

El lugar de las alteridades religiosas en la obra de Baltasar Gracián

Carlos Tomás Elías. UNSa, CIUNSA, CONICET y CISEN (Argentina)

Recibido 11/12/2023

Resumen

Una de las características distintivas de la producción graciana tiene que ver con su impronta antropológico-filosófica. A lo largo de sus páginas se despliega una semántica y una serie de problematizaciones que constantemente invitan a pensar acerca de la naturaleza humana. Se trazan distinciones entre los habitantes del mundo y se plantean numerosas reflexiones acerca de cómo es que cada quién llega a ser lo que es.

No obstante, es interesante observar que, pese a que Gracián exhibe un gran interés por estos temas, pareciera que no se contempla el lugar del elemento religioso. Atendiendo a esto, resulta provechoso investigar cuáles son los motivos por los que esto sucede. Para ello, este trabajo revisa algunas cuestiones relativas a la biografía del autor, el medio en el que produce y lo que se estima que son algunos de los rasgos fundamentales de su producción.

Palabras clave: Baltasar Gracián, filosofía, literatura, alteridad, religión.

Abstract

The Place of Religious Otherness on Baltasar Gracián's Work

One of the most important characteristics of Gracián's work is how it presents an anthropological philosophical interest. In the middle of its pages there is an invitation to think about human nature through a particular semantic and different problematizations. There are distinctions among the members of the world and several reflections about how everyone is the way it is.

Nevertheless, even when Gracián shows an attraction for these topics, it looks like the religious element is not considered. Paying attention to that, it is necessary to investigate the reasons why these happen. To that task, this paper checks some aspects associated with his biography, his context of production and some of the most relevant elements of his work.

Key words: Baltasar Gracián, Philosophy, Literature, Otherness, Religion.

El lugar de las alteridades religiosas en la obra de Baltasar Gracián

Carlos Tomás Elías. UNSa, CIUNSA, CONICET y CISEN (Argentina)

Recibido 11/12/2023

Si hay dos elementos que caracterizaron notablemente a la España del siglo XVII, esos fueron las importantes crisis del medio y la destacable brillantez de sus pensadores. En este sentido, es adecuado afirmar que pese a la diversidad de situaciones tumultuosas desplegadas en la época, hubo un gran florecimiento cultural. Es debido a esto que se le adjudicó el título de Siglo de Oro (Wardropper, 1983).

Ahora bien, resulta necesario pensar que entre las problemáticas presentes en aquel entonces, la religiosidad y algunas de sus manifestaciones fueron algo sumamente relevante. Aquello atravesó a la sociedad en su conjunto y fue retomado tanto por artistas como por literatos. Así, no es exagerado decir que matizó un buen número de producciones que pretendían representar a la sociedad ya fuera con la intención de denunciar sus males o de reafirmar algunos de sus valores.

Huelga decir que, de la mano de las discusiones religiosas, se manifestaban interrogantes de corte antropológico¹. Había un amplio abanico de preguntas y teorizaciones en torno al hombre. Se intentaba determinar y comunicar lo que era el ser humano, su sentido y lo constitutivo de su identidad. No obstante, es interesante centrarse en lo que sucedía con esto último. Con el tratamiento de lo identitario también se establecieron alteridades. Se presentaron las posibilidades de un «yo» y un «otro» contrapuestos, antagónicos.

Naturalmente, la cuestión de las alteridades a partir de la religión se abordó desde frentes variados. Católicos, judíos, moriscos y conversos supieron revisar el tema desde sus respectivos lugares. Con respecto a esto, se puede destacar que las consideraciones católicas lograron presentarse con especial facilidad. No así aquellas

¹ Entre las preguntas y reflexiones acerca de lo divino, se encuentran contenidas aquellas que refieren a su creación. En relación con esto último aparece la interrogante por el ser humano y su manera de relacionarse con aquello que se piensa que le permite existir. Así, religión y antropología en cierto punto se podrían ver interconectadas.

que correspondían a los otros grupos y que estaban expuestas al rechazo y la censura, pero que aun así se pudieron esgrimir haciendo uso de determinadas estrategias.

En la producción de los intelectuales se volvía notorio cómo es que lo antropológico y lo religioso eran el anverso y el reverso de una misma moneda. Quien pensaba en lo primero, se remitía a lo segundo; quien pensaba sobre lo segundo, volvía sobre lo primero. Ambos tópicos usualmente compartían una profunda conexión. Debido a esto, no era precisamente frecuente verlos desconectados².

