes del mundo, buscando las ocasiones hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros. Ves aquí, Sancho, los medios por donde se alcanzan los extremos de alabanzas que trae consigo la buena fama²⁰.

Sobre la cuestión de la fama se volverá el cuarto epígrafe de este trabajo. Conviene detenerse por el momento en la articulación de las virtudes. Una serie de éstas destacan en la profesión caballeresca. Incluso llegan a justificar el atisbo (imposible de reconocer) de la locura quijotesca. Si se atiende a la discusión entre el canónigo y don Quijote, en la que aquél es capaz de depurar con cierta precisión los elementos característicos del delirio del caballero de la triste figura, sorprende la respuesta del Quijote:

[...] Cualquiera parte que se lea de cualquiera historia de caballero andante ha de causar gusto y maravilla a cualquiera que la leyere. Y vuestra merced créame, y como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere, y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante, soy valiente, comedido, liberal, biencriado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos²¹.

De todas esas virtudes da cuenta don Quijote a lo largo de sus distintos periplos. Pero si destaca la valentía por encima de todos será por dos cuestiones: 1) su carácter ético imposible de poner en tela de juicio; 2) la obligación de reformular el imperativo ético de la *aura mediocritas* tan cara al humanismo de la época.

Con respecto a la primera cuestión: tema común en la Modernidad del siglo XVII será dudar de nuestros sentidos o de nuestros propios pareceres: desde Descartes hasta Calderón, la dispersión de los estilos de escritura se hace un eco notable de la desconfianza ante un mundo cambiante. Por dudar de lo visible, Quijote no sólo duda de las recomendaciones ajenas que le quieren traer de vuelta de sus fantasías, sino hasta de la propia realidad en la que Dulcinea se le aparece en tanto en cuanto lo que es: una campesina traída por Sancho con el fin de no desbaratar sus excusas y narraciones previas. La alusión del Quijote al poder de los encantadores que a su favor o a su contra lo alientan a seguir sus aventuras es constante en la novela: éstos distorsionan la realidad o colocan obstáculos en los viajes del caballero, quien, pese a todo, no ceja en proseguir con su camino: «¿Hay encantos que valgan contra la verdadera valentía? Bien podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo, será imposible»²². La valentía se erige como una instancia de acción indubitable de don Quijote (al menos discursivamente, pues no cabe olvidar cómo abandona a Sancho ante los

²⁰ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 87.

²¹ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 625.

²² CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 160.

pueblerinos rebuznadores o cómo se esconde bajo las sábanas al sentir el peligro en que la dueña de la condesa se halla): el caballero tiene como imperativo el mantener su valía como índice directo de su acción en el mundo²³.

Mas a diferencia de otras virtudes, para abordar así la segunda cuestión, la valentía se permite la licencia de no quedar siempre circunscrita al ámbito del juicio sereno; como caballero que se resuelve a hacer realidad la justicia en un mundo donde su figura falta, la valentía puede escaparse, por exceso, con respecto al término medio de las virtudes: «Antes se ha de perder por carta de más que de menos, porque mejor suena en las orejas de los que lo oyen “el tal caballero es temerario y atrevido” que no “el tal caballero es tímido y cobarde”»²⁴. La temeridad y el exceso en el ánimo dispuesto a la acción sería, según el ideal caballeresco, virtud en la medida en que el sujeto se arroja al mundo.

2.2. La figura del corazón en *Don Quijote*

Si se atiende a los distintos lugares en los que la obra cervantina alude al corazón, rápidamente puede observarse que las alusiones caen en los tópicos habituales de la época. Una recopilación bastante amplia de tales lugares comunes decir se halla en el *Tesoro* de Covarrubias, donde define al corazón «[...] como un centro, principio y fin de todo movimiento»²⁵. En la entrada de este vocablo se delimitan una serie de cuestiones genéricas: la vinculación entre el tamaño proporcional respecto del cuerpo y la valentía del sujeto que así lo posee; su origen etimológico y discusiones respecto a expresiones asentadas en la lengua castellana; su capacidad casi divinas para barruntar sucesos²⁶. De las entradas indicadas, el uso literario del que más se sirve Cervantes es justamente el vinculado a la valentía o a la cobardía, en relación a expresiones como «corazón noble» o «corazón medroso». La explicación más técnica del corazón que se halla en *Don Quijote* reza así: «[...] Porque según los naturales, el que tiene mayor corazón es dotado de mayor valentía del que le tiene pequeño»²⁷. El corazón grande no tiene por qué estimarse en función de su tamaño, pues ya de ello advertía Covarrubias que era inversamente proporcional a la valentía: «Y así tener gran corazón un

²³ En el fondo, todas las virtudes triunfan sobre el mundo, si bien la caballescica es la que más domina (quizás junto a la liberalidad) en el relato cervantino: «La virtud es tan poderosa que, por sí sola, a pesar de toda la nigromancia que supo su primer inventor, Zoroastes, saldrá vencedora de todo trance, y dará de sí luz en el mundo, como la da el sol en el cielo» (CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 596).

²⁴ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 162.

²⁵ COVARRUBIAS OROZCO, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 162r.

²⁶ Cf. COVARRUBIAS OROZCO, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 162r-162v.

