



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura
del Siglo de Oro

E-ISSN: 2328-1308

revistahipogrifo@gmail.com

Instituto de Estudios Auriseculares
España

Strosetzki, Christoph

El arte de la conversación: ¿deleite virtuoso o inmoral?

Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 1, núm. 1, 2013, pp. 239-
248

Instituto de Estudios Auriseculares
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517551444015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El arte de la conversación: ¿deleite virtuoso o inmoral?

The Art of Conversation: A Virtuous or Inmoral Delight?

Christoph Strosetzki

Universität Münster
Romanisches Seminar (Spanische Abteilung)
Bispinghof, 3 A
D-48143 Münster, ALEMANIA
stroset@uni-muenster.de

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 1.1, 2013, pp. 239-248]

Recibido: 21-02-2013 / Aceptado: 04-04-2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2013.01.01.16>

Resumen. De un tiempo a esta parte, la pragmática lingüística ha venido poniendo de relieve que el habla es una acción. Sin embargo, la acción entra en el ámbito de la ética. Así pues, ¿qué relación se establece entre las normas de la ética y las reglas de la conversación? La pregunta puede responderse a primera vista con bastante facilidad si uno se pregunta, por ejemplo, por la permisividad frente a la mentira y el engaño. La cuestión se vuelve más compleja si se compara el sistema de la ética con el sistema de las reglas de conversación, algo que emprenderemos en la primera parte de este trabajo. Pasaremos después a relacionar las formas de convivencia regulada en la vida social y la conversación con las de la política y el Estado. Se plantea aquí la cuestión de hasta qué punto cabe plantear una analogía entre la sociedad que se reúne en conversación sociable y la sociedad del Estado de forma que puedan extraerse paralelismos entre la teoría política y la teoría de la vida social. En vista de la notable presencia de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino en la escolástica tardía del Siglo de Oro, partiremos de la ética y la política aristotélicas.

Palabras clave. Virtudes de las relaciones sociales, reglas de conversación, teoría de la conversación, ética y política, Aristóteles, ética nicomaquea, Nicolás Maquiavelo, Baltasar Gracián, Juan Luis Vives, Tomás de Aquino.

Abstract. Recent linguistic pragmatics has emphasized that talking is acting. Action, however, belongs to the field of ethics. Hence, of what nature is the relationship that exists between the norms of ethics and the rules of conversation? The question is easy to answer on particular cases, for example, when asking about the permissibility of lying and deception. The matter, however, becomes more complex,

when comparing the field of ethics to the rules of conversation, so it will be studied first. Then, the forms of regulated existence in society and conversation are correlated with those in politics and state. This raises the question of the extent to which the society that comes together in sociable conversation is to be seen in analogy to the society of state, so that parallels between the political theory and the theory of sociability can be found. Due to the special significance of Aristotle and Thomas Aquinas in the Late Scholasticism of the Spanish Golden Age, we take the Aristotelian ethics and politics as the starting point for this investigation.

Keywords. Virtues of Social Relationships, Rules of Conversation, Theory of Conversation, Ethics and Politics, Aristotle, Nicomachean Ethics, Niccoló Maquiavelli, Baltasar Gracián, Juan Luis Vives, Thomas Aquinas.

El sistema aristotélico debe la congruencia de la teoría de las relaciones sociales, la ética y la política al hecho de que el fin comúnmente perseguido es el placer y la felicidad. La armonía del conjunto quedaría destruida si los fines del individuo se diferenciaban de los de la sociedad. Esto es lo que sucedía en el primer cristianismo, donde se consideraba fin último la salvación eterna de cada individuo en el más allá y que con San Agustín separó la *civitas dei* y la *civitas terrena*. En la Alta Edad Media, Santo Tomás de Aquino recurrió de nuevo a Aristóteles y emprendió el intento de enlazar el modelo aristotélico con un trasfondo cristiano. Más tarde, Maquiavelo separó la teoría de la política exitosa de la ética al diferenciar los fines del gobernante de los de sus súbditos. Así pues, en el contexto de la teoría de las relaciones sociales de la temprana Edad Moderna se presentan cuatro modelos: el aristotélico, el del primer cristianismo, el acuñado por Santo Tomás y el influido por Maquiavelo.

