

# Gracián y la teoría de la conversación francesca

Strosetzki, Christoph

First published in:

Baltasar Gracián IV centenario (1601 - 2001), S. 311 – 326, Inst. de Estudios Altoaragoneses, Huesca 2004, ISBN 84-7820-728-7

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-02439568915

## GRACIÁN Y LA TEORÍA DE LA CONVERSACIÓN FRANCESA

CHRISTOPH STROSETZKI | MÜNSTER

Como es sabido, el comportamiento en la corte y en la conversación cortesana de la Francia absolutista del siglo XVII tuvo un significado especial. En un sistema en el que la posesión de poder económico o administrativo parecía tener menor importancia que un puesto concedido por el rey en la jerarquía de la corte, las formas simbólicas y la conversación eran de gran utilidad para la concesión y exhibición del puesto alcanzado en dicha jerarquía. La etiqueta servía para mantener la tensión entre el rey, la nobleza y la burguesía, la cual anhelaba las formas de vida cortesanas<sup>1</sup>. Por eso, autores como René Bary, François de Caillères, Nicolas Faret, Fr. de Grenaille, Chevalier de Méré, Morvan de Bellegarde u Ortigue de Vaumorière escribieron manuales y guías que familiarizaban al cortesano o al recién incorporado a la corte con el arte de la conversación. Un análisis crítico, que no podemos abordar aquí, de esta tradición tiene lugar con Blaise Pascal, La Bruyère y La Rochefoucauld<sup>2</sup>. La edición, traducida en Francia en el año 1681 por Amelot de la Houssaie bajo el título *L'homme de la Cour*, de la obra *Oráculo manual* nos muestra a Gracián en el ámbito francés.

Se desarrolla en Francia una teoría diferenciada de la comunicación, cuyas facetas se esbozan a continuación. Acto seguido, serán mencionadas las fuentes de la Antigüedad y del Renacimiento italiano, antes de que los autores españoles del Renacimiento, Lucas Gracián Dantisco, Boscán y Guevara, sean presentados como precursores. La mayor parte de la siguiente exposición se ocupa de la teoría de la conversación de Gracián, tal y como la presenta en su obra *El Discreto*. Teniendo en cuenta también a Juan Luis Vives, debe uno preguntarse si las aclaraciones de Gracián con respecto a la teoría de la conversación se encuadran dentro de la teoría de la conversación francesa o si, por el contrario, se diferencian esencialmente de ella.

---

<sup>1</sup> Véase Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Berlin, 1969.

<sup>2</sup> Véase Christoph Strosetzki, *Rhétorique de la conversation. Sa dimension littéraire et linguistique dans la société française du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Seattle-Tübingen, 1984, Biblio 17, p. 20.

## A) LA TEORÍA DE LA CONVERSACIÓN EN LA FRANCIA DEL SIGLO XVII

En Francia, frente a un planteamiento descriptivo, se encuentra otro normativo. En cuanto al primero, Guez de Balzac señala en el año 1665: «Ce serait une satisfaction sans pareille, de savoir les bonnes choses, qui se disaient entre Scipion et Laelius, Atticus et Ciceron, et les autres honnestes gens de chaque siècle, d'avoir, dis-je, une Histoire de la Conversation [...] pour ajouter à celle des Affaires et de l'État»<sup>3</sup>. Mlle. de Scudéry prefiere, en cambio, el enfoque normativo: «J'avoue que je voudrais bien qu'il y eut des règles pour la conversation, comme il y en a pour beaucoup d'autres choses»<sup>4</sup>. Así pues, se desean reglas, por parte del rey en primer lugar, para expresar grados jerárquicos en la nobleza cortesana por medio de la etiqueta y el reglamento conversacional, y por parte de los cortesanos, en segundo lugar, que no quieren atentar contra el lenguaje de esta jerarquía; ya que quien infringe estas reglas agrede el sistema, es relegado a la burla y se pone en ridículo públicamente.

Naturalmente, y esto lo saben a ciencia cierta los teóricos franceses de la conversación, no siempre es fácil servir de mediador entre una regla abstracta y una compleja situación comunicativa. En sus escritos dan amplias aclaraciones sobre un difícilmente concebible «je ne sais quoi», un juicio que quizá sea innato o bien susceptible de ser aprendido por medio de continua práctica. De todos modos; las reglas de conversación no permiten libertad de acción. No diferencian entre el dominio público y el privado; son válidas tanto en las reuniones de negocios como en las conversaciones privadas o en los juegos de azar. En la Francia del siglo XVII se definió al interlocutor ideal de la conversación: tiene siempre a disposición el comentario oportuno. Dado que sabe de todo un poco, es la contrafigura positiva del pedante, que sabe todo sobre un tema pero que en otras ocasiones debe callarse. El interlocutor de la conversación ideal se distingue por la *complaisance*, lo cual le impide querer seguir defendiendo e imponiendo una opinión propia tras haber sido contradicha con otra. Debe atenerse en todo a un término medio, para no quedar mal, y no debe incomodar a nadie, sobre todo por medio del amaneramiento.

Los tratados ofrecen gran cantidad de reglas y de análisis. Prohíben, por una parte, la exhibición de conocimientos y diferencian, por otra, entre interlocutores de rango superior, del mismo rango y de rango inferior, los cuales son según el propio rango tratados de diferente manera. Desagradables son los interlocutores de la conversación que, por ejemplo, tienen secretos, que siempre sospe-

<sup>3</sup> J.-L. Guez de Balzac, *Œuvres*, Val. Conrart, ed. (1665), Genf, 1971; t. 2, p. 435.