Contemplando lo señalado, este trabajo busca examinar lo sucedido en la producción de Baltasar Gracián. Se estima que pese a que el jesuita español dio a luz a una literatura con fondo filosófico en la que expuso meditaciones éticas, antropológico filosóficas, gnoseológicas y políticas (Ayala, 1987; Elías, 2022), el lugar que destinó a la alteridad religiosa fue algo visiblemente escaso³. Pero ¿cómo fue esto posible? ¿A qué se debió?

No se considera casual esta escasez de presencia en lo escrito por alguien que, de acuerdo con sus estudiosos y lo que se puede percibir en su propia escritura, tuvo una honda preocupación por la humanidad. Así, para responder las preguntas formuladas, se revisan aspectos relativos a la biografía del autor, el medio en el que desarrolló sus elucubraciones y las características de su producción. Con todo, antes de ello se brindan algunas precisiones adicionales en relación al contexto general del que someramente se habló con el fin de lograr una mayor comprensión de lo que se busca observar en detalle.

§ 1. Un contexto particular y cierto problema de fuentes

Durante mucho tiempo la presencia e interacción de moros, judíos, cristianos y conversos marcó el desarrollo de la península ibérica. Así, la heterogeneidad cultural fue un rasgo distintivo de la historia de España. Si bien existieron tensiones entre estos

² A propósito de esto, es interesante prestar atención a los estudios de Pablo Sol Mora que recuperan el modo en que muchas veces, durante el Renacimiento y el Barroco, ambos elementos estuvieron fuertemente entretnejidos (Sol Mora, 2017).

³ Cabe aclarar que en este caso se entiende por alteridad religiosa a la representación de una otredad contrapuesta al cristianismo católico. En este sentido se retoma el origen etimológico del término «alteridad» y parte de su uso en el plano filosófico (Ferrater Mora, 1965: t. I), para luego situarlo en un plano específico que se ajusta a los intereses de este trabajo.

grupos, la convivencia fue posible durante un tiempo⁴ y con ella se generaron intercambios que, en distintas ocasiones, fueron interesantes y beneficiosos para la sociedad en su conjunto.

El problema radica en la creciente intolerancia que se desarrolló. Con el paso de los años, con una intención homogeneizadora, se promovieron políticas orientadas a la expulsión de todos los que no fueran católicos. Además de esto, se trazaron importantes distinciones entre cristianos nuevos y viejos. Las únicas formas en que moros y judíos podían habitar el país era ocultando su verdadera fe.

Con esto dicho, conviene puntualizar en lo sucedido durante el período que interesa a este trabajo: el siglo XVII. Este fue un tiempo que, en palabras de Emilio Carilla, estuvo marcado por el «descenso político-social», las «crisis de gobierno, inflación económica, miseria, derrotas militares y diplomáticas» (Carilla, 1969: 144). No obstante, más allá de aquello estuvieron variados mecanismos de discriminación asentados en la religiosidad de las personas.

Después de todo, como sostienen Giuseppina Ledda y Antonina Paba:

Es notorio, que, en períodos de crisis social y política [...], para reforzar la identidad nacional, para consolidar el sistema social y afirmar la superioridad cultural y religiosa, *los diversos, los otros*, juegan un papel primario e imprescindible; poseen una funcionalidad definitoria de *nosotros*. [Ledda y Paba, 2009: 253]

En la época áurea de España, con sus múltiples problemáticas, la creación de alteridades jugó un papel clave al interior de las estrategias eclesiales y estatales. Con ellas se configuró una estratificación que dejó en una cúspide privilegiada a un cierto tipo de población que fue útil a los intereses de altas esferas. Se estableció y propagó una ideología dominante y se logró un cierto grado de homogeneidad. Con ello se volvió más sencillo producir un sentimiento de unidad y la justificación aceptable de las decisiones que se pudieran tomar.

Cuando esto sucedió, en general se ignoró la idea de que «la otredad no es una condición del ser, sino una construcción de otros individuos» (Ledda y Paba, 2009:

⁴ En este caso, siguiendo los planteos de Kamen, cabe destacar que se habla de una convivencia que no siempre fue pacífica. En la coexistencia se amalgamaron permanentemente la tolerancia y la coerción de unos grupos hacia otros (Kamen, 1988).

256). A través de discursos y acciones, se volvió enemigo a quien durante siglos fue vecino. El cristiano católico, fundamentalmente el viejo, se volvió un «yo» ideal, con los tonos de lo aceptable, deseable y correcto. No así quien profesaba otro credo, quien se había convertido hacía poco al cristianismo o quien provenía de una familia con antecedentes no cristianos de hacía menos de cuatro generaciones⁵.

