

**EL TEMA DEL DESENGAÑO
EN EL PENSAMIENTO BARROCO HISPANO**

Antonio Quirós Casado

Índice

1. Introducción.....	3
2. Raíces del tema	4
3. Cervantes: De la realidad encantada al desengaño	5
4. El desengaño como inversión de los valores: Antonio Lopes da Veiga	9
5. Calderón o la superación del drama humano a través del desengaño.....	12
6. Desengaño y análisis de lo real en Quevedo	18
7. El desengaño: sentido de la filosofía para Baltasar Gracián	22
8. Recapitulación final	28

1. Introducción

Hay en todo aquello que los españoles han pensado un cierto atisbo de ensoñación y de locura; el triunfo de la lógica del sueño sobre la razonabilidad de la vigilia. Esto, que parece una constante para toda nuestra historia, adquiere caracteres inusitados en el período barroco. Así, donde los filósofos europeos del momento decían *razón*, nuestros literatos leían *pasión*, donde aquéllos anotaban *análisis*, éstos ponían *deseo*, donde ellos especulaban sobre la *substancia*, nosotros lo hacíamos sobre la *vida*.

Es todo el pensamiento español una lucha incesante entre el deseo y la facticidad. Sueños, utopías, ideales desesperados han sembrado nuestro horizonte intelectual de la melancolía del fracaso. Por eso don Quijote, el Caballero de la triste figura, el eterno derrotado, es nuestro hombre arquetípico. Recordemos cómo esos furores heroicos han habitado tanto en nuestros literatos como en nuestros monarcas. La idea imperial de Carlos I es una ensoñación tan contracorriente como la defensa de los indios del padre Las Casas; el afán de gloria y honores de los conquistadores, como la crítica a las novelas de caballerías de Cervantes. La desmesura del sentimiento, la lógica —ilógica— de la pasión han sido los caracteres típicos de nuestra cultura, de nuestro pensamiento. Todo esto es lo que hace paradójico ese continuo intento de emparentarnos con lo europeo. No necesitamos buscar lazos nuevos con quienes nunca hemos roto ninguna relación. El pensamiento español es como es; al igual que el francés se diferencia del alemán y éste lo hace del inglés, nosotros tenemos nuestra propia situación, nuestra propia identidad. Sólo aquellos que entienden la filosofía en un sentido tan estricto como inexistente pueden afirmar que las alas de la sabiduría nunca se han posado sobre los españoles. Pero, además, a pesar de la peculiaridad existen las múltiples concomitancias que un horizonte común supuso para todos.

La filosofía del desengaño es una de las muchas maneras en que el *pathos ibérico* ha logrado desplegarse. El Barroco es la época donde la melancolía adquiere sus caracteres más sublimes. Ello sucede en España con preponderancia sobre el resto de los países europeos. Para nosotros es la hora de la decadencia, para ellos la del apogeo. El desengaño es el resultado de la relación dinámica entre el intento y el fracaso. Los españoles generamos un sueño utópico preñado de delirio durante todo el siglo XVI. Ideas imperiales, agrandamiento inusitado de las fronteras, pasión ilimitada de un pueblo joven que comenzaba a pulsar las cuerdas de su terrible destino. Con el siglo XVII el país despertó a la amarga realidad. La sensación de fracaso ocupó el puesto de la heroica esperanza del siglo anterior; el desengaño, la melancolía, fueron el resultado de esta inversión.

Nuestro tratamiento del tema no pretende pasar de un mero acercamiento a la fenomenología de todo esto que hemos venido mencionando. Sería una tarea de gigantes apurar historiográficamente la multiplicidad de manifestaciones del término *desengaño* en un siglo en que todos los literatos, todos los pensadores, todos los artistas apelaban a él del mismo modo que con las palabras *sueño* o *muerte* lo hacían. Habremos de vérnoslas con la magia de la palabra. La literatura del XVIII es eminentemente poética; el pensamiento, como reflejo del sentimiento, encuentra su más sutil canal de expresión en la poesía, en la belleza formal del lenguaje. La red de conceptos, que proteicamente describen e incluso crean la realidad, será el ámbito en que nos movamos: la estimación de la palabra nos llevará a la estimación de la realidad. El valor de las cosas ocupará

el lugar que tradicionalmente se reserva al ser. Partiremos, por tanto, de que el texto es siempre más de lo que en él aparece en una primera visión. Las palabras, y más en el Barroco, son la simple máscara que esconde una plurifacética estructura profunda donde se mezclan multitud de significados. La polisemia del discurso justifica que nuestro método de trabajo se centre en la extracción de esos significados y a veces en la postulación de otros diferentes a los que asiduamente se dan. Entre los múltiples sentidos de las palabras queda, de nuestro mundo intelectual barroco, sacar a la luz los filosofemas que, como una más de sus claves semánticas, se esconden en el discurso. Buscar una estructura profunda del texto, la que refleja las ideas filosóficas, será la meta a perseguir con estas digresiones. Nos llevará esto a una reordenación del discurso, a podarlo de su clave poética, para llevarlo a su clave ideológica. Ello hará que los textos tomen una nueva forma demostrativa, que se hilvanen según sus parámetros diferentes para mejor mostrar esta nueva visión a la que se les somete. Perdónesenos este atraco a la poesía en beneficio de la lógica.

2. Raíces del tema

El pensamiento del siglo XVII busca ávidamente la verdad entendida como fundamentación, como asidero para un posible discurso teórico sobre el mundo, o como sólida base, guía y norte del decurso práctico de la vida humana. Los grandes sistemas europeos del momento, los de Descartes, Espinosa, Leibniz, etc., responden esencialmente a este modo de abordar la realidad. En nuestro país, el apartado puramente metafísico no encuentra las resonancias que en otras partes del mundo occidental. Sin embargo, la otra cara de la moneda, el factor más cercano al hombre, el apartado antropológico, ético, psicológico, cala hondo en los pensadores que a lo largo del siglo especularon de un modo u otro, y, sobre todo en los literatos, que reflejan en sus obras estos mismos parámetros desde la más sutil y fluida consideración de la novela o la poesía.

A todo ello obedece que para el pensamiento barroco español la verdad aparezca entendida como desengaño. Al igual que para Descartes, el mundo se nos presenta desde una perspectiva ilusionada, aparente; a este mundo hemos de quitarle el velo que lo cubre para poder observarlo en su auténtico ser, hemos de superar el momento de engaño que una primera visión de la realidad lleva consigo, para, sometiendo a crítica esa primera visión, desengañarnos y tocar el fondo de la auténtica realidad. El desengaño supone, pues, una segunda lectura de lo real y tiene consecuencias en el ámbito de la teoría y en el de la praxis:

Las raíces de toda esta temática hemos de buscarlas en tres niveles diferentes:

- ✓ En primer lugar, en la influencia estoica tan recibida en España en esa época, sobre todo a través de la figura de Séneca¹.
- ✓ En segundo lugar, en el momento de pesimismo y decadencia que vive el país y que propicia esa postura crítica sobre las primeras visiones ingenuas que tenemos de las cosas.
- ✓ Por último, la participación de nuestros intelectuales barrocos en las ideas conformadoras de una nueva gnoseología que se están dando en la Europa de aquel momento. La continua búsqueda de la verdad que caracteriza al mundo

¹ Ver la obra de Karl Alfred Blüher, *Séneca en España* (Ed. Gredos, Madrid 1983).

barroco tiene su primer escalón en una terapéutica del engaño en el conocer. Se duda de la veracidad de los sentidos e, incluso, de la capacidad de la razón, pero este dudar no nos lleva hacia un escepticismo absoluto sino que supone una cura del conocimiento para buscar en él las fuentes del engaño y, una vez descubiertas, superarlas.

Esta triple fundamentación constituye un perfil del tema del desengaño que se desarrolla en consideraciones metafísicas, gnoseológicas, éticas, religiosas, políticas, etc. Entre las de tipo ético cabe reseñar la creación de un arquetipo humano y su correspondiente código moral. Se trata de la figura del desengañado, un personaje situado entre el sabio estoico y el intelectual moderno. Un hombre que trata de conocer el engaño aparential que envuelve a la realidad, pero no con el fin de alejarse apáticamente de ella sino para aprovecharse tácticamente de la situación y dominar la parcela sobre la que ejerce su interés. En el ámbito gnoseológico hay que mencionar la revalorización que sufre la razón como herramienta fundamental del conocimiento humano y la vigilancia que sobre los afectos se lleva a cabo, no para anularlos —como se haría desde una óptica estoica— sino para dosificarlos según nuestro interés. La vertiente religiosa del tema es consecuencia de la incapacidad del hombre para conocer de forma absolutamente racional la realidad y de actuar de forma totalmente libre de pasiones, es decir, es una salida al pesimismo que produce la observación por parte del hombre de lo limitado y mísero de su condición. En el ámbito político, la acción del desengañado habrá de entenderse como subvertidora de valores en tanto que crítica para con las visiones ingenuas que la común opinión presenta; no obstante, también aparecerá impregnada de un fuerte pragmatismo alejado de toda utopía en tanto que, como en Espinosa, se dudará siempre de la posibilidad de racionalizar la acción del *vulgo*, de hacer salir de su ilusión a los engañados.

El tema del desengaño está ampliamente presente en toda nuestra literatura y moral barroca. Autores como Cervantes, Lopes da Veiga, Calderón, Quevedo y Gracián lo tocan, desde una perspectiva u otra, continuamente en sus obras. Reflejar sucintamente el modo en que en ellas aparece, es lo que a partir de aquí haremos.

3. Cervantes: De la realidad encantada al desengaño

En Cervantes el tema del desengaño se conecta con su concepción perspectivista de la realidad:

«¿Qué es posible que en cuanto ha que andas conmigo no has echado de ver que todas las cosas de los caballeros andantes parecen quimeras, necedades y desatinos, y que son todas hasta al revés? Y no porque sea ello así, sino porque andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto, y según tienen la fama de favorecernos o destruirnos; y así, eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa. Y fue rata providencia del sabio que es de mi parte hacer que parezca bacía a todos lo que real y verdaderamente es yelmo de Mambrino, a causa que, siendo él de tanta estima, todo el

mundo me perseguirá por quitármele; pero como ven que no es más de una bacía de barbero, no se curan de procuralle»².

Es aquí el propio don Quijote quien sienta las bases del problema sobre el que vamos a tratar. Si, como sucede en la novelística de Cervantes, calificamos a la realidad como trama de perspectivas y a cada una de éstas como la visión peculiar del mundo, fruto del yo imaginario de cada ser, queda claro que nuestro punto de vista, en tanto que derivado de un proceso imaginario producido por nuestro deseo, tiñe la realidad de un color especial. Lo que es en sí mismo es árido, falto de atractivo, cuando nuestra imaginación nos lo presenta bajo el fuego del deseo, se vuelve mágico, apetecible, encantado. Así es la realidad para don Quijote. La fría materialidad de las cosas se torna cálida experiencia de nuestro vínculo afectivo con ellas. La bacía del barbero no puede nunca ganar la batalla en el corazón del caballero andante al yelmo de Mambrino.

Así, pues, cada perspectiva supone que, no sólo tenemos una peculiar visión del mundo sino que, además, esa visión responde al peculiar sentido que nuestro deseo quiere dar a la fría materialidad de las cosas. El afianzamiento de la propia perspectiva, el poder llevar a efecto la propia visión del mundo, supone, pues, un estado de encantamiento donde las cosas pierden su *ser-en-sí* para adquirir un especial *ser-para-nosotros* directamente derivado del puente afectivo que nos vincula a ellas. El enamoramiento es el ejemplo más palpable de este acontecer. Así, dice Sancho: «...El amor, según yo he oído decir, mira con unos antojos, que hacen parecer oro al cobre, a la pobreza riqueza, y a las legañas perlas»³.