<sup>4</sup> Mlle. de Scudéry, *Conversation sur de divers sujets*, Paris, 1680, t. 1, p. 38.

chan lo peor del otro o que son tan brillantes que dejan a los otros relegados totalmente a un segundo plano. Se aconseja, por tanto, tratar a los interlocutores con un esmero especial conforme a la regularidad de los encuentros. Asimismo, se continúa discutiendo en los tratados franceses de si es ventajoso para un interlocutor de la conversación hablar mucho y a menudo o si, por el contrario, es mejor hablar poco y solo de vez en cuando; se discute sobre el significado que tiene el callar en la conversación y cómo se emplean más adecuadamente medios de conversación como la burla, el cumplido, el elogio, la contradicción, la alusión indirecta, la broma o la ambigüedad.

¿Cuáles son los temas que debe tener la conversación? ¿Un tema único o una amplia variedad de temas? ¿Cuáles son los pasos que se recomiendan para cambiar de un tema a otro? Algunos temas posibles como temas políticos, novedades privadas, acontecimientos dramáticos o insignificantes, son sistematizados en los tratados con sus ventajas e inconvenientes. De igual manera, se plantea la duda de si se debe establecer un catálogo de temas para poder preparar las conversaciones, lo cual depende nuevamente de los diferentes tipos de conversación. El tipo de conversación es, en el sentido estricto de la palabra, la «*conversation enjouée*»; la «*conversation moyenne*» es una mezcla y a la «*conversation sérieuse*» no se le asigna el nombre de «conversación» ya que tiene más similitud con el debate o con las discusiones entre especialistas.

La reglamentación francesa no tenía límites: se empezó a tipificar la sonrisa y la risa. Un visitante tenía que formar sus apreciaciones sobre el anfitrión antes de la conversación: si el anfitrión era del mismo rango que el visitante, éste podía llamar a la puerta; sin embargo, si el anfitrión era de un rango superior, el visitante solo podía arañar cuidadosamente la puerta con las uñas.

Todas estas reglas pertenecían a la *bienséance*, una doctrina desarrollada a partir del *aptum* de la Retórica, la cual quiere colocar las acciones y las palabras en el lugar que les corresponde. Para ello había que tener en cuenta la propia edad, la propia posición social, la posición social del otro, al igual que el tiempo y el lugar. Aquí se plasma la idea de un cosmos armónico, en el que uno está integrado, siempre y cuando se tengan en cuenta tan sólo sus propias leyes. Por ello las reglas de conversación no son consideradas una carga, sino más bien el privilegio de un orden civilizado y aceptado en su forma jerárquica. El no respetar estas reglas no conduce, según la opinión de los autores franceses del siglo XVII, a la libertad, sino que por el contrario conduce a la barbarie del pueblo. Seguir las, por tanto, crea una formación rica en matices y adaptada a las necesidades de la forma de vida aristocrática, así como el perfeccionamiento de la conversación.

## B) PRECURSORES EUROPEOS

Escritos de diferentes épocas sobre educación influyeron en el siglo XVII. La influencia empieza ya en la Antigüedad, concretamente con Aristóteles, Plutarco, Cicerón, Quintiliano, Séneca, con el estoico Dionysius Cato o con la escuela de Salerno<sup>5</sup>. En la Edad Media son conocidos los tratados de conducta en latín de la comunidad clerical y, a partir del siglo XIII, los mismos en lengua vernácula, sobre todo los del entorno de la sociedad cortesano-caballeresca<sup>6</sup>. Importantes modelos italianos del Renacimiento son *Il Cortegiano* (1528) de Baldesare Castiglione, *Il Galateo* (1558) de Giovanni della Casa y de Stefano Guazzo *La civil conversazione* (1586). Un significado especial, en relación con el erasmismo español, corresponde, por una parte, a la obra *La lengua*, como Aurora Egido ha señalado<sup>7</sup>; pero, por otra parte, también a la obra *De civilitate morum pueriliium* (publicada en 1544), un libro que Erasmo de Rotterdam escribió para el joven Henri de Bourgogne en 1530. Tanto el texto latino, el cual empieza con el alfabeto y que introduce al alumno, tan pronto como aprenda a leer, en el ceremonial de palacio, como sus traducciones e imitaciones, pertenecían a las lecturas obligatorias en las escuelas. El libro tuvo hasta el siglo XVIII 130 ediciones<sup>8</sup>. Erasmo es un ejemplo de cómo se ha desarrollado el humanista en el Renacimiento, a partir de la función del *Grammaticus* que enseñaba latín, el cual seculariza los «espejos de príncipes» medievales y los traslada a las formas de conducta de otras capas o profesiones de la sociedad<sup>9</sup>.

## C) LOS AUTORES RENACENTISTAS ESPAÑOLES INFLUIDOS POR ITALIA

La estandarización y reflexión de la vida cortesana se establece, tanto en España como en el resto de Europa, en la época del Estado absolutista. Y, así, encontramos la traducción española de la obra de Castiglione *Libro del Corte-*

<sup>5</sup> Véase Aurora Egido, «Introducción», en Baltasar Gracián, *El Discreto*, A. Egido (ed.), Madrid, Alianza, 1997, p. 19.

<sup>6</sup> Véase E. Ruhe, *Untersuchungen zu den altfranzösischen Übersetzungen der disticha Catonis*, München, 1968.

<sup>7</sup> Véase Aurora Egido, «De *La Lengua* de Erasmo al estilo de Gracián», en A. Egido, *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 17-47.