A pesar de esto, que hubiera una hegemonía católica y que se promoviera regularmente el alejamiento de los miembros de otra religión, no significó una total erradicación de lo disidente. Quienes no adherían a la supremacía del modelo supieron aprender a camuflarse y sobrevivir. Así, la heterogeneidad que marcó la historia de España no se pausó sino que simplemente cambió en su expresión.

Por su puesto, en un ambiente de esplendor cultural, las elaboraciones realizadas no pertenecieron únicamente a los católicos o contuvieron consideraciones afines a esa religión y lo que favoreció. Entre los ríos de tinta producidos también aparecieron las palabras de los rezagados y ocultos. Criptomoros, criptojudíos, conversos y miembros de familias conversas expresaron sus pensamientos, aunque de manera velada para evitar cualquier tipo de persecución. En adición, cabe destacar la existencia de planteos de católicos que no estaban de acuerdo con la discriminación negativa instaurada por la construcción de la alteridad.

A propósito de lo señalado, es interesante recuperar los aportes de Ronald Surd (1995). De acuerdo con sus investigaciones, «en la medida en que era problemático ser converso en la España del Siglo de Oro —y no hay por qué dudar que lo era— cada cual tuvo que buscar su propio *modus vivendi*» (p. 547). No todos participaban en la vida social de la misma manera, ni compartían las mismas formas de expresar sus pensamientos.

Lo que es más, cuando generaban sus reflexiones y se decidían a plasmarlas, «los autores de procedencia conversa escribían desde la perspectiva de sus propias circunstancias, y cada cual producía textos condicionados por su situación única» (p. 547). En este sentido, se puede pensar que no había una marca universal que evidenciara la escritura de los subalternizados. Cada texto contaba con sus

⁵ Es importante recordar que durante los siglos XVI y XVII la sociedad española tuvo una obsesión con los estatutos de limpieza de sangre. Con esto se buscaba limitar o eliminar la participación de no cristianos y conversos en la vida laica y religiosa (Sicroff, 1985).

particularidades y sus propios medios para encriptar perspectivas contrarias o diferentes a las imperantes.

De hecho, es interesante pensar que los estudios actuales sobre conversos y su producción suponen un terreno delicado en el que no se pueden establecer afirmaciones indiscutibles. Después de todo, probar el origen converso de un autor reviste sobradas dificultades. El rastreo de elementos que avalen conjeturas de ese cariz frecuentemente, si es que no siempre, supone el recorrido por un camino sinuoso y escarpado⁶.

§ 2. Teorías sobre una familia de origen converso

Si se vuelve la mirada hacia Baltasar Gracián, se encuentra a uno de los autores cuyas raíces fueron motivo de debate durante un tiempo⁷. Sus estudiosos abrieron la interrogante sobre si su familia no habría sido de origen converso. Para ello tomaron en cuenta su apellido, la profesión de su padre y el modo en que entró a la Compañía de Jesús.

Con respecto a lo primero, es beneficioso prestar atención a un dato recogido por Jorge Ayala. Según explica, en los años 40 del siglo XX, Guillermo Díaz-Plaja sostuvo la hipótesis de que el aragonés podría haber tenido filiación judía dado que en su partida de nacimiento su padre figuraba con el apellido «Galacián». De acuerdo con sus conjeturas, el apellido «Gracián» podría haber sido producto de una deformación consciente. En este sentido, se contemplaba la idea de «un nombre patronímico derivado de *Gratianus*, latinización de *Hen* (gracia)» (Ayala, 2001: 24) y se afirmaba que el cambio podía ser parte de una estrategia de ocultación propia de los judíos conversos para evitar levantar sospechas sobre su identidad.

El problema con esta teoría fue que se desestimó con relativa rapidez. Fueron pocos los intelectuales dispuestos a respaldarla. Además de esto, se aseguraba que todo podría haber sido producto de un simple error de escritura. Con esto dicho, no se

⁶ Según advierte Ruth Fine, las hipótesis que consideran el origen converso de autores españoles suelen ser bastante controversiales. Para su formulación se requiere de la contemplación de distintos elementos, pero aún con ello es difícil lograr un consenso (algo que sucede con particular claridad con el caso de Cervantes) (Fine, 2013).

⁷ Esto sucede, más específicamente, durante el siglo XX. En aquel momento los estudios graciosos enfatizaron cuestiones fundamentalmente biográficas del autor (Ayala, 2001).

profundizó demasiado sobre el asunto ni se lo puso en relación con otros aspectos que podrían haber apuntado en la misma dirección.