²⁷ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 211.

hombre o un animal cuando lo loamos de animoso no es tenerlo materialmente grande en cantidad, sino en fuego, animosidad y determinación»²⁸. La demasía de la animosidad, vinculada también etimológicamente al corazón según Covarrubias, es lo característico del coraje, cuya entrada en el *Tesoro* queda definida bajo la rúbrica de un exceso y de un infantilismo que debe corregirse. En el otro extremo del espectro relativo a la madurez, don Quijote alaba la demasía del coraje caballeresco desde un ideal de acción pese a la evidente senilidad que padece y la impotencia que la misma acarrea (salvo en las situaciones en las que sorprende a los sorprendidos contendientes). No obstante, hay que andar con cautela respecto a las descripciones «fisiológicas» cervantinas con respecto a los tecnicismos propios de su época y de la herencia filosófica y médica recibida²⁹. Tómese como ejemplo la contraposición entre un juicio estropeado de Alonso Quijano, al que «se le secó el cerebro»³⁰ y la acepción del coraje como «Una grande ira que altera el corazón, y de ella han muerto algunos, encendiéndoseles demasiado la sangre, y subiéndoseles a la gargante, al cerebro»³¹: la caracterización cervantina no parece rigurosamente enmarcada dentro de una suerte de tratado de doctrina natural, ni tampoco se entendería una sistematización en el rendimiento argumental y metafórico de la obra, en la que se le reconoce un juicio nublado y lleno de mezcolanzas entre discursos cuerdos y delirantes. Don Quijote tiene el juicio nublado por los textos de caballería pero, de tener validez los juicios sobre las armas y las letras dentro de las relaciones discursivas de los personajes que aparecen en la novela, cabría pensar en que el afán caballeresco, por querer actuar en el mundo, precisa de este plus de disposición iracunda. Difícil de dirimir sería, en cambio, hasta qué punto esta precisa relación entre el coraje caballeresco y los ideales humanistas que siguen poblando la novela cervantina mantienen una relación de distancia satírica desde la pluma de Cervantes, o bien suponen sencillamente la constatación de un proceder eminentemente guerrero.

3. ARTICULACIÓN DEL CORAZÓN Y EL VALOR: «LA ARMERÍA DEL VALOR» Y «ANATOMÍA MORAL DEL HOMBRE» EN EL CRITICÓN

3.1. *La armería del valor*

Pese a las divergencias de Gracián con Cervantes, sí que el elenco conceptual se mantiene dentro del mismo registro: entre la heroicidad, la fama, la

²⁸ COVARRUBIAS OROZCO, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 162r.

²⁹ Cerezo, por el contrario, considera que sí es posible una lectura más técnica de las transiciones entre humores para dar cuenta del carácter y proceder propios de don Quijote (cf. CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, pp. 110-111).

³⁰ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 102.

³¹ COVARRUBIAS OROZCO, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 162v.

valentía, la virtud y el valor. Basta repasar, antes de adentrarnos en *El Criticón*, lo ya expuesto en *Arte de ingenio* respecto de los dichos heroicos:

Assí como ay sentencias que exprimen la prudente inteligencia, assí ay dichos magnánimos, que declaran con excelencia la grandeza del valor. Osténtase en aquellas la gran capacidad; en estos, la grandeza de ánimo. Dichos propios de Héroe. No son universales, sino singulares en todo, y nacidos a la ocasión. [...] La profundidad y grandeza destes dichos es indicio de la del corazón³².

Valor y corazón, del mismo modo que en los discursos quijotescos, van a la par en la composición de la singularidad personal. Con todo, la posición graciana con respecto a las virtudes no es cómplice en modo alguno del proceder caballeresco del Quijote, a quien por lo demás, aunque subrepticamente, desprecia tanto en su contenido delirante como en la evidente sátira que su autor propone³³. Ninguna de las virtudes debe rebasar el término medio, pues su rebasamiento es justamente la pérdida mezquina de la virtud. En la crisis de *El Criticón* relativa a las armas y al valor, Critilo hace acopio sintético de aquellos quienes toman el valor por su demostración forzada, a lo que responde la figura del Valeroso:

[Critilo (que ha oído esto)]: Ahora está el valor en su punto, que es un corazón intrépido; en entonces, en un buen brazo, en tener más fuerças que un gañán, en los jarretes de un salvaje.

[El Valeroso]: Engañase de barra a barra quien tal dize [...] Pues ésse que él celebra no es valor, no lo conoce, sino temeridad y locura, que es muy diferente³⁴.

El valor depende de un saber enfrentarse a qué se le oponga, y por lo mismo la valentía deja de ser virtud cuando el exceso no permite cumplir con aquello que se propone. Sólo un temerario o un loco se fía de su propia intrepidez. Critelio y Andrenio, en esta crisis, continúan bien aconsejados y examinan diferentes armas y armaduras que hacen las veces de virtudes metonímicas por parte de los ejemplos históricos que las portaron: el vencimiento de sí en Alejandro Magno³⁵; la contención de las formas (ni porfiar ni luchar si no es necesario) del Gran Capitán³⁶ o la ejemplaridad en su sentido más pleno de Fernando el católico, no por ruidosa («famosa», como Aquiles o Héctor), sino porque «fue más provechosa y la que conquistó la mayor monarquía que reconocieron los siglos»³⁷. Junto a la espada de Fernando se encuentra a la par en valía el arnés de Filipo, no para conquistar, sino para conservar el reino³⁸. Estos ejemplos históricos infunden el coraje necesario en los dos protagonistas para proseguir

³² GRACIÁN, B., *Arte de ingenio, tratado de la Agudeza*, Cátedra, Madrid 2018, pp. 260, 263.