El enamorado es el más claro caso de personaje encantado. Antes de producirse el vínculo amoroso, la persona amada es un objeto más entre el resto de las cosas que componen el mundo. Sin embargo, cuando el deseo se lanza en persecución de esa persona, cuando la fuerza de la imaginación nos induce al amor hacia ella, abandona su estado de objeto para convertirse en algo especial, un ser al que ya no hiela la frialdad de nuestra mirada —según diría Sartre— sino que se mueve, vive ante nosotros y nos hace vivir con una nueva atadura pasional. La pasión es nuestro vínculo con la realidad cuando ésta es percibida bajo el encanto. Una lectura espinosiana de este hecho nos hablaría de la esclavitud a que nos induce vernos afectados por las cosas externas; sin embargo, cabría preguntarse —también desde Espinosa— si la razón no es una de las infinitas formas en que la pasión se manifiesta, si la unión racional con el mundo no es una forma más de unión pasional.

Las *Meditaciones del Quijote*⁴ de Ortega nos aportan una nueva visión del tema. Reseñemos sus palabras:

² Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* (Ed. Alhambra Madrid 1979) edición de Juan Bautista Avallé Arce, I, XXV, p. 301.

³ Miguel de Cervantes Saavedra, op. cit., II, XIX, p. 270.

⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 9 ed. (Revista de Occidente, col. El Arquero, Madrid 1975).

«...las cosas tienen dos vertientes. Es una el "sentido" de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la "materialidad" de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación. (...) Estos molinos tienen un sentido: como "sentido" estos molinos son gigantes. Verdad es que don Quijote no está en su juicio. Pero el problema no queda resuelto porque don Quijote sea declarado demente. Lo que en él es anormal, ha sido y seguirá siendo normal en la humanidad».⁵

Si analizamos las palabras de nuestro ilustre pensador, lo que de ellas primero se deduce es una ontología de las que podemos convenir en llamar platónicas. El mundo ofrece un ser en sí mismo, independiente del observador, su «materialidad»; sin embargo, esa «materialidad» se torna «sentido» cuando el espectador aparece. Las cosas, pues, no se nos muestran nunca en su estado natural, en su perspectiva nouménica, sino que siempre lo hacen desde una peculiar significación, desde unos ciertos efluvios de sentido. Los objetos nos envían señales para ser incorporados a nuestra perspectiva del mundo según un determinado sentido. El problema aparece cuando esta significación en que se nos muestran las cosas es absolutamente dispar de aquella otra en que se muestran a los demás. Decimos entonces que tal o cual persona ha perdido el juicio, que no capta la realidad según el sentir general. Sin embargo, parece como si la propia personalidad se fuera incrementando conforme nuestra perspectiva se vuelve más distante del punto de vista general, conforme nuestra individualidad se afianza por diferenciación de la de los demás. La originalidad preside este entramado teórico. Cuanto más encantadas están las cosas, más nos diferenciamos de la perspectiva común y, por tanto, más afianzamos nuestra personalidad. La alucinación, la locura aparecen como catalizadoras del encantamiento o como resultado del mismo. Ambas presentan un cierto privilegio con respecto a la interpretación común de las cosas, a aquélla que trata de acercarse más a la «materialidad», un cierto privilegio consistente en que la ilusión preside el universo vital de cada uno en lugar de hacerlo la desilusionada perspectiva genérica.

«...las cosas todas, desde su inerte materialidad, hacen como señas que nosotros interpretamos. 'Estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad que viene a ser una duplicación de la primera, de la llamada real. Nace de aquí perenne conflicto: la "idea" o "sentido" de cada cosa y su "materialidad" aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la "idea" triunfa, la "materialidad" queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y, penetrando el vaho de la idea, reabsorbe ésta, vivimos desilusionados»⁶.

⁵ José Ortega y Gasset, op. cit., meditación primera, n. 12, p. 125.

⁶ Ibid. n. 13, pp. 126-27.

Alonso Quijano había optado por la materialidad, por acogerse a una visión de las cosas en su ser objetivo. Pero don Quijote inicia un nuevo horizonte, entre la admiración y la desilusión escoge la primera y se lanza al mundo a reafirmar su postura perspectiva en un duro batallar cotidiano. Parece haber en ese hombre genérico representado por la pareja Alonso Quijano/don Quijote una ejemplificación del combate que la vida supone entre una concepción del mundo mágica, pero irreal y otra real pero desilusionada. El hombre está hecho para interpretar lo real; nada más alejado de lo humano que la fría objetividad absoluta; conocer es crear, construir, y la volición que nos lleva a esa construcción de lo real —el deseo— es el motor de la existencia, aquello que impulsa al hombre a seguir vivo, a amoldar el mundo a su proyecto existencial. Esa es la principal lección del Quijote, la columna vertebral de tan magna obra. Cervantes dota a su personaje de un marcado carácter esperpéntico; hay en éste un intento de exageración para mejor mostrarnos aquello que se desea. El extravagante punto de vista de don Quijote, su exagerado mundo lleno de encantos no son más que subrayados al tema principal para remarcar la inusitada importancia de éste.

Pero entonces llegó el fracaso. El proyecto de don Quijote se desmembra tras la derrota sufrida ante el Caballero de la Blanca Luna. La realidad se impone en forma de fracaso⁷. El «sentido» ha quedado reducido a la nada, las cosas vuelven a su ser habitual, la objetividad de lo general se impone de nuevo. Alonso Quijano vuelve a escena; ni siquiera el proyecto pastoril, canto de cisne del deseo de ser del Quijote, es capaz de retrasar su salida al escenario. Es el momento del desengaño. Pero para captar la infinita fuerza que esta noción tiene en la obra de Cervantes, Alonso Quijano muere. Sí, muere porque acabada la fuerza del deseo que nos impulsa a desarrollar nuestra existencia, cercenada nuestra peculiar perspectiva de las cosas, la materialidad, la desilusión se impone desesperanzadamente; «...la realidad es un simple y pavoroso "estar ahí". Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad»⁸

El tema del desengaño es el eje de la novela⁹. En él se encaja el resto de los asuntos quedando completo, tomando sentido por relación a él. El *Quijote* es, como tantas obras del Barroco, una alegoría de la vida humana. Dicha alegoría nos muestra, cómo movidos por nuestro deseo de ser, nos formamos un «yo» a la medida de la imaginación, cómo jugamos nuestro papel en el teatro del mundo, cómo las cosas toman forma a nuestro alrededor según el personaje que interpretamos. La realidad se ordena en una determinada perspectiva que luchamos por reafirmar ante el resto de los actores; por último, el fracaso viene a despertarnos de nuestra vana ilusión. El desengaño nos muestra lo «falso» de este continuo batallar sobre el vacío. Lo objetivo se impone así a lo subjetivo.

Esta es la aportación cardinal de Cervantes al tema del desengaño: ese sentido en que nos habla el despertar a la «materialidad», del volver a la objetividad. Desteñir el mundo, borrarle el color que nuestra ilusión le había dado. Pero desengañarse es, en última instancia, desesperarse. Ello nos lo muestra la muerte del caballero. La vida se sustenta en la esperanza, en ese deseo de autoafirmación que una vez perdido nos deja extremadamente vacíos. Estamos condenados a imponer nuestra perspectiva ante la de los demás;

⁷ José Luis Abellán, 'Del Barroco a la Ilustración' (Vol. II de su *Historia crítica del pensamiento español*; Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1981) pp. 120-21.

⁸ José Ortega y Gasset, op. cit., meditación primera, n. 13, p. 127.

⁹ José Luis Abellán, op. cit., p. 140.

si abandonamos el juego, abandonamos la vida. Hay, asimismo, en esta concepción perspectivista de lo real una interesante crítica sobre el poder. Cada uno tenemos nuestro punto de vista, pero hay además uno peculiar, aquel en el que el sentido que damos a las cosas se halla más cercano a su materialidad. Sin embargo, la duda nos asalta, ¿quién define esta cercanía óptica?, ¿qué es la objetividad? La obra de Cervantes es un claro ejemplo de cómo la perspectiva no es más que la perspectiva más genérica, y cómo esta perspectiva se halla, en cierta medida, impuesta desde el poder, considerando este término en su sentido más amplio. En efecto, todos luchamos por afirmar nuestra personalidad, empleamos la fuerza de nuestro deseo en imponer nuestra propia perspectiva. La sociedad, vista así, implicaría una continua lucha gnoseológica en la que todos tendríamos las mismas posibilidades de triunfar en el combate; sin embargo, cuando esa balanza de fuerzas se descompensa, cuando cualquier institución trata de imponer su punto de vista como lo más objetivo, lo más general, lo más común, el individuo se pierde. El Estado, la Religión, la Ciencia, son claros ejemplos de este proceso de elevación de la propia perspectiva al rango de objetividad general. Lo objetivo no es más que lo subjetivo cuando se impone por la fuerza, cuando su autoafirmación vence a la de los demás y les impone su propia concepción del mundo. La inercia de la «materialidad» que nos refería Ortega no es más que la pasividad, la desilusión de tener que aceptar un punto de vista que no es el nuestro y que no tiene más derechos ontológicos que el nuestro para ser aceptado. Desde este discurso es la perspectiva dominante la que fomenta los límites de lo individual. El desengaño es la trampa que nos tiende el poder para que abandonemos nuestra visión del mundo y aceptemos la suya. El desengaño es un sumirse en lo objetivo para perder la propia individualidad.

4. El desengaño como inversión de los valores: Antonio Lopes da Veiga

Si en don Quijote el desengaño es un ardid del poder para que abandonemos nuestra peculiar visión del mundo y abramos los ojos a la objetividad común, en Lopes da Veiga el hecho se produce a la inversa. El punto de partida de la filosofía de este oscuro y desconocido personaje del siglo XVII hispánico¹⁰ es su valoración de lo particular, de lo individual por encima de lo común.

*«Sobre opiniones comunes poco se puede escribir curioso. Ya está muy andado todo, i mucho lo quedan andando todavía. Provenos la mano contra lo más recibido, siquiera por convidar a ver cómo prueba».*¹¹

Por tanto el desengañado no será el que abra los ojos a lo común, sino el que los cierre ante ello. Don Quijote sería el desengañado, nunca Alonso Quijano. Si para Cervantes el

¹⁰ Antonio Lopes da Veiga nació en Lisboa y vivió la mayor parte de su vida, hasta su muerte, en Madrid. No conocemos con precisión su cronología, sólo que aún vivía, y era ya septuagenario, a finales de la década de 1650. Ocupó algunos cargos importantes y fue apreciado por sus contemporáneos. Escribió algunas obras en verso y otras en prosa; éstas últimas, de cariz filosófico, son *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*; *Paradoxas racionales* y *El perfecto señor, sueño político*.

¹¹ Antonio Lopes da Veiga, *Paradoxas racionales*, edición de Erasmo Buceta (Revista de Filología Española, Madrid 1935) p. 7.

desengaño se plantea con tintes negativos, para López de Vega lo hará con otros eminentemente positivos. El desengaño es aquello que nos hace superar los prejuicios que constituyen la red de hábitos en que nos movemos. La costumbre es la auténtica fuente del engaño¹²; nos dejamos llevar de continuo por un conjunto de creencias a las que no hemos sometido al tamiz de la razón; creencias que ponen ante nosotros un intenso velo que hace parecer real a lo que no lo es, que nos engañan en nuestras apreciaciones sobre la auténtica valía de las cosas, de los hechos.

