



LA PRECEPTIVA
ACERCA DE LA RISA Y LA CHANZA
EN LOS TRATADOS POLÍTICO-MORALES
DE BALTASAR GRACIÁN.
UNA APROXIMACIÓN A SUS FUENTES

José Manuel BUEDO MARTÍNEZ

Universitat de València (España)

Jose.M.Buedo@uv.es

<https://orcid.org/0009-0003-1529-0186>

Recibido: 5 de enero de 2025

Aceptado: 18 de abril de 2025

<https://doi.org/10.14603/13A2026>

RESUMEN:

En este estudio se analiza la preceptiva de Baltasar Gracián en relación con la risa, las gracias y las burlas en sus tratados político-morales. En dichos preceptos se aprecia la huella de los clásicos grecolatinos, la teología cristiana y los tratados renacentistas. Pese a que, de manera global, se puede hablar de un repudio de la risa por parte del jesuita, se constata una evolución en su obra. En los dos primeros tratados, *El Héroe* y *El Político don Fernando el Católico*, Gracián rechaza la risa con rotundidad, mientras que en *El Discreto* y en el *Oráculo manual y arte de prudencia* se advierte cierta flexibilidad en base a dos criterios fundamentales: moderación y oportunidad. Este aperturismo será el que, en última instancia, franqueará la puerta a la comicidad literaria con fines morales en *El Criticón*.

PALABRAS CLAVE:

Baltasar Gracián, tratados político-morales, risa, chanzas, fuentes.

ARTENUEVO

Revista de Estudios Áureos

Número 13 (2026) / ISSN: 2297-2692

unhe

UNIVERSITÉ DE
NEUCHÂTEL

Institut de langues et
littératures hispaniques

THE PRECEPTS ON LAUGHTER AND JOKES IN BALTASAR GRACIÁN'S POLITICAL-MORAL TREATISES. AN APPROACH TO HIS SOURCES

ABSTRACT:

This article analyses Baltasar Gracián's precepts on laughter, jokes, and mockery in his political-moral treatises. These precepts bear the mark of the Greco-Latin classics, Christian theology, and Renaissance treatises. Although, in general terms, one can speak of a repudiation of laughter by the Jesuit, an evolution can be seen in his literary work. In the first two treatises, *El Héroe* and *El Político don Fernando el Católico*, Gracián rejects laughter outright, while in *El Discreto* and in *Oráculo manual y arte de prudencia* a certain flexibility can be seen based on two fundamental criteria: moderation and opportunity. This openness will ultimately make possible the existence of literary comedy with a moral purpose in *El Criticón*.

KEYWORDS:

Baltasar Gracián, Political-Moral Treatises, Laughter, Jokes, Sources.



La caracterización del ser humano como *homo ridens* se remontaría, cuando menos, a Aristóteles, quien dejó escrito en *Partes de los animales* que «el hombre es el único de los animales que ríe» (pág. 166). También Quintiliano, en el Libro V de *Institutio Oratoria*, atribuyó al ser humano la exclusividad de la risa (pág. 286), a la que dedicó íntegramente el tercer capítulo del Libro VI. Tras ser asimilado por algunos teólogos medievales, el *homo ridens* es recuperado por los tratadistas del Renacimiento. Así, en *Il Cortegiano* (1528), Castiglione afirma que «la risa es tan natural a nosotros, que, por describir un hombre, se suele decir que es un animal dispuesto a reírse, porque el reír solamente se ve en los hombres» (pág. 182). Por su parte, Luis Vives destina a la risa el décimo capítulo del Libro III de *De anima* (1538). Ahora bien, para el humanista valenciano, la ausencia de la risa en los animales se debería a una cuestión meramente fisonómica:

Entre todos los animales sólo el hombre ríe, porque es el único que tiene rostro donde se manifiesta la risa; en los demás lo impide la inmovilidad de la cara [...], dando señales que hacen veces de la risa, como saltos y gritos informes á su peculiar manera, sino que, no cambiando su rostro de expresión como el nuestro, no decimos que ríen. (pág. 252)

Algunos escritores áureos incorporan el postulado aristotélico a sus obras ficcionales. Es el caso de Cristóbal de Villalón; en el *Crotalón*, de mediados del siglo XVI, podemos leer que «conviene a los hombres por su naturaleza la risa [...], porque veo por esperiencia que no hay hombre en el mundo que no se ríya y pueda reír, y solo el hombre propria mente se ríe» (pág. 120). Hallamos también esta idea en la primera parte del *Guzmán de Alfarache* (1599), obra reiteradamente elogiada por Baltasar Gracián en su tratado de estética literaria, *Agudeza y arte de ingenio*: «Bueno sería sacar el pece del agua y criar los pavos en ella, hacer volar al buey y el águila que are, sustentar al caballo con arena, cebar con paja al halcón y quitar al hombre el risible» (*Guzmán de Alfarache*, vol. I, pág. 435). O en boca del protagonista de *El comendador de Ocaña*, comedia burlesca anónima del siglo XVII: «Si fuera gato había de mayar, / si hombre fuera me había de reír, / si puerco fuera había de gruñir, / si fuera cabra había de balar» (*Comedias burlescas*, pág. 183).

Gracián se hace eco de ello en la primera *crisi* de *El Criticón*. Cuando Andreño toma conciencia de su propia humanidad frente a los animales entre los que se cría, uno de los atributos diferenciales mediante los cuales hace concepto de sí mismo es, precisamente, la risa: «Yo río y yo lloro, cuando ellos aúllan» (pág. 72).

El jesuita aragonés pone a un mismo nivel la risa de Andrenio con su postura er-
guida, uno de los signos de la preeminencia del ser humano sobre el resto de las
criaturas que sustenta el discurso humanista de la *dignitas hominis*. En la misma
crisi, al salvar Andrenio al náufrago Critilo, el primer acto comunicativo entre am-
bos consiste en la risa de aquel, quien, por carecer todavía del lenguaje verbal, «sólo
daba demostraciones de su gran gozo en lo risueño» (pág. 68). De nuevo, la impor-
tancia del atributo humano de la risa, sustitutivo provisional de la facultad del
lenguaje. Además de ello, Gracián vincula aquí la risa con el gozo de Andrenio, con
su abrazo salvador y, por ende, con el sentimiento moral que caracterizaría al buen
salvaje en estado de naturaleza. La exclusividad de la risa en el género humano —
pero asociada esta vez a la malicia humana en el mundo civil— también es puesta
en primer plano por el jesuita en la fábula de la raposa y sus hijuelos de la *crisi* «El
Saber reinando», donde estos describen al nuevo ser que acaban de conocer como
«desarmado, apacible, manso y risueño». Estos datos, por sí solos, son suficientes
para que la madre deduzca que se trata de un hombre y les prevenga de él (págs.
678-679).

De las dos primeras citas de *El Criticón* cabe inferir que, para Gracián, la risa
es natural y no cultural: Andrenio la posee de manera congénita, pues su madre lo
abandonó en la isla de Santa Elena justo tras el parto y no tuvo contacto con persona
alguna hasta su azaroso encuentro con Critilo. Si esto es así, el hecho de pretender
poner coto a algo consustancial al género humano no podría sino ser fuente de con-
flictos. Todas las épocas y culturas han contemplado momentos y contextos
propicios para reír y bromear: los banquetes y las fiestas dionisiacas en el mundo
heleno; el carnaval, la Fiesta de los Locos, la Fiesta del Asno y demás fiestas de ori-
gen medieval; los ambientes cortesanos del Renacimiento, etc. Y es que —como
observa Gilles Lipovetsky— la «ligereza-distracción», con sus fiestas, bufonadas,
bromas, etc., por el hecho de constituir una necesidad antropológica universal, ha
estado presente en todas las culturas de todos los tiempos (2016: 17). Sin embargo,
no es menos cierto que la risa, las donosidades y las burlas se han visto siempre
sometidas a algún tipo de contención, regulación e, incluso, prohibición: todas las
culturas han pretendido disciplinar y, de algún modo, moralizar la risa.

Esta tensión entre, de una parte, la inclinación natural del ser humano a reír
y chancear y, de otra, el atemporal empeño de los poderes religioso y civil por so-
meter la risa se puede apreciar también en la literatura del Siglo de Oro: por un lado,
el rechazo de la risa y las burlas entre los tratadistas, portavoces, por lo general, de

la cultura oficial; por otro, la buena acogida de la comicidad literaria entre el público. Aunque la denigrada risa popular no gozara de la aprobación de los autores de tratados morales y de poéticas, sí que fue apreciada y utilizada por algunos escritores auriseculares, quienes, en palabras de Victoriano Roncero,

[...] conocían a la perfección todo lo que habían escrito sobre la risa los teóricos, pero en sus obras decidieron «encerrar los preceptos con seis llaves» y sacar de sus estudios a Aristóteles y a Cicerón para redactar textos en los que se alejaban de la medida y «buen gusto» recomendado por los clásicos, y abrazaban la risa popular como medio de comunicación con sus lectores. (2006: 288)