<sup>8</sup> Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt, 1977/8, t. 1, pp. 66, 76 y ss.

<sup>9</sup> A este respecto véase Chr. Strosetzki, «Der Ratsherr im Siglo de Oro: ein Berufsbild zwischen Fürstenspiegel, bürgerlicher Emanzipation und literarischer Satire», en *Dulce et decorum est philologiam colere. Festschrift für Dietrich Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag*, Sybille Große und Axel Schönberger, eds., Berlin, Domus Editoria Europaea, 1999, pp. 657-677.

giano hecha por Boscán en 1534, pocos años antes de que apareciera en 1539 y bajo influencia italiana la obra *Aviso de privados* de Antonio Guevara. Es de suponer también que hubo un contacto personal entre Guevara y Castiglione antes de 1529<sup>10</sup>. Boscán define en su «Prólogo del Intérprete» el objetivo de su libro: «La materia de que trata [...] es hazer un cortesano perfecto». También quiere tener en cuenta el diferente significado de conceptos y costumbres en Italia y España<sup>11</sup>. Otro ejemplo español de la influencia de Castiglione, al que no queremos acercarnos aquí, ya que apareció casi un siglo más tarde, es *El pasajero* (1617) de Suárez de Figueroa<sup>12</sup>. Gracián nombra expresamente el libro de Castiglione *Libro del Cortegiano* como su fuente en varias ocasiones<sup>13</sup>.

También la obra *Galateo español* de Lucas Gracián Dantisco, publicada en 1590, se emparenta con un modelo italiano, el *Galateo* de Della Casa. Es, al mismo tiempo, una nueva versión y una traducción: «Aviendo visto en el discurso de mi vida, por experiencia todas las reglas de este libro [...] traduziendolas del galateo Italiano, y añadiendo al propósito otros cuentos»<sup>14</sup>. Gracián Dantisco da reglas «para que communicando y tratando con la gente, seas bien acostumbrado, y tengas trato y conuersación apazible y agradable». Muestra «modo y manera de palabras y costumbres con que te has de gobernar»<sup>15</sup>. Estas «Sciencia y regla» varían de país a país<sup>16</sup>. No están fundadas éticamente, sino estéticamente por medio del criterio del enojo. «Cada acto que es de enojo, o enfado a qualquier de los sentidos»<sup>17</sup> tiene que evitarse a toda costa en presencia de otros, y ya, por ejemplo, en la elección de los temas de conversación. No es la utilidad ética la que ocupa un primer lugar, sino la satisfacción estética por la diversión. La buena fama y el interés personal en conservarla, así como evitar atender contra el buen gusto, forman el objetivo y la base de la concepción de Gracián Dantisco sobre la comunicación verbal.

<sup>10</sup> Véase Agustín Redondo, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps*, Genf, 1976, p. 390.

<sup>11</sup> *El Cortesano, Traduzido de Italiano en nuestro vulgar Castellano, por Boscán*, Salamanca, 1581, p. 7.

<sup>12</sup> Véase Emilietta Panizza, «El caballero de Suárez de Figueroa entre *Il Cortegiano* y *El Discreto*», *Criticón*, 39, (1987), pp. 5-62.

<sup>13</sup> Véase Manfred Hinz, «Castiglione und Gracián: Bemerkungen zur Strategie höfischer Sprache», en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, Berlín, 1991, pp. 127-148.

<sup>14</sup> Lucas Gracián Dantisco, *Galateo español*, Valencia, 1601 (1ª ed., 1590), «Al lector».

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 210, 197.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 15.

Cierto que el obispo A. de Guevara considera el hablar como un don de Dios, lo que da superioridad al hombre sobre el animal. Cita las palabras de Juan «Ipsi de mundo sunt et ideo de mundo loquuntur», según el cual es por medio de las palabras como se puede diferenciar a los devotos de los pecadores, cuyo hablar contiene envidia y ambición y no a Dios. Sin embargo, se refiere en su obra *Aviso de privados*<sup>18</sup> al ámbito cortesano aconsejándole un buen dominio de la conversación. De esta manera, el cortesano debe conocer el carácter del príncipe para poder decir solo cosas agradables. Si quiere lograr reconocimiento, entonces no deberá hablar demasiado a menudo con el príncipe, sino en ocasiones importantes. Especialmente, un cortesano no debe hablar con el príncipe para quejarse de los otros, desvelar secretos, bromear o adular. Si uno quiere gustar al príncipe, entonces se preocupará solamente en servirle y hablará poco. El cortesano al hablar no deberá toser, escupir, jugar con los dedos u oler a ajo o a vino. Evitará mencionar las proezas heroicas de sus antepasados, ensalzar los méritos propios e insistir en mantener su propia opinión delante del príncipe. Más bien deberá callarla o disimularla si quiere seguir siendo apreciado. El príncipe puede bromear con todas las personas de la corte, así como también podrán hacerlo los cortesanos entre sí, pero bajo ningún concepto el cortesano con el príncipe. La situación comunicativa cortesana es, por tanto, a los ojos de Guevara, jerárquica. Las posibilidades de intervención en la conversación serán asignadas según la posición social; en este sentido, el criterio de provecho individual y la utilidad no presentan ningún vínculo ético o religioso. Guevara critica el hablar con frecuencia no por motivos religiosos, sino para exponer las desventajas concretas al cortesano, que no debe ser considerado un charlatán, sino que, como privado o titular de un cargo, debe explicarse de forma concisa.