Hay en Antonio Lopes da Veiga una muy interesante valoración de la particularidad; sin embargo, no es la particularidad del loco don Quijote la que persigue sino la de la preponderancia de la razón, la del libre juicio del individuo sobre las cargas de los prejuicios colectivos. Quien se engaña, si seguimos el *Quijote*, es el desengañado de las *Paradoxas racionales*. El que vuelve a lo razonable y el que se aleja de ello ocupan respectivamente en cada una de estas obras el papel del desengañado.

Pero sigamos con más precisión el hilo de su pensamiento. Como decíamos, su punto de partida se encuentra en una apreciación negativa de las opiniones comunes. La verdad no se halla en la opinión general y mayoritaria sino en el juicio autónomo e individual, en el criterio libre de quien no se deja llevar por el engaño encubierto en la costumbre. Las *Paradoxas racionales* llevan adelante este proceso liberador con una fuerza aplastante. Sólo expurgaciones axiológicas como las llevadas a cabo por Espinosa o Nietzsche pueden semejarse a la realizada por Lopes da Veiga. El planteamiento es como sigue: las opiniones comunes son prejuicios que encubren la falsedad; llegar a la verdad de las cosas, desengañarse, es una labor que pasará ineludiblemente por una búsqueda sistemática de esas opiniones para, una vez descubiertas, poner a la luz la fuente de engaño que realmente son. Puesto que las opiniones comunes son la fuente de los valores que integran la sociedad, filosofar será realizar un soberano esfuerzo de transmutación de valores, de liberación de prejuicios; desengañarse será vincularse a una praxis nueva alejada de los usos sociales en boga y, por tanto, opuesta a la manera común de comportarse. Así, pues, dirá nuestro hombre:

«...perdonen los engaños comunes, que a mí no me hicieron racional para sentir y caminar como bruto, siguiendo los pasos de los que van delante i tratando más de ir por donde se va que por donde se ha de ir...»¹³

Ese poner en tela de juicio las *creencias, usos y acciones humanas* para descubrir en ellas el engaño agazapado en la costumbre, parece la labor fundamental del nuevo arquetipo humano: *el desengañado*. El hombre racional, olvidándose de lo común, sólo obedecerá al dictamen de su razón, a su criterio personal que deberá siempre, como primer paso en el análisis, no fiarse de aquello que normalmente es guía de la acción de los demás hombres. Es preferible arriesgarse a caer en lo extravagante antes que naufragar en el engaño de lo común.

El pensamiento de Antonio Lopes da Veiga deriva desde aquí a la aplicación a casos concretos de esos rasgos generales hasta el momento indagados. Hay en esa su criba de

¹² Ibid. pp. 35-36.

¹³ Ibid. p. 25.

valores un aspecto que por su modernidad nos interesa sobremanera, se trata de su pacifismo visceral. En un mundo radicalmente violento, en una sociedad que valora más a las ideas que a los hombres y que, por tanto, no duda en imponerse a aquéllos por la fuerza, resulta indudablemente «paradójica» la actitud de este extraño portugués que predica, contra el inmenso oleaje de las opiniones comunes, que la fuerza no debe medirse por la fiereza militar, que los militares son lo peor que padece la humanidad, que las guerras sólo causan ventaja a unos pocos hombres que continuamente, y por ello, las provocan, que hemos de mutar nuestras concepciones más íntimas, nuestros prejuicios más asentados sobre la valentía para cambiar esta situación que de hecho se produce y que sólo trae consigo la asolación de la humanidad. A este respecto su proposición fundamental viene a decir «que la profesión de las armas es una brutalidad indigna de hombres. I que el valor militar se debe antes llamar fiereza que valor»¹⁴. En su demostración pasa fundamentalmente por una catalogación psicológica de los militares. No le duelen prendas a nuestro autor al reseñar que éstos son «unos assassinos o verdugos autorizados de los principes i pomposos carniceros del género humano».¹⁵ Amén de estas consideraciones subjetivas, aborda también otras de tipo sociológico; buscará, desde esta perspectiva las causas de las guerras y encontrará que la ambición y la codicia es lo que mueve a los hombres a guerrear entre sí. Hablará también de cómo las motivaciones ideológicas encubren esta realidad. Por su parte desvelará este prejuicio diciendo que son siempre «respetos temporales» quienes incitan a la violencia y la conquista y no cuestiones ideales o religiosas como en aquel momento parecía defenderse. En última instancia, lo que subyace tras todo este teatro de apariencias es una concepción absoluta del poder. Es la codicia del príncipe la que le incita a extender su poderío, no ya al dominio colectivo o externo de sus súbditos sino también al interno, al ámbito de la conciencia.

Toda la tramoya de la imposición ideológica que el Estado, durante el Barroco, propicia queda aquí al descubierto. El dominio de los gobernantes, representantes, por otro lado, de lo común, se absolutiza al máximo. La presión de la sociedad sobre el individuo queda así descubierta en la obra de Antonio Lopes. Los mecanismos de imposición aparecen de modo absolutamente sutil; tras descubrir que la esclavitud de los cuerpos es radicalmente insuficiente, traman poner en práctica la tiranización de las almas. Su herramienta será la difusión cultural de un código ético que subordine el bien individual a los altos intereses del Estado, de la colectividad, de las ideas y, en fin, de cualquier sistema donde lo humano aparezca objetivado y no en su singularidad radical. Dado que sólo podemos dominar aquello que comprendemos, dado que lo real sólo es gobernable en tanto que racional, el poder trata sobre todo de racionalizar al individuo, de comprenderlo y, para ello, de homogeneizar sus conductas, de hacernos lo más autómatas posible. Sólo así el dominio de lo objetivo sobre lo subjetivo puede ser absoluto. Hitler, Stalin, el *mundo feliz* de Huxley, *1984* de Orwell están presentes en el análisis del poder que realiza Lopes da Veiga.

Pero, descubierta la trama, ¿qué hacer? El fino olfato de nuestro lisboeta, propugna ante esta pregunta una tajante respuesta: tolerar. Sabe Antonio que sólo así puede reformarse la humanidad. Las guerras existen porque valoramos la fortaleza y desvaloramos la cobardía. Transmutemos estos valores y el cambio estará logrado. Alabemos al cobarde que se retira del campo de batalla, menospreciemos al valentón. En fin, estimemos las

¹⁴ Ibid. p. 78.

¹⁵ Ibid. p. 91.

cosas al contrario de cómo una deformación histórica y unos intereses de poder nos han hecho estimarlas. Sólo siendo cada vez más nosotros mismos y alejándonos insistentemente de los prejuicios comunes podremos reformar nuestra praxis.

Análisis como éste referidos al poder y al valor militar se suceden en la obra de Antonio Lopes para otros de los valores dominantes en su época: la nobleza de sangre, la honra, los honores públicos, etc.

Sin embargo, esta beligerancia para con las ideas dominantes, parece moderarse con otra de las teorías de nuestro autor, la que hace referencia a la existencia de un doble código moral. Se parte de que todas las ideas expuestas difícilmente podrán convencer a los poderosos y sacarlos de su engaño. Por ello a la moral de subversión predicada hasta ahora, habrá que oponerle una moral de sumisión: «Delante de los sospechosos sabré callar o conformarme con la común opinión»¹⁶. Nuestro hombre ha descubierto el engaño y la fuerza de los engañados; sabe, pues, que aun estando en la verdad no podrá oponerse al poder, no podrá subvertir externamente los valores. Por ello nos propondrá un doble código ético: subversión interna y acomodación externa. En esto, más que cinismo, hay tolerancia, un afán infinito de transigir con la postura del otro: «Este declaro que es mi principal intento, no predicar, no reducir a nadie»¹⁷. En la primera de sus paradojas, *El solitario en la corte*, se plantea el hecho de que la subversión de los valores pasa inexcusablemente por una incitación al alejamiento de los mismos y no siempre por una lucha abierta contra ellos. La acomodación no es, pues, fundamental y primaria; aunque no se persiga la conversión, siempre hay un cierto alejamiento que es tan peligroso para el poder como aquélla.

Lo innovador de todo este pensamiento aparece palpable. Desde nuestra perspectiva, pensamos que la mutación llevada a cabo por Antonio Lopes en el pensamiento de nuestro país es parangonable con la que se realiza más allá de los Pirineos desde la época de Descartes a la Ilustración; se trata de suplantarse el código axiológico del Antiguo Régimen por un innovador y racional individualismo burgués. Ello le lleva a ser un pensador barroco que se proyecta atemporalmente sobre el Siglo de las Luces, un hombre que avicina toda la nueva trama del pensamiento ilustrado, un librepensador —esa figura típica del siglo XVIII trasplantado traumáticamente al siglo XVII—. Laicismo y cosmopolitismo completan y ponen un broche de oro en su ideario. La figura de Antonio Lopes da Veiga ha de mostrársenos como palpable representante de la originalidad del pensamiento ibérico tantas veces puesta en tela de juicio. Asimismo, debe también aparecer como abanderado de un modo dinámico y creativo de abordar la realidad, ajeno a cualquier seguimiento irracional de los valores estatuidos.

5. Calderón o la superación del drama humano a través del desengaño

Lo que hasta ahora llevamos investigado acerca del problema del desengaño nos permite concluir que éste se presenta como el eslabón que articula algunos diferentes planos en que la realidad puede mostrarse. El desengaño articula el paso del error a la verdad, de las apariencias a la realidad. Todo autor que toca el tema supone la existencia de un plano

¹⁶ Ibid. p. 93.

¹⁷ Ibid. p. 6

privilegiado que es el puerto donde arriba el desengaño tras la superación del resto de las perspectivas de menor valía ontológica. Ahora bien, es la situación de cada autor dentro de este laberinto la que define cuál es ese plano privilegiado y, por tanto, la que marcará la significación del desengaño. En el apartado anterior veíamos cómo se daba una cierta oposición entre Cervantes y Antonio Lopes da Veiga a la hora de entender el tema. Esta oposición tomaba sentido alrededor de las diferentes concepciones que de la mencionada perspectiva o plano privilegiado tenían cada uno de los autores. Así, Cervantes sitúa el desengaño en el paso de don Quijote desde su locura hacia su conversión a los valores consuetudinarios, en el paso de la esfera del heroico caballero a la del mediocre hidalgo. Por contra, Lopes da Veiga entiende el desengaño como despreocupación, paso desde el plano de los valores comunes hacia una consideración individual y crítica de las cosas. No obstante, creemos que la oposición es sólo aparente, ya que la famosa ironía de Cervantes parece encubrir una valoración de las cosas opuesta a la que realmente describe en su novela, es decir, que la preeminencia correspondería al plano en que se halla don Quijote y que, por tanto, la flecha del desengaño habría de invertir su dirección para volver desde el cuerdo al loco.

Va a ser en Calderón donde realmente encontremos esa manera opuesta de entender el desengaño que, por otro lado, es la auténticamente común, según el sentido que el Barroco da al tema. Es Calderón, denominado el «dramaturgo de la Escolástica», aquel que pone sobre las tablas los dogmas de la fe, aquel que pone en boca de sus personajes el criterio que la Contrarreforma defendía. Asume, por tanto, Calderón lo que podemos llamar la «lectura oficial» que la sociedad del momento da de sí misma. Desengañarse será, pues, adoptar ese código, entrar en el plano que el poder privilegia denotándolo de verdadero, objetivo, razonable. Pero no debe entenderse esto como una sustracción de méritos a la obra calderoniana. En nuestro ilustre dramaturgo tenemos, sin duda alguna, a uno de los más destacados autores de todo el orbe barroco, a un personaje que, por su genialidad, sólo puede ser contrastado con el gran Shakespeare. Su perspicacia para asimilar realidades abstractas a seres concretos, su continua personalización de las ideas, de los valores de su tiempo, su captación del drama humano, de la tragedia de ser del hombre, le convierten en un genial anticipador del pensamiento moderno, en otro de los personajes barrocos de proyección más universal.