³³ CEREZO, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, IFC, Zaragoza 2015, p. 17.

³⁴ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 442.

³⁵ Cf. GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 444.

³⁶ *Ibid.*, p. 445.

³⁷ *Ibid.*, p. 446.

³⁸ *Ibid.*, p. 446.

con su camino y llegar a las murallas de Virtelia, alegoría máxima de la virtud que debe ser conquistada. Es justamente en ese armarse de armas y valor como aparece la figura del corazón en la comprensión del valor:

Aunque concurran en un varón todas las demás ventajas de sabiduría, nobleza, gracia de las gentes, riqueza, amistad, inteligencia, si el valor no las acompaña, todas quedan estériles y frustradas; poco importa que el consejo dicte, la providencia prevenga, si el valor no ejecuta. Por eso la sabia naturaleza dispuso que el corazón y el cerebro, en la formación del hombre, començassen a la par, para que fuessen juntos el pensar y el obrar³⁹.

La distinción entre pensar y obrar se hace patente, pero al mismo tiempo se busca su unificación por medio del coraje: la simultaneidad de cerebro y corazón es la que hace posible esta unidad. Este es un tema que, por lo demás, ya había sido tratado en *Oráculo Manual*:

Dichos y hechos hazen un varón consumado. Hase de hablar lo mui bueno y obrar lo mui honroso. La una es perfección de la cabeça, la otra del corazón, y entrambas nacen de la superioridad del ánimo. Las palabras son sombra de los hechos: son aquéllas las hembras, éstos los varones. [...] Las hazañas son la substancia del vivir, y las sentencias, el ornato⁴⁰.

La unificación y simultaneidad son posibles, pero en términos de constitución del ethos se requiere en primer lugar de la iniciativa del corazón, como se señalaba pocas líneas antes en la crisis que se analiza:

Trataron ya de armarse los dos conquistadores del monte de Virtelia; iban escogiendo armas, valientes espadas de luz y de verdad, que a fuer de eslabones fulminassen rayos, escudos impenetrables de sufrimiento, yelmos de prudencia, arneses de fortaleza invencible. Y, sobre todo, el cuerdamente valeroso les revistió muchos y generosos corazones, que no hay mayor compañía en los aprietos⁴¹.

Ahora bien, la figura graciiana del corazón no se queda en una suerte de tópico filosófico-literario. Algunas crisis antes, había dado cuenta de la disposición morfológico-moral del corazón, que a continuación se examina.

3.2. *Cualidades del corazón*

La analítica del corazón se encuentra dentro de la crisis «Anatomía moral del hombre». Repárese en aquel proceder moderno habitual según el cual las condiciones del mundo no pueden quedar determinadas sin la caracterización programática de las facultades humanas. Gracián, en ese sentido, sigue la misma estela, con un añadido a tener en cuenta: la determinación de las facultades para la comprensión del mundo no parte de una pretensión teórica aséptica:

³⁹ *Ibid.*, pp. 454-455.

⁴⁰ GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Cátedra, Madrid 2005, aforismo 202.

⁴¹ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 454.

situarse en el mundo es situarse moral y sógnicamente⁴². No puede entenderse la determinación del mundo sin hacer referencia explícita a la anatomía moral del hombre, crisis novena de la primera parte. En ella, Artemia, personaje que encarna las virtudes del artificio, explica a Critilo y Andrenio no sólo cómo es, sino cómo debiera servirse el ser humano de sus sentidos. Éstos no son meros receptores desfiguradores de un mundo objetivo, pues se caracterizan por tener una disposición activa y atenta ante los avatares de la existencia: percibir, oír, juzgar, son facultades puestas en marcha al servicio de un saber-desenvolverse, de un sentido práctico de la existencia. Y si bien al leer toda la obra puede dar la impresión de que es la vista el sentido predilecto (pues en el encuentro posterior con Argos ésta se aplica hiperbólicamente al resto de los sentidos y de los miembros humanos), es el corazón aquella parte anatómica que da coherencia al uso de las demás facultades. Tras haber descrito las partes visibles de la anatomía llega finalmente al corazón:

Este es el hombre por la corteza; que aquella maravillosa composición interior, la armonía de sus potencias, la proporción de sus virtudes, la consonancia de sus afectos y pasiones, éssa quédese para la gran filosofía. Con todo, quiero que conozcas y admires aquella principal parte del hombre, fundamento de todas las demás y fuente de la vida: el corazón⁴³.

Los sentidos, que siempre son indicados desde su sustrato de comportamiento político moral, ahora ceden paso y quedan subordinados a la parte interna anatómica: el corazón. Pese a lo desacertado de la etimología que presenta, el nexo que establece atiende a la composición moral radical del ser humano: la valentía y la inserción activa en el mundo en tanto que seres vivos. Prosigue Artemia hablando del corazón:

Llámase así de la palabra latina *cura*, que significa cuidado, que el que rige y manda siempre fue centro dellos. Tiene también dos empleos: el primero, se fuente de la vida, ministrando valor en los espíritus a las demás partes, pero el más principal es el amar, siendo oficina del querer⁴⁴.