#### D) LA TEORÍA DE LA CONVERSACIÓN DE GRACIÁN

También Gracián, sobre todo en su obra *El Discreto*, se ocupa exhaustivamente de la conversación<sup>19</sup>. La considera algo muy importante cuando pone de relieve que «la mitad de la vida se pasa conversando»<sup>20</sup>. Y, como los teóricos

<sup>18</sup> Antonio de Guevara, *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, en *Obras*, Valladolid, MDXXXIX, pp. 6-44.

<sup>19</sup> Para la forma del texto véase Dieter Janik, «El arte de la prosa en *El Discreto*», en *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, pp. 39-50; Sebastian Neumeister, «Visualización verbal en *El Discreto* de Gracián», *Studia aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, I. Arellano et al. (eds.), III, pp. 355-367.

<sup>20</sup> Baltasar Gracián, *El Discreto*, en *El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia*, Arturo del Hoyo, ed., Barcelona, Plaza & Janés, 262; esta edición de Gracián se toma también como base en las siguientes citas.

franceses contemporáneos, Gracián reúne las reglas de la conversación en un arte que le parece está por encima de las artes liberales: «más honró este arte de conversar, que todas juntas las liberales» (260). Aun cuando se trata tan solo de analizar componentes de la conversación, las valoraciones de Gracián se diferencian poco de las de los franceses. Aconseja se usen las bromas como la sal; nada es más insustancial que el estar bromeando continuamente. A quien bromea sin cesar, como al mentiroso, no se le puede creer; no por temor de que mienta sino por temor de que esté bromeando. No se diferencian de los insensatos, ya que con su irreflexión consiguen lo mismo que aquéllos con sus carencias. «Un mismo ejercicio tienen, que es entretener y hacer reír, unos de propósito, otros sin él» (276). Uno debería tener cuidado de no convertirse en un «sazonador de dichos y aparejador de la risa» (277); depende del uso esporádico y preciso: «El varón discreto juega también esta pieza del donaire, no la afecta, y esto es su sazón» (277). Lo mismo es válido para la burla, cuya exageración no es divertida para ninguno de los implicados, sino más bien molesta (276). Quien bromea demasiado da la impresión de no ser serio; quien se mofa demasiado resulta desagradable. Asimismo, el que adula a los otros o habla según su gusto se acredita como su esclavo. Gracián señala su posición jerárquica en la conversación al denominarles «espíritus serviles» (247) y contraponerles a los «superiores» (246). Pero igualmente lo contrario es erróneo; Gracián considera «camaleones del aplauso, dando a todos hartazgos de risa» (326), a los interlocutores de la conversación cuando sólo se esfuerzan en destacar su propia superioridad, cuando todas sus acciones aparecen como heroicidades, cuando su vida consta exclusivamente de hechos extraordinarios y cuando sus vivencias son golpes de fortuna y méritos únicos. Gracián tiene, en cambio, por más hábiles a los que en la conversación callan<sup>21</sup> y con ello esconden su necesidad y conservan su reputación (240).

Junto a las acciones como la broma, la burla, el halago, la jactancia y el callar, se contemplan también contenidos y temas posibles en la conversación. En un principio se plantea la cuestión de cuál es el criterio para la disposición de los respectivos temas. La selección adecuada depende del tiempo, respeta el cargo, diferencia según el rango y se adapta a las diferentes ocasiones (281). Se basa en el principio de la *conveniencia*, que corresponde al término francés *bienséance*, concretamente al postulado retórico del *aptum*. Decisivo para la valoración no es el hablante, sino el oyente: «¿Qué importa que sean muy al

<sup>21</sup> En cuanto a la relevancia del silencio en relación con el laconismo, el conceptismo, la sabiduría, la cultura cortesana y la retórica, véase Aurora Egido, «El *Criticón* y la retórica del silencio», en *La rosa del silencio*, pp. 48-65 (especialmente, pp. 49, 53, 59).

gusto del orador las cosas, si no lo son al del auditorio para quien se sazonan?» (280). En otro apartado, Gracián recomienda a las profesiones más diversas la consideración del «gusto ajeno universal, que es la norma del elegir» (280). Según Gracián hay quien conoce no sólo los gustos ajenos, sino también los temas adecuados en cada caso: «Luce, pues, en algunos una cierta sabiduría cortesana, una conversable sabrosa erudición, que los hace bien recibidos en todas partes, y aun buscados de la atenta curiosidad» (257). Son los «apreciadores de todo sazonado dicho y observadores de todo galante hecho, noticiosos de todo lo corriente en cortes y en campañas. Estos son los oráculos de la curiosidad y maestros desta ciencia del buen gusto» (257). No han adquirido sus conocimientos en libros, sino en la «erudita conversación» (257s.): «un plático saber de todo lo corriente, así de efectos como de causas, que es cognición entendida, observando las acciones mayores de los príncipes, los acontecimientos raros, los prodigios de la naturaleza y las monstrosidades de la fortuna» (258). Sin embargo, Gracián excluye un tema de la conversación: el Yo, del hablante correspondiente. Los elogios hechos a uno mismo surten el efecto de convertirse en reproches puesto que la ostentación provoca envidia. Por eso, aquellos que más merecen los elogios siempre son los que hablan menos de sí mismos (291 s.). Con las colecciones de sentencias y con las compilaciones de grandes hechos se gana la «dulcísima munición toda para conquistar el gusto» (259). No obstante, hay que observar lo que está de moda en la corte. Como en Francia, donde la conversación cortesana es atribuida al *honnête homme* y la pesada al *pédant*, también en Gracián se reconoce al pedante por el uso de sentencias anticuadas, «porque sentencias rancias, hazañas carcomidas, es tan cansada como propia erudición de pedantes y gramáticos» (260).