La estructuración de la temática del desengaño en este autor va a tener una importante conexión con la noción de ley moral. En *La vida es sueño* dice Segismundo: «Mas sea verdad o sueño, obrar bien es lo que importa»¹⁸. El mencionado apotegma nos conduce a la catalogación de la ley moral como superación de la alternativa vigilia-sueño que en la vida parece darse. Así, Segismundo, tras presenciar el vertiginoso baile de planos que verdad y sueño ofrecen, termina imposibilitado de distinguir entre lo uno y lo otro. Pero llegado este momento, comprende que la torre y el palacio llevan a un mismo lugar, que dado que no podemos distinguir entre la una y el otro lo que habremos de hacer es cumplir la ley moral —obrar bien— en ambas situaciones, fingir que todo es realidad, que lo soñado es vivido; superemos el sueño como táctica vital ya que ello es imposible desde una perspectiva gnoseológica.

¹⁸ Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño* (Ed. Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid 1974) p. 189.

Podemos distinguir en la obra calderoniana cuatro diferentes perspectivas desde las que el problema del desengaño presenta alguna significación: gnoseológica, axiológica, política y moral. Desde la primera de ellas el desengaño tomará el más tradicional de los sentidos, la superación del engaño para llegar al conocimiento verdadero de las cosas. En *El gran teatro del mundo*, dice Calderón:

«*al teatro pasad de las verdades
que éste el teatro es de las ficciones*»¹⁹.

Aquí la dialéctica entre el ser y el parecer domina la situación. La peripecia del hombre en esta vida transita por la senda del engaño, del error, de la opinión; sólo como un «más allá teórico» se halla la verdad, el auténtico ser de las cosas. La opinión y la ciencia se oponen aquí como en Platón lo hacían. El escenario de la vida es para Calderón el mundo de las cosas sensibles, sólo más allá de éste, en la mente del creador, radica la auténtica esencia de lo real, las ideas inteligibles, paradigmas de las cosas. El teatro del mundo, como todo teatro, es una ficción, una sombra que sólo por atisbos nos permite vislumbrar la luminosidad auténtica. Pero, también como en Platón, parecen darse en Calderón dos posibles vías de superación de la ficción de la vida, de la trampa del teatro. Una primera vendría representada por el descubrimiento de la potencia del engaño; esto, por supuesto, no nos descubre toda la verdad, pero sí nos abre el camino para la elaboración de una norma recta de conducta que nos permita actuar sabiendo el engaño con que continuamente el mundo nos atrapa. La segunda acaecería sólo tras la muerte; el auténtico desengaño sólo lo logramos cuando nos liberamos absolutamente de los artilugios de nuestra representación, cuando salimos del teatro, cuando despertamos realmente del sueño; con ello, con la *salvación* entendida en un sentido cristiano, superamos definitivamente las estructuras del parecer, logramos discernir qué es lo vivido y qué lo soñado. Sin embargo, esta adscripción a la gnoseología tradicional convive en Calderón con otras ideas que lo emparentan con los nuevos movimientos filosóficos que en ese momento se están dando en el resto de Europa. Este tipo de incursiones aparecen claramente datadas en *La vida es sueño*, donde hallamos importantes concomitancias con la *segunda meditación* cartesiana:

«*No sueño, pues toco y creo
lo que he sido y lo que soy*»²⁰.

Aquí se echa mano de la introspección subjetiva para determinar la veracidad de lo real. La superación del sueño como vía de engaño se produce, como en Descartes, por la constatación de las propias estructuras del *yo pienso* como elemento constructor de la realidad. Como diferencia entre ambos autores hemos de destacar el hecho de que Descartes logra vencer la tesis escéptica en el problema de la imposibilidad de distinguir entre el sueño y la vigilia, apelando a los similares caracteres lógico-matemáticos que la realidad presenta en ambos casos. El francés sólo toca techo con su siguiente hipótesis, la del dios engañador que a propósito puede hacer que caigamos en el error. Calderón, en cambio, toca el fondo de su escepticismo en la dicotomía entre la vida real y el sueño. Descartes, pues, dirá: sea verdad o sueño lo que nos saca del error es el

¹⁹ Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo* (Ed. Alhambra, Madrid 1981) vv. 1387-1388.

²⁰ Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, p. 159.

análisis lógico de los hechos. Ante la misma situación Calderón se expresa del siguiente modo:

*«Mas sea verdad o sueño,
obrar bien es lo que importa»²¹*

Del racionalismo matemático pasamos al racionalismo ético. El *logos* explicativo de lo real, aquello que transita por igual lo vivido y lo soñado, es para Descartes el carácter lógico-matemático que ambas estructuras presentan y para Calderón, la normativa moral que debe por igual cumplirse en el ámbito de la verdad y en el del sueño. Esta comunidad de pareceres da a la figura de Calderón un aire novedoso difícilmente explicable apelando a influencias anteriores a él. Siguiendo a Angel L. Cilveti²² opinamos que no se puede explicar el planteamiento gnoseológico calderoniano desde teorías antiguas, que éste obedece a un clima intelectual similar para Descartes y para nuestro autor, salvando los diferentes puntos de vista que entre un científico y un literato puedan darse.

El segundo ámbito temático donde encontramos referencias al tema del desengaño en Calderón es el axiológico. Esta perspectiva supone, como ya veníamos mencionando, la alternativa de diferentes códigos estimativos desde los que la realidad se nos estructura y presenta. Hemos dicho que dentro de esos códigos suele haber uno que el poder privilegia denotándolo de lectura oficial de las cosas y de los hechos, de objetividad, razonabilidad, etc. Ante esta perspectiva privilegiada se enfrentan otros códigos alternativos que se hallan más o menos cercanos a la objetividad oficial o radicalmente alejados de ella. Pues bien, al contrario que Antonio Lopes, Calderón es el representante arquetípico de la ideología del poder, de la codificación axiológica que en la época se maneja como oficial. La subversión de valores que Antonio Lopes da Veiga lleva a cabo se convierte en una aceptación absoluta de los mismos, en una interiorización convencida de ellos y, por supuesto, en una labor de propaganda destinada hacia la difusión de los mismos. ¿Quién se engaña, pues, y quién es el desengañado? Indudablemente el desengañado es aquel que acepta y se instala en la objetividad general, el que supera el drama humano dulcificándolo con una buena dosis de razonabilidad.

Paradigma de esta concepción calderoniana de la aceptación de los valores oficiales es su obra *El gran teatro del mundo*. Lo primero a decir sobre ella es que el vocablo «mundo» se identifica con la sociedad —concebida como enemiga del hombre— y no con la realidad material²³. El argumento de este auto sacramental nos presenta al autor —Dios— y al mundo repartiendo los diferentes papeles que cada personaje va a realizar desde la cuna a la tumba: rey, pobre, rico, hermosa, discreta, labrador, etc. Tras producirse la representación, que es la propia vida, sobreviene el juicio donde se salvan aquellos que han cumplido fielmente su papel. La cosmovisión que la obra

²¹ Ibid. p. 189.

²² Angel L. Cilveti, *El significado de «La vida es sueño»* (Ed. Albatros, Valencia 1971) p. 63: «Si efectivamente puede mantenerse alguna clase de escepticismo en el teatro calderoniano en general y en la "Vida" en particular, ¿por qué explicarlo recurriendo a la mentalidad neoescolástica, tan poco propicia al escepticismo? ¿Por qué negar a Calderón el derecho a plantearse por su propia cuenta el problema del conocimiento que Descartes y Pascal se plantearían años más tarde?».

²³ F. Yndurain, Introducción a su edición de *El gran teatro del mundo*, ed. cit., p. 58.

nos presenta es la de lo establecido, el ideario de la España monárquica y contrarreformista: respeto hacia la monarquía, alianza entre el poder terrenal y el divino (el rey sólo se salva en la obra por auxilio de la religión), concepción positiva de la pobreza y negativa de la riqueza dentro del programa evangélico absolutamente alejado de las nuevas ideologías burguesas, etc.

«Calderón, que lleva al Purgatorio al Labrador, salva al Rey y glorifica a la Discreción y, además, presenta un Labrador "gracioso", es claro que pensaba con la nobleza conservadora»²⁴.

La insistencia en el buen cumplimiento del propio papel a la hora de salvarse, convierte al universo calderoniano en algo absolutamente inmovilista. No cabe innovación alguna; cada uno *debemos* ser lo que realmente *somos*. Dios nos da nuestro papel y no cabe salirse de él. Es, además, en este inmovilismo, como muy bien ha constatado el profesor Abellán²⁵, donde se halla la base de la interpretación de las desigualdades sociales como ficción sin realidad. Al igual que con el sistema de castas en la India, aquí se valora sólo el cumplir bien con tu papel y no tratar de interpretar el del vecino.

El desengaño es, pues —desde esta perspectiva—, un arma privilegiada para la alienación. Desengañarse es enajenarse de las propias convicciones para captar la ficción de las cosas que no deben, pues, movernos hacia el desarrollo de nuestra propia acción sino a aceptar la lectura que el poder da de la sociedad. Desengaño e integración son palabras sinónimas en el vocabulario calderoniano.

La tercera acepción de la filosofía del desengaño en este autor es la política. Escuchemos las palabras de Segismundo:

*«...mas sea verdad o sueño
obrar bien es lo que importa;
si fuera verdad, por serlo;
si no, por ganar amigos
para cuando despertemos»²⁶.*

Cilveti, al hilo de la interpretación de *La vida es sueño*, de Leopoldo Eulogio Palacios, nos habla acerca del significado político que estos versos poseen. A su juicio, Segismundo transita de la vida considerada como soberbia —postura maquiavélica— a la vida considerada como sueño —postura prudente—. El desengaño es la articulación que procura el paso desde la primera postura a la segunda. Segismundo actúa primero de forma dogmática, pero se equivoca porque vuelve a caer en el pozo negro de algo que no puede discernir como vida o sueño. Ante esta imposibilidad gnoseológica, cambia por flexibilidad su dogmatismo, su brutalidad por prudencia. Su deseo de poder se ve refrenado por el miedo a la cárcel y a la muerte²⁷.

²⁴ Ibid. p. 113.

²⁵ José Luis Abellán, op. cit., p. 182.

²⁶ Pedro Calderón de la Barca, op. cit., p. 159.

²⁷ Angel L. Cilveti, op. cit., p. 45.

La pregunta que esto nos plantea concierne al significado de la ley moral en el ámbito de la acción social del hombre. La cuestión, como decíamos, parte del carácter problemático de la verdad, de la imposibilidad de distinguir la vigilia del sueño. La superación de esta superposición de planos, lo que de común hay entre la vida y el sueño, es esa moral objetiva determinada en el discurso de Segismundo como *obrar bien*. ¿Es esto un imperativo categórico rector de la acción del hombre? Indudablemente, no. A nuestro juicio, se trata más bien, de un imperativo hipotético, de una estratagema táctica. Segismundo descubre que a falta de una verdad mejor, lo que realmente se necesita para moverse en la sociedad es una buena dosis de prudencia; asimila así esa tan presente figura barroca del *discreto*, personaje que *actúa bien*, es decir, actúa prudentemente, según las normas sociales vigentes; si éstas fueran realmente verdaderas, objetivas, por serlo, y, si no, «por ganar amigos», como muy bien dice en su discurso, que en otro momento puedan ser de ayuda. Desengaño se entiende, desde esta nueva acepción, como táctica. Desengañarse es descubrir que podemos sacar más jugo a la realidad, calcular el resultado de nuestras acciones no para subyugar nuestro deseo de poder sino para acrecentarlo.