«Querer» como disposición genuina de la voluntad es lo propio del corazón, y por deber atenerse a la composición moral del ser humano, es el que en su hábito adecuado eleva al ser humano. No cabe olvidar que la *aura mediocritas* opera desde la prudencia del término medio: «Su lugar es en el medio [...] porque ha de estar en un medio el querer: todo ha de ser con razón, no por extremos»⁴⁵. Este proceder es el que eleva a la persona a su máxima expresión:

⁴² «Todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra. [...] Gracián establece aquí la dualidad entre ser y aparecer, pero el aparecer queda determinado bajo la forma concreta de *lectura*. La apariencia literaria es, por tanto, encubridora de la realidad perseguida por Gracián. Por eso su *crítica* comienza por la realidad misma del lenguaje». Lledó, E., *Imágenes y palabras*, Taurus, Madrid 1998, p. 317.

⁴³ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 201.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

Tiene alas [aurículas], no tanto para que le refresquen, cuanto para que le realcen [...] Pero lo que es más de estimar en él que no engendra escrementos como las otras partes del cuerpo, porque nació con obligaciones de limpieza, y mucho más en lo formal del vivir; con esto está aspirando siempre a lo más sublime y perfecto⁴⁶.

Frente a los ideales caballerescos de un Quijote que no sabe enfrentarse a la realidad, que ha sido por lo demás indirectamente reprobado por Gracián y por las figuras alegóricas gracianas que guían a Critilo y Andrenio, la moral que se ampara en el término medio permite justamente la elevación. Ahora bien, este aspecto no parece que competa directamente a las funciones del corazón: éste ha de guiarse por la razón, pero será el que, en unión con ella, dará el realce a la persona, por cuanto que lo propio de la fuente de la vida es la efectividad misma del obrar, como ya se examinó con antelación.

4. VALOR Y FAMA: LA AMBIVALENCIA ENTRE LO MUNDANO Y LO ESCATOLÓGICO DE LA ACCIÓN

Las condiciones discursivas del humanismo y la Modernidad adveniente, como se comprueba desde los discursos de Pico della Mirandola, ponen al ideal de la humanitas en un lugar ambivalente entre las condiciones teológico-escolásticas del cristianismo paulino, la admiración por los clásicos profanos cada vez más evidente y un cierto gnosticismo teórico *sui generis* que difícilmente resulta evitable al conjugar los principios antropológico-morales de cada uno de esos mundos. El caso más evidente es precisamente el que arrastra consigo la importancia del valor en el mundo, que es contemplado como la posibilidad del reconocimiento ajeno en la gloria que conduce a la fama. Las cuitas del corazón son el índice idóneo para dar cuenta del alcance del sujeto en las obras que se ejecutan en el mundo. Tales obras no son sólo garante de una cada vez más posible salvación, sino de la propia inmortalidad en la tierra. Las virtudes, así, son lo que permite alcanzar la fama:

Que la virtud es más perseguida de los malos que amada de los buenos. Caballero andante soy, y no de aquellos de cuyos nombres jamás la Fama se acordó para eternizarlos en la memoria, sino de aquellos que, a despecho y pesar de la misma envidia, y de cuantos magos crió Persia, bracmanes la India, ginosofistas la Etiopia, ha de poner su nombre en el templo de la inmortalidad para que sirva de ejemplo y dechado en los venideros siglos, donde los caballeros andantes vean los pasos que han de seguir, si quisieren llegar a la cumbre y alteza honrosa de las armas⁴⁷.

Se observa así una doble meta caballerisca: la operación de los ideales caballerescos defiende y conserva los reinos, como se indicará en el siguiente

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer), Círculo de Lectores, Barcelona 1989, p. 598.

capítulo de *Don Quijote*. Pero, además, vuelve al caballero merecedor de fama y gloria, si bien se las entiende según las coordenadas propias de los valores cristianos. La acción caballeresca que pretende despuntar no se plantea en términos de estratagemas políticas ni militares complejas. No hay, estrictamente hablando, interés por la razón de Estado. La atención recae exclusivamente sobre el valor moral de la valentía. Y este valor y estas virtudes quedan ahora incardinadas en el proceder propio de una religión cristiana que reniega de la fama de la que el propio Caballero de la triste figura se viene vanagloriando a lo largo de sus distintos encuentros:

[...] Los cristianos, católicos y andantes caballeros más habemos de atender a la gloria de los siglos venideros, que es eterna en las regiones etéreas y celestes, que a la vanidad de la fama que en este presente y acabable siglo se alcanza; la cual fama, por mucho que dure, en fin ha de acabar con el mismo mundo, que tiene su fin señalado. Así, ¡oh Sancho!, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana, que profesamos⁴⁸.

¿Se trata de una contradicción patente e insalvable? ¿De un acercamiento secreto del Quijote a su propio destino en el que acabará por renegar de los libros de caballerías en los momentos de lucidez previos a su muerte, en los que se apresura a solicitar su confesión? La respuesta es harto compleja. En el caso de Gracián se nos presenta una situación similar: «Eternízanse los grandes hombres en la memoria de los venideros, mas los comunes yacen sepultados en el desprecio de los presentes y en el poco reparo de los que vendrán. Assí, que son eternos los héroes y los varones eminentes inmortales»⁴⁹. Como ha señalado Pelegrín, es notoria la ausencia de la crisis decimotercera de la tercera y última parte del *Criticón*: que el cierre se produzca justamente antes del momento escatológico que un católico no puede confiar a su propio juicio es un camino hermenéutico que ha suscitado bastante polémica⁵⁰. Máxime porque la obra de

⁴⁸ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 87.

⁴⁹ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 786.