En la producción literaria de Gracián advertimos la misma paradoja. Por una parte, las prevenciones frente a la risa y la chanza en los tratados político-morales del que podríamos denominar el «Gracián teórico». Por otra, las recurrentes agudezas verbales y el componente satírico con que sazona *El Criticón* el «Gracián práctico», quien, al redactar en sus postreros años de vida su novela alegórico-filosófica, opta por dejar en suspenso sus propios preceptos para instrumentalizar las gracias con una clara finalidad didáctica. Este «giro humorístico» (Buedo, 2024) se inscribiría en una evolución más amplia en la producción graciana que, como expone García Gibert (2002), ya advirtieron algunos coetáneos del jesuita y que permitiría hablar, en sentido figurado, de la existencia de «dos Gracianes». Pese a que una parte de la crítica coincide en transmitir una imagen de Gracián áspera y carente de sentido del humor, conviene tener presente, pues, que no existe homogeneidad en las obras del belmontino en relación con lo risible. Por ello, con el fin de delimitar nuestro objeto de estudio, no examinaremos aquí la comicidad literaria de Gracián en *El Criticón*, cuyo germen se encontraría en su tratado de estética, *Agudeza y arte de ingenio*. Lo que analizaremos es su punto de vista acerca de la risa, el gracejo y las burlas en el marco de las relaciones sociales, que es de lo que se ocupa el jesuita, aunque sea de manera accesoria, en sus primeros tratados. Pues, como decíamos, al poner en primer plano el rechazo graciano de la risa, no siempre se ha distinguido adecuadamente entre los «dos Gracianes» ni entre, por una parte, la risa y las chanzas como formas de comportamiento y, por otra, el humor literario del jesuita. Así, Victoriano Roncero (2006: 313-314), seguramente pensando en el primer Gracián, señala que este tiene una «visión negativa» de la risa, que «no le interesa demasiado el tema de la risa». Anthony Close (2006: 123) habla de «prejuicio moral hacia la risa» o «prevención contra la risa» por parte del jesuita, afirmando que es, de todos los escritores áureos, quien más insiste en ello. Alfonso Rey (2006:

237) considera que «la obra de Gracián es parca en risas», extendiendo su juicio –y aquí discrepamos– a la totalidad de los textos de nuestro autor. Y Aurora González Roldán (2014: 137) destaca, en relación con la risa en general, una llamada a la medida por parte de Gracián, pero observa una coherencia en el conjunto de su obra que solamente compartimos en el caso de la risa propiamente dicha, no así en relación con la comicidad, donde no apreciamos continuismo sino ruptura, un «encerrar los preceptos con seis llaves» con fines morales.

EL REPUDIO DE LA RISA Y LAS BURLAS EN *EL HÉROE* Y EN *EL POLÍTICO*

A grandes rasgos, podría decirse que el primer Gracián, el de los tratados político-morales, no ve con buenos ojos la risa. El jesuita es en esto, como en tantos otros aspectos, heredero de los grandes filósofos de la Antigüedad, de los Padres de la Iglesia y los teólogos cristianos medievales y de importantes tratadistas del Renacimiento. Las menciones a la risa y las chanzas en los dos primeros tratados gracianos —*El Héroe* y *El Político*— son puntuales pero reveladoras. En el tercer primor de *El Héroe* (1637), cuando probablemente no tiene todavía en mente escribir una obra de tan alto contenido satírico como *El Criticón*, Gracián califica a los mordaces y satíricos de «perdidos de ingenio» y «amasados con veneno». Y advierte que, a causa de su mordacidad, habrán de verse «sepultados en el abismo de un desprecio, en la región del enfado» (págs. 13-14). Además de ello, en el quinto primor señala que «es de ver la mitad del mundo riéndose de la otra, con más o menos de necesidad» (pág. 16). Ninguna otra alusión a la risa ni a las burlas o las bromas hallamos en su ópera prima, lo que sugiere que, inicialmente, el asunto no despierta demasiado interés en nuestro autor. Por lo que respecta a su segunda obra, el panegírico *El Político don Fernando el Católico* (1640), al hilo de sus alabanzas al emperador Octavio Augusto, Gracián pone en valor que «no se le vio reír en meses, ni comer en días. Ésta sí que es verdadera política, y no contraria a la majestad» (pág. 73). Pasemos a analizar estas contadas pero significativas referencias a la risa y la chanza.

LA ESFERA DE LAS PASIONES: RISA DIONISIACA Y PECAMINOSA

Por razones metodológicas, nos parece oportuno alterar el orden cronológico y comenzar por la única mención a la risa en *El Político*. Como puede apreciarse, Gracián viene a incluir la ausencia de la risa entre las virtudes ascéticas de que debe hacer gala el monarca ejemplar. La condición jesuítica del belmontino no es baladí:

su concepción de la risa es acorde con la moral ignaciana, la cual prescribía el dominio de las emociones y mantener selladas las puertas de los afectos (Díaz, 2009: 36). Pero debemos remontarnos más allá de Ignacio de Loyola. Las reticencias del primer Gracián frente a la risa se encuadran dentro de su más amplia pedagogía moral, que tomará cuerpo en *El Criticón* bajo la clásica antítesis razón/pasión. Si la risa constituye un tipo de emoción, una perturbación del ánimo intensa y agradable (McDonald, 2012: 17), el rechazo graciano de la risa sería congruente con su repudio general –en la línea de Platón o los estoicos– de las pasiones, las cuales deben ser sometidas por la razón. Aplicando al caso la célebre alegoría del carro alado del *Fedro* (Platón, 2005b: 214-229), el sujeto virtuoso graciano debe emular al auriga, quien, valiéndose de la razón y el entendimiento, refrena y somete al caballo de mala naturaleza, aquel que se deja arrastrar por los apetitos y las pasiones, entre las cuales –según nuestra interpretación– Gracián incluiría la risa.

En efecto, Platón ve en la risa una amenaza para sus ideales de persona y de Estado al asociarla al placer y a los instintos básicos, los cuales andarían reñidos con la razón (McDonald, 2012: 21-22). Él mismo –según dejó escrito Diógenes Laercio– nunca reía en exceso, prohibió la risa en la Academia y fue representado por la comedia ateniense como un cascarrabias (Bremmer, 1999: 19). Por boca de Sócrates, Platón relata en el *Teeteto* lo que aconteció a Tales de Mileto: «Cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies» (1988: 240-241). A la hora de interpretar este fragmento, Paulina Rivero (2008: 13-14) pone el foco en la contraposición entre el acto de pensar de Tales y la burla de la esclava, cuyo origen –advierte Rivero– no sería anecdótico ni casual: Tracia era la región donde se situaba el origen del culto a Dioniso, dios de los instintos y los aspectos no racionales del ser humano. De este modo, lo que estaría confrontando Platón mediante la seriedad de Tales y la risa de la esclava tracia sería, en realidad, al proto-filósofo racional y al proto-cómico dionisiaco.

Esta contraposición entre lo racional y lo cómico es lo que vendrá a subrayar Unamuno en el epílogo de *Amor y pedagogía*. Unamuno conceptualizará allí lo cómico como una infracción de la lógica, un «aleteo de libertad», un «esfuerzo de emancipación del espíritu», el cual se manifiesta a través de la risa: «Y esa risa ¿qué es sino la expresión corpórea del placer que sentimos al vernos libres, siquiera sea por un breve momento, de esa feroz tirana [la lógica], de ese *fatum* lúgubre, de esa potencia incoercible y sorda a las voces del corazón?» (págs. 165-166). También

Gracián asimilará en *El Criticón* la visión platónica de la risa como un rasgo dionisiaco. En «El estanco de los Vicios», el jesuita empareja hilaridad y embriaguez: lo más característico de quienes moran en el alegórico palacio de la reina Vinolencia –denominado por nuestro autor «la estancia mayor de la risa»– es que todos ellos andan alegres y risueños (págs. 587-594). Adviértase el contraste, a efectos moralizantes, entre este pasaje satírico de *El Criticón* y el ascetismo y el rigorismo que destila el fragmento de *El Político* que venimos comentando.

Prosiguiendo con los diálogos platónicos, en el Libro X de *República*, Platón —de nuevo por medio de Sócrates— reprueba la risa por cuanto escapa al control de la razón y nos convierte en «farsantes» (con el significado, hoy en desuso, de actores de comedias) y «chocarreros»:

Cuando te das al regocijo por oír en la representación cómica o en la conversación algo que en ti mismo te avergonzarías de tomar a risa [...], das suelta a aquel prurito de reír que contenías en ti con la razón, temiendo pasar por chocarrero, y no te das cuenta de que [...] te dejas arrastrar frecuentemente por él en el trato ordinario hasta convertirte en un farsante. (1994: 527)

Pero la visión graciana de la risa no se nutre solamente de fuentes paganas, sino que el jesuita es heredero también del tradicional repudio de la risa por parte de la teología cristiana y las fuentes bíblicas, que tan bien conocía en su doble faceta de predicador y de maestro de Sagradas Escrituras. Ya en sus orígenes, el cristianismo asoció la risa al desenfreno y los excesos de la Roma pagana, así como a lo corporal y a la falta de control sobre los instintos. La Iglesia puso en valor la sobriedad y la seriedad, considerando la risa algo irreverente, uno de los vicios más execrables (McDonald, 2012: 94). Pese al puntual interés de los moralistas, los teóricos del Medioevo cristiano no se ocuparon demasiado de la risa. Tres posibles causas justificarían la ausencia de tratados sobre ella en la Edad Media (Bandera, 2006: 68-69; Roncero, 2006: 298). En primer lugar, la escasa presencia de la risa en la Biblia, generalmente bajo la forma de una risa ultrajante¹. En segundo lugar, el rechazo de la risa por parte de algunos Padres de la Iglesia (por ejemplo, Clemente de Alejandría, Basilio de Cesarea o Juan Crisóstomo), quienes interpretaron que

¹ En el *Eclesiastés*, la risa es considerada un error por Salomón: «A la risa llamé locura» (Qo. 2, 2); «más vale llorar que reír, pues una cara triste puede ocultar un corazón feliz» (Qo, 7, 3). Hallamos muchos más ejemplos en los Libros sapienciales; véase, p. ej.: Jb. 9, 23; Jb. 11, 3; Jb. 12, 4; Jb. 30, 1; Jb. 39, 18; Pr. 29, 9; Pr. 30, 17; Si. 8, 6.

esta provenía del Mundo, uno de los tres enemigos del hombre junto al Demonio y la Carne. Por último, el hecho de que en el Nuevo Testamento nunca se mencione la risa de Jesús. En base a ello, a partir del siglo V, se prohíbe la risa entre el clero regular por asociarse al pecado. En las primeras reglas monásticas, la risa es vista como el quebrantamiento más grave de las reglas del silencio y la humildad que deben observar los monjes cristianos (McDonald, 2012: 94). De la *Regla* de san Benito (siglo VI) podemos entresacar los siguientes preceptos (san Benito de Nursia, 2000, s. págs.):