En el capítulo dedicado a las virtudes éticas de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles explica las virtudes de las relaciones sociales, enmarcadas en una enumeración en la que les anteceden las virtudes de la valentía, la moderación, la liberalidad y la ambición y en la que les siguen las virtudes del pudor y de la justicia. «A los que divierten a los otros decorosamente se les llama ingeniosos [*«ε τράπελοι»*], es decir, ágiles de mente»¹. Así, la virtud de la agudeza en la conversación se puede denominar, apoyándonos en Aristóteles, *eutrapelia*. Esto diferencia a los complacientes de los pendencieros. Los primeros todo lo alaban, nunca expresan una opinión contraria y no exigen de su interlocutor nada molesto, mientras que a los segundos no les importa parecer molestos por sus continuas protestas. En este caso, como en todo el resto de virtudes, aconseja Aristóteles un término medio en el que uno acepte de los demás lo debido como es debido y rechace lo demás de manera análoga. Parece obvio que la rectitud que aconseja está vinculada a la justicia. Al fin y al cabo, define Aristóteles que el transgresor de la ley es injusto y el legal, justo. Dado que las leyes incumben a todos los ámbitos de la vida, una acción será justa si «produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política»². Si la justicia logra aquello que es útil para los demás, se aplica entonces más a los demás que

1. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 234.

2. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 240.

cualquier otra cualidad del carácter. Esto se muestra de forma muy significativa en el caso del ejercicio de poder. En este punto es comparable a las virtudes de las relaciones sociales, que, por su parte, consisten en el cumplimiento de reglas y leyes y persiguen el fin de la felicidad y el placer.

Frente al jactancioso, que se presenta más grande de lo que en realidad es, y al irónico, que minimiza sus méritos, Aristóteles recomienda la sinceridad como término medio. También en los momentos de ocio ha de mantenerse el término medio para, por una parte, no sobrepasar los límites de lo cómico y no hacer el ridículo cual bufón o, por otro lado, no parecer un patán que muestra su aspereza con cada broma. «El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio ya sea llamado hombre de tacto o ingenioso»³. Este término medio, consistente en una correcta evaluación de la conversación por parte del interlocutor, se corresponde con lo que Aristóteles llama en su *Retórica* *πρέπων*, *aptum* en latín. Lo mismo se muestra también cuando aconseja conceder a cada uno lo que le corresponda, ya sean personas íntimas o extraños, hombres de posición elevada o el vulgo. En sus explicaciones sobre el placer y la felicidad como fin de las virtudes, Aristóteles argumenta de forma similar cuando le parece importante para la virtud moral «disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe»⁴. El término medio y el *πρέπων* son igualmente modelos de conducta para las virtudes y para la aplicación de reglas de conversación, pues ambos son provechosos para el placer y la felicidad.

Aristóteles introduce el «término medio» también en la amistad, si bien en esta se entremezclan también los sentimientos. Aconseja transmitir alegría, pero previene también de aquellos que solo pretenden ser populares y de los aduladores, quienes solamente buscan dinero y beneficios. Las relaciones de amistad se convierten en paradigma de una vida social exitosa y de un Estado exitoso: «pues los que conviven se complacen recíprocamente y se procuran beneficios»⁵. Uno no se hace amigo de los hombres de carácter agrio ni de los molestos, pues la Naturaleza evita ante todo lo molesto y aspira a lo agradable. «Pero es imposible estar unos con otros, si no son agradables entre sí, ni se complacen en las mismas cosas»⁶.

Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Todas las demás comunidades persiguen el interés particular⁷.

Las comunidades de las más variadas formas, por ejemplo, la comunidad que se reúne para celebrar un banquete, constituyen formas especiales de amistad. Así,

3. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 235.

4. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 378.

5. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 331.

6. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 332.

7. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, pp. 339-340.

los miembros de la polis se diferencian de un grupo de amigos solamente por la cantidad. Ante la cuestión de si existe una medida tanto para la cantidad de amigos como para el número de miembros de una polis, declara Aristóteles: «Porque ni diez hombres llegan a constituir una ciudad, ni persiste la ciudad si la aumentamos en cien mil»⁸. Así pues, sí hay una diferencia cuantitativa, mas no cualitativa entre la polis y un grupo de amigos reunidos en conversación.