⁵⁰ Autores como Blumberg consideran que el proceso narrativo de *El Criticón* estribaría en la toma de distancia paulatina del mundo, proceso análogo al desengaño que este produce al buen descifrador: «El camino al desencantamiento de la realidad y vencimiento del *genius malignus* no consistirá en acercarse a las cosas, sino precisamente a la inversa en alejarse para romper su círculo mágico, ganando distancia y elevación del punto de vista» (BLUMENBERG, H., «La ínsula cavernaria», en *Salidas de la caverna*, La balsa de la Medusa Madrid 2004, p. 380). Pese a que tal lectura es plausible y evidencia el anhelo escatológico de la huida del mundo, deja de lado la cuestión de la valentía en el mundo, que no puede constatarse como un mero abandono de la totalidad de las dinámicas en la que los sujetos se hallan insertos; dinámicas que le obligan al de ojos atentos a desconfiar del mundo, pero al mismo tiempo a actuar con presteza y coraje para que así triunfe la ejercitación moral. En tal sentido, la dialéctica jesuítica que propone Rahner (*vid.* RAHNER, K., «La mística ignaciana de la alegría del mundo», en *Escritos de Teología, III*, Taurus, Madrid 1961, pp. 313-330) consigue salvar las dos instancias heterogéneas (mas vinculadas) aunque con ello se sigue sin resolver satisfactoriamente el léxico más político que místico del periplo salvífico moral de Critilo y Andrenio.

Gracián se cierra sobre sí mismo en un giro propio de las novelas formativas: lo importante es el propio camino que queda recorrido: «Lo que allí vieron, lo mucho que lograron, quien quisiere saberlo y experimentarlo, tome el rumbo de la virtud insigne, del valor heroico, y llegará a parar al teatro de la fama, al trono de la estimación y al centro de la inmortalidad»⁵¹. La virtud y el valor heroico vuelven posible un acercamiento a la salvación, aunque de la misma no se tiene la garantía que queda reservada a la gracia. El coraje y la ejemplaridad a la que promueve son lo que aproxima al lector de las aventuras morales de Critilo y Andrenio a la singladura circunspecta por el mundo. Sin embargo, no es extraño encontrar las advertencias propias de la tentación vanidosa⁵²: «No puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo. Si la excelencia mortal es de codicia, la eterna sea de ambición. 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»⁵³. El estatuto de la acción heroica pesa en la medida en que apunta hacia el horizonte salvífico del credo católico pero, al mismo tiempo, la estimación del sujeto de salvación difícilmente se mide sin una alusión abierta a las excelencias características de las dinámicas mundanas. Que el mundo sea un cero sin Dios, por parafrasear el aforismo 211 de *Oráculo manual*, no implica, contra lo que parece, una anulación directa del mundo: siempre y cuando se recuerde que su valía la insufla la parte más divina se podrá estimar el vínculo entre las acciones en el mundo y la valía en el mismo de quien pretende rebasarlo mediante una virtud cuyo campo de operaciones es la inmanencia.

CONCLUSIONES

En su último curso, Foucault se lanza a plantear una serie de afirmaciones que parecen ir contra su precavido nominalismo heurístico, pero que sin duda han servido de inspiración para las indagaciones aquí planteadas:

⁵¹ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 812.

⁵² Tal es el motivo por el que Pelegrín considera que hay un abandono notable de la noción de héroe en el último Gracián: «El Héroe es una singularidad, un candidato de la fama, de la grandeza, un aspirante a la gloria ya en las armas, ya en las letras o en cualquier otra excelencia discreta» (PELEGRÍN, B., «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*, EUG, Granada 2003, p. 60) Por esa misma definición que ofrece Pelegrín, no se entiende el abismo que separa del héroe a la persona (*ibid.*, p. 86): que, efectivamente, haya un recorrido intelectual reacto a una sistematización atemporal en Gracián no es excusa para contraponer la figura heroica a la persona teológica: aunque la maduración y los cortes en Gracián sean más que evidentes, la contraposición sólo podría ejecutarse, a mi juicio, considerando que las alusiones teológicas que aparecen desde *El héroe* o el cierre propio de *Oráculo manual* tienen la validez equiparable a la de un subterfugio. En tal sentido, la persistencia de la heroicidad, aunque sin duda muy cercana a la idea de integridad de la persona que defiende Pelegrín, sigue teniendo vigencia y validez precisamente en la crisis de cierre de *El Criticón*.

⁵³ GRACIÁN, B., *El héroe / El político*, Edaf, Madrid 2009, p. 94.

Sea como fuere, me gustaría sugerir simplemente que si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la filosofía occidental olvidó, y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizás también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no dejó de aparecer como una sombra tendida, y cada vez más inútil, de la práctica filosófica. Este descuido de la vida filosófica hizo posible que la relación con la verdad ya no pueda hoy validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico⁵⁴.