No decir necesidades o cosas que exciten la risa, no gustar de reír mucho o estrepitosamente. (cap. IV, preceptos 53-54)

Pero las chocarrerías, las palabras ociosas y las que provocan la risa, las condenamos en todo lugar a reclusión perpetua. Y no consentimos que el discípulo abra su boca para semejantes expresiones. (cap. VI, precepto 8)

El décimo grado de humildad es que el monje no se ría fácilmente y enseguida, porque está escrito: «El necio se ríe estrepitosamente». (cap. VII, precepto 59)

Por su parte, en la *Regula Magistri*, también del siglo VI, se explica la disposición del cuerpo humano en relación simbólica con la moral. El cuerpo usaría los ojos, los oídos y la boca a modo de filtros del bien y del mal; dichos filtros deben franquear la entrada y la expresión al bien y cerrar el paso al mal. La *Regula Magistri* habla del «cerrojo en la boca», de la «barrera de los dientes», en referencia a la necesaria prevención para que la risa no se manifieste. Y ello porque la risa sería la peor de entre todas las formas malignas de expresión que emergen desde nuestro interior, la peor contaminación de la boca (Le Goff, 1999: 46 y ss.). Las reminiscencias en Gracián son palmarias. Cuando, en la primera parte de *El Criticón*, el inexperto Andrenio asegura que «el reírse de todo el mundo [...], eso sí que es saber vivir», la sabia Artemia le reprende: «Esa vulgaridad del reír quédese para la necia boca, que es la que mucho yerra» (pág. 201). No es casual tampoco que este pasaje se localice en la *crisi* que lleva por título «Moral anatomía del Hombre», donde se analizan algunas partes del cuerpo humano (cabeza, ojos, oídos, nariz, boca, manos, pies, corazón) desde un prisma moral.

La prohibición de la risa por parte de los escritores cristianos perduró a lo largo del Medioevo. Es el caso de la abadesa benedictina alemana Hildegarda de

Bingen (1098-1179), quien justificaba el carácter pecaminoso de la risa porque ofrecía un alivio frente al trabajo, justo castigo impuesto por Dios a los hombres por haberle desafiado en el Paraíso (McDonald, 2012: 94). Por otra parte, la cuestión de si rio o no Jesús, así como la tesis aristotélica de que la risa es un atributo exclusivo del ser humano y de su racionalidad, suscitaron un acalorado debate en el seno de la Iglesia medieval europea. Y es que, de ser la risa un rasgo privativo del género humano, ello refrendaría la condición humana de Cristo. Así las cosas, los teólogos indagaron en la Biblia en busca de evidencias de la risa y el humor en la persona de Jesús e, incluso, se llevó a cabo una conferencia anual sobre esta cuestión organizada por la Universidad de París durante el siglo XIII. De este modo, la controversia traspasó los muros monacales y el estamento eclesial para introducirse también en el ámbito universitario (Le Goff, 1999: 44; McDonald, 2012: 95). Umberto Eco plasmó magistralmente este debate en su célebre novela *El nombre de la rosa*; recuérdese este suculento diálogo entre Guillermo de Baskerville y Jorge de Burgos:

- [...] Juan Crisóstomo ha dicho que Cristo nunca rio.
- Nada en su naturaleza lo impedía –observó Guillermo–, porque la risa, como enseñan los teólogos, es propia del hombre.
- Forte potuit sed non legitur eo usus fuisse* –dijo escuetamente Jorge, citando a Pedro Cantor.
- Manduca jam coctum est* –susurró Guillermo.
- ¿Qué? –preguntó Jorge, creyendo que se refería a la comida que acababan de servirle.
- Son las palabras que según Ambrosio pronunció San Lorenzo en la parrilla, cuando invitó a sus verdugos a que le dieran vuelta [...] San Lorenzo sabía, pues, reír y decir cosas risibles, aunque más no fuera para humillar a sus enemigos.
- Lo que demuestra que la risa está bastante cerca de la muerte y de la corrupción del cuerpo –replicó con un gruñido Jorge, y debo admitir que su lógica era irreprochable. [...]
- ¡Vaya, vaya! –me susurró Guillermo–, o sea que existe otra entrada, pero nosotros no debemos conocerla –sonreí orgulloso de su deducción, pero me regañó–. No te rías. Ya has visto que en este recinto la risa no goza de buena reputación. (1983: 121-122)

En tiempos de Gracián, la Contrarreforma católica persevera en rechazar la risa en base a las razones heredadas de la patrística y de las órdenes monásticas. La risa, pese a ser intrínseca a la naturaleza humana, se sigue considerando pernicioso para el buen cristiano por asociarse a sensualidad y desenfreno. La forma más directa de controlarla consistirá, directamente, en prohibirla, tal como dictamina

Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*. En los sínodos y concilios provinciales postridentinos se conmina también a los clérigos a que se abstengan de provocar la risa durante los servicios religiosos (Verberckmoes, 1999). El padre Gracián no es ajeno a estas directrices de la Iglesia y, en particular, de la Compañía de Jesús.

LO OFENSIVO Y EXASPERANTE DE LA RISA

El carácter potencialmente ofensivo de la risa ha estado siempre presente en la literatura; sirva como muestra el reproche de Elicia a Sempronio en *La Celestina*: «¿De qué te ríes? De mala cancre sea comida esa boca desgraciada y enojosa» (pág. 323). En *El Héroe* —como en posteriores obras de Gracián— se censura la risa entendida como burla (reírse *de* alguien). La prevención graciana se debe, sobre todo, a su carácter ultrajante, que es el que condenaría a los mordaces —«perdidos de ingenio» y «amasados con veneno», según vimos— a quedar «sepultados en el abismo de un desprecio, en la región del enfado». El jesuita es hijo de su tiempo y parece pertinente aquí un apunte contextual. La befa, omnipresente en los ambientes cortesanos europeos no solo como motivo de diversión, sino también como instrumento para humillar, avergonzar e, incluso, aniquilar socialmente al adversario, había cobrado protagonismo en la cultura agonal renacentista. No obstante, en la época de Gracián se pone coto a las burlas pesadas por motivos morales y por los peligros que pueden ocasionar en forma de pendencias y duelos. De este modo, el humor grosero y las bromas pesadas van siendo sustituidos por el ingenio y las agudezas verbales inocuas (Burke, 1999).

Pero la cuestión venía de muy atrás. Ya en la civilización griega se consideraba peligrosa la risa; preocupaba especialmente su poder denigrante por tratarse también de una sociedad agonal en la que imperaba una cultura de la vergüenza. Los espartanos, por ejemplo, permitían a sus jóvenes asistir a los banquetes con la única finalidad de que aprendiesen a soportar las burlas (Bremmer, 1999). En el plano teórico, Platón afirma en *Filebo* que cometemos injusticia cuando nos place-mos y nos reímos de la debilidad, de las desgracias y, sobre todo, de la ignorancia de los amigos, no así cuando se trata de enemigos, en cuyo caso la risa aparece justificada (págs. 89-93). Por tanto, la postura del filósofo ateniense es ambivalente en relación con las burlas: debe evitarse la risa a costa del infortunio de los amigos, pero es tolerable reírse de los enemigos. Pese al desprecio inicial por la risa, Platón la acepta siempre y cuando venga provocada por la estupidez o por la maldad humanas, dotándola, así, de un carácter moralizante (Roncero, 2006: 289). En un

pasaje del Libro VII de *República*, Platón deja entrever su consideración de la risa como un signo de supremacía, inaugurando una de las grandes teorías de la risa: la «Teoría de la Superioridad». En dicho pasaje, la risa también aparece de alguna manera moralizada: no siempre es lícito reír (con risa de superioridad) de la ignorancia ajena. Platón está anticipando una de las categorías predilectas de la risa graciana: la risa del necio, una risa estulta e injustificada —«ridícula» e «insensata» en palabras de Platón— que trasluce en uno de los primores de *El Héroe* que apuntábamos, donde Gracián advertía que «es de ver la mitad del mundo riéndose de la otra, con más o menos de necedad». Creemos oportuno reproducir el fragmento de *República* al que aludimos:

—Antes bien —dije—, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así considerará dichosa a la primera alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz. (págs. 374-375)

La risa platónica de superioridad pervive en los textos del siglo XVII. En el noveno realce de *El Discreto* (1646), Gracián advierte que «el burlarse con otro es tratarle de inferior [...], pues se le aja el decoro y se le niega la veneración» (pág. 77). Y, en *Leviatán* (1651), Hobbes señala que la risa puede ser causada «por la aprehensión de algo deforme en otras personas, en comparación con las cuales uno se ensalza a sí mismo. Ocurre esto a la mayor parte de aquellos que [...] para favorecerse observan las imperfecciones de los demás» (pág. 46).

Mayor aún será la impronta que dejarán en Gracián las obras de Aristóteles, autor canónico en el campo de la filosofía de la *Ratio Studiorum*, el plan de estudios de los colegios de la Compañía de Jesús. En el Libro IV de *Ética a Nicómaco*, el Estagirita defiende (adviértase la vigencia de tal demanda en estos tiempos nuestros de judicialización del humor) que la burla, por el hecho de constituir una ofensa, debería ser prohibida por los legisladores (págs. 148-149). Como es sabido, el gran texto de la teoría cómica de Aristóteles fue el desaparecido Libro II de *Poética*, si aceptamos la hipótesis —compartida por Umberto Eco, quien urde en torno a dicho volumen la trama de *El nombre de la rosa*— de que realmente llegó a escribirse.