La elección de los temas de conversación determina entonces el tipo de interlocutor de la conversación. Por una parte, está el pedante, torpe en la conversación; éste provoca continuamente indignación, con su hablar tenso; desprecio, con su continuo bromear; tristeza, con su continuo filosofar; y disgusto, con su continua burla (268). Otros ejemplos son el soldado, que únicamente sabe hablar de sus campañas militares, y el comerciante, que sólo lo hace de sus ganancias. Los pedantes se aferran a un tema; Gracián los llama «hombres de un verbo, Sísifos de la conversación que apedrean con un tema» (267). Por otra parte, está el interlocutor de la conversación ejemplar, cuya divisa es la variedad y que se comporta en la corte como si nunca hubiera participado en campañas militares y en el campo de batalla como si nunca hubiera sido un cortesano (268). Tanto aquí como allí, Gracián se mueve dentro del marco de la teoría de la conversación francesa, y subdivide los posibles interlocutores de la conversación jerárquicamente según si pertenecen a una posición social más alta o a una más baja. Dependiendo de ello, aconseja una osadía más o menos grande ante

ellos; sin embargo advierte de recaer en la timidez y en la cobardía (246). Es la *auctoritas*, postulada ya por la antigua Retórica para el orador, la que hay que limitar en las conversaciones con príncipes y con personas con una posición social superior. El interlocutor de la conversación ideal no es sólo un buen oyente (270), sino que además es como descifrador de intenciones y de fines «varón juicioso y notante [...] Todo lo descubre, nota, advierte, alcanza y comprende, definiendo cada cosa por su esencia» (320s.).

Para Gracián existe, como en la teoría de la conversación francesa, un principio central: el «gran arte de agradar» (335). Gracián explica esto con ejemplos: «Las mismas cosas dirá uno que otro, y con las mismas lisonjeará éste y ofenderá aquél: tanta diferencia y importancia puede haber en el cómo, y tanto recaba un buen término y desazona el malo. [...] Sobre todo se precia de dorar el «no», de suerte que se estime más que un «sí» desazonado» (335). Condición para gustar es que nadie sobresalga demasiado, ya que si no provoca la envidia; como Gracián aclara con la imagen según la cual todos tropiezan en el ladrillo que sobresale a los demás. Gracián aconseja un «buen medio» en todo (284) y se remite con ello a la antigua *aurea mediocritas*. Más sorprendente le parece a Gracián que haya personas que cultiven una particularidad «afectadamente extravagante», solo para diferenciarse de los demás (305). Los amanerados que no tienen en cuenta el término medio se convierten en blanco de la risa. Gracián comenta: «Nunca se ha de dar materia de risa ni a un niño, cuando menos a los varones cuerdos y juiciosos; y hay muchos que ponen todo su cuidado en dar que reír y que estudian cómo dar entretenimiento a las hablillas» (307). Para que los interlocutores de la conversación se puedan estimar adecuadamente, hay que respetar constantemente el término medio. La constancia es, pues, otro principio importante de conversación. Gracián ejemplifica así: «Hay hombres tan desiguales en las materias, tan diferentes de sí mismos en las ocasiones, que desmienten su propio crédito y deslumbran nuestro concepto [...]. Hacen con esto tan enfadosa su familiaridad, que huyen todos dellos» (264s.). Por ello, Gracián aconseja: «No rendirse al humor» (297) y explica: «Hay algunos tan extremados impertinentes, que siempre están de algún humor, siempre cojean de pasión, intolerables a los que los tratan, padrastrós de la conversación y enemigos de la afabilidad, que malogran todo rato de buen gusto. [...] A cada razón tienen su contra, oponiéndose luego a lo que el otro dice, no más de porque se adelantó» (299). Y continúa: «Van a la conversación como a contienda» (300). Quien se deja dirigir por las pasiones o los caprichos, no alcanza la constancia como tampoco el término medio. Por el contrario, Gracián aconseja, siguiendo la tradición estoica, el dominio de la razón: «Una gran capacidad no se rinde a la vulgar alternación de los humores, ni aun de los afectos; siempre se mantiene superior a tan material destemplanza. Es efecto

grande de la prudencia la reflexión sobre sí, un reconocer su actual disposición, que es un proceder como señor de su ánimo» (298).

#### E) EL CONTEXTO DE GRACIÁN

Los principios del agradar, del término medio, de la constancia y del control de los caprichos y afectos sirven para la optimización de la conversación. Gracián, al postular, se mueve dentro del marco de los teóricos de la conversación franceses, mejor dicho, de sus modelos italianos y de sus imitadores españoles: Boscán, Gracián Dantisco y Guevara. La cuestión es si las declaraciones de Gracián se reducen a eso o si sobrepasan este marco puramente práctico e incluso quizá lo relativizan. Un primer indicio para esto último es que Gracián no se conforma con el aparentar, sino que da más importancia al ser, por ejemplo, cuando quiere distinguir a los hombres inteligentes por cuanto más bien se esfuerzan en ser grandes que en parecerlo (295, 326). Que el fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola, diera por su parte y como antiguo cortesano consejos sobre la conversación para poder valorar y tratar debidamente al interlocutor de la conversación, es seguramente, como muestra G. Poppenberg<sup>22</sup>, solo un aspecto.