Si bien a lo largo de sus últimos años trató de explicitar mediante los orígenes genealógicos aquellas relaciones de ruptura y continuidad entre el mundo grecolatino y la Modernidad, la cesura era clara: el «momento cartesiano» tendía a una reabsorción de la explicación teórica sobre los dominios del cuidado de sí. Aunque se hallasen procedimientos propios de la práctica filosófica, la escisión entre teoría y praxis beneficiaba en la historia general de las ideas al proceder teórico, pues tal división se haría con arreglo a las propias disposiciones teórico-metafísicas. Aquí nos encontramos en un momento digno de examen: la literatura renacentista y barroca supone el hito en el que se están configurando los modos de ser y de proceder que se estipulan ante el desconcierto de un mundo redescubierto. Lo que tanto en la figura quijotesca como en los viajes de formación de Critilo y Andrenio se comparte es un cierto complejo discursivo en el que elementos propios del cristianismo y de la filosofía grecolatina se filtran en un nuevo humanismo que atiende a las realidades de su época: un mundo cada vez más complejo, con más dobleces e intersticios ante el que o bien cabe reírse del loco y mantener la lógica que ya es patente, o bien reafirmarse en unos valores morales que se enfrentan al mundo, mas dentro del mundo⁵⁵. Toda acción heroica o santa no parte de un intelectualismo desvinculado de su práctica efectiva: el valor no es una virtud dianoética, sino que es índice de su automostración y autodonación de las virtudes de quien lo pone en marcha en el juego del mundo. El mundo queda caracterizado como el lugar de la prueba, y aunque no coincida con el ideal caballeresco andante, sí lo hace con los discursos propiamente humanistas que han sido alabados secretamente por el auditorio inopinado de don Quijote; o bien es un juego de espejos y dobleces a descifrar con los ojos y el corazón para saber cómo salirle

⁵⁴ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Akal, Madrid 2014, p. 218.

⁵⁵ «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, H. «Codificación y desciframiento del mundo humano», en *La legibilidad del mundo*. Taurus, Madrid 2000, p. 114).

al encuentro y triunfar, en el caso de Gracián. Nótese, por lo demás, la ambivalencia propia de las composiciones de corte humanista, cuya oscilación entre la salvación por las virtudes no queda garantizada aunque es deseada, a la par que las glorias mundanas y heroicas, aunque denostadas parcialmente, son el recurso ejemplar por antonomasia de las actitudes morales.

El estatuto del mundo, además, tiene otro cariz particular: ser lugar de prueba también implica la necesidad de sumergirse en el mundo mismo, aunque evitando la posibilidad siempre presente, al menos en la concepción graciana, de caer en los lodos de este mundo. Pero el valor es justamente la virtud que impide desvincular mundo y alma, o mundo y sujeto si se prefiere, en su totalidad⁵⁶. En los textos examinados, pese a sus divergencias, persiste la idea de la necesidad de armarse de coraje para actuar en el mundo. Con la fama como horizonte humanístico y la aspiración salvífica como trasfondo escatológico cristiano, el estatuto del mundo, pese a todas sus cualidades terribles en términos morales, no deja de ser la instancia⁵⁷ sobre la que la propia verdad del sujeto se plasma: el sujeto en su verdad es el sujeto que no sólo dispone de las cualidades intelectuales y que se sabe distinto del mundo: sujeto es justamente el que hace posible esa forma de proceder en el mundo. El cuño activo sobre el mundo maleable y cambiante se caracteriza como un agenciamiento peculiar: actuar sólo es posible auténticamente, en desde la virtud y en la búsqueda de la consumación de un sí mismo moralmente armado que dejará la huella ejemplar del heroísmo o de la piedad. Del mismo modo que la acción se halla

⁵⁶ La lectura que ofrece De la Higuera se sustenta en la atención al proceso de nihilización del mundo ínsito en el desarrollo del cristianismo. Pese a que considero que con esta lectura nos vemos obligados a leer reductivamente la operatividad de conceptos clave para el humanismo cristiano como «fama» o «valor», lo cierto es que la propia nihilización, de la que Critilo se siente tentado casi a punto de terminar su viaje y asomarse a la cueva de la nada, no puede conducir en modo alguno a la inacción: «Esa conciencia de la nada, sin embargo, en Gracián, no deriva en la solución mística, en la que se transfiguraría en abandono del mundo y deseo de ascenso y unión con Dios. La opción de Gracián es tan mundana que Dios sólo puede hacerse presente por vía de ausencia» (DE LA HIGUERA, J., «Lo insoportable de la verdad», en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, EUG, Granada 2003, pp. 306-307).

⁵⁷ «Instancia» y no «realidad» sin más, pues quedaría por dirimir el estatuto ontoepistemológico de la creación y el descubrimiento desengañado, tanto en el *Quijote* como en *El Criticón*, ambos comprendidos desde sus sendas relaciones complejas entre la escritura y el mundo interno de la misma. Para *Don Quijote*, cf. Cerezo, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, pp. 90-93. Para el caso de Gracián, aunque el tema se escape por su complejidad al formato de esta presentación, conviene tomar en consideración el alcance del ficcionalismo como estrategia contrarreformista; al respecto; cf. GARCÍA GIBERT, J., «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en GRANDE, M. y PINILLA, R. (eds.) *Gracián: Barroco y Modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, pp. 69-101; CEREZO, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, IFC, Zaragoza 2015, pp. 65-69; DE LA HIGUERA, J., «El barroco y nosotros». En A. J. Morales (Ed.), *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas (vol. 4)* (pp. 105-114), Junta de Andalucía, Antequera 2008; HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Anthropos, Barcelona 1993, pp. 140-154.

alejada de una escisión radical al modo kantiano, no es tampoco una suerte de resolución faústica: el valor, incluso en la desmesura quijotesca, no busca la demostración de las fuerzas del hombre frente a los caprichos de la naturaleza. El coraje, que emana del corazón, no permite por su propio talante (cariz del alma para actuar en el mundo) que su proceder dependa de una normatividad rígida de abstención a caer en las dinámicas patológicas del mundo (en terminología kantiana); su meta tampoco es la consumación de las obras en el mundo (y por ello tampoco es la idea *in nuce* de la eticidad hegeliana). El mundo siempre alberga una cierta hostilidad a la que sólo cabe combatir con resolución y astucia. En su cariz ambivalente, Gracián ha mostrado otro aspecto de este corazón: como el tiento que ante una cierta ocasión se previene para actuar del modo conveniente:

Crear al corazón. Y más quando es de prueba. Nunca le desmienta, que suele ser pronóstico de lo que más importa: oráculo casero. [...] Tienen algunos muy leal el corazón, ventaja del superior natural, que siempre los previene, y toca a infelicidad para el remedio. No es cordura salir a recibir los males, pero sí el salirles al encuentro para vencerlos”⁵⁸.