En lo que a la perspectiva moral se refiere, ésta se halla tan eslabonada con la política, que queda casi explicitada por aquélla. Su punto de partida, el problematismo de la verdad, la imposibilidad de distinguir entre la vigilia y el sueño. Su punto de llegada, el hacer según la norma objetiva de moral, que tiene igual vigencia cuando dormimos que cuando velamos. Así, don Enrique, protagonista de *El médico de su honra*, tras despertar y comprobar la dicha de ver a su amada inesperadamente y de modo inverosímil, exclama:

«Lo creo,
si esta es dicha, por ser mía,
no se deshace en el viento,
pues consultado conmigo
estoy, si despierto sueño,
o si dormido discurro,
pues a un tiempo duermo y velo.
¿Pero para qué averiguo,
poniendo a mayores riesgos
la verdad? Nunca despierte,
si es verdad que agora duermo;
y nunca duerma en mi vida,
si es verdad que estoy despierto»²⁸

Lo que una moral de este tipo nos plantea fundamentalmente es el predominio de la acción sobre la reflexión. Se trata, por tanto, de una ética esencialmente anti-intelectualista. La moral es una necesidad de la acción, de la imposibilidad de moverse socialmente sin un código racional que aplicar al comportamiento. No puede esta moral estar basada en el discurso objetivo en tanto que estamos imposibilitados de encontrar la verdad, de distinguir el sueño de la realidad. Sólo la prudencia, la razonabilidad y no la racionalidad, puede ser la causa de la acción, el primado de la moral.

²⁸ Pedro Calderón de la Barca, *El médico de su honra* (Editora Nacional, Madrid 1978) vv. 160-185.

Estamos casi sin duda en un caso de escepticismo gnoseológico y utilitarismo moral. Todo ello cubierto —por supuesto— con el manto del ideario oficial de la España del Seiscientos, monárquica y contrarreformista, antimachiavélica en la teoría y absolutamente maquiavélica en la práctica.

El desengaño en el ámbito moral es, pues, idéntico al desengaño en el terreno que hemos denominado de lo político. Segismundo, la figura del desengañado por excelencia, presenta los siguientes caracteres, por otro lado lugares comunes del tema que estudiamos en este autor:

- No puede distinguir lo vivido de lo soñado. No puede hallar la verdad en el plano teórico.
- Como resultado de lo anterior, opta por lo que él considera obrar bien que, a su juicio, es aquello que tiene igual vigencia en los ámbitos de lo vivido y lo soñado.
- Adopta esta decisión desde una postura calculada, y por amor a la verdad, ya que a ésta no puede encontrarla en su horizonte. Su postura moral es consecuencia del deseo de poder y de la imposibilidad de llevarlo a la práctica directamente.
- Su obrar bien, su táctica, consiste en adoptar los valores de la sociedad vigente, para su propio provecho.

El desengañado es, pues, un escéptico que asimila los valores vigentes para, desde una postura táctica, realizar su *deseo de poder*, desarrollar su proyecto frente al de los demás hombres. El desengaño se entiende, pues, en Calderón como la objetivización del drama humano, la disolución de lo individual en las redes de lo común, el dominio de lo razonable sobre lo patológico de la conducta primitiva del hombre, la dulcificación de la tragedia humana a través de la aplicación de los valores cristianos de la vida.

6. Desengaño y análisis de lo real en Quevedo

Directamente relacionado con su concepción de la realidad, el desengaño toma en Quevedo unas tonalidades absolutamente oscuras. Fuera de las caracterizaciones éticas, tan comunes en la época, lo que define el paso hacia la verdad en este autor es el tono amargo. La verdad es hiriente, acre. Llegar a conocer la verdad es detectar todo aquello que de indigno hay en lo real. Las siguientes líneas de Francisco Ayala, referidas al planteamiento de la nulidad de la existencia tal como ésta se muestra en *El Buscón* son altamente significativas:

«Quevedo en su Buscón, quiere enfrentarnos con la nulidad del existir. La perspectiva a que nos asoma es una negra sima; la nada. Aquí, como en su poesía lírica, como en sus mejores sátiras, como

en sus mejores fantasías alegóricas, el desengaño es definitivo, desesperado, total»²⁹.

Desengañarse es desesperarse. Mientras el brillo imaginario de lo real nos ilumina cabe aún la esperanza; cuando la muerte, maestra del desengaño³⁰, nos muestra lo descarnado de la realidad, nos rompe las estructuras imaginarias con que envolvemos a la misma, todo se viene abajo. Comprendemos entonces la vanidad de las cosas mundanas, la fugacidad de la vida, la miseria del ser del hombre, el espejismo del poder, lo ilusorio de nuestros prejuicios. El desencanto es la consecuencia del desengaño. La realidad pierde el tono encantado con que nuestros afectos la cubren para mostrársenos tal cual. Todo esto motiva que el desengaño se entienda, desde la óptica de Quevedo, como terapia. Así, si sólo con la muerte llega la verdad, es preciso que durante la vida haya algo que nos acerque a lo verosímil. Si bien no podemos huir de las estructuras de lo real, si no podemos desprendernos de la tergiversación que producen nuestros afectos, será preciso al menos que montemos guardia permanente ante la trampa que nos tienden las cosas, ante el deslumbramiento con que nuestro deseo las presenta.

La herramienta del desengaño es lo que en Quevedo se denomina el análisis *por de dentro*. Ejemplo de cómo éste se lleva a cabo es el Sueño: *El mundo por de dentro*, en el que el Desengaño expurga la superficie de lo real para llegar al auténtico ser de las cosas. «Yo te enseñaré el mundo como es: que tú no alcanzas a ver sino lo que parece»³¹. Este análisis *por de dentro* de lo real, lo que supone es un desvelar la superficie de las cosas para llegar al núcleo del ser. Implica, por tanto, una concepción de la verdad como *aletheia*, desvelamiento, tal como ésta aparecía en los griegos. Hallar la verdad es desengañarse al indagar en la superficie de lo real, levantar el velo de las apariencias que la opinión de los hombres teje en derredor suyo. Pero la verdad entendida como desvelamiento no supone en sí misma ese carácter amargo que hemos mencionado. Este aparece cuando nos damos cuenta que la única verdad es que no hay verdad, que el hombre es un ser condenado de modo ancestral a mentirse a sí mismo para cubrir la enorme mentira que realmente es:

«De suerte que el hombre es mentira por cualquier parte que le examinéis, si no es que ignorante como tú, crea las apariencias»³²

Insondable contradicción. Sólo creemos en la verdad mientras estamos en el error, pero cuando buscamos a aquélla encontramos que nada hay fuera de éste. La única verdad es que no hay verdad y ni siquiera ésta, ya que sólo es sospecha. El escepticismo mezclado con la concepción indigna de la realidad son las causas de este tono amargo que el desengaño deposita en nosotros. El análisis *por de dentro* supone un ideal de sabio áspero, ácido, desesperanzado. Al contrario que el ideal de la impasibilidad

²⁹ Francisco de Ayala, *Cervantes y Quevedo* (Ed. Ariel, Barcelona 1984) p. 227.

³⁰ «...la muerte predicadora y yo desengaño» (Francisco de Quevedo y Villegas, *Los sueños; El mundo por de dentro en Obras completas en prosa —OCP—*; edición de Felicidad Buendía, Ed. Aguilar, Madrid 1981, p. 11).

³¹ OCP, p. 184 (*Los sueños: El mundo por de dentro*).

³² OCP, p. 185 (*Los sueños: El mundo por de dentro*).

estoica, y en contra de la opinión de Blüher³³ que hace del desengaño en Quevedo un concepto de tipo estoico, el arquetipo humano del autor que estudiamos presenta a un hombre angustiado, desesperado; un sabio que se agita y contorsiona en la realidad, no pudiendo evitar correr ésta con su discurso y, por tanto, cayendo cada vez más en las frías estructuras de la nada. Sólo la muerte, con su ideal cristiano de salvación, proyecta una cierta luz sobre todo este proceso. Quevedo es uno de los pocos pensadores cristianos cuyo discurso sobre el mundo es absolutamente pesimista. Tanto lo es, que el recurso a la salvación eterna pierde brillo en contraste con las portentosas miserias de este mundo. Pero no queremos extremar la tesis. A pesar de esta concepción desesperanzadora y angustiante del desengaño, concepción que colocaría a Quevedo entre los pensadores irracionalistas y existencialistas de los siglos XIX y XX, el cuño del tópico es absolutamente estoico, aunque desborde la mera consideración que la Stoa hacía del tema, ya que en ésta no llegaron a darse ni un pesimismo ni un escepticismo tan exagerados. El desvelamiento de la máscara que cubre a lo real tiene un carácter positivo para los estoicos en tanto que en este proceso ven el camino a la verdad y la supresión de los afectos que en el sabio habrá de convertirse en apatía total. Como sabemos, Quevedo nunca creyó que el desengaño guiara a la verdad; como mucho ayudaría sólo a descubrir que realmente no hay verdad en este mundo; por otro lado, también sabemos que es imposible suprimir los afectos, como mucho, templarlos. Por ello la apatía es imposible. Sucede, pues, que el sabio nunca se libera absolutamente del *pathos* que su deseo le impone. La infidelidad es el resultado de esta pasión sin fondo, de este querer sin objeto. La infidelidad, la desesperanza, es la conclusión de la filosofía de Quevedo. El deseo no es liberador sino esclavizador, pero nunca podemos anularlo del todo. Su comezón no nos abandona jamás de forma absoluta, creándonos además la mala conciencia de su falta de temple.

Pero, amén de entenderse en ese tono acre como análisis *por de dentro* de lo real, el desengaño se concibe asimismo como vinculado a la sátira. La sátira es aquello que pone el mundo al revés, aquello que destruye implacablemente las apariencias con que lo real nos deslumbra. El desengaño en Quevedo oscila de la sátira de *Los sueños* al adoctrinamiento de *La cuna y la sepultura*. En la primera obra, y con afán de entomólogo, disecciona lo real usando el bisturí del discurso 'satírico'; en la segunda se adoctrina sobre lo hallado en la primera. Ambas son representativas de la secuencia de aprender y comunicar lo aprendido.