Pasando al segundo punto señalado, resulta interesante seguir viendo la situación del padre de Baltasar Gracián. Las dudas acerca de su identidad, que en parte tienen que ver con el apellido con el que se lo asentó en el acta de bautismo de su hijo, podrían haberse visto reforzadas por su profesión. No se debe olvidar que en la historia de España, durante mucho tiempo, ciertas labores fueron desempeñadas, en su inmensa mayoría, por no católicos.

La persona en cuestión fue un médico itinerante y había todo un imaginario en torno a quienes se dedicaban a cuestiones relativas a la salud. Según se ve con las contribuciones de Américo Castro, «la medicina fue uno de los menesteres más practicados por los judíos cultos, y más descuidados por los españoles cristianos» (Castro, 1948: 504) durante muchos años. Así, no hubiera sido extraño que el interés por el ejercicio de la profesión se hubiera transmitido generacionalmente.

Habiendo dicho esto, se puede arribar al tercer tema. De esta forma, es menester considerar la entrada del autor estudiado en la Compañía de Jesús. Según explican Miguel Batllori y Ceferino Peralta, «parece que los jesuitas de la provincia de Aragón no quedaron del todo tranquilos con esas averiguaciones. Su “prueba de limpieza” se registró dos veces en el mismo libro y la segunda se tachó» (Batllori y Peralta, 1969: 8).

Durante un tiempo hubo aires de sospecha en torno al origen de la familia de Gracián, pero no se pudo probar nada. Sumado a esto, los estudios contemporáneos no se dedicaron a trabajar el tema en profundidad. De este modo, nunca se pudo corroborar (aunque tampoco refutar con argumentos lo suficientemente sólidos) la hipótesis de un antecedente converso.

No obstante, el recuperar estos aspectos ayuda a pensar en posibles condicionantes que podrían haber operado sobre la escritura graciana que escasamente abordaba la situación de moros, judíos y conversos pese a ser un tema relevante para su época.

§ 3. La Compañía de Jesús y sus antecedentes

Dejando de lado, aunque no descartando, la hipótesis de una familia de origen posiblemente converso, es posible pensar en otro punto que podría haber impactado

en el pensamiento graciano: el espíritu de su orden y la formación que procuraba promover.

Es importante tener en cuenta que desde sus inicios y durante mucho tiempo la Compañía de Jesús fue objeto de recelo y suscitó numerosas polémicas. Su existencia resultaba cuestionable para buena parte de los miembros de la iglesia. Esto fue a causa tanto de las convicciones de su fundador como de las características de sus primeros miembros.

El linaje o la sangre no eran temas realmente importantes. El mismo Ignacio de Loyola «creía que excluir a los cristianos nuevos no era una buena manera de servir a Dios» (Sicroff, 1985: 322). Las acciones concretas eran mucho más valiosas que las raíces que alguien pudiera tener. Así, «la sencillez de la regla de los jesuitas exigía que cada persona fuera juzgada por sus obras» (Sicroff, 1985: 327).

Esto se puede constatar sin mayores dificultades a partir de los registros históricos. Los cristianos nuevos que ingresaron en la Compañía no fueron simples legos sin ningún tipo de injerencia en el espacio que habitaban. Muchos cumplieron funciones notables. Entre ellos hubo figuras prominentes como Diego Laínez quien, siendo de origen judío, logró ser uno de los directores de la Orden.

Por supuesto, las miradas hostiles ante estas irregularidades no fueron solamente externas. Se presentaron diversas disputas internas que se sostuvieron con los cambios de generales. Así como había jesuitas que apoyaban las ideas del fundador, estaban quienes se encontraban en una posición radicalmente diferente y despreciaban a los recientemente conversos (Martínez Millán, 2016).

Siendo esta la situación del medio en el que Gracián se cultivó, es factible pensar que habría marcado sus reflexiones. Si bien es cierto que podría haber estado del lado de los jesuitas que despreciaban a los cristianos nuevos y a los no católicos, también es posible que hubiera adherido a la postura contraria. No obstante, resulta mucho más viable decantarse por la segunda alternativa si se aprecia el tono de su escritura.

En este sentido, se siguen los aportes de Ruth Fine, quien explica que para el estudio de literatura conversa o que piensa a los conversos, «el aporte biográfico puede tener interés y validez si interactúa con otros muchos niveles de análisis que convergen en la producción literaria de los autores específicos» (Fine, 2013: 504).