Este carácter oracular del corazón (ya indicado someramente por Covarrubias) no deja de constatar el cariz del desengaño que conlleva la intelección del mundo, pero su proceder es, de algún modo, previo a la intelección misma: el corazón «[...] nunca es traidor, necio sí, pues previene antes las desdichas que las felicidades»⁵⁹. De las aspiraciones morales que alberga en su forma más pura y de su manera de presentir el desengaño o la doblez del mundo difícilmente cabe colegir que hablemos de una moral normativa clara y distinta. Tampoco lo era, dicho sea de paso y justamente por su casi insalvable provisionalidad, la moralidad planteada por Descartes, si bien con ello inauguraba las tentativas ulteriores de una codificación de la moral. La moral según la ocasión, que permea de algún modo tanto el contenido como el proceder de *Oráculo manual*, no consta así de unos principios rígidos e inflexibles, ni aspira a la constitución de una comunidad⁶⁰: el mundo del barroco en el que se vive

⁵⁸ GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Cátedra, Madrid 2005, aforismo 178.

⁵⁹ GRACIÁN, B., *El Criticón*, Cátedra, Madrid 2019, p. 202.

⁶⁰ Villacañas mantiene una lectura similar respecto al abandono de la comunidad y la ocasionalidad de las reglas: «Son desde luego reglas de la conducción de la vida, y definen una interioridad que debe respetar la coherencia consigo sí mismo, pero no son reglas determinadas por el sentido religioso de la conciencia, ni proponen principios sagrados. Se trata de una conducción de la vida en medio de las circunstancias mundanas y por eso sus reglas tienen valor táctico» VILLACAÑAS, J. L., «El esquema clásico en Gracián: variación y continuidad» en *Eikasía*, 37, 2011, p. 221. Otra lectura de interés en tal sentido es la propuesta por Aranguren, quien vincula directamente el barroco al desarrollo ontológico de la *techné* «El racionalismo barroco sienta como postulado fundamental la calculabilidad de lo humano. [...] La “prudencia” de Gracián, al igual que el “casuismo” de sus hermanos en religión, funcionan, precisamente, como las máquinas calculadoras de todas las previsibles situaciones vitales» (ARANGUREN, J., «La moral de Gracián» en *Estudios literarios*, Círculo de Lectores, Barcelona 1976, p. 177.

durante los últimos Austrias no parece ofrecer las condiciones para la reflexión de una confianza del sujeto en la construcción de una colectividad de la que se sospecha⁶¹. Que el mundo sea cambiante y así deba serlo a su manera el sujeto es una lección que no aprendió plenamente el Quijote, pero sí el lector de las primeras obras de Gracián (y su caída en el hastío, el lector de la última). Las condiciones de emergencia de la Modernidad abrieron varias sendas con sus problematizaciones inherentes a las condiciones culturales, socio-económicas y científicas pero que, pese a todo, no cabe resumir y entender exclusivamente desde la óptica de la consumación de su reflexión: la Modernidad no se cierra sin más con la conquista innegable del imperativo categórico, ni acaso con el canto a sí misma de las condiciones propias del derecho subjetivo y objetivo. Las condiciones inseguras de la España barroca pueden reverberar a día de hoy, pese a su evidente distancia y ausencia de nostalgia, en la constitución de un mundo cambiante y plegado sobre imágenes que no se combate desde una confianza histórica en la ilustración cuanto en la proliferación de antropotécnicas presuntamente incondicionales⁶². Con todo, la andadura de los héroes literarios del siglo XVII ofrece una perspectiva sobre la constitución de las formalizaciones y las oquedades inherentes en el desarrollo de una lógica propia

⁶¹ Por lo dicho, si atendemos a la analítica de la acción jesuítica a los ojos de Rahner, se abre una brecha entre los ejercicios jesuíticos más ortodoxos y la solución graciana que mantiene el estatuto mundano del corazón y lo vincula al coraje, la fama y el ansia de salvación: Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios*, «[...] se pregunta por la voluntad del Dios libre, por la voluntad mediante la que Dios dispone libremente por encima de todos los juicios del hombre, por encima de la voluntad y corazón humanos. Toda discreción de espíritus [...] tiene en esto su última fundamentación: en definitiva no es distinción de los impulsos del propio corazón, basada en normas morales universales, sino atento escuchar de los mandatos de Dios, búsqueda y encuentro de los libres mandamientos del Dios personal al hombre en su situación concreta» (RAHNER, K., «La mística ignaciana de la alegría del mundo», en *Escritos de Teología, III*, Taurus, Madrid 1961, p. 324). Este impulso propio del jesuitismo no parece calar plenamente en las figuras de Critilo y Andrenio, quienes hacen el recorrido de la vida mediante un desengaño que no tiene siempre como faro claro y evidente la voluntad divina y el incondicional abandono del ser humano hacia Dios.