En otro punto más importante Gracián se aleja de la tradición italiano-francesa y es que no solo le interesan las reglas prácticas de comportamiento, sino también las bases psicológicas. Analiza, como el humanista español Huarte, el talento dado al individuo por la Naturaleza<sup>23</sup>. A través de un determinado *ingenium* se capacitan las personas para los diferentes cargos (241). En este sentido, le parece a él mucho más importante sustituir el azar por una precisa selección. Así, Gracián diferencia a los que piensan de manera prudente y lenta de los que reaccionan rápida y animosamente (301-302). Por su talento natural, los primeros le parecen adecuados para recibir una posición de liderazgo, mientras que los otros están predestinados al segundo lugar (330). No hay mayor suerte o mayor desgracia que la posesión o falta de inteligencia (339). Para Gracián, es de vital importancia la diferencia entre *natura* y *ars*, que permite progresar, en el ámbito psicológico y por medio de *ars*, es decir, de la adquisición de aptitudes, basándose en los factores impuestos por la Naturaleza, como ingenio, rapi-

<sup>22</sup> Gerhard Poppenberg, «Ganz verteufelt human. Gracián als Moralist», en *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional*, pp. 171-202, aquí 179; para Ribadeneira, véase A. Egido, «Introducción», p. 22.

<sup>23</sup> Véase Juan Huarte, *Examen de ingenios, para las ciencias*, Baeza, 1575.

dez de reflejos e inteligencia: «Requíérese el continuado ejercicio en los empleos, que de la continuidad de actos se engendra el hábito señorial. Comienza por la naturaleza y acaba de perfeccionarse con el arte» (245). Aquí, donde se forma el talento a través de la práctica, le sirven a Gracián, a diferencia de a la mayoría de los teóricos de la conversación franceses, la ética<sup>24</sup> y la educación<sup>25</sup> para el perfeccionamiento<sup>26</sup> de un héroe ejemplar por medio de *ars*.

Gracián no se detiene en el conocimiento de la naturaleza humana necesario para la práctica de la conversación, sino que lo contrapone al difícil e importante conocimiento de uno mismo (273). En boca del rey Fernando pone la sentencia de que uno debe ser primero señor de sí mismo para después ser reconocido como señor por los demás (252). A las ofensas se las tiene que responder con una superioridad fundada cristianamente: «Así mi esfera es la generosidad, blasón de grandes corazones; y grande asunto mío, hablar bien del enemigo, a aun obrar mejor: máxima de la divina fe, que apoya tan cristiana galantería» (254).

La educación no se limita, según Gracián, a la información superficial, que permita hablar de todo en la conversación. Naturalmente, se hace también uso eficaz de ella en la conversación. A Gracián le parece indispensable, para poder valorar adecuadamente las palabras y los hechos de los demás (259). No obstante, Gracián aclara, sobre todo en el último capítulo de la obra *El Discreto*, «Culta repartición de la vida de un discreto», que para él el primer lugar no lo ocupa la mera conversación, sino la erudición, cuya adquisición el discreto reparte en las diferentes edades. En primer lugar, se tiene que familiarizar con las lenguas más importantes, tiene que adquirir conocimientos históricos, debe leer a todos los verdaderos poetas, debe estudiar Ciencias Naturales, Cosmografía, Astrología, Filosofía, pero sobre todo Filosofía moral, y finalmente debe coronar sus estudios con la lectura de la Biblia. Los viajes le deben familiarizar con las regiones de Europa y conducirlo a los príncipes más importantes y a los hombres más grandes del mundo, hasta que al final, a edad madura, pueda reflexionar sobre lo leído y visto y así tenga acceso a la Filosofía. En cuanto a

<sup>24</sup> Véase Felice Gambin, «Anotaciones sobre el concepto de «virtud» en Baltasar Gracián», *Suplementos Anthropos*, 37, 5, (febrero 1993), pp. 62-76.

<sup>25</sup> Véase Ricardo Senabre, «Un proyecto ético y estético», *Suplementos Anthropos*, 37, 5, (febrero 1993), pp. 171-175, aquí 171.

<sup>26</sup> W. Lasinger ve por eso en Gracián una «Strebensethik» en contraposición con una «Sollensethik»; sin embargo, desconoce el planteamiento pedagógico universal de Gracián y se remite a un individuo excepcional de la clase alta. Wolfgang Lasinger, *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián*, Tübingen, 2000, p. 192.

esta última, Gracián no la ve anclada en la vida terrenal: «La misma Filosofía no es otro que meditación de la muerte, que es menester meditarla muchas veces antes para acertarla hacer bien una sola después» (350)<sup>27</sup>.

En efecto, Gracián recomienda conservar la apariencia de la mediocridad en la conversación. Por lo demás, fija como objetivo la perfección. Posiblemente, la contradicción entre la exigencia de igualdad y desigualdad, la cual también se muestra en el *Oráculo manual*<sup>28</sup>, no proviene de la tradición italiana<sup>29</sup>. Según Gracián, en la formación de una obra no cuenta la rapidez, pero sí la perfección (301). Lo que se lleva a cabo rápidamente no sirve de mucho (309). Por eso, el tiempo es indispensable para alcanzar la perfección (313). Continuamente, Gracián está postulando sobre la perfección (315-317, 343s.). En particular explica lo que pertenece a la perfección formal. Ni siquiera la devoción le es suficiente sin la perfección formal (316). Lo mismo vale para otras virtudes, que concibe en su máxima perfección. Por ello exige la culminación de la inteligencia (350) y del discernimiento (310). Gracián ve tal perfección corporeizada en héroes inmortales, los cuales son perfectos, o bien en las letras, o bien en las armas (341-344); igualmente, en el superlativo del «héroe verdaderamente universal para todo tiempo, para todo gusto y para todo empleo» (269)<sup>30</sup>, el cual es instruido y educado en el sentido del universalismo renacentista, «en cuya heroica universalidad logran ocasión todos los eruditos, cultos y discretos, el docto y el galante, el religioso y el caballero, el humanista, el historiador, el filósofo, hasta el sutilísimo teólogo» (269).