En la parte de la *Poética* que ha llegado hasta nosotros, Aristóteles pone en primer plano el potencial ofensivo de la risa cuando define lo legítimamente risible como «una cierta falla y fealdad sin dolor y sin grave perjuicio» (pág. 109). Por tanto, la risa debe evitar hacer daño a la persona que es objeto de ella; esta idea se plasma en el concepto de «eutrapelia» o risa educada en *Retórica* (pág. 127). Como señala Paul McDonald (2012: 26), Aristóteles desapruueba la comedia cuando ataca a individuos concretos, pero la alaba cuando se satiriza de manera inofensiva la locura humana. Dicha diferenciación será retomada por Marcial en sus *Epigramas* y será esencial en el *Elogio de la locura* (1511), de Erasmo de Rotterdam, y en obras ficcionales deudoras de la sátira menipea del humanista flamenco, como el *Quijote* o *El Criticón*.

Trasladándonos al mundo romano, Cicerón, autor de referencia para la enseñanza de la retórica en la *Ratio Studiorum* jesuítica, afirma en *De oratore* que nos reímos de la fealdad y de la deformidad, no necesariamente referidas al ámbito de lo físico (*turpitudō corporis*), sino también a aquellas tachas relacionadas con el carácter (*turpitudō animae*). Pues bien, en ambos casos el orador debe indicar algo desagradable de un modo no desagradable (pág. 310), con lo que retornamos a la eutrapelia aristotélica: las chanzas no deben causar dolor. Igualmente, en *Orator*, Cicerón advierte que hay que ser cuidadoso con los sentimientos del público para no ofender por inadvertencia, pues ni la maldad ni la desgracia provocan la risa, y «el público no quiere que se haga mofa de los desgraciados». El gracejo no debe traspasar los límites de lo moralmente permitido; de hacerlo, el orador descendería a la categoría indecorosa del bufón o el payaso (págs. 310-311). También Séneca, cuya doctrina tanto influyó en los escritores del Barroco español, particularmente en Gracián, fija algún límite a las burlas en *De la constancia del sabio*. En su caso, el aspecto fundamental que habría que considerar es la publicidad de la burla: lo que molesta no es el motivo de esta, sino que se haga públicamente; al contrario, en la parcela privada es tolerable incluso a costa de taras físicas (pág. 149).

El concepto aristotélico de eutrapelia imperará, merced a Tomás de Aquino, en el mundo cristiano medieval. Más tarde, los tratadistas del Renacimiento se hacen eco de las prevenciones clásicas frente a la risa apelando a razones morales y de decoro. Tomando como punto de partida las tesis de Aristóteles y Cicerón, Castiglione afirma en *El Cortesano* que la risa tiene su origen en «una cierta desproporción o disformidad» (pág. 183). El italiano dedica al tema de la risa el Libro II de su tratado, estableciendo toda una reglamentación dirigida al buen uso de las burlas y las bromas por parte del áulico. Entre sus recomendaciones figura la siguiente: «[...] mire también en no ser tan pesado o mofador que se haga tener por

malino, mordiendo sin causa o con odio manifiesto y a personas muy poderosas, que es mal seso; o muy miserables, que es crueldad; o muy malvadas, que es vanidad; o diciendo cosas con que ofenda a quien no querría, que es inorancia» (pág. 210). Conviene recordar que Gracián tuvo muy presente *El Cortesano*, cuya traducción castellana a cargo de Boscán (1534) se encontraba en la biblioteca de su mecenas, Vincencio Juan de Lastanosa. No en vano, en las palabras al lector de *El Héroe*, entre las autoridades de que dice nutrirse para perfeccionar a su héroe moderno, el jesuita incluye al «Conde» (pág. 7), refiriéndose, inequívocamente, a Castiglione. Luis Vives incorpora también la preceptiva clásica a sus tratados, como se aprecia en la sentencia 427 de *Introductio ad sapientiam* (1524), que bien pudo haber inspirado a Castiglione en el pasaje que citábamos con anterioridad: «Reírse de lo bueno es maldad; de lo malo es crueldad; de lo indiferente es locura; escarnecer a los buenos es impiedad; a los malos, crueldad; a los conocidos, monstruosidad; a los desconocidos, desvarío, y burlarse del hombre es inhumano» (pág. 86). Por último, pese a que las utopías pedagógicas renacentistas apenas mencionan la risa y la chanza, en *La ciudad del sol*, escrita por Tommaso Campanella en 1602, aunque publicada dos décadas después, se incluye la chocarrería, junto con la maledicencia, la pereza, la cólera, la malignidad y otras faltas, entre los «delitos menores» de los que se pueden acusar entre sí los magistrados de su república ideal. Los castigos que se seguirían de dichos delitos consistirían en «privar al reo de la mesa común, del comercio carnal y de otros honores, durante el tiempo y en la medida que el juez estime oportunos para la enmienda» (pág. 153).

RISA Y ARISTOCRATISMO

Para finalizar con los dos primeros tratados gracianos, conviene que nos detengamos de nuevo en las palabras laudatorias a Augusto en *El Político*, pero poniendo ahora el foco en otro aspecto. Según vimos, Gracián juzgaba así el hecho de que al emperador no se le viese reír en meses: «Ésta sí que es verdadera política, y no contraria a la majestad». De ello se deduce que, bajo la perspectiva graciana, la risa ha de ser sometida a las restricciones inherentes a la dignidad del cargo, a la grandeza («majestad») que debe caracterizar al monarca excelso. En esta suerte de aristocratismo merced a la risa hallamos, de nuevo, la deuda del jesuita con los clásicos. El primer autor que apunta en esta dirección es, una vez más, Platón. La risa platónica es una risa selectiva que se limita a las capas populares (Roncero, 2006: 289). En el Libro III de *República*, comentando unos versos de la *Iliada*, se establece que, en la educación de los jóvenes guardianes de la república ideal, se debe evitar

la risa y, en consecuencia, cualquier obra en la que aparezcan riendo incontroladamente personas «de calidad», máxime si se trata de dioses (pág. 157). Por su parte, Aristóteles distingue en *Retórica* la ironía, propia de hombres libres, de la chocarrería de los bufones, y argumenta que «quien practica la primera [la ironía] lo hace para su propio divertimento, mientras que el payaso busca el de los demás» (pág. 314). Así mismo, en el Libro IV de *Ética a Nicómaco*, el Estagirita distingue la broma del hombre educado de la del no educado, al que califica de «tosco» y «servil» (pág. 149). Por tanto, la eutrapelia aristotélica contrapone la chanza de los ingeniosos de las capas educadas de la sociedad a la risa desmedida del bufón, que representa la risa popular, grosera, no cultivada.

El «aristocratismo de la risa» no se agota en la Antigüedad, sino que pervive en la cultura oficial del Medioevo cristiano. El discurso dominante medieval continúa estigmatizando la risa, convirtiéndola en un elemento descalificador por cuanto la asimila, como algo grosero y vulgar, a las capas populares y a los contextos paganos, fundamentalmente al carnaval, esa parodia de la vida social, a modo de “mundo al revés”, donde se invierten temporalmente las jerarquías con el beneplácito de la Iglesia y el Estado (Bajtín, 1974: 10-17). Pero este modo de aristocratismo tiene también connotaciones morales. Así, para Tomás de Aquino, la risa constituye un importante indicador de la moral de la persona (Arellano, 2006: 345; Roncero, 2006: 298). La idea se encontraba ya en el Eclesiástico, donde se dice que «el modo de reír [...] revela lo que el hombre es» (Si. 19, 30). Gracián parece tener en mente estas consideraciones cuando escribe *El Criticón*, pues se sirve de la risa para retratar a los tipos humanos y calificarlos (o descalificarlos) moralmente en función de cómo y de qué ríe cada cual (Buedo, 2024: 500-501).

Continuando con la cadena textual, el aristocratismo a través de la risa perdura en el Renacimiento. En *De anima*, Luis Vives asevera que las personas de inferior calidad –de manera expresa los niños, las mujeres y las personas de poco entendimiento– son, por su naturaleza, propensas a la risa. Por el contrario, la risa es más rara en los varones sabios y mesurados, a quienes el humanista valenciano reserva la sonrisa (pág. 250). Además de ello, en *Introductio ad sapientiam*, Vives recomienda al lector no sentar a su mesa a los chocarreros, charlatanes, desvergonzados y a «cualesquiera individuos de este jaez que con hechos o palabras son aptos para mover a risa» (pág. 44). Cabría conjeturar que Campanella pudo tener presente este consejo de Vives al redactar el pasaje de *La Ciudad del Sol* que citábamos con anterioridad.

En conclusión, la risa es, en opinión de Gracián, impropia del sujeto eminente; de ahí su escasa presencia en los dos primeros tratados del jesuita. Para comprender bien su repudio inicial de la risa debemos considerar cuál es el modelo humano que proyecta nuestro autor en dichas obras. En *El Héroe* –como lo revela él mismo en sus palabras al lector– dicho modelo es el «varón máximo», «gigante», «singular» (pág. 7), la versión moderna del héroe homérico –al que Platón ya privara de la risa en tanto que «persona de calidad» próxima a los mismísimos dioses. Por su parte, *El Político* es el espejo del rey eficaz desde el prisma de la razón de Estado: el paradigmático Fernando de Aragón. En ambos casos, Gracián manifiesta su aristocratismo, un tipo de elitismo que, trascendiendo las capas sociales, apunta al mérito personal, a la nueva *areté* de la modernidad. Aquí radica, a nuestro entender, el contraste entre la ausencia de la risa en los dos primeros tratados y su omnipresencia en *El Criticón*. Y es que, si en *El Héroe* y *El Político*, Gracián traza «modelos», en su novela alegórico-filosófica lo que hará es plasmar una «imagen» del ser humano, un retrato caricaturizado, grotesco, del hombre-masa del Barroco. A dicha imagen denigrada es a la que el belmontino atribuirá la risa (o, mejor, la carcajada) en *El Criticón*. Lo que censurará el jesuita en su obra ficcional es la hilaridad del denostado vulgo, antítesis del héroe graciano, o lo que es lo mismo, la «conjurada risa de los necios» (Buedo, 2024: 511). Idea insinuada ya en *El Héroe*, donde Gracián lamenta –según veíamos– que «es de ver la mitad del mundo riéndose de la otra, con más o menos de necesidad», y que reiterará en el aforismo 101 del *Oráculo manual y arte de prudencia*. De ser acertada nuestra interpretación, Gracián estaría apuntalando su peculiar elitismo valiéndose de la risa.