La cercanía entre ética y política surge del hecho de que la felicidad es el fin perseguido tanto por el individuo como por la comunidad, y todas las leyes y las artes son simplemente medios para alcanzar el fin de la felicidad. Ante la cuestión acerca de la felicidad, Aristóteles se encuentra en su *Ética Nicomáquea* en el ámbito de la ciencia política. La felicidad es para él sinónimo de vivir bien y obrar bien. En la felicidad, diferencia tres géneros de vida: el más bajo lo constituye el disfrute animal, le sigue el honor al servicio del Estado y, por último, se encuentra la felicidad perfecta, que es la vida contemplativa, considerada la felicidad más placentera⁹. Mientras que en otros casos se eligen ciertos fines por mor de otros fines, la felicidad es el objetivo final, pues es un fin en sí mismo, no como el dinero, por ejemplo, que es un objetivo que elegimos por otra razón. Para Aristóteles, la felicidad es actividad, y aquel que pasa su vida durmiendo carece de ella. La vida es, pues, estar activo en el ámbito y con las habilidades que a uno más le agradan. Además, dado que la vida activa es más fácil si se está en compañía de otros, la felicidad requiere de cooperación.

Se muestra así que, en opinión de Aristóteles, la habilidad que hace funcionar las relaciones sociales y la conversación, la eutrapelia, es una virtud y, al igual que otras virtudes, ha de seguir el criterio del término medio. Así como la virtud de la valentía constituye el término medio entre los vicios de la cobardía y la temeridad, también es aconsejable un término medio en la conversación, que se situaría entre los complacientes y los pendencieros, entre el bufón y el áspero. En Aristóteles, las reglas de conversación están, pues, basadas en la ética. La virtud de las relaciones sociales, como la virtud de la justicia, se aplica a los demás, se refiere a aquellos a quienes hay que tratar como se debe. La capacidad de juicio necesaria para ello la denomina Aristóteles justicia en la ética, y *πρέπων* en la retórica, con lo que la teoría de la conversación se muestra de nuevo como parte de la ética.

Para Aristóteles, el paradigma de la relación social exitosa es la amistad que busca interlocutores agradables, pues esta evita lo molesto tanto como aspira al placer y a la felicidad. El placer y la felicidad comunes, entendiéndose por ello también el 'bien' común aristotélico, es el fin de las leyes y reglas tanto del círculo de amigos como de la polis. Así, la conversación agradable en el círculo de amigos se convierte en el paradigma del Estado exitoso. La teoría de la conversación se convierte en un modelo para la política, pues ambos tienen, como también sucede con la ética, el mismo fin: el placer y la felicidad. A ello se añade que Aristóteles define la vida como actividad que da mejor resultado cuando se lleva a cabo junto con otros. De esto resultan unos fundamentos antropológicos de las relaciones

8. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, pp. 373-374.

9. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, pp. 134 y 395.

sociales y de la conversación en la ética y en la política, fundamentos cuyo objetivo es la felicidad.

En la fase del primer cristianismo, la destreza en la conversación cae en descrédito y la eutrapelia, tan aplaudida por Aristóteles, se utiliza como insulto si uno quiere desprestigiar a otro tachándole de farsante chismoso¹⁰. Con San Ambrosio se ve de forma más clara la relativización de este mundo mediante el más allá: «Incluso en las charlas han de evitarse [las bromas] para que no desprendan de su dignidad a otros temas de conversación más serios. ¡Ay de vosotros, los que ahora reís, porque lloraréis!, advertía el Señor. [...] Y digo que no sólo se deberían evitar las bromas ligeras, sino todo tipo de bromas [...]»¹¹.

La mala conciencia es lo que lleva, según San Juan Crisóstomo (pp. 349-407), a que el discurso despreocupado parezca inaceptable: «No es este mundo un teatro de risa, ni nos hemos juntado en él para soltar la carcajada, sino para gemir y ganar con nuestros gemidos la herencia del reino de los cielos. [...] Porque no es Dios quien da las diversiones, sino el diablo»¹². Se demuestra así que en esta temprana etapa del cristianismo no solo la carcajada, sino incluso la conversación despreocupada y juguetona, parecían propias del diablo, pues desviaban a los hombres de la humildad y hacían perder de vista lo pecaminoso. La dignidad de la comunidad de monjes consiste, también en la conversación, en el ascetismo.