La contorsión producida por la sátira, ese poner en escorzo la realidad, se vincula fundamentalmente con lo social. Es el hombre y su vida política lo que allí aparece en esperpento. Se trata de poner en entredicho nuestras falsas apreciaciones sobre la acción del hombre, sus roles sociales, el propio carácter de la estructura social. Así, el juez, en

³³ «Sólo la correcta apreciación de las cosas ofrece garantías de que en cada caso se luche con éxito contra los afectos. Ella es la que tanto en Quevedo como en la Stoa, distingue al *sabio* del *necio*. En su exposición el acento cae realmente —y esto ya es importante— no tanto en el último fin de la tranquilidad del alma, como en el acto de arrancar la máscara a las ilusiones en el *desengaño*. Recordemos que precisamente ese mismo *desengaño* aparece incluso personificado en el *Sueño*: "El mundo por de dentro", publicado poco después de la *Doctrina moral*. Ya no puede haber duda de que el conocimiento de la valorización errónea de las cosas, el paso de *engaño* a *desengaño*, se hace realidad en Quevedo dentro de la misma órbita de la doctrina estoica sobre la *opinión*. Esta apreciación adquiere tanta más importancia cuanto que hasta ahora no ha reconocido el carácter eminentemente estoico del concepto de *desengaño* en Quevedo. Este desengaño de cuño estoico lo volveremos a encontrar en Gracián» (Karl Alfred Blüher, op. cit., p. 441).

su profundidad, aparece como delincuente, el rey como ladrón, los letrados como iletrados, los alguaciles como mercaderes del delito, los científicos como vanos, los médicos como asesinos y, en fin, todos no jugando el papel de lo que parecen ser sino el de lo que son. La crítica de los valores mencionada en el apartado anterior se inscribe igualmente en este aspecto. Las concepciones que el hombre tiene sobre las cosas, las opiniones del común son puestas en cuestión. Así, el noble no lo es, la violencia y la riqueza son sólo locura y perdición del hombre, la honra es un fruto más de la vanidad.

El desengaño es un ácido corrosivo que descarna lo real de todo lo falso que lo acompaña. El mundo en esperpento, tal como queda al final, es la única realidad. Lo que sucede es que el camino no tiene fin. A la contorsión de la falsedad le sucede la contorsión de la verdad. A una ridiculez le sucede otra. A lo indigno de una estructura social, el descubrimiento de que cualquier estructura es indigna, ya que es la propia realidad en sí misma quien es así. El desengaño aplicado al análisis del hombre y la sociedad termina en un cierto tipo de nihilismo.

Oficialmente, que no realmente, es *La cuna y la sepultura*³⁴ la obra donde principalmente se aborda la temática del desengaño en Quevedo. Decimos que no «realmente» porque toda la obra del autor que estudiamos rezuma ese tono acre y desengañado tan peculiar. Pero es allí donde el tópico alcanza sus más claras resonancias estoicas; el fin de la misma es volvernos del engaño de lo ilusorio del mundo a través de descubrirnos a nosotros mismos. El subtítulo que reza en la obra «Para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas» ya es significativo a la hora de mostrarnos que la vía de la verdad tiene su primer jalón en el conocimiento de sí y que se complementa con la labor de poda de la realidad que hasta ahora hemos venido describiendo. La obra trata de descifrar nuestros prejuicios para mostrarnos la falsedad de nuestras apreciaciones. Su plan es, pues, limpiar nuestra propia casa primero para mejor valorar lo exterior después. Se trata de fijar las pautas de una conciencia interior para un dominio racional de la vida.³⁵

La vinculación de desengaño y autoconocimiento se nos muestra palpable. El socratismo cristiano, la máxima del *nosce te ipsum*³⁶ constituye la órbita reguladora de la temática abordada. Pero además, para recordarnos que hasta el proceso de *auto gnosis* es limitado, finito, continuamente usa el recurso de recordarnos la presencia de la muerte. Esta se enfoca desde una doble perspectiva, por un lado, como elemento terapéutico, para que su presencia, recordándonos la fugacidad de la vida, nos desprenda, nos desilusione de las cosas mundanas; por otro lado, con afán descriptivo, para, mostrando su presencia cotidiana en el hombre, despreocuparnos sobre nuestros temores hacia la misma. Todo ello hace que *La cuna y la sepultura* tenga un carácter ascético, que detente un ideal de alejamiento mundano dirigido hacia el proceso cristiano de salvación. Ahí está precisamente el matiz diferencial de Quevedo para con los estoicos. Mientras que éstos ponen la salvación del hombre en la apatía como ideal del sabio, Quevedo, dándose cuenta que

³⁴ Esta obra es refundición de otra más primitiva denominada *Doctrina moral*, y se la considera el lugar clásico de las opiniones filosóficas de Quevedo que, desde luego, en ella son de marcado carácter estoico, aunque, eso sí, en franca conexión con la doctrina cristiana.

³⁵ Karl Alfred Blüher, op. cit., p. 433.

³⁶ José María Balcels, *Quevedo en «La cuna y la sepultura»* (Ed. SGEL, Biblioteca de crítica literaria, Alcobendas 1981) pp. 25-26.

es imposible librarse de los afectos, sólo una salida a la indignidad de lo real, la muerte que, desde su óptica cristiana, es, además, camino hacia una vida mejor.

Así, pues, el plan de la obra es mostrar el modo de actuar en la vida para superar el carácter negativo de la realidad. Dicho modo irá presidido por el predominio del autoconocimiento y por el desprendimiento de los lazos con que las cosas nos atan. Su indagación sobre lo real nos dirá en un determinado momento que nada se sabe y que esto último apenas si se sospecha. Puesto que así es imposible llegar a la verdad teórica y por tanto también a una norma recta de acción, sólo la práctica ascética puede constituir algo valioso. Autoconocimiento y desengaño se convierten en jalones de un camino que sólo ve su fin con la llegada de la muerte.

En resumidas cuentas, el mensaje de *La cuna y la sepultura* como el de todo el resto de la producción quevediana respecto al tema del desengaño se centra en los parámetros ya reseñados de tono acre, análisis corrosivo y disolvente de la realidad, desciframiento de las estructuras sociales y de las opiniones comunes y escepticismo. Esa es la última lección del desengaño, la realidad es indigna y además de no poder conocerla nos es imposible cambiarla. Escepticismo y pesimismo que sólo conducen a una adecuación pragmática —aunque crítica— a la realidad, mientras esperamos la muerte y con ella llegamos a la verdad única y absoluta en Dios.

7. El desengaño: sentido de la filosofía para Baltasar Gracián

La consideración gracianesca de la filosofía del desengaño constituye la más alta manifestación de ésta tal como se da en nuestro Barroco. El desengaño, más que un tema tratado dentro del sistema, incluso más que una noción articuladora, va a ser el propio sentido que la filosofía presenta. La práctica filosófica se va a entender como desengaño y éste va a ser el auténtico fin a que conduzca la filosofía.

Ciertamente, aparecen en Gracián consideraciones, respecto a este tema, absolutamente comunes con las de sus contemporáneos. Ellas nos servirán para detectar esta especulación cuando aparezca y enmarcarla en su concepto general, pero hay también en él una especificidad patente, lugar donde se da la auténtica creación gracianesca, su aportación a la formación del tema del desengaño en el diecisiete ibérico. Sigamos ambos desarrollos.

Genéricamente se vincula la noción de desengaño con el asunto de la formación humana. A juicio de Gracián el engaño está colocado a la entrada del mundo y el desengaño a la salida, de modo que todo se halla trastocado, ya que cuando llegamos al saber, cuando nos desengañamos, es cuando morimos. La vida del hombre, ese camino para ser persona, ese continuado acopio de nuevo ser se entiende como un paso del engaño al desengaño. La juventud resulta apasionada, pero poco cuerda debido a su desmesurada afectación, la madurez comienza a traer la moderación, pero aún demasiado mediatizada por los desvelos mundanos; sólo la vejez, cuando se hace imposible que una sola pasión anide en nuestro cuerpo, trae la mayor serenidad, el punto más cercano del hombre a su desengaño que, realmente, sólo acaece tras la muerte. Gracián añora que esta situación no se produzca a la inversa; si el ser del hombre estuviera dado de antemano, la verdad y la virtud brillarían en él desde un primer momento aunque con el paso del tiempo fuesen

perdiendo su nitidez, pero la situación es inversa, el camino de la vida es el paso del engaño al desengaño, el hacerse del hombre inevitablemente sigue esta misma dirección:

«Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es estar el Engaño a la entrada del mundo y el Desengaño a la salida; inconveniente tan perjudicial que basta echar a perder todo el vivir...»³⁷

Por ello la vida del hombre es un continuo vencerse a sí mismo, una contradicción permanente entre *su* verdad y *la* verdad. Creemos que estamos hechos, que nuestras opiniones son definitivas, que todo es ya irrevocable en nuestro ser; nada más lejos de la verdad, todo es provisional, nada hay definitivo en la peripecia del hombre sobre la tierra y todo proviene de esa peculiar situación en que engaño y desengaño se colocan a lo largo de nuestra existencia.

La historia de Critilo es una clara ejemplificación de todo esto que decimos, una alegoría del despeñadero de la vida a que conduce la turbulencia de la pasión desatada y del desengaño que el recto juicio, el prudente empleo de la razón, lleva consigo. La pasión, el deseo, son la vía por la que el engaño se introduce en el hombre; sigue en esto Gracián lo más tópico del análisis estoico sobre el tema. Los afectos enturbian la capacidad comprensiva del hombre, le atan a las cosas, le esclavizan al exterior y pierde, en consecuencia, el recto dictamen de su razón que sólo puede ejercerse en una situación de neutralidad respecto a lo real. Sin embargo, tanto Gracián como Quevedo no pretenden eliminar las pasiones, llegar como los estoicos a un estado de apatía absoluta. Ellos sólo buscan moderarlas, dominarlas; parten del punto de vista de que el hombre necesita estar *enganchado* a lo real, atado a su propio ámbito, la pasión y el deseo son las ligaduras que logran esta situación; sólo hay que evitar que un desmesurado apasionamiento saque al hombre de su cordura, se trata de llegar a la razón, pero sin desprenderse de la pasión, hacer que ésta acompañe a aquélla cuando se juzgue necesario, hacer de la práctica racional algo de por sí apetecible, desear fervientemente que lo razonable predomine. *Razón* y *deseo* caminan así paralelos. *Engaño* y *desengaño* lo hacen de igual modo. Cada porción de la vida del hombre está presidida por ambas cualidades, sólo la composición determina si es una o la otra quien predomina. Pero lo mismo que le es imposible al ser humano librarse de la pasión como fuerza que lo ata a lo real, desprenderse totalmente del engaño le es dificultoso por el mismo extremo. El engaño preside todo lo existente. La vida del hombre, siempre transida de él, es una milicia contra él. Veamos cómo describe Gracián a tan poderoso personaje:

«Este es —dixo el anciano— aquel tan nombrado y tan desconocido de todos, aquel cuyo es todo el mundo por sólo una cosa que le falta; éste es aquel que todos platican y le tratan, y ninguno le querría en su casa, sino en la agena; éste es aquel gran catador con una red tan universal que enreda todo el mundo; éste es el señor de la mitad del año, primero, y de la otra mitad después; éste el poderoso (entre los necios) juez a quien tantos se apelan, condenándose;

³⁷ Baltasar Gracián, *El Criticón*, edición de Santos Alonso (Ed. Cátedra, Madrid 1980) 11115, p. 634 (en lo sucesivo, cada vez que mencionemos esta edición lo haremos como *Criticón*).