Las indicaciones de Gracián en torno a la conversación van, por tanto, más allá del marco de lo útil para el éxito social, en el cual se mueven los nombrados autores franceses y sus modelos italianos. Al preferir la realidad a la apariencia, al analizar psicológicamente los tipos de ingenio y su posible perfeccionamiento por medio de *ars*, al postular el conocimiento de uno mismo y el autocontrol como bases para tratar con los demás y, por último, al reco-

<sup>27</sup> Así la «discreción» no tiene únicamente el carácter de una «innerweltlichen Fähigkeit, bis hin zu jenem «operare opportunamente» im Sinne auch des deutschen Sprachgebrauchs von Deskrektion», como dice Sebastian Neumeister, «Höfische Pragmatik. Zu Baltasar Graciáns Ideal des *Discretos*», en *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert II*, August Buck, ed., Hamburg, 1981, p. 54.

<sup>28</sup> Véase Salvatore Giammusso, «Sprache der Macht und Macht der Sprache», en *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 43, 3, (1993), pp. 302-314, aquí 304; Karl Borinski, *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland*, Tübingen, 1971, pp. 28-29.

<sup>29</sup> Véase A. Egido, «Introducción», p. 22.

<sup>30</sup> Véase A. Egido, «Introducción», p. 17.

mendar la formación enciclopédica a través de la lectura de la Biblia y de Filosofía metafísica, relativiza sus reglas de la conversación, es decir, no se conforma con considerarlas como finalidad en sí, sino que las funde teológica y filosóficamente. El desear perfección en todas las habilidades y virtudes demuestra que como pedagogo le importa menos el término medio en la conversación del cortesano que el ideal de perfección en la educación intelectual y moral.

## F) VIVES, PRECURSOR DE GRACIÁN

Ya que las ideas básicas de Gracián sobrepasan a los citados humanistas españoles y sus modelos italianos, se plantea la cuestión de si Juan Luis Vives, uno de los erasmistas españoles más importantes pero más orientado al Renacimiento del norte de Europa que al Renacimiento italiano, fija un amplio marco comparable al de Gracián. Aurora Egido ya ha destacado el significado de su «Introducción a la sabiduría» en relación con la distinción entre «parlería con locura y elocuencia con sabiduría»<sup>31</sup>.

La figura ideal que presenta Vives es el erudito, al que denomina *eruditus*, palabra latina que se viene utilizando desde Cicerón para designar al intelectual culto. Éste destaca por el estudio y por una actitud estoica, que constituye la base de su integridad moral<sup>32</sup>. Liberado del dominio de sus pasiones, va ascendiendo hacia la culminación de la sabiduría. Desde lo alto contempla a los que andan vagando y deben luchar contra la tormenta como si estuvieran entre rocas escabrosas. En la elevación espiritual del sabio domina la tranquilidad, puesto que, cuanto más alto está, más difícilmente le podrá alcanzar el desasosiego de la tierra. Con respecto a esto, se remite a Sócrates, el cual admite que sus enemigos le podrán matar, sin embargo, no le podrán ofender<sup>33</sup>. El sabio, por tanto, se siente perfecto en comparación con los demás y ayudarles representa su tarea. No demostrará pedantería en ello, puesto que la práctica forma parte de su tarea. Vives explica el término de las buenas artes con la humanidad y todo aquel que disponga de ella será más humano, educado y sociable<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Aurora Egido, «De *La Lengua* de Erasmo al estilo de Gracián», en *La rosa del silencio*, p. 25.

<sup>32</sup> Véase J. L. Vives, *De vita et moribus eruditi*, en *Opera omnia*, t. 6, pp. 416-437.

<sup>33</sup> Véase J. L. Vives, *De concordia et discordia*, en *Opera omnia*, t. 5, pp. 367-373.

<sup>34</sup> Véase J. L. Vives, *Introducion i camino para la sabiduria compuesta en latin, como va ahora por Juan Luis Vives, vuelta en castellano con muchas adiciones por el mismo Cervantes*, en Francisco Cervantes de Salazar, ed., *Obras*, Madrid, 1772, p. 79.

El papel central que juega en Vives el pensamiento del perfeccionamiento del hombre lo ha puesto de relieve August Buck con *Fabula de homine*<sup>35</sup>. Vives deriva la dignidad del hombre de la doctrina contenida en la Biblia, por la que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza y le ha honrado con la dignidad humana de Cristo. Una idea parecida existe ya en la Antigüedad con Ovidio, el cual informa de que Prometeo creó al hombre con tierra y agua según el modelo de los dioses; al mismo tiempo, le enseñó a levantar su rostro al cielo. La dignidad de los seres humanos deriva, para Vives, del parentesco con Dios, lo que significa que el hombre es partícipe de la inmortalidad, la sabiduría, la inteligencia y la memoria del Dios más grande, el cual ha otorgado al hombre estos dones de sí mismo. No obstante, Vives, al contrario que el italiano Pico della Mirandola, no generaliza el potencial del hombre, sino que también considera que éste, como perfecto imitador, continúa siendo una reproducción del arquetipo. Sebastian Neumeister añade, en relación al mismo texto de Vives: «Que Jesucristo sea el hijo de Dios, tiene un doble significado: la dignidad humana de Dios por una parte, así como la semejanza del hombre a Dios, por otra»<sup>36</sup>.