Esta es una preocupación que ya no tiene Maquiavelo, quien separa la ética de la política y recomienda incluso la inmoralidad en el ámbito de la política para la consecución de los fines.

El mundo es malo y por ese motivo, según Maquiavelo, al gobernante también le está permitido serlo:

Quando un príncipe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlas no existen ya, no puede y aun no debe guardarlas, a no ser que él consienta en perderse. Obsérvese bien que si todos los hombres fueran buenos este precepto sería malísimo; pero como ellos son malos y que no observarían su fe con respecto a ti si se presentara la ocasión de ello, no estás obligado ya a guardarles la tuya, cuando te es como forzado a ello¹³.

10. Rahner, 1954, p. 348.

11. Traducción propia de Ambrosio de Milán, *De officiis ministrorum*, pp. 872-873: «Cavenda enim etiam in fabulis, ne inflectant gravitatem severioris propositi. Vae vobis, qui ridetis, quia flebitis (*Luc.* VI, 21) ait Dominus [...]. Non solum profusos, sed omnes etiam jocos declinandos arbitror [...]».

12. Crisóstomo, *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo*, pp. 119-120. Versión latina ver Crisóstomo, «Homiliae in Matthaeum», p. 70: «Hoc quippe theatrum non risum admittit: neque ideo convenimus, ut cachinnos effundamus, sed ut gemamus, [...]. Non enim Deus id dat ut ludamus, sed diabolus».

13. Maquiavelo, *El príncipe*: «Non può per tanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E, se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma, perché sono tristi e non la osservarebbono a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro».

Como es sabido, Baltasar Gracián introdujo en su *Discreto* una serie de reglas prácticas que contribuyen al éxito de una conversación¹⁴. Además, se distanció en diversas ocasiones de Maquiavelo, aunque algunas de sus afirmaciones pueden equipararse a los puntos de partida de Maquiavelo. Si bien critica a Maquiavelo calificándolo de «falso político»¹⁵, no es menos cierto que también elogia la astucia de Odiseo, las artimañas de la zorra, recomienda *astucia*, *artificio* y la *segunda intención*¹⁶ y denomina a la diplomacia «gala de la razón de Estado»¹⁷. El político en el poder ha de saber diferenciar entre *sabios* y *necios*. Mientras que los sabios llegan hasta la esencia de las cosas, los necios se quedan en la engañosa apariencia exterior¹⁸. La apariencia es, en definitiva, lo más importante: «Valer y saberlo mostrar es valer dos veces: lo que no se ve es como si no fuese. [...] Prevalece el engaño y júzganse las cosas por fuera»¹⁹. De ello deriva la importancia de la *agudeza* y del *arte de descifrar*. Ante este trasfondo, la cortesía se convierte en simple apariencia: «Ya no [...] se vive de cortesías, que es un cortés engaño»²⁰. En el *Criticón* se afirma: «Sabed que el peligroso mar es la corte, con la Scila de sus engaños y la Caribdis de sus mentiras»²¹. El recelo continuo es lo único que puede ser de ayuda frente a ello: «Usase mucho el engaño: multiplíquese el recelo»²². El artificio, el engaño y el silencio esconden las verdaderas opiniones e intenciones: «El no declararse luego suspende, [...] amaga misterio en todo y con su misma arcanidad provoca veneración. [...] Es el recatado silencio sagrado de la cordura. [...] Imítese, pues, el proceder divino para hacer estar a la mira y al desvelo»²³. Al igual que Maquiavelo, también Gracián da prioridad a la apariencia en el caso de los políticos: «La mayor sabiduría, hoy encargan políticos que consiste en hacer parecer»²⁴. Así pues, allí donde el político quiere que sus intenciones aparezcan veladas para poder imponerlas, donde la apariencia y la realidad se diferencian, donde la astucia y el engaño, el artificio y el peligro determinan la forma de actuar, allí es donde nos encontramos en el universo de Maquiavelo, un universo en el que reina la discordia.