Continuando con lo dicho por ella, no basta con recuperar ciertas cuestiones propias del trayecto vital del autor. Aquello se debe poner en relación con el conjunto de su producción y lo que allí se dice o deja de decir. No en vano la estudiosa sostiene que «la especulación biográfica podría tener una manifestación textualmente identificable y analíticamente fructífera, primordialmente, a partir de la captación de una *intentio operis* plurivalente y desestabilizadora» (Fine, 2013: 506).

§ 4. Características generales de la producción graciana

Como ya se mencionó, Gracián tuvo una destacable preocupación por el ser humano. Se interesó por él y la relación que tenía tanto con otros como con el mundo. Esto llevó a que buscara enseñar a sus lectores cómo comportarse y los posibles caminos para alcanzar la virtud. En todo momento hizo gala de una impronta didáctica y moral (Alonso, 2011).

En este sentido, adhiriendo a lo dicho por Pedro Cerezo Galán (2003), la portentosa preocupación antropológica se repartió entre sus distintos escritos. En *El héroe*, *El discreto*, *Oráculo manual* y *El Criticón* esto fue particularmente visible. A lo largo de aquellas páginas se trabajaron minuciosas reflexiones en las que el autor trató de definirse a sí mismo y a sus pares.

Ahora bien, el despliegue realizado no tuvo como eje central a las Sagradas Escrituras⁸. De hecho, hubo un corte más bien secular en el que las referencias a temas católicos fueron menores. Es a partir de esto que se produjeron numerosas discusiones entre los estudiosos. Así como hubo quienes vieron en Gracián a alguien sumamente apegado a la religión imperante en la España del Siglo de Oro, hubo otros que discreparon en buena medida (Fumaroli, 2019).

Desde *El héroe* hasta *El Criticón* se observa una pluma erudita que recupera y trama fuertemente elementos propios de la literatura, la política, la historia y la filosofía. Algo que no sucede con la teología que, aunque se conoce profundamente, queda reducida o nulificada. De hecho, los pensamientos que usualmente estructuran lo escrito

⁸ En palabras de Aurora Egido, por lo menos en *El Criticón*, Gracián «no parece muy preocupado por la vertiente mística y religiosa» (Egido, 1988: 29).

prescinden de la palabra revelada y se nutren de una racionalidad otra, más bien laica y filosófica⁹. Ante esto, cabe la pregunta por el motivo, por las causas.

Se dice que Gracián fue un elitista del Barroco que despreciaba al vulgo y que tenía la intención de escribir para unos pocos hombres cultos (Blecua, 1944; Wardropper, 1983). No obstante, en esta preferencia se entendía que quienes eran capaces de superarse no eran necesariamente religiosos católicos. Se contemplaba un amplio abanico de pensadores que podían tener interés en los meros frutos de la razón por la razón. Naturalmente, para poder llegar a esos sujetos y brindarles consejo o ayudarlos a reflexionar, la escritura debía adaptarse y salir de los márgenes más tradicionales. Así, las líneas adquirieron un carácter secular. Pero ante el riesgo de que hubiera una persecución contra su persona, el autor intentó camuflar su identidad firmando como Lorenzo Gracián o García Marlones.

La única obra que llevó su nombre real y a la que reconoció como propia, fue *El comulgatorio*. Una pieza compuesta por meditaciones sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Neumeister, 1986). Sin embargo, se debe tener en cuenta que su escritura obedeció a un fin particular: atenuar los problemas que había suscitado con su producción que, pese a haber estado bajo pseudónimos, fue descubierta como de su autoría (Alonso, 2011).

Recapitulando y siguiendo lo señalado, se pueden observar tres cuestiones de relevancia. La primera es que Gracián siempre tuvo una gran preocupación antropológica, didáctica y moral. La segunda es que se sintió inclinado a escribir de una manera poco conveniente para su época y medio pese a las consecuencias que podía sufrir. La tercera es que en todo momento trató de ocultar su identidad para protegerse y permitirse seguir produciendo para unos otros que no fueron necesariamente hegemónicos.

§ 5. Una reflexión antropológica que no profundiza sobre un frente relevante

Pese a que el aragonés exhibió un profuso interés por la humanidad y sus condiciones de posibilidad para la perfectibilidad, lo cierto es que se ocupó de manera

⁹ Se podría pensar que se tenía muy presente el desarrollo intelectual del mundo griego y romano aun cuando las Sagradas Escrituras no circularon. Esto explicaría mejor el tono secular con el que se escribía y que parecía incompatible con la fe

muy escasa de un tema álgido para su tiempo: la alteridad religiosa. Sin embargo, dada la capacidad de Gracián, considerado uno de los intelectuales más importantes de su época, es extraño pensar que esto fue casual. El grado de compromiso con sus ideales formativos no le habría permitido desatender un tópico tan importante.