FLEXIBILIZACIÓN EN *EL DISCRETO* Y EN *EL ORÁCULO MANUAL*

El modelo humano trazado por Gracián en *El Discreto* (1646) y en *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) ya no es el de los dos primeros tratados, lo que repercutirá de alguna manera en lo que concierne a la risa, la cual adquirirá ahora cierto protagonismo. Los nuevos escritos, mucho más pragmáticos que *El Héroe* y *El Político*, tienen por destinatario a todo aquel que desee medrar en la corte. El modelo de discreción que pretende forjar el jesuita representa una versión del perfecto cortesano renacentista acorde a los nuevos tiempos. Lo corrobora el hecho de que Amelot de La Houssaie, primer traductor del *Oráculo manual* a la lengua francesa (1684), titulase su traducción –que tan buena acogida tendría en Europa– *L'Homme de Cour* (Fumaroli, 2019). Durante el Renacimiento, primero en Italia y luego en España y el resto de Europa, se produce una revalorización del gracejo, que

pasa a ser considerado un elemento esencial dentro de los círculos cortesanos: los donaires constituyen un signo de ingenio, y el áulico deberá poseer entre sus cualidades la habilidad para ser gracioso (Roncero, 2006: 299 y ss.; González, 2020: 80). Con objeto de seducir, el cortesano aprenderá a instrumentalizar la «retórica de la gracia», diametralmente opuesta a la grosería popular (Lipovetsky, 2020: 116). En un contexto como este, los autores de los dos tratados de urbanidad más destacados del Renacimiento, Castiglione (*Il Cortegiano*, 1528) y Giovanni Della Casa (*Il Galateo*, 1558), se encargan de estudiar el humor y las bromas, no solo por su carácter de ornamento social, sino también por su potencial peligrosidad (Close, 2007: 225 y ss.).

Tanto *El Discreto* –equivalente barroco de *El Cortesano*– como el *Oráculo manual* pretenden mostrar al hombre moderno los modos de desenvolverse de manera eficaz en la vida social (García Gibert, 2002: 37-38). Tomando buena nota de Castiglione, y acaso influido por sus propias vivencias durante sus dos estadias en la corte de Felipe IV, primero como confesor del duque de Nochera en 1640 y un año después como predicador, Gracián demuestra un interés por la risa y las chanzas que no se percibe en sus dos primeros tratados. En *El Discreto*, persevera en reprobar la risa cuando se trata de personas de calidad. Así, incluye la seriedad entre las prendas del «varón consumadamente perfecto» (D, XXIV, 129)². El paradigma habría sido Fernando de Aragón, según se desprende de estas palabras: «Los hombres cuerdos y prudentes siempre hicieron muy poca merced a las gracias, y una sola bastaba para perder la real del Católico prudente» (D, IX, 79). En el mismo realce, titulado «No estar siempre de burlas», Gracián se refiere a los chistosos como «destemplados en agudezas, siniestros de ingenio», y añade que, «si los sabios mueren como cisnes, éstos como grajos, gracejando mal y porfiando». El jesuita equipara a los dados a la chanza con los necios: «Nunca hablan en juicio, que es tanto como no tenerle, y más culpable [...]; y así no se diferencian de los faltos sino en ser voluntarios, que es doblada monstruosidad». Y tacha a quienes siempre están de fisga de «aborrecibles monstruos, de quienes huyen todos más que del bruto de Esopo, que cortejaba a coces y lisonjeaba a bocados» (D, IX, 77-79). Entre la nómina de tipos humanos del segundo realce —y seguramente pensando en los ambientes cortesanos—, incluye Gracián a aquellos «espíritus serviles» que abusan de las burlas: «Otros dan en lisonjeros, aduladores, burlescos, y peores empleos, si los hay»

² En adelante, citaré *El Discreto* (ed. de Luys Santa Marina, 1984) mediante la abreviatura D, seguida del número del realce en romanos y la página en arábigos.

(D, II, 55). Por último, de entre todos los animales de la fábula del realce XXIII, asigna la risa precisamente a la malfamada vulpeja, «que a todos engaña, de todos se ríe» (D, XXIII, 126).

Por lo que respecta al *Oráculo manual*, como es sabido, Gracián recupera en él, de forma aforística, muchos preceptos de tratados anteriores. En lo que atañe a nuestro objeto de estudio, el jesuita insiste en la conveniencia de no usar las burlas (OM, 241, 233)³, e incluye a los graciosos —junto con los vanidosos, presuntuosos, figureros y otros tipos humanos abominables— entre los «hombres destemplados», calificándolos de «monstruos de la necedad» y «monstruos de la impertinencia» (OM, 168, 194). Así pues, tanto en *El Discreto* como en el *Oráculo manual*, el gracioso y el burlón son tachados de «monstruos» por Gracián, lo que resulta sumamente revelador habida cuenta de que, en las obras del jesuita, la monstruosidad representa, por lo general, la anormalidad moral o, directamente, la inmoralidad (Camón, 1958). Además de ello, si en *El Discreto* tildaba nuestro autor de necios («faltos») a los burlescos, en el *Oráculo* hará lo propio con los que siempre andan riendo: «Conozca al que siempre ríe por falso, y al que nunca por falso» (OM, 273, 248).

Pero conviene que nos detengamos en una paradoja que, en relación con las chanzas, hallamos en el *Oráculo manual*. Gracián parece contradecirse cuando confrontamos los aforismos 76 y 79. En realidad, se trata de un recurso habitual del jesuita en este tratado, donde muchas veces recomienda una cosa y la contraria. El belmontino es consciente de que, para desenvolverse en el mundo moderno, especialmente en la laberíntica corte barroca, no existen reglas fijas e inmutables de comportamiento, sino que el sujeto deberá estar muy atento a las circunstancias particulares y adecuar a la ocasión su modo de obrar. Pues bien, la conveniencia de las gracias no escapa a esta forma de casuismo. Por un lado, el aforismo 76 —reproduciendo, casi palabra por palabra, algunas ideas de *El Discreto* (D, IX, 77)— dice así:

No estar siempre de burlas. Conócese la prudencia en lo serio, que está más acreditado que lo ingenioso. El que siempre está de burlas nunca es hombre de veras. Igualámoslos a éstos con los mentirosos en no darles crédito: a los unos por rezelo de mentira, a los otros de su fisga. Nunca se sabe cuándo hablan en juicio, que es tanto

³ Cito el *Oráculo manual y arte de prudencia* (ed. de Emilio Blanco, 2019) mediante la abreviatura OM, seguida del número del aforismo y del número de página, ambos en arábigos.

como no tenerle. No ai mayor desaire que el continuo donaire. Ganan otros fama de dezidores [graciosos] y pierden el crédito de cuerdos. (OM, 76, 144)

Sin embargo, Gracián reconoce en el aforismo 79 que el «genio genial» (con el sentido de gracioso),

si con templança, prenda es, que no defecto. Un grano de donosidad todo lo sazona. Los mayores hombres juegan también la pieça del donaire [...]; pero guardando siempre los aires a la cordura, y haziendo la salva al decoro. Hazen otros de una gracia atajo al desempeño, que ai cosas que se han de tomar de burlas, y a vezes las que el otro toma más de veras. (OM, 79, 146)

También aquí retoma el jesuita ideas ya contenidas en *El Discreto*:

Hay donosos y hay burlescos, que es mucha la diferencia. El varón discreto juega también en [*sic*] esta pieza del donaire, no la afecta, y esto en su sazón; déjase caer como al descuido un grano de esta sal, que se estimó más que una perla, raras veces, haciéndola salva a la cordura y pidiendo al decoro la venia. Mucho vale una gracia en su ocasión. Suele ser el atajo del desempeño. Sazonó esta sal muchos desaires. Cosas hay que se han de tomar de burlas, y tal vez las que el otro toma más de veras. Único arbitrio de cordura, hacer juego del más encendido fuego. Pesado es el extremo de los muy serios, y poco plausible. (D, IX, 78-79)

Pese a que, a primera vista, pudiésemos percibir una contradicción entre los aforismos 76 y 79 del *Oráculo manual*, una lectura más atenta nos permite solventar la paradoja. Ambos aforismos, lo mismo que los pasajes de *El Discreto* que los anteceden, apuntan a una flexibilización en el posicionamiento de Gracián frente al uso de las burlas y las gracias. El jesuita parece estar atenuando aquel repudio absoluto de los primeros tratados. De estos y otros fragmentos de *El Discreto* y del *Oráculo manual* que analizaremos a continuación se desprende que el gracejo estará legitimado para Gracián siempre y cuando se cumplan dos requisitos fundamentales: moderación y oportunidad.

REÍR CON MESURA: EL JUSTO MEDIO

Como hemos visto, Gracián tilda a los chistosos de «destemplados en agudezas». Decíamos también que el hecho de «estar siempre de burlas» los convierte en «monstruos» a ojos del jesuita. Pero adviértase que, en realidad, lo que les reprocha no es el uso de las gracias, sino su abuso. De hecho, veíamos que Gracián desdeña

igualmente el «extremo de los muy serios». Así mismo, leemos en el aforismo 209 que «tan necio es el que se ríe de todo como el que se pudre de todo» (OM, 209, 217). Por tanto, lo censurable sería la desmesura, sea esta por exceso o por defecto. Y, al contrario —según veíamos también—, el gracejo, «si con templança, prenda es, que no defecto». El subterfugio graciano a la supuesta contradicción es todavía más explícito en *El Discreto*: «Su rato han de tener las burlas; todos los demás las veras. El mismo nombre de sales está avisando cómo se han de usar» (D, IX, 77). Idea que reaparece en el *Oráculo manual*: «Su rato ha de tener lo jovial, todos los demás lo serio» (OM, 76, 145).