A continuación presentaremos al humanista español Juan Luis Vives con su concepción de las relaciones sociales, concepción que se apoya en la de Santo Tomás, si bien se distancia de los escritos sobre la lógica de este. Vives define la lengua como herramienta, tanto del bien como del pecado. Según él, fue creada por Dios, posibilita la comunicación de las almas ocultas bajo envolturas corporales y es requisito de la sociedad humana. El saber valorar con corrección al propio yo y la propia situación ante un acto de habla es, en la misma medida, una regla de la

14. Strosetzki, 2004, pp. 311-326.

15. Gracián, *El Criticón*, p. 583.

16. Jansen, 1958, p. 126.

17. Gracián, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, p. 90.

18. Schröder, 1966, p. 85.

19. Gracián, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, p. 89.

20. Gracián, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, p. 117.

21. Gracián, *El Criticón*, p. 632.

22. Gracián, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, p. 29.

23. Gracián, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, p. 2.

24. Gracián, *El Discreto*, p. 238.

retórica y de la ética; de hecho, para Vives el conocimiento de uno mismo es el paso previo al conocimiento de Dios. El trato con los demás ha de ser virtuoso, esto es, ha de estar determinado por la benevolencia, la modestia y el pudor. No importa que se trate con conocidos o desconocidos, con superiores en una escala jerárquica o con iguales, a todos se ha de tratar con el precepto del amor al prójimo. Así pues, la piedad y el amor al prójimo prohíben escoger la burla hacia otro como pretexto para la risa²⁵. Vives ve justificadas las relaciones jerárquicas tanto en lo teológico como en lo político: «hoc enim vult Deus propter publicam quietem»²⁶. Las reglas que Vives dispone para cada tipo de interlocutor están motivadas por la religión y la ética. El discurso ha de dar testimonio de la virtuosidad del orador, lo que en el caso de una mujer resulta especialmente complicado: si habla poco, parece inculta; si habla mucho, frívola; la ignorancia se interpreta como indiferencia; el conocimiento, como maldad; la respuesta titubeante, como arrogancia; la respuesta inmediata, como irreflexión²⁷. Uno recuerda a San Ambrosio y a San Juan Crisóstomo cuando Vives, invocando a Cristo, advierte de los peligros de hablar demasiado y de la charlatanería: «Christus Dominus noster, sciens ex loquacitate plurima oriri mala, et illa in primis, quae pugnant cum capite legis suae, rixas, discordias, simultates: Ad circumspeditionem loquendi interminatus est: De omni verbo otioso, quod homines fuerint locuti, reddituros eos rationem in disquisitione illa mundi»²⁸.

En el análisis de la mentira, Vives se basa en el capítulo *De mendacio* de la obra *De civitate Dei* de San Agustín, donde se define al mentiroso como aquel que tiene en mente algo diferente a lo que expresa en palabras y se atribuyen diferentes grados de pecado a ocho tipos de mentiras²⁹. Vives ve clara la dimensión política y religiosa de la mentira, la cual es capaz de corromper a toda una sociedad, pues «ut quod illam [humana conditio] procul a Deo separat, diabolus similem, ac mancipium facit»³⁰. De este modo reprende Vives la falsedad de aquellos que no cumplen sus promesas, al igual que la mentira del adulador. Uno no debe desviarse por medio de ruegos, recompensas o amenazas del precepto cristiano del amor a la verdad.

En Vives, como en Santo Tomás, se muestra la correspondencia entre las reglas de la conversación, de la política y de la ética, las cuales están todas fundamentadas teológicamente. Vives define como una recopilación de reglas en un determinado ámbito toda ciencia (*ars*) que está orientada a acciones³¹. Así, la Historia enseña reglas para el comportamiento en la vida privada, y la política, para el comportamiento en la vida pública. Vives atribuye al acto de habla un carácter universal: «quod nulla omnino vitae ratio, atque actio, carere potest sermone, publica, privata,

25. Vives, *Introductio ad sapientiam*, pp. 35, 37 y 39.

26. Vives, *Introductio ad sapientiam*, p. 35.

27. Vives, *De christiana femina*, p. 129.

28. Vives, *Introductio ad sapientiam*, p. 38.

29. Agustín de Hipona, *De mendacio*, pp. 242, 244. Ver además, Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, pp. 462, 484 y 486.

30. Vives, *Introductio ad sapientiam*, p. 39.

31. Vives, *De tradendis disciplinis*, pp. 252-253: «Collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum, vel operandum, in certa aliqua finis latitudine [...] Artificis finis, praeceptorum est actio».

domi, foris, com amico, cum inimico, cum hoste, cum majore, cum minore, cum pari»³². Tan universal como el acto de habla es su base moral y religiosa: «Stet tamquam in acie facundia omnis pro bono et pio contra flagitium et nefas»³³.