Ante este hecho, se podría creer que hubo una intencionalidad *ex profeso*. Es posible que los silencios no se debieran a un desconocimiento de la temática ni a un deseo por ocuparse de asuntos de «mayor relevancia». Entre los párrafos de la escritura graciana puede haber anidado una consideración velada¹⁰, no manifiesta por presencias sino por sus ausencias.

A propósito de esto, cabe añadir que la idea se refuerza si se piensa en la «retórica del silencio» que Aurora Egido observa en los textos gracianos. De acuerdo con ella, el autor no sólo reconoce el valor del silencio y lo emplea como temática, sino que también lo pone en práctica a través de elipsis, suspensiones, pretericiones y reticencias. No todo lo pensado es dicho y en las ausencias, que guardan una voluntad, se presenta un amplio abanico de mensajes y consideraciones destinadas a los lectores atentos (Egido, 1988).

Así, es importante prestar atención al modo en que a lo largo de la producción del aragonés sólo se observan tres menciones negativas explícitas acerca de los judíos. La primera de ellas en *El político*, mientras que las dos restantes en *El Criticón*. Del total de las afirmaciones, dos se hacen al hablar de don Fernando *el Católico* y lo que la historia reconoció como uno de sus logros más importantes: la expulsión de moros y judíos. La aseveración restante tiene que ver con una comparativa entre la pureza de sangre de los judíos y los nobles españoles.

Con respecto a los moros y moriscos, sus apariciones peyorativas también se encuentran repartidas entre *El político* y *El Criticón*. Al igual que sucede con las menciones acerca de los judíos, se detecta un total de tres. Sin embargo, en este caso, todas ellas asociadas a políticas expulsivas, fundamentalmente del monarca católico de origen aragonés.

En relación con los conversos, no se encontraron referencias significativas. No obstante, se podría pensar que hay un guiño permanente a ellos en la medida en que

¹⁰ Una consideración, cabe destacar, nacida de su formación y/o de las sospechas y/u orígenes de su familia.

aborda la temática de un mundo cifrado en el que el disimulo de los pensamientos y sentires es moneda corriente¹¹. Si bien es cierto que con esto se suele aludir al espacio de la corte, se puede hacer extensivo a un panorama más amplio, más general.

Teniendo en cuenta lo mencionado, se puede pensar que desde una perspectiva graciana la identidad religiosa no era particularmente importante para la formación humana. Gracián no desconocía las disputas religiosas de su momento histórico, pero su atención se centraba en otro punto. Si bien el credo de sus contemporáneos podía ser una variable a tener en cuenta al momento de pensar la potencialidad perfectible del hombre, a partir de un análisis de la *intentio operis* de su producción, no se podría afirmar que era la más distinguida.

Es destacable que incluso en *El Criticón*, *opera magna* que «constituye un repertorio de las formas que la degradación humana puede adoptar» (Sol Mora, 2017: 212), apenas se hable de judíos y moros. Por no mencionar que no se aborda el problema de los conversos. Es así que resulta factible considerar a la alteridad religiosa como un tema contingente o no esencial.

Retomando las palabras de Ayala, «en el pensamiento de Gracián el hombre es, ante todo, un ser de posibilidades» (Ayala, 1987: 134). Debido a ello, el componente religioso, en principio, no es una limitación real sino una fundamentalmente aparente. Algo que se puede justificar si no se pierde de vista que el autor contaba con una destacada erudición, los valores de la Compañía y lo que (des)aparece en su escritura.

Lo verdaderamente importante para el autor es «la idea de que el hombre debe devenir hombre, construirse como ejercicio de la razón, frente a las bestias, que ya lo son y saben lo que les sirve» (Vega, 2011: 35). Se reconoce que el mundo se encuentra en un estado caótico y decadente. Allí, la única conversión que interesa es la que supone el paso de hombre a persona.

De hecho, si se piensa en estudios recientes como el de Francisco Vázquez Manzano, se puede observar que Gracián ve como cúspide del ser humano al ser persona. Para llegar a ello, lo fundamental es el desarrollo del entendimiento que se compone por el ingenio y el juicio (Manzano, 2022). Con esta visión se edifica una antropología que

¹¹ Desde la perspectiva graciana resulta muy difícil poder saber cómo es verdaderamente alguien. En un mundo en el que reina la apariencia y en el que las luchas ya no son propias de los campos de batalla sino de la vida social, nadie se interesa en mostrar la forma en que realmente es (González García, 2011).

toma como cimientos de la perfectibilidad humana general a elementos inmanentes, pero con un margen de crecimiento.