éste aquel príncipe universal de todos, no sólo de hombres, pero de las aves, de los peces y de las fieras; éste es finalmente, el tan famoso, el tan sonado, el tan común Engaño»³⁸

La *crisi* undécima de la primera parte de nuestra novela filosófica constituye una alegoría de la génesis del engaño en el mundo. La historia, narrada por el sabio que libera a Andrenio de la casa de los vicios, nos habla de un trueque entre el bien y el mal protagonizado por la Fortuna y propiciado por dos hermanos, uno hermoso y otro feo. Este último, por envidia del primero, busca al Engaño para que le socorra. Este lo hace cambiando el lazarillo de la diosa ciega por un mancebo que la confunde de continuo en sus instrucciones, trocando la verdad en mentira, el premio en castigo, la virtud en vicio, etc. El Desengaño jugará una labor opuesta; dado que el mundo está al revés, su acción será la de poner las cosas al derecho, enderezar lo torcido. El engaño consiste en una visión equívoca de lo real, el desengaño es la terapia adecuada para evitar que eso suceda. El mecanismo del desengaño comienza con la puesta en descubierto del error. Con descubrir que nos engañamos hemos dado ya el primer paso para dejar de engañarnos, «¿No ves tú que el Engaño no le halla quien le busca y que en descubriéndole ya no es él?»³⁹

La dinámica del encanto forma también parte crucial del desenvolvimiento del engaño en el mundo. Las cosas nos encantan y nosotros nos apasionamos con ellas. La otra cara de la pasión es el encanto. Como ya hemos visto, el tema está ampliamente desarrollado en Gracián. El gusto, movido por la admiración, es la primera manera con que el hombre se relaciona con su exterior. Sólo tendemos a lo que nos admira. Si el conocimiento no está acompañado por el gusto carece del menor interés. Hemos de adornar los modos en que la realidad se nos presenta a fin de hacerla atractiva, agradable, encantadora, y que estas vías nos sirvan de intermediarias para lograr el auténtico conocimiento. El problema surge cuando el encantamiento nos vuelve alucinados, alejados del rumbo natural de las cosas, cuando el gusto se convierte más en un enemigo que en un auxiliar. Entonces el engaño preside nuestro mundo, el encanto con que nos llaman las cosas no nos deja ver su auténtica realidad. Esta situación queda alegorizada en la *crisi* duodécima de la primera parte de *El Criticón*, donde el propio título, *Los encantos de Falsirena*, es ya significativo de su contenido. Los dos protagonistas que buscan a Felisinda —símbolo de la felicidad— se dejan encantar por Falsirena que, prometiéndoles encontrar a aquélla, les encanta con sus malas artes —en este caso por la lujuria con que retiene a Andrenio—. Los vicios se constituyen en las vías del encanto y sólo el *caer en cuenta*, el desengañarse, precede al desencantarse. Así, Critilo, en su primera visita a la casa de Falsirena, ve en ella un palacio, ya que se hallaba encantado, pero en la segunda observa una zahurda, en tanto que su estado era entonces de desengaño.

Todo esto nos lleva a una última consideración dentro de las genéricas en torno al tema del desengaño en el autor que tratamos; se trata de la configuración desencantada que el saber presenta, del camino paralelo que desencanto y desengaño recorren. El pensamiento de Gracián presenta en este asunto dos polos diferenciados e incluso contradictorios. Cuando se sigue el análisis estoico, conocimiento y desencanto se emparejan,

³⁸ *Criticón*, 1-8, p. 183.

³⁹ *Criticón*, 1-11, p. 230.

pero cuando Gracián trata de ser más propiamente original, el encanto se vincula estrictamente al conocimiento. Su opinión sobre el gusto hace que esto acople perfectamente con su teoría. Para conocer debemos sentir admiración por lo que conocemos. El gusto debe mover al conocimiento. La razón sin deseo no puede nunca existir. Cuando Andrenio abre los ojos a la realidad, la contempla encantado por ella, pero Critilo no le trae el desencanto con el desencanto; él sólo le muestra el camino de la virtud y de la verdad, camino plagado de asperezas *aparentes*, pero que no ha de ser en realidad un vía crucis. La vida del hombre es un camino regido por el gusto, una senda que aspira en todo momento a toparse admirativamente con las cosas. No sólo se persigue la virtud, también el encanto es ampliamente añorado en la filosofía de Gracián.

«¡Oh, lo que te invidio —exclamó Critilo— tanta felicidad no imaginada, privilegio único del primer hombre y tuyo; llegar a ver la novedad y con advertencia la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza y la variedad desta gran máquina criada! Fáltanos la admiración comúnmente a nosotros porque falta la novedad, y con ésta la advertencia, Entramos todos en el mundo con los ojos del ánimo cerrados y cuando los abrimos al conocimiento, ya la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no dexa lugar a la admiración. Por eso, los varones sabios se valieron siempre de la reflexión imaginándose llegar de nuevo al mundo, reparando siempre en sus prodigios, que cada cosa lo es, admirando sus perfecciones y filosofando artificiosamente. A la manera que el que paseando por un deliciossísimo jardín pasó divertido por sus calles, sin reparar en lo artificioso de sus plantas ni en lo vario de sus flores, vuelve atrás cuando lo advierte y comienza a gozar otra vez poco a poco y de una en una cada planta y cada flor, assí nos acontece a nosotros que vamos passando desde el nacer al morir sin reparar en la hermosura y perfección de este universo, pero los varones sabios vuelven atrás, renovando el gusto y contemplando cada cosa con novedad en el advertir si no en el ver»⁴⁰.

Lo que este texto nos plantea es la desvinculación de la clásica relación entre saber y desencanto. A juicio de Gracián los sabios encauzan el gusto de modo que sea un eficaz aliado del saber. No se entiende aquí el conocimiento como liberación de los afectos y predominio de la razón. En el saber propio del hombre la pasión, el deseo, tienen tanta cabida como el propio dictamen racional. Conocer el universo no es, pues, situarse desapasionadamente frente a él sino participar activamente con él, no liberarse de sus ataduras sino usarlas en nuestro beneficio. Recordemos que, en última instancia, lo que le interesa a Gracián no es el análisis científico de lo real, sino el dominio práctico que el hombre sobre ello ejerce.

Sin embargo, la presencia de la otra manera de ver el tema, de la auténticamente estoica, también está presente en el pensamiento gracianesco. Artemia, la sabiduría práctica, dirá: «...quien añade sabiduría, añade tristeza»⁴¹. Y Andrenio en otra ocasión: «...con más gusto voy a la casa del llanto que de la risa, porque sé que las fiestas del contento

⁴⁰ *Criticón*, 1-2, p. 77.

⁴¹ *Criticón*, 1-9, p.193.

fueron siempre vigiliadas del pensar»⁴². Quizá ese «con más gusto voy» sea la clave para articular las dos distintas e incluso opuestas visiones que estamos manejando. El saber, según este segundo análisis, nos libera de la afectación pasional y, con ello, de lo que enturbia nuestro conocimiento. El desengaño consiste en liberarse de lo que nos ata a las cosas, situarlas asépticamente frente a nosotros, mostrarlas desencantadas. El saber añade, pues, tristeza en tanto que elimina la admiración que la realidad produce en nosotros; el desengaño toma así el tono acre del desencanto. Pero, como decíamos, ese «con más gusto voy» de Critilo nos ilumina sobre la conexión de esta segunda vertiente con la primera. Lo que quiere decir Critilo es que su gusto —el del hombre racional y desengañado— le lleva más fácilmente a la casa del llanto en tanto que vinculada al saber que a la de la risa vinculada al engaño. Esta situación es paradigmática de lo que antes enunciábamos como el carácter pasional de la razón. Critilo busca el saber por su gusto, es su deseo quien a él le conduce. Le admira, pues, esa dinámica del desentrañar los secretos de lo real. En tanto que movido por el gusto, el saber se acompaña del encanto. Pero, ¿a qué se debe que el conocimiento se halle más cercano del llanto que de la risa? Lo que da respuesta a esta pregunta viene motivado por una inversión de los valores comunes, de las creencias del vulgo. Lo que para la mayor parte de la gente es la casa del llanto, para el sabio es la de la risa y viceversa. Ello obedece a que la admiración vincula al sabio con el conocimiento, del mismo modo que vincula al necio con el engaño. La alegría preside la sabiduría; sólo el hecho de que el mundo se halle al revés parece indicarnos lo contrario.

Entremos ahora en lo más específico del sentido filosófico del desengaño en la obra de nuestro autor. Este es entendido por Gracián como la esencia de la filosofía, el auténtico sentido de la misma. Su teoría acerca de este concepto se vincula al peculiar modo con que el hombre se relaciona con lo real. Ello supone una perspectiva relativa a la gnosis y otra a la praxis. La filosofía del desengaño se desarrolla en una técnica que presenta en su actuación estos dos polos. Arte de descifrar en el ámbito del conocimiento y arte de prudencia en el ámbito de la práctica. Conocer para dominar. Desengañarse es captar la importancia que esta función posee para el hombre, comprender que su destino es transformar la realidad, accionarse a sí mismo y accionar al mundo, pero en una concepción intelectualista que antepone el saber a la acción, que hace del conocimiento de las estructuras mundanas la vía más plausible para su dominio por parte del ser humano. Veamos primero ese arte de descifrar. La figura del desengaño aparece tipificada en *El Criticón*, por un personaje denominado el *Descifrador*. Parte éste de que el mundo está al revés y de que las cosas que vemos son sólo un código en apariencias de la auténtica realidad. Desentrañar la clave de ese código para leer positivamente el libro aparental en que está escrito el universo, será la acción propia del Descifrador, el ámbito propio del desengaño y, por tanto, de la filosofía:

«Las más de las cosas no son las que se leen; ya no hay entender pan por pan, sino por tierra, ni vino por vino, sino por agua, que hasta los elementos están cifrados en los elementos; ¡qué serán los hombres!»⁴³.

⁴² *Criticón*, 1-11, p. 227.

⁴³ *Criticón*, 111-4, p. 614.

Dada esta situación, la labor del filósofo se hace imprescindible como intérprete de lo real, traductor del lenguaje en las apariencias. «...Es menester ser uno muy buen lector para no leerlo todo al revés...»⁴⁴. El mundo, pues, se halla escrito en un lenguaje de apariencias que hemos de transcribir a otro de auténticas realidades. La clave para tal traducción es el desengaño. El primer idioma se halla escrito con los caracteres de la ilusión, del encanto; el segundo en los de la verdad. El primer lenguaje es el del engaño, el segundo, el del desengaño. Sin embargo, resulta difícil entender esta verdad desde la perspectiva del ser; el segundo código nos descubre un mundo que *es*, así como también *es* el ámbito representado por el primero. La diferencia estriba en el conocimiento enfocado hacia la acción. El mero lenguaje aparential nos ata, mientras que el descifrado nos libera, nos muestra un recto camino para actuar. Gracián, como cristiano, está más sujeto a la praxis que a la teoría, a la ética que a la metafísica.

El acto de descifrar supone también, como en Quevedo, una mirada profunda sobre lo real, un traspasar la primera visión que nos dan las cosas para, con ojos penetrantes, hallar lo que tras ellas se esconden, no quedarnos en las opiniones comunes, en las visiones ingenuas. El desengañado es un personaje absolutamente atento, zahorí de la verdad entre las múltiples formas del engaño:

*«Mirar por de dentro: Hállanse de ordinario ser muy otras las cosas de lo que parecían, y la ignorancia que no pasó de la corteza, se convierte en desengaño cuando se penetra al interior. La Mentira es siempre la primera en todo; arrastra necio por vulgaridad continuada. La Verdad siempre llega la última y tarde, cojeando con el Tiempo, reservándose los cuerdos la otra mitad de la potencia que sabiamente duplicó la común madre. Es el engaño muy superficial y topan luego con él los que lo son. El acierto vive retirado a su interior para ser más estimado de sus sabios y discretos»*⁴⁵.