También aquí se aprecia la huella de los clásicos. En el Libro II de *Ética a Nicómaco*, fiel a su genuino modo de definir virtudes (el justo medio) y vicios (los extremos por exceso y por defecto), Aristóteles distingue tres categorías de personas en relación con la chanza:

En lo que se refiere a lo placentero que reside en la diversión, el que se sitúa en el término medio es el gracioso y su disposición el gracejo, mientras que su exceso es la bufonería y el que la tiene el bufón. El que se queda corto es el rudo y su disposición la rudeza. (pág. 89)

La taxonomía se repite en el Libro IV:

Los que se exceden en lo risible parecen bufones y toscos porque están siempre pendientes de lo ridículo y tienden más a provocar la risa que a hablar con decoro y no dañar a quienes son objeto de sus burlas. Pero los que nunca dicen nada gracioso y se molestan con quienes lo dicen parece que son palurdos y toscos. A los que bromean con elegancia se los llama ingeniosos. (págs. 148-149)

Así pues, lo que justifica la chanza para Aristóteles es la medida del gracioso. Séneca también recalca la necesidad de comedirse: «Con los donaires moderados nos entretenemos, y con los que no tienen moderación nos airamos» (pág. 149). Y Quintiliano dice así: «Pues a la manera que la sal con medida añade un nuevo deleite a la comida, así los dichos salados del que habla ponen al alma en cierta sed y deseo de oírle» (pág. 354). La idea es asimilada por el neoplatónico Estobaeus (siglos V-VI), quien aconseja utilizar la risa como la sal, frugalmente (Roncero, 2006: 292). Por su parte, Tomás de Aquino, al recuperar la noción aristotélica de eutrapelia en la *Suma teológica*, constituye una excepción al rechazo de la risa del cristianismo medieval. Santo Tomás reconoce que el divertimento es necesario para la vida humana, y la risa tendría la función de servir de descanso para la fatiga del alma

(Arellano, 2006: 345; Roncero, 2006: 298; Siurana, 2015: 59). Coherentemente con la revalorización de la moderación en el Renacimiento, Castiglione recomienda en *El Cortesano* no abusar del gracejo, «porque a la verdad cansa y enfada estar todo el día y en todas las pláticas y sin propósito arrimado siempre a decir donaires» (pág. 210). El gracejo forma parte del ideal de perfecto cortesano, quien deberá valerse en su conversación de toda suerte de gracias verbales (frases ingeniosas, bromas, mo-tes, ironías, chistes, etc.), pero sin convertirse en un chocarrero.

Gracián parece evocar a Quintiliano y Estobaeus y su sugerencia de usar el gracejo con la frugalidad con la que se sazonan los alimentos, *cum grano salis*. Baste recordar los consejos que citábamos de *El Discreto* y del *Oráculo manual*: «El mismo nombre de sales está avisando cómo se han de usar», «déjase caer como al descuido un grano de esta sal», «un grano de donosidad todo lo sazona». Las sales gracianas apuntan, pues, a la moderación y a la prudencia: el buen uso de las gracias consistirá en alcanzar una acertada medianía, evitando caer en la *hýbris*, en la desmesura. Situar-se en el justo medio aristotélico, en la *aurea mediocritas* horaciana, evitando deslizarse a los extremos, mantendrá los donaires dentro de los límites de lo conveniente y lo decoroso (Buedo, 2024: 85). Las sales solicitan medida, equilibrio; de lo que se trata es de –en palabras del propio Gracián– «ajustar el fiel de la prudencia» y no sucumbir a la «tiranía de la destemplanza», (D, XIV, 95-96). La preceptiva graci-ana aquí respecto a la risa y las chanzas es coherente con su posicionamiento ético general: el *ne quid nimis* («nada en demasía»), recurrente en *El Criticón* a modo de *leitmotiv*, puede servir también como criterio fundamental a la hora de enjuiciar la licitud de la risa y las chanzas.

Por otra parte, una ausencia llama poderosamente la atención en los tratados gracianos: ni una sola mención hallamos a la risa descompuesta. Y ello pese al legado cristiano a raíz de los textos bíblicos, los cuales reprueban la risotada del necio. En el Eclesiastés —uno de los libros sagrados más presentes en *El Criticón*— se compara la carcajada del necio con el «crepitar de zarzas bajo la olla» (Qo. 7, 6). Y en el Eclesiástico leemos que «el necio ríe estrepitosamente, pero el hombre sensato apenas sonríe en silencio» (Si. 21, 20). Se entiende así que, en torno al siglo XII, las autoridades eclesiásticas, incapaces de erradicar la risa ni siquiera en los monaste-rios, traten de contenerla distinguiendo entre unas formas aceptables de reír y otras del todo inadmisibles. La sonrisa y la risa moderada comienzan a ser vistas como una alternativa legítima a la risa grosera e, incluso, como un indicio de espirituali-dad y buen carácter (McDonald, 2012: 95). No en vano, la risa se convierte en un atributo de Francisco de Asís y en una manifestación de su santidad. San Francisco

recomienda a sus hermanos que, en las aflicciones, permanezcan *hilari vultu*, con cara feliz, sonriente (Le Goff, 1999: 45 y ss.). No es, pues, baladí que Guillermo de Baskerville, el personaje literario de Umberto Eco, sea precisamente franciscano.

En las obras de los humanistas cristianos pervive el tradicional rechazo de la carcajada. Luis Vives, por ejemplo, censura así la risa descompuesta en *De anima*:

La risa es siempre acto natural y no voluntario, aunque se modifica por la costumbre y la razón para no estallar inmoderadamente sacudiendo todo el cuerpo según pasa en las carcajadas de los ignorantes, los rústicos, los chicos y las mujeres, incapaces de contener la risa vehemente que los invade. (pág. 251)

Y, en su *Introductio ad sapientiam* (págs. 85-86), hallamos también estas sentencias:

424. –La risa no sea frecuente ni descomedida, ruidosa y convulsa, que sacuda todo el cuerpo, ni pase a carcajada o a sarcasmo.

425. –Piensa que no hay cosa alguna que te pueda alegrar tanto que te fuerce a levantar gran risotada.

426. –De risa puede haber algún motivo; de carcajada, no.

Podemos conjeturar que, pese a no referirse expresamente en sus tratados a la risa descompuesta, Gracián la incluiría entre los modos más detestables de desmesura. De hecho, la risa hiperbólica sí que será reprobada de manera explícita en *El Criticón*. El rechazo de las manifestaciones exageradas de la risa lo apreciamos, por ejemplo, en una de las reglas de cortesía de «El golfo cortesano», la cual prescribe «que no ría mucho ni muy alto dando grandes risadas» (pág. 249). La risotada aparece de un modo recurrente en *El Criticón*, atribuida casi siempre al vulgo ignorante. La risa que censura el moralista Gracián en su novela alegórico-filosófica no es otra que la risa extremada del necio, incluida la del ingenuo Andrenio. Al contrario, la risa virtuosa y la sonrisa son puestas por el jesuita en boca del prudente Critilo y de algunos de los guías positivos que acompañan a los dos peregrinos.

ATENDER A LA OCASIÓN: EL CASUISMO EN LAS CHANZAS

Un segundo factor que, desde el prisma graciano, puede justificar los donaires consiste en chancear en el momento oportuno y cuando las circunstancias lo aconsejen. Mucho tendría que ver aquí la faceta de Gracián como maestro de Filosofía moral, dado que la Compañía de Jesús había incorporado el casuismo a la

Ratio Studiorum, implantando la enseñanza de «casos de conciencia» en sus colegios. El casuismo jesuítico —aquel que será blanco de la afilada pluma de Pascal— permite comprender mejor las aparentes contradicciones entre muchos aforismos del *Oráculo manual*, así como el relativismo y el tacitismo que subyacen al arte de prudencia graciano. Tampoco sería desdeñable la impronta que debió dejar en el *Oráculo* el resurgir, durante los siglos XVI y XVII, del escepticismo clásico en el seno del protestantismo y del catolicismo y, por extensión, en el pensamiento moderno, lo que condujo, en muchos casos, a un cierto relativismo moral y a una desconfianza acerca de la validez de los aforismos universales (Popkin, 1983; García López, 2000). Las consideraciones acerca del gracejo en *El Discreto* y en el *Oráculo* no son ajenas a los principios del casuismo y del relativismo escéptico: frente a la rigidez de los juicios absolutos contra la risa en *El Héroe* y en *El Político*, el casuismo tiñe los preceptos de los nuevos tratados. Gracián recomienda «hacer distinción de tiempos, y mucho más de personas», para, a renglón seguido, censurar a «aquellos que en todo tiempo y con todos están de fisga» (D, IX, 77). Leemos también que «siempre hablar atento causa enfado; siempre chancear, desprecio; siempre filosofar entristece; y siempre satirizar, desazona» (D, VII, 70). Aquello que nuestro autor predica acerca del buen gusto en el realce X de *El Discreto* —«Hombre de buena elección»— serviría también para el uso de las gracias. De manera general, el jesuita hace un llamamiento a «una adecuada comprensión de todas las circunstancias que se requieren para el acierto individual. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar» (D, X, 81). Esta idea se torna axial en el *Oráculo manual*, donde leemos, por ejemplo, que «dependen las cosas de muchas circunstancias; y la que triunfó en un puesto, y en tal ocasión, en otra se malogra» (OM, 107, 161). Aplicando esto a nuestra materia de estudio, no se trataría, pues, de no poder bromear, sino de no estar *siempre* de burlas, de ponderar cuándo y cómo hacerlo. En situaciones comprometidas, el uso estratégico del donaire y la sonrisa puede ser un buen modo de salirse por la tangente; así lo manifiesta Gracián cuando observa que los cuerdos, «con la galantería de un donaire suelen salir del más enreñado laberinto. Hurtásele el cuerpo airoosamente con un sorriso a la más dificultosa contienda» (OM, 73, 143).