Ahora, este margen de crecimiento, no es algo que encuentre un único camino o forma de ser. Esto se puede notar con los protagonistas de *El Criticón* que dan forma a una alegoría de la vida humana. A través de cada página se puede ver que tanto Critilo como Andrenio, quienes comparten una misma meta, tienen puntos de partida, decisiones vitales, intereses y consideraciones sobre la realidad que cuentan con sus propias particularidades y diferencias.

No obstante, los personajes principales de la pieza mencionada, que son los arquetipos del hombre y la persona, no toman a la fe como indispensable para el pulimento de cada quién. De hecho, sólo se habla del divino Criador unas pocas veces. En ese sentido, la realidad concreta, cercana y mundana resulta un tema más presente que lo espiritual.

No es que haya un desentendimiento de la concepción antropológica del hombre como *imago Dei* que comparten judíos, cristianos y moros; sino que se la retoma y trasciende. El ser humano hecho a imagen y semejanza del Creador, no vuelve acto sus potencias por el mero hecho de adorar a su Señor. Así, se podría pensar que hay un *liberum scripto*. Es decir, una escritura que no se deja encerrar o limitar por las barreras naturales de una creencia religiosa institucionalizada.

No es tan importante el Dios en el que se crea como los actos que se lleven a cabo de manera efectiva. En una España como la del siglo XVII, donde los cristianos caen en el pecado que dicen rechazar y en la que se desprecian los esfuerzos fundamentales para una mejora humana, la religión per se no es garantía de nada. A los ojos de Gracián esto no pasa desapercibido. En un entorno infestado de religiosos que lo son sólo de palabra, la vía de la reflexión no puede ser la mera fe cristiana. Así, el camino conveniente resulta el de la razón que no atiende a credos y que reconoce que la potencia transformadora del ser humano no se determina por su creencia en determinados dogmas.

Naturalmente, hay quienes ven en Gracián a un teólogo que abraza con fuerza al cristianismo católico y que brinda elementos para su reafirmación, mientras se apoyan en el desarrollo de *El comulgatorio* (Andreu Celma, 2001). No obstante, se estima que

es importante poner en tela de juicio este tipo de miradas. Después de todo, el texto no se puede pensar de manera aislada, se debe pensar junto con los demás.

De igual manera, también resulta clave contemplar el modo en que la exhibición explícita de perspectivas católicas por parte del autor se genera después de que este fuera descubierto habiendo presentado planteos seculares y recibiera tanto amenazas como castigos. En este sentido, bien podría pensarse que hay una probabilidad no nula de que el autor no hubiera desplegado sus verdaderas consideraciones con respecto a la fe en medio de esas páginas.

§ 6. A modo de cierre

Volviendo sobre lo desarrollado, resulta sumamente interesante pensar en la escritura graciana con sus presencias y ausencias. Después de todo, siendo erudita y estando dispuesta a abordar los males de su época de una manera integral, no desarrolló el tópico de la alteridad religiosa que tenía gran relevancia por aquel entonces. Por el contrario, se limitó a hacer unas escasas alusiones superficiales en torno a él donde se mencionaba como aspecto histórico, pero sin llegar a problematizar.

Se estima que este tipo de abordaje, lejos de ser azaroso o producto de un descuido, atendió a motivaciones veladas. No es casual que la tematización de moros, judíos y conversos haya quedado en las sombras de la pluma que pretendió hacer gala de una honda reflexión tanto ética como antropológico filosófica. Quien estuviera interesado en el ser humano y cómo debería vivir, no habría pasado por alto su (des)conexión con lo divino y sus modos de institucionalización.

Por supuesto, se podría pensar que hubo cuestiones biográficas y contextuales que llevaron a esta falta de profundización. No se debe olvidar que Gracián vivió en un tiempo de censuras, que fue miembro de una orden cristiana y que hubo sospechas sobre el posible origen converso de su familia. No obstante, no se podría pensar que estos fueron elementos determinantes para el estilo de su producción intelectual.

Ante esto último, sólo queda remitirse a lo efectivamente escrito y al análisis hermenéutico interpretativo que se puede hacer sobre ello. Se estima que únicamente con una lectura fundada del contenido de las páginas sería posible advertir, aunque

sea de manera fragmentada, la *intentio operis* subyacente. Es decir, la voluntad y la mirada encriptadas, pero extendidas a lo largo de los distintos párrafos en su conjunto.