Constantemente Vives argumenta a un nivel teológico y ético y postula, para la valoración del hablar, las mismas categorías que para la valoración del actuar. Lo que es acertado para el habla vale exactamente para la reflexión, como también para la acción. La prudencia, la cual posibilita, de acuerdo con el *aptum* de cualquier acto, adaptarse al lugar, al tiempo, a las personas y a las circunstancias, no debe buscar meros entretenimientos, sino más bien la propia mejora o la de los otros. Por eso Vives considera la Retórica como «potissimam prudentiæ portionem»<sup>37</sup>. No la limita ni a las tres áreas tradicionales, es decir, discurso forense, popular y laudatorio, ni a las nuevas áreas de la vida cortesana; pero sí la ve de manera más general: «quod nulla omnino vitæ ratio, atque actio, carere potest sermone, publica, privata, domi, foris, cum amico, cum inimico, cum hoste, cum majore, cum minore, cum pari»<sup>38</sup>. La lengua, instrumento tanto de los virtuosos como de los pecadores, fue creada por Dios y es requisito natural de

<sup>35</sup> August Buck, «Vives' *Fabula de homine* im Kontext der *dignitas hominis*-Literatur der Renaissance», en *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland*, Chr. Strosetzki, ed., Frankfurt, Vervuert, 1995, pp. 1-8.

<sup>36</sup> Sebastian Neumeister, «Noch einmal zu *Fabula de homine*», en *Juan Luis Vives*, Chr. Strosetzki, ed., pp. 179-186, aquí 185.

<sup>37</sup> J. Ludovicus Vives, *Introductio ad sapientiam*, t. 1, pp. 13-16; y *De tradendis disciplinis*, t. 6, pp. 268, 186ss., 357, en *Opera omnia*, ed. Gregorius Majansius, t. 1-8, Valentia, 1782-1790.

<sup>38</sup> Vives, *De tradendis disciplinis*, p. 357.

la sociedad humana. Además posibilita la comunicación entre las almas escondidas tras una envoltura corpórea. «Stet tamquam in acie facundia omnis pro bono et pio contre flagitium et nefas»<sup>39</sup>.

Una de las reglas de la Retórica es valorar adecuadamente en la comunicación verbal el propio yo y la propia situación. Para Vives es, al mismo tiempo, una regla de la ética, la cual considera el conocimiento de uno mismo como fase previa para el conocimiento de Dios<sup>40</sup>. Los interlocutores de la conversación son también tratados de diferente manera por Vives según el lugar que ocupen en la jerarquía social: «In minores præbe te comem, in majores reverentem, in pares facilem ac tractabilem»<sup>41</sup>. Esta jerarquía social es justificada política y teológicamente: «hoc enim vult Deus propter publicam quietem»<sup>42</sup>. Incluso la frecuencia y la duración del discurso están justificadas religiosa y éticamente: no se debe ser elocuente de manera pueril, y no se debe contestar ni mucho ni poco, sino lo justo y en el momento conveniente. No se debe hablar mucho ni demasiado a menudo, pero tampoco demasiado poco. Por último, tampoco se debe hablar demasiado deprisa, pues «Christus Dominus noster, sciens ex loquacitate plurima oriri mala, et illa in primis, quæ pugnant cum capite legis suæ, rixas, discordias, simultates: Ad circumspectionem loquendi interminatus est: De omni verbo otioso, quod homines fuerint loquuti, reddituros eos rationem in disquisitione illa mundi»<sup>43</sup>.

La figura ideal de Vives, el sabio, es cortés por medio de las buenas artes. Su perfección se la tiene que agradecer a su semejanza con Dios, por la cual cada conocimiento de uno mismo constituye una fase previa del conocimiento de Dios. La conversación no le sirve para el mantenimiento de la apariencia exterior, pero sí para la comunicación entre las almas. La conversación no es sólo objeto de la Retórica, sino también de la Ética, por cuanto es un tipo de actuación humana, del que se debe dar cuenta el día del Juicio Final. Especialmente crítico contempla Vives el *verbum otiosum*, que corresponde más bien con lo que los teóricos franceses han entendido por *conversation enjouée*.

Resumiendo, podemos constatar que tanto en Vives como en Gracián las explicaciones sobre la conversación están establecidas sobre una amplia base en

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>40</sup> Véase A. Egido, «Introducción», p. 30.

<sup>41</sup> *Introductio*, p. 43.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 38; véase, en cuanto a las fuentes de «lengua ociosa», Aurora Egido, «De *La Lengua* de Erasmo al estilo de Gracián», en *La rosa del silencio*, p. 30.

la que están fundidas la Teología, la Filosofía y la Pedagogía, lo que, no obstante, es menos explícito en Gracián. Con todo en numerosas y concretas reglas de conversación, como por ejemplo la que trata la broma, la burla, la adulación o el callar, la que trata la constante previsibilidad y la destreza del interlocutor de la conversación, la que aconseja evitar la afectividad o la ostentación de los propios méritos o, finalmente, la que trata la selección de los temas de conversación, son las exposiciones de Gracián, en cambio, comparables por completo con las de sus contemporáneos teóricos de la conversación franceses y con sus modelos italianos.