Así pues, tras observar que Vives se apoya claramente en Santo Tomás y que Gracián muestra cierta afinidad a Maquiavelo, pasaremos a presentar a continuación a Lucas Gracián Dantisco, quien se orienta al principio de placer y felicidad aristotélico. Su obra *Galateo español*, aparecida en 1590, es una traducción, enriquecida con sus propias experiencias, del *Galateo* italiano de Della Casa. El fin que pretenden alcanzar sus reglas es una «conversacion apazible y agradable»³⁴. Por esa razón, la regla principal es evitar todo lo desagradable. Por ello, hay que omitir «cada acto que es de enojo, o enfado a qualquier de los sentidos»³⁵. Para que a nadie le resulte demasiado complicado entender a los demás, hay que hablar todo lo claro que sea posible, «de suerte que qualquiera de la conversacion las entienda facilmente»³⁶. Hay que evitar molestar a los demás con discursos demasiado largos. Es desagradable dar consejos a los demás, pues esto podría dar la impresión de que uno quiere parecer más inteligente que el resto. En lo que se refiere a la elección de las materias, hay que dar prioridad a lo agradable. Una materia «no debe ser fría, de poca substancia, ni baja ni vil, porque los que la oyen, en lugar de recrearse escarnecen de la plática, y del que dize también»³⁷. Si, por ejemplo, uno centra la conversación en sí mismo o en sus méritos y privilegios, ofenderá al oyente de modo desagradable. Gracián Dantisco no mide las mentiras con un patrón moral, sino que su criterio es el principio del placer. Puesto que las ceremonias pueden compararse a mentiras y sueños, las mentiras pueden justificarse con la ceremonia: «nosotros honramos con la vista y apariencia a aquellos que con el coraçon no les haríamos actamiento, y con todo eso la usamos por no salir de la costumbre»³⁸. Puesto que hay tres tipos de ceremonia, «por utilidad, por vanidad, por obligacion»³⁹, las mentiras pueden justificarse por las exigencias de la ceremonia mediante la clasificación de cada mentira en uno u otro tipo de ceremonia. En Gracián Dantisco no aparecen en primer plano ni la necesidad de imponer frente a los demás los fines propios mediante el encubrimiento, como ocurriría con Maquiavelo y Gracián, ni la necesidad de colocar la conversación al servicio de la moral y la religión, sino las conveniencias que evitan lo molesto y que persiguen, en el sentido aristotélico, la felicidad y el placer.

La tesis planteada al comienzo sobre la correspondencia entre teoría de la conversación, ética y política se ha cumplido en Aristóteles y en Gracián Dantisco. En su caso, surge una consonancia armónica derivada del hecho de que teoría de la conversación, ética y política están orientadas al mismo fin. La eutrapelia, esto es,

32. Vives, *De tradendis disciplinis*, p. 357.

33. Vives, *De tradendis disciplinis*, pp. 359-360.

34. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 10.

35. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 15; ver también Strosetzki, 1987.

36. Gracián Dantisco, *Galateo español*, pp. 133, 145 y 151.

37. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 54.

38. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 83.

39. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 85.

la destreza en la conversación, ha de regirse, como las otras virtudes, por un término medio. La virtud, la amistad, la actividad y la comunidad armonizan unas con otras. Por el contrario, en el caso de San Ambrosio y de San Juan Crisóstomo se pierde la armonía, pues ética y política sirven a un fin transcendental que relativiza y cuestiona la importancia de la conversación y de sus reglas. En Vives encontramos resonancias de esta postura, pero este emprende el intento de conciliar posturas aristotélicas y cristianas. Esto lo consigue derivando de la Teología reglas de la conversación y de la política, reglas que de este modo no devalúa sino que revaloriza. Así, para Vives la conversación está guiada por el amor al prójimo cristiano y debe dar testimonio de la virtuosidad del orador. El amor a la verdad es para él un precepto cristiano y la mentira ya no es solo un pecado más o menos grave, sino también una amenaza para toda la sociedad. La consonancia entre teoría de la conversación, ética y política queda así rehabilitada con Vives.