Una vez más, el jesuita parece tener en mente a los clásicos. Como vimos, para Séneca la principal circunstancia que se debe considerar es la publicidad de las burlas. Por su parte, Cicerón prescribe en *De oratore* tener en cuenta las personas, el asunto y las circunstancias para dictaminar cuándo dejar a un lado la chanza (pág. 306). Castiglione demuestra conocer bien este precepto de Cicerón al aconsejar al

áulico tener «en el burlar y en el decir gracias respeto al tiempo, a las personas, a su propia calidad y estado» (pág. 210). Para Cicerón, don de la oportunidad, mesura y finalidad distinguirían al orador del chocarrero:

Pues en efecto, lo adecuado del momento, la moderación y templanza en la mordacidad misma, y lo espaciado de sus gracias distinguirá al orador del bufón: nosotros las utilizamos con motivo, no para parecer graciosos, sino para sacar provecho, aquellos continuamente y sin ton ni son. (pág. 314)

Los juicios de Cicerón acerca del gracejo en la oratoria recuerdan a los de Platón en el ámbito de la comedia. En el *Banquete*, Platón contraponía, por boca de Aristófanes, lo gracioso, que es «lo propio de nuestra musa» —o sea, de la comedia—, a lo ridículo (pág. 79). Así mismo, Cicerón distingue en *Orator* las gracias legítimas de las ilegítimas, cuya frontera determinará el *decorum* (pág. 64). El siguiente pasaje resulta suficientemente esclarecedor:

[...] el orador recurrirá al ridículo, pero no con excesiva frecuencia, para que no se llegue a la bufonería; ni a un ridículo un poco obsceno, para que no parezca el de un mimo [...]; ni a un ridículo contra las deficiencias ajenas, para que no sea inhumano [...]; ni un ridículo que no tenga en cuenta la personalidad del que habla [...] Todos estos defectos atentan contra lo conveniente [...] Respetará a los amigos y a las autoridades [...]; sólo clavará sus dardos en el enemigo, pero no siempre, ni a todos, ni de cualquier forma. Con estas reservas puede acudir a apuntes graciosos y agradables. (págs. 72-73)

En otro orden de cosas, en opinión de Aristóteles, la persona que exhibe un ingenio moderado puede convertirse en un modelo de conducta. Pese a la cautela que recomienda, de su obra se infiere que aquel individuo que cultive una correcta actitud y un buen gusto hacia la risa gozará de una cualidad valiosa (McDonald, 2012: 27-28). Así, en *Retórica* (pág. 153), el Estagirita advierte que apreciamos a las personas que poseen habilidad tanto para hacer bromas como para soportarlas. Si, como veíamos, Aristóteles tildaba de «palurdos y toscos» a quienes se molestan con las bromas, en el *Oráculo manual*, Gracián observa que «muchos ai que aborrecen de valde, sin saber el cómo ni por qué». Y así como temen a los juiciosos o se alejan de los singulares, «a los fisgones [burlones] abominan» (OM, 119, 167). En consonancia con ello, el aforismo 241 recomienda lo que sigue:

Las burlas sufrirlas, pero no usarlas. Aquello es especie de galantería, esto de empeño. El que en la fiesta se desazona mucho tiene de bestia, y muestra más. Es gustosa la

burla; sobrado saberla sufrir, es argumento de capacidad. Da pie el que se pica a que le repiquen. A lo mejor se han de dexar, y lo más seguro es no levantarlas: las mayores veras nacieron siempre de las burlas. No ai cosa que pida más atención y destreza. Antes de començar se ha de saber hasta qué punto de sufrir llegará el genio del sujeto. (OM, 241, 233)

Podríamos concluir que la risa y el sentido del humor serían educables para Gracián por encontrarse en la esfera del gusto, y este es el cometido del jesuita cuando se ocupa de las chanzas, aunque sea de un modo incidental, en sus tratados político-morales. Pero, entre los dos primeros tratados gracianos y los dos siguientes, se percibe una evolución en relación con el tema que nos ocupa: la risa pasa, de ser considerada una pasión que ha de ser gobernada, a una virtud que puede y debe ser cultivada. De ahí que la rotundidad del jesuita al rechazar de plano la risa en *El Héroe* y en *El Político* vaya matizándose en *El Discreto* y en el *Oráculo manual*: bajo determinadas circunstancias, el uso estratégico del gracejo puede estar justificado y ser, incluso, recomendable para desenvolverse en el intrincado mundo barroco.

LA COMICIDAD LITERARIA EN EL HORIZONTE: LA RISA Y EL FIN MORAL

Las reticencias del primer Gracián frente a la risa quedan, si no clausuradas, al menos sí atenuadas por la utilidad que el jesuita atribuye al gracejo en *El Discreto* y en el *Oráculo manual*. Nuestro autor demuestra tener muy presente a Cicerón y su visión de la comicidad como instrumento de persuasión de que debe servirse el orador en sus discursos. A este le recomienda expresamente en *Orator* «provocar con frecuencia la hilaridad y la risa» (pág. 97). Y ello tras defender, en *De oratore*, la eficacia del salero y las agudezas para propiciar la buena disposición del auditorio y lograr su adhesión (págs. 301-310). Por tanto, la perspectiva ciceroniana acerca de la risa vendría determinada no solo por la ética o la estética (el *decorum*), sino, sobre todo, por los fines de la retórica, por su función utilitaria. Más tarde, Castiglione adecua la visión instrumental del gracejo a los tiempos modernos. Por medio de los personajes de *El Cortesano*, el italiano se encarga de clarificar «qué cosas haya de tener principalmente un hombre para ser gracioso, y cómo se deban usar esos motes y gracias [...]; y en fin, mostrarnos el arte que conviene a toda suerte de burlas y de donaires para mover a risa» (pág. 179).

Tomando la senda utilitarista, en el *Oráculo manual*, Gracián incluye las donosidades entre la «munición de discretos», y aconseja «tener una sazónada copia de sales en dichos [...], y saberlos emplear en su ocasión, que salió a veces mejor el

aviso en un chiste que en el más grave magisterio» (OM, 22, 113). También aquí trasluce un factor contextual: pese a ser conminados públicamente a moderarse, existen documentos que atestiguan que, durante la Contrarreforma, algunos jesuitas recurren a los chistes en sus sermones y utilizan el púlpito para mofarse de sus adversarios. Los donaires se consideran admisibles cuando tienen por objeto censurar las imperfecciones ajenas, en el contexto de una defensa teológica y como reacción frente a las burlas de los oponentes. La risa se convierte así en un instrumento al servicio de la fe y la hegemonía del catolicismo (Verberckmoes, 1999). Pero Gracián traspasó los límites de lo tolerable en opinión de sus superiores. Son de sobra conocidas las consecuencias que se siguieron para él de la publicación de la tercera parte de *El Criticón* en 1657: su reprensión pública, su condena a ayuno a pan y agua, la prohibición de volver a publicar, que se le privase de su cátedra de Escritura y su destierro a Graus (Coster, 1947: 358).

En el aforismo 22 del *Oráculo manual* se aprecia el germen del aperturismo graciano hacia la comicidad literaria, que culminará en *El Criticón*. Y ello a pesar de que, por lo común, la literatura áurea reproduce el menosprecio oficialista hacia las burlas, contrapuestas a las «veras» en sentido amplio: virtud y gravedad moral, modestia femenina, dignidad cortesana, etc. Esta dicotomía burlas/veras se traduce en la aparición de los géneros jocosos como réplica paródica de los serios (Close, 2006). Sin embargo, los tratadistas renacentistas europeos venían apreciando en la risa un remedio contra los vicios y un espejo moral en el que mirarse el lector (Roncero, 2006: 325), y los autores de obras «de burlas» mantienen, muchas veces, la misma finalidad moral o social que recomiendan los teóricos (Roncero, 2006: 288). Anthony Close (2006) considera a Mateo Alemán el precursor a la hora de flexibilizar en el *Guzmán de Alfarache* la dicotomía burlas/veras. Su solución para eludir la censura inquisitorial consistirá en subordinar el género picaresco a un discurso religioso-moral. Muchos escritores áureos seguirán sus pasos, dejando patente en los prólogos de sus obras de burlas su finalidad moral con objeto de obtener la preceptiva licencia para publicar. También Gracián imitará en *El Criticón* el modo de proceder de Alemán, aun publicándolo bajo pseudónimo y sin licencia de su orden. Con la reforma de las costumbres en el punto de mira, el jesuita llevará al terreno ficcional los preceptos literarios contenidos en su versión definitiva de *Agudeza y arte de ingenio* (1648), donde incluye ya abundantes ejemplos de géneros risibles. En el discurso 58 de su tratado de estética leemos que «los apotegmas, agudezas, chistes, donosidades, en su ocasión, son plausibles» (vol. 2, pág. 220). En el discurso 27 advierte que «la moralidad que tiene un punto de satírica es muy gustosa» (vol.

1, pág. 269). Y recomienda, en el discurso 60, que al concepto «las ironías le den sal, las crisis le den hiel, las paranomasias donaire» (vol. 2, pág. 230).