⁶² Sobre las afinidades y divergencias entre la estructura escéptica del cartesianismo y la concepción graciana de la existencia, *vid.* LOURENÇO, E. «Gracian ou le chainon manquant», en *Le baroque littéraire. Théorie et pratiques. Actes du colloque Paris 12-13 et 14 décembre 1989*. París: Fondation Calouste Gulbenkian. Centre culturel portugais, 1990, así como BLUMENBERG, H., «La ínsula cavernaria», en *Salidas de la caverna. La balsa de la Medusa*, Madrid 2004. pp. 371-382. Este último texto se sitúa con un cierto paralelismo con respecto a Descartes: no por su ínfimo contacto en términos filológicos (al parecer indicado respectivamente por Vossler), sino por su terreno común de un jesuitismo escéptico e insistencia en cierto tipo de ejercitaciones para aprender a discernir lo verdadero de lo falso. Si en Descartes ello se lleva a cabo mediante meditaciones, mediante una laboriosa vigilia, en Gracián se hace efectivo en el recorrido del Gran Libro del Mundo, quizás más libro que nunca en la propia historia de la literatura. Con respecto a la tensión entre prácticas simbólico-inmunológicas y la aspiración a las incondicionalidades prácticas, *vid.* SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*. Pre-Textos, Valencia 2010. Que el entramado que proponga no lo haga por comparación directa con el mundo del barroco no es óbice, a mi juicio, para examinar las consecuencias de su concepción ilustrada *sui generis* respecto a las conquistas de la Modernidad.

de la Modernidad. Quizás, quién sabe, también algún indicio sobre las tentativas de la constitución de sí en un espacio de mundo que, si no despreciado, sí difícil de enmarcar.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, J. (1976). «La moral de Gracián» en *Estudios literarios*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Blumenberg, H. (2004). «La ínsula cavernaria», en: *Salidas de la caverna*. Madrid: La balsa de la Medusa, pp. 371-382.
- Blumenberg, H. (2000). «Codificación y desciframiento del mundo humano», en: *La legibilidad del mundo*. Madrid: Taurus.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Castiglione, B. (2020). *El cortesano*. Madrid: Alianza.
- Cerezo, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: IFC.
- Cerezo, P. (2016). *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cervantes, M. (1989). *Don Quijote de la Mancha. Primera parte* (ed. Martín Riquer). Barcelona: Círculo de Lectores.
- Cervantes, M. (1989). *Don Quijote de la Mancha. Segunda parte* (ed. Martín Riquer). Barcelona: Círculo de Lectores.
- Covarrubias Orozco, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-va-en-espana-compuesto-por-el-0/html/>
- De la Higuera, J. (2003). «Lo insoportable de la verdad», en: *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: EUG, pp. 303-342.
- De la Higuera, J. (2008). «El barroco y nosotros». En A. J. Morales (Ed.), *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas (vol. 4)* (pp. 105-114). Antequera: Junta de Andalucía.
- Foucault, M. (2016). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Madrid: Akal.
- García Gibert, J. (2004). «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en: Grande, M. y Pinilla, R. (eds.) *Gracián: Barroco y Modernidad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 69-101.
- Gracián, B. (2009). *El héroe / El político*. Madrid: Edaf.
- Gracián, B. (2005). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Cátedra.
- Gracián, B. (2018). *Arte de ingenio, tratado de la Agudeza*. Madrid: Cátedra.
- Gracián, B. (2019). *El Criticón*. Madrid: Cátedra.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Fe y saber*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos ed.). Madrid: Abada.
- Hidalgo-Serna, E. (1993). *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*. Barcelona: Anthropos.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.

- Lledó, E. (1998). «Lenguaje y mundo literario en *El Criticón* de Gracián», en: *Imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, pp. 309-325.
- Lourenço, E. (1990). «Gracian ou le chaînon manquant», en: *Le baroque littéraire. Théorie et pratiques. Actes du colloque Paris 12-13 et 14 décembre 1989*, Fondation Calouste Gulbenkian. París: Centre culturel portugais.
- Maquiavelo, N. (2018). *Del arte de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Pelegrín, B. (2003). «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*. Granada: EUG, pp. 53-94.
- Rahner, K. (1961). «La mística ignaciana de la alegría del mundo», en *Escritos de Teología, III*. Madrid: Taurus, pp. 313-330.
- Romo Feito, F. (2008). «Cervantes en Hegel» Texto para las actas del congreso «Cervantistas. Actas del VI Congreso Internacional *Tus obras los rincones de la tierra descubren*». Centro Virtual Cervantes. URL: https://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg_VI/cg_VI_50.pdf
- Sloterdijk, P. (2010). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Stroetzsky, Ch. (2005). *La presencia del Quijote en la literatura alemana*, en: *¿Qué Quijote leen los europeos?* Actas del IULMYT, Centro Virtual Cervantes. URL: https://cvc.cervantes.es/lengua/iulmyt/pdf/quijote/05_stroetzki.pdf
- Villacañas, J. L. (2011). «El esquema clásico en Gracián: variación y continuidad», en: *Eikasía*, 37, pp. 211-241.

Universidad de Granada
ljgalag@gmail.com

JAVIER GÁLVEZ AGUIRRE

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]