Con Maquiavelo se pierde de forma definitiva dicha consonancia, de la que Gracián adopta algunas ideas. En la sociedad se abre una brecha ante el príncipe que es temido, que oculta sus intenciones, que miente y engaña, pero que ha de mantener una apariencia de decoro. Su política de conservación del poder se contrapone a la ética o, por decirlo de otro modo, no le presta atención alguna. La argucia, el artificio, el engaño y el silencio se convierten aquí en las principales reglas de conversación que Gracián recomienda no solo a los poderosos, sino también a aquellos que tratan con ellos. Una conversación marcada de esta forma, derivada de la política de la conservación del poder y que desatiende la ética, crea polos opuestos. Hace del príncipe un adversario del pueblo y le convierte en paradigma de una vida en común conflictiva que adquiere su justificación solo por el axioma de la maldad de los hombres, de la que Maquiavelo está convencido. Con ello, se sitúa en oposición a Aristóteles, cuyos axiomas fundamentales eran la amistad y la eutrapelia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *De mendacio*, en *Œuvres de saint Augustin. I^{re} série: Opuscules*, vol. 2, ed. Gustave Combès y M. l'abbé Farges, Paris, Desclée, 1948.
- *De doctrina christiana*, en *Œuvres de saint Augustin. I^{re} série: Opuscules*, vol. 11, ed. Gustave Combès y M. l'abbé Farges, Paris, Desclée, 1949.
- Ambrosio de Milán, *De officiis ministrorum*, ed. J. E. Niederhuber, Kempten, Kösel, 1917.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- Colombás, García M. (O. S. B.), *San Benito. Su vida y su regla*, Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Crisóstomo, San Juan, «Homiliae in Matthaëum», en *Patrologiae cursus completus*, 57, ed. Jacques Paul Migne, Paris, Migne, 1862.
- *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, 2 vols.

- Gracián, Baltasar, *El Criticón*, en *Obras Completas*, ed. Arturo del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1960.
- *El Discreto*, edición facsímil Huesca 1646 con una introducción de Aurora Egido, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2001a.
 - *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, edición facsímil Huesca 1647 con una introducción de Aurora Egido, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2001b.
- Gracián Dantisco, Lucas, *Galateo español*, ed. Pedro Patricio Mey, Valencia, Mey, 1601.
- Jansen, Hellmut, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Genf/Paris, Droz/Minard, 1958.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. [Edición digital basada en la de Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939 (Colección Austral).]
- Nissing, Hans Gregor, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden/Boston, Brill, 2006.
- Rahner, Hugo, «Eutrapelie, eine vergessene Tugend», *Geist und Leben*, 27, 1954, pp. 346-353.
- Schröder, Gerhard, *Baltasar Gracián's «Criticón». Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik*, München, Fink, 1966.
- Strosetzki, Christoph, «Gracián y la teoría francesa de la conversación», en *Baltasar Gracián IV centenario (1601-2001)*, ed. Aurora Egido, Fermín Gil Encabo y José Enrique Laplana, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2004, pp. 311-326.
- *Rhétorique de la conversation. Sa dimension littéraire et linguistique dans la société française du XVII^e siècle*, Paris, Seattle, Tübingen 1987 (Biblio 17, 20).
- Thomas von Aquin, «Tugenden des Gemeinschaftslebens», en *Summa theologiae*, vol. 20, München/Heidelberg, Kerle, 1943.
- *Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, ed. Raymundi Spiazzi, Rom, Marietti, 1949.
 - *De regimine principum*, trad. Friedrich Schreyvogel, Stuttgart, Reclam, 1971.
 - *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 4, 1990.
 - «Masshaltung (2. Teil)», en *Summa theologiae*, vol. 22, übers. und komm. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Graz/Wien/Köln, Styria, 1993.
- Vives, Juan Luis, *Introductio ad sapientiam*, en *Opera omnia*, vol. 1, ed. Gregorius Majansius, Valentia, Monfort, 1782-1790a.
- *De christiana femina*, en *Opera omnia*, vol. 4, ed. Gregorius Majansius, Valentia, Monfort, 1782-1790b.
 - *De tradendis disciplinis*, en *Opera omnia*, vol. 6, ed. Gregorius Majansius, Valentia, Monfort, 1782-1790c.