El fin moral será el que, en última instancia, justificaría —al menos para el discípulo jesuita aragonés— el carácter satírico de *El Criticón* y las agudezas verbales, chistes, refranes y dichos populares que en él encontramos. En su novela alegórico-filosófica, Gracián es coherente con lo manifestado en el aforismo 22 del *Oráculo*. Para nuestro autor, la comicidad literaria debe regirse por el precepto horaciano de *delectare et prodesse* o *utile dulci*, priorizando las enseñanzas morales, su valor didáctico, sobre el mero placer (Buedo, 2024). Este hecho queda patente en la crítica literaria de «El museo del Discreto», donde el criterio último a la hora de juzgar las obras que pueblan los estantes de la magnífica biblioteca es su finalidad moral. En base a ello, por poner un par de ejemplos, el belmontino alaba a don Juan Manuel por la «extremada moralidad y el artificio con el que enseña» (pág. 387), mientras a Góngora —tantas veces citado y encomiado en *Agudeza y arte de ingenio*— le reprocha, sin embargo, que en su poesía no se «corresponda la moral enseñanza a la heroica composición» (pág. 375). En la moralización de la risa del «segundo Gracián» hallamos vestigios de otras obras ficcionales. Así, por ejemplo, en los versos finales de *La Celestina* quedan patentes el propósito moralizante de Fernando de Rojas y el carácter subsidiario que atribuye a la chanza: «[...] dexa las burlas, que es paja y grançones / sacando de entre ellas el grano» (pág. 488). Por su parte, prologando la primera parte del *Guzmán*, Mateo Alemán recomienda al discreto lector: «[...] no te rías de la conseja y se te pase el consejo» (vol. 1, pág. 111). Mientras al vulgo le reprocha: «No miras ni reparas en las altas moralidades de tan divinos ingenios y sólo te contentas de lo que dijo el perro y respondió la zorra» (vol. 1, pág. 109). En definitiva, en el *Oráculo manual*, conscientemente o no, el casuista Gracián había franqueado la puerta a la risa literaria al poner en valor su potencial didáctico. Lejos quedaba ya el rechazo categórico de la risa de sus primeros tratados: el fin justificaría ahora los medios.

OBRAS CITADAS

- ALEMÁN, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, ed. de José María Micó, 2 vols., Madrid, Cátedra, 2016.
- ARELLANO, Ignacio, «Las máscaras de Demócrito: en torno a la risa en el Siglo de Oro», en *Demócrito áureo. Los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, ed. de

- Ignacio Arellano y Victoriano Roncero, Sevilla, Renacimiento, 2006, págs. 329-359.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de José L. Calvo, Madrid, Alianza, 2005.
- , *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, trad. de Almudena Alonso y Elvira Jiménez, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Poética*, trad. de Juan D. García Bacca, Caracas, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1982.
- , *Retórica*, trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2002.
- BANDERA, Cesáreo, «Del antihéroe risible a la novela moderna», en *Demócrito áureo. Los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, ed. de Ignacio Arellano y Victoriano Roncero, Sevilla, Renacimiento, 2006, págs. 51-73.
- BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1974.
- Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao, Desclée-De Brouwer, 1998.
- BREMMER, Jan N., «Chistes, humoristas y libros de chistes en la antigua Grecia», en *Una historia cultural del humor*, ed. de Jan N. Bremmer y Herman Roodenburg, Madrid, Sequitur, 1999, págs. 11-28.
- BUEDO MARTÍNEZ, José Manuel, *El giro humorístico en las enseñanzas morales y en la crítica social de Baltasar Gracián* [Tesis doctoral], Universitat de València, 2024 [Disponible en: <https://hdl.handle.net/10550/99074> (Consulta: 14 de octubre de 2024).]
- BURKE, Peter, «Fronteras de lo cómico en Italia, 1350-1750», en *Una historia cultural del humor*, ed. de Jan N. Bremmer y Herman Roodenburg, Madrid, Sequitur, 1999, págs. 63-77.
- CAMÓN, José, «El monstruo en Gracián y en Goya», en *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1958, págs. 51-63.
- CAMPANELLA, Tomaso, «La imaginaria Ciudad del Sol (idea de una república filosófica)», trad. de Agustín Mateos, en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, págs. 141-231.
- CASTIGLIONE, Baltasar de, *El Cortesano*, trad. de Juan Boscán (1534), Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- CICERÓN, Marco Tulio, *El Orador*, trad. de Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, Alianza, 1991.
- , *Sobre el orador*, trad. de José Javier Iso, Madrid, Gredos, 2002.

- CLOSE, Anthony, «La dicotomía burlas/veras como principio estructurante de las novelas cómicas del Siglo de Oro», en *Demócrito áureo. Los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, ed. de Ignacio Arellano y Victoriano Roncero, Sevilla, Renacimiento, 2006, págs. 113-142.
- , *Cervantes y la mentalidad cómica de su tiempo*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2007.
- Comedias burlescas del Siglo de Oro*, ed. de Ignacio Arellano e Ignacio D. Arellano-Torres, Madrid, Cátedra, 2020.
- COSTER, Adolphe, *Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 1947.
- DÍAZ, Lucía, «“No obre por sí quien no está en sí”. El concepto de *afecto* en el *Oráculo manual y arte de prudencia*», *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 6, 2009, págs. 27-43.
- ECO, Umberto, *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1983.
- FUMAROLI, Marc, *La extraordinaria difusión del arte de la prudencia en Europa. El «Oráculo manual» de Baltasar Gracián entre los siglos XVII y XX*, Barcelona, Acantilado, 2019.
- GARCÍA GIBERT, Javier, *Baltasar Gracián*, Madrid, Síntesis, 2002.
- GARCÍA LÓPEZ, Jorge, «El escepticismo en el seiscientos hispánico: la primera redacción de la República literaria», en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Madrid, 6-11 de julio de 1998*, vol. 1, Madrid, Castalia, 2000, págs. 531-537.
- GONZÁLEZ, Aurelio, «Tres momentos para reír en la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco», *Revista de la Universidad de México*, 9, 2020, págs. 75-81 [Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/cc5873db-b4f3-4f18-90ba-e613fce236f1?filename=tres-momentos-para-reir-en-la-edad-media-el-renacimiento-y-el-barroco>_(Consulta: 6 de marzo de 2022).]
- GONZÁLEZ ROLDÁN, Aurora, *Risa y llanto en los tratados de Gracián. De «El Héroe» a la «Agudeza y arte de ingenio»*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014.
- GRACIÁN, Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio*, ed. de Evaristo Correa Calderón, 2 vols., Madrid, Castalia, 1969.
- , *El Criticón*, ed. de Elena Cantarino, Barcelona, Espasa Calpe, Planeta-DeAgostini, 2002.
- , *El Héroe, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de Luys Santa Marina, Barcelona, Planeta, 1984.

- , *Obras completas de Baltasar Gracián*, ed. de Emilio Blanco, 2 vols., Madrid, Turner-Biblioteca Castro, 1993.
- , *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 2019.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LE GOFF, Jacques, «La risa en la Edad Media», en *Una historia cultural del humor*, ed. de Jan N. Bremmer y Herman Roodenburg, Madrid, Sequitur, 1999, págs. 41-54.
- LIPOVETSKY, Gilles, *De la ligereza. Hacia una civilización de lo ligero*, Barcelona, Anagrama, 2016.
- , *Gustar y emocionar. Ensayo sobre la sociedad de seducción*, Barcelona, Anagrama, 2020.
- MCDONALD, Paul, *The Philosophy of Humour*, Tirril Hall, HEB, Humanities-Ebooks, LLP, Philosophy Insights, 2012 [Disponible en: <https://humanities-ebooks.co.uk/shop/p/the-philosophy-of-humour> (Consulta: 21 de marzo de 2022).]
- PLATÓN, *El Banquete*, trad. de Fernando García Romero, Madrid, Alianza, 2005.
- , *Fedón. Fedro*, trad. de Luis Gil Fernández, Madrid, Alianza, 2005.
- , «Filebo», trad. de M^a Ángeles Durán, en *Platón. Diálogos*, vol. 6, Madrid, Gredos, 1992, págs. 7-124.
- , *La República*, trad. de José M. Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1994.
- , «Teeteto», trad. de Álvaro Vallejo Campos, en *Platón. Diálogos*, vol. 5, Madrid, Gredos, 1988, págs. 137-317.
- POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- QUINTILIANO, Marco Fabio, *Instituciones Oratorias*, vol. 1, trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Cia, 1942.
- REY, Alfonso, «La comicidad en la obra de Quevedo. Cuestiones preliminares», en *Demócrito áureo. Los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, ed. de Ignacio Arellano y Victoriano Roncero, Sevilla, Renacimiento, 2006, págs. 233-261.

- RIVERO, Paulina, «*Homo ridens*: una apología de la risa», *Revista de la Universidad de México*, 47, 2008, págs. 13-18 [Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/932ba6f6-9b34-4a17-8dd0-e03e064819d3> (Consulta: 3 de diciembre de 2017).]
- ROJAS, Fernando de, *La Celestina*, ed. de Marta Haro y Juan Carlos Conde, Madrid, Castalia, 2010.
- RONCERO, Victoriano, «El humor y la risa en las preceptivas de los Siglos de Oro», en *Demócrito áureo. Los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, ed. de Ignacio Arellano y Victoriano Roncero, Sevilla, Renacimiento, 2006, págs. 285-328.
- SAN BENITO DE NURSIA, *La Regla*, trad. de Iñaki Aranguren, Madrid, BAC, 2000 [Disponible en: https://www.academia.edu/7853400/LA_REGLA_DE_SAN_BENITO (Consulta: 23 de enero de 2023).]
- SÉNECA, Lucio Anneo, «De la constancia del sabio», en *Los siete libros de la sabiduría*, trad. de Pedro Fernández Navarrete, Barcelona, Edicomunicación, 1995, págs. 127-154.
- SIURANA, Juan Carlos, *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.
- UNAMUNO, Miguel de, *Amor y pedagogía*, Madrid, Alianza, 1997.
- VERBERCKMOES, Johan, «Lo cómico y la contrarreforma en los Países Bajos españoles», en *Una historia cultural del humor*, ed. de Jan N. Bremmer y Herman Roodenburg, Madrid, Sequitur, 1999, págs. 79-92.
- VILLALÓN, Cristóbal, *Crotalón*, ed. de Alfredo Rodríguez López-Vázquez, Madrid, Cátedra, 2021.
- VIVES, Juan Luis, *Tratado del alma*, trad. de José Ontañón, Madrid, La Lectura, 1916.
- , *Introducción a la sabiduría*, trad. de Lorenzo Riber, Buenos Aires-Madrid-México, Aguilar, 1963.