Habiendo hecho esto, se entiende que Gracián contempló al elemento religioso, pero que decidió apenas mencionarlo debido a ciertas convicciones. Se entiende que el autor veía la perfectibilidad humana como algo que iba más allá del credo que se profesara. Quizá esto se debiera en alguna medida a su trayecto vital y formación, pero esa idea aunque no se puede clausurar, tampoco cuenta con un cimiento lo suficientemente fuerte como para tomarse por base definitoria.

En este sentido, se piensa en la existencia de una *liberum scripto* evasora de restricciones epocales y nacida de un reconocimiento tanto de las carencias de los religiosos como de las capacidades humanas naturales que trascendieron una fe particular.

Bibliografía

- Alonso, S. (2011), «Introducción», en Baltasar Gracián, *Obras completas*. Madrid, Cátedra, pp. 9-65.
- Andreu Celma, J. M. (2001), «Baltasar Gracián, el pensador cristiano», en *Razón y Fe*, tomo 244, n.º 1237, pp. 275-284.
- Ayala, J. M. (2001), «Vida de Baltasar Gracián», en Egido, A. y Marín, M. C. (coords.), *Baltasar Gracián. Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Gobierno de Aragón. Institución Fernando el Católico, pp. 13-32.
- Ayala, J. M. (1987), *Gracián: vida, estilo y obra*. Madrid, Editorial Cincel.
- Batllori, M. y Peralta, C. (1969), *Baltasar Gracián. En su vida y sus obras*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- Carilla, E. (1969), *El Barroco literario hispánico*. Argentina, Nova.
- Castro, A. (1948), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires, Losada.
- Cerezo Galán, P. (2003), «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en García Casanova, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada, Biblioteca de Bolsillo, pp. 401-442.
- Egido, A. (1991), «La retórica del silencio y *El Criticón*», en Neumeister, S. y Brisemeister, D. (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional, Berlín 1988*. Berlín, Colloquium Verlag, pp. 13-30.
- Elías, C. T. (2022), «Notas para pensar sobre las posibilidades de una lectura filosófica de la obra de Baltasar Gracián», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 105, pp. 243-260, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.105.170>>, [09/11/2023]
- Fernández Ramos, J. C. (2017), *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*. Barcelona, Anthropos.
- Ferrater Mora, J. (1965), *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana, 2 t.

- Fine, Ruth (2013), «La literatura de conversos después de 1492: obras y autores en busca de un discurso crítico», en Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila (eds.), *La literatura de conversos después de 1492*. Madrid, Iberoamericana/Frankfurt Am Main, Vervuert, pp. 499-526.
- Fumaroli, M. (2019), *La extraordinaria difusión del arte de la prudencia en Europa. El «Oráculo manual» de Baltasar Gracián entre los siglos XVII y XX* (trad. José Ramón Monreal). Barcelona, Acantilado.
- González García, José M. (2011), «Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo», en *Eikasía Revista de Filosofía*, n.º 37, pp. 129-149, <<https://old.revistadefilosofia.org/37-07.pdf>>, [10/09/2023]
- Kamen, Henry. (1988), «Toleration and Dissent in Sixteenth Century Spain: The Alternative Tradition», en *Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n.º.1, pp. 3-23.
- Ledda, G. y Paba, A. (2009), «Cómo se construye la otredad: procedimientos de enaltecimiento y denigración», en Begrand, P. (ed.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII*. Presses Universitaires Franche-Comté, pp. 253-272.
- Martínez Millán, J. (2016), «El problema Judeo-converso en la Compañía de Jesús», en *Chronica Nova*, 42, pp. 19-50, <<http://hdl.handle.net/10481/58674>>, [01/09/2023].
- Neumeister, S. (1986), El otro Gracián: la meditación XIII del «Comulgatorio» (1655). <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj10j7>>, [07/09/2023].
- Sicroff, A. A. (1985), *Los estatutos de limpieza de sangre*. Madrid, Taurus.
- Sol Mora, P. (2017), *Miseria y dignidad del hombre en los Siglos de Oro*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Surd, Ronald. (1995), «Características principales de la literatura escrita por conversos: algunos problemas de definición», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito, pp. 547-556.
- Vázquez Manzano, F. (2022), «El concepto de “ser persona” en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana», en *Pensamiento*, vol. 78, n.º 300, pp. 1479-1495, <<https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.014>>, [02/09/2023].
- Vega, M. J. (2011), «La excelencia y dignidad del hombre en *El Criticón* de Baltasar Gracián», en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, n.º 8, pp. 13-37.
- Wardropper, B. W. (1983), «Temas y problemas del Barroco español», en Rico, F. (comp.) *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona, Crítica, pp. 5-48.