Paralelo al arte de descifrar está el arte de prudencia, lo mismo que paralelos son teoría y praxis, conocimiento y acción. El hombre ideal de Gracián, el desengañado, el filósofo, no se entiende si no es estrechamente vinculado con su mundo. La acción es el aspecto que une lo interno del hombre —su conocimiento—, con lo externo a él —el mundo—. El arte de prudencia es la técnica por la que el hombre aplica las nociones descubiertas mediante el arte de descifrar en el ámbito práctico. Ambas artes se relacionan del mismo modo en que saber y poder lo hacen. Descifrar es el modo de conocer propio del hombre, una inteligencia superior no necesitaría esa segunda mirada sobre lo real. Actuar prudentemente es la manera humana de transformar el mundo; un sujeto superior no necesitaría la máscara de la prudencia, en tanto que las relaciones con sus iguales no estarían basadas en subterfugios sino en claras y evidentes realidades. Ambas técnicas son, pues, producto de la peculiar situación intermedia del hombre, de su ser incompleto e inestable. Son su modo real de enfrentarse al mundo, en tanto que debe conocerlo sin poder conocerlo absolutamente y dominarlo sin poder dominarlo íntegramente. Debido a estas medias tintas, ni la verdad será verdad, que se quedará en desengaño, ni la substancia será substancia, que se quedará en circunstancia.

⁴⁴ *Criticón*, 111-4, p. 614.

⁴⁵ OC, p. 190 (*Oráculo manual*, 146).

Por todo ello, este conocimiento representado por el desengaño no supondrá apartamiento, renuncia al mundo, más bien lleva consigo vinculaciones con la noción de adaptación al ser de la realidad⁴⁶. Adaptación, eso sí, viva, crítica e innovadora, transformadora de la realidad, en última instancia.

Una última aportación de la noción de desengaño es la diferencia entre las nociones de *ser* y *deber ser*. Martínez de Cuéllar, otro de los literatos que hablaron sobre la temática que ahora tratamos, decía que después del desengaño el hombre ante las cosas «míralas como han de ser, no como son»⁴⁷. Las cosas son como son aparentemente, la labor del desengaño es mostrárnoslas cómo deberían ser. El hiato entre ambos polos es el elemento por donde se cuele la acción del hombre. Si conocemos como son las cosas pero también sabemos cómo deberían ser, lo lógico es que pongamos los medios adecuados para que la realidad transite de una forma a la otra. Este esquema es universal para todo el sistema de Gracián. El mundo se transforma, el hombre camina del engaño al desengaño, del vacío a la virtud, del ser al deber ser, la sociedad debe mejorarse por esta misma vía, analizándola en profundidad para reconducirla.

En esta dialéctica del ser y del deber ser se inscribe lo más genérico de la concepción gracianesca de la filosofía. El filósofo, el desengañado, es aquel que conoce la realidad del mundo, su auténtico ser; este conocimiento es producto de la aplicación de una técnica, el arte de descifrar que traduce el código engañoso con que todo se nos muestra. Como saber, se enfoca hacia la acción mediante otra técnica, el arte de prudencia que pretende transformar esas estructuras descubiertas, descifradas, en otras que mejoren lo existente. La filosofía es desengaño, teoría y práctica enfocadas a la transformación de la realidad, a la cobertura del camino que transita del ser al deber ser. Critilo y Andrenio son, por naturaleza, hombres, pero su camino les llevará a convertirse en personas siguiendo la vía de la virtud y de la verdad. El desengaño es el sentido último del pensamiento de Baltasar Gracián.

8. Recapitulación final

Recapitulemos ahora, y perdónesenos volver de nuevo sobre lo tan insistentemente dicho. Ante nuestros ojos, de forma consciente unas veces e inconscientemente otras, hemos visto construirse esa peculiar manera de abordar la realidad que dimos en llamar *filosofía del desengaño*. Los parámetros que de ella hemos estudiado han hecho en todo momento referencia a los diferentes sistemas filosóficos de los autores acerca de los que hemos ido especulando. Ahora, para terminar, recapitulemos sobre los rasgos fundamentales con que ha quedado dibujada esa peculiar y desengañada manera de considerar al mundo y al hombre.

Su punto de partida se centra en la tradicional bifurcación que los estoicos realizaron entre la razón y la pasión, con las implicaciones que esta temática posee en el ámbito del conocimiento. Se parte de que el hombre tiene dos maneras de enfrentarse al mundo; una, guiado por su razón, para ver las cosas objetivamente, liberados de las ataduras que normalmente nos imponen aquéllas; otra, siguiendo a la pasión, movidos sólo por nuestro

⁴⁶ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco* (Ed. Ariel, Barcelona 1983) p. 415.

⁴⁷ Martínez de Cuéllar, *Desengaño del hombre en el tribunal de la fortuna*, edición de Astrana Marín (Madrid 1928) p. 128 (citado por J. A. Maravall, op. cit., p. 398).

deseo y, por tanto, afectados fuertemente por las cosas externas que ya no se presentan ante nosotros neutralmente sino vinculadas a nuestro ser mediante un potente hilo afectivo. Desengañarse será, desde esta perspectiva, liberarse de las cosas, anular la pasión con que nos afectan para levantar el yugo de la esclavitud sentimental con que nos dominan. Esta finalidad última envuelve otras intermedias, como son la búsqueda de la objetividad y la supresión del sentido trágico que la vida humana presenta. En efecto, el modo que tiene de afectarnos aquello que hay fuera de nosotros es mediante la penetración sensorial. Pero este conocimiento a través de los sentidos nos presenta un mundo engañoso, aparente, subjetivo. Por ello la razón ha de sobreponerse a la pasión. Se trata de dejar de *sentir* la realidad para *pensarla*. El hombre coloca así su primordial herramienta gnoseológica en el trabajo de encontrar la verdad; verdad que se entenderá como el desvelamiento de estas estructuras engañosas, como la fijación de un orden objetivo de esencias, de una red de conceptos que atrape las cosas en nuestro discurso racional. Consiste todo esto en poner entre paréntesis la realidad, desvincularse el hombre del mundo para posibilitar que ese alejamiento lo libere de la cadena de tensiones a que su facultad de desear le somete. Liberarse de las cosas, ponerlas entre paréntesis para hallar la verdad, buscar la apatía, será el mensaje de la filosofía estoica que compartirán el sabio de esa antigua escuela greco-romana y el hombre desengañado del Barroco español.

Ha de entenderse toda esta consideración como una forma de despertar a la racionalidad. Estamos en la época del surgir de la ciencia, del predominio de la objetividad. El hombre ya no es la medida de todas las cosas, según anunciaba Protágoras. Todo el Occidente comienza a sufrir por aquel entonces el importante cambio de fines que le pondría en el camino del mundo actual, en la vía de la modernidad. ¿Cómo se produce esto? Sencillamente por el endiosamiento de la razón, por el predominio absoluto del análisis dirigido hacia el dominio de lo real. Es el racionalismo entendido de forma instrumental; conocer para dominar. Los antiguos —Platón, Aristóteles, los estoicos— hablaron de un predominio teórico en el marco de lo humano, sin embargo, su valoración de la razón estuvo exenta de ese componente práctico; ellos persiguieron la vida racional como un desarrollo de virtud humana, como una labor de encuadramiento del hombre en lo que más auténticamente debía ser, en lo más esencialmente suyo. Este sentido antiguo parece claro pero el nuevo despertar a la racionalidad que propugna la modernidad se nos abre en dos diferentes perspectivas. Por un lado la razón se verá de un modo liberador, en tanto que nos aparta del ajetreo a que las cosas nos someten, en tanto que nos quita de encima el peso de lo real, en tanto que anula esa continua máquina de desear que es nuestro cuerpo; todo ello en aras de establecer un ámbito de objetividad, de libre juicio y de desapasionamiento. Pero, también el despertar a lo racional entraña un cierto proceso de deshumanización; el hombre —como decíamos más arriba— deja de ser la medida de todas las cosas; esa red de conceptos, ese tejido objetivo se absolutiza y superpone al individuo. La objetividad tiraniza a la subjetividad, lo general a lo particular, lo colectivo a lo personal. Lo *razonable* se instala como paradigma de comportamiento, la excepción a la norma comienza a ser cada vez menos aceptada, las conductas «ilógicas», ajenas al entramado oficial de la objetividad comienzan a ser censuradas y reprimidas. La Sociedad, el Estado, la Religión, la Ciencia —marcando esa mayúscula inicial de todas ellas— se superponen a lo radicalmente personal y humano. Desde esta perspectiva la vía de lo racional es la vía de la deshumanización, del sacrificio de lo individual en aras de lo común, del bien del hombre por el de la colectividad, de la serenidad interna por la eficacia en la acción. Descubrir este entramado, desengañarse de él, nos

lleva a terrenos absolutamente opuestos a los que nos condujo el desengaño en aquella otra primaria y más clásica acepción. Lo que esto nos empieza a demostrar es que la filosofía del desengaño no se centra en contenidos específicos sino que responde más bien a la idea de una estructura formal que el hombre maneja para abordar todo lo que es objeto de su conciencia. Así, pues, la aplicación de la terapia del desengaño puede llevarnos a hallar una verdad u otra —claro ejemplo de esto son esos dos diferentes caminos descubiertos para el problema de la razón—, lo que importa resaltar de ella es que se concibe como una segunda lectura crítica de eso que se presenta primero de modo ingenuo ante nuestra conciencia. Desengañarse es liberarse de prejuicios, soltar el lastre de la costumbre que nos ata a una serie de opiniones preconcebidas que nos impiden considerar serenamente la realidad. Desengañarse es despreocuparse y, por tanto, mirar profundamente en lo real, no conformarse con la superficie, someter a la crítica aquello que ingenuamente se halla ante nosotros como objeto de nuestra consideración. El desengañado es ese *zahorí* de *El Criticón* que ve las cosas más allá del parecer en que se nos muestran, en su auténtica significación. Pero esto no debe llevarnos a error. Esta mirada por *de dentro* —al decir de Quevedo— en lo real, no nos dirige a descubrir el ser de las cosas más allá de los velos del parecer. Ese conjunto de hechos que está ante nosotros, y que también nos incluye —la realidad— no es más que un entramado de significaciones, una red de perspectivas donde lo único que auténticamente cuenta es —usando la terminología orteguiana— el *sentido* de las cosas y no su *materialidad*. No hay más ser de lo real que la significación en que se nos da. La tarea del desengaño puede entenderse en un sentido lato como despertar a la materialidad, pero en sentido estricto no podemos pasar de una criba de sentidos, de significaciones.

La filosofía del desengaño presenta una situación eminentemente práctica. Todo el posicionamiento teórico visto hasta ahora, ese hallazgo del desengaño como estructura formal que permite cribar críticamente lo real, no tiene sentido si no está enfocado hacia la *praxis*. La especulación se entiende sólo como camino para la acción; el conocimiento no tiene para el hombre más fin que el de ejercer la dominación sobre su entorno. Por ello, el ser de lo real carece de sentido; sólo interesa al desengañado el ámbito de los fenómenos, conocer su articulación interna, la ley de su configuración, con el fin de dominarlos. Pensamiento y acción están así unidos en un vínculo indisoluble. Saber y usar son la causa y el efecto, respectivamente, del modo que el hombre tiene de abordar la realidad. Desde esta perspectiva, el desengaño se entiende como *cura, cuidado*. Al hombre le preocupa su entorno, se siente vinculado a él e interesado por él. El desengaño es una especie de terapia destinada a conservar la corrección de nuestras relaciones con lo real, con un mundo de significados que nos interesa y ante el que hemos de permanecer vigilantes. Esta *cura* con que afrontamos nuestro entorno se halla representada por la figura gracianesca del *atento*, vigilante Argos que se mantiene continuamente alerta ante el más mínimo acontecer de sí mismo y de lo que le rodea. Todo esto a lo que nos conduce es a la prefiguración de un ideal humano, el desengañado. Se diferenciará este arquetipo barroco de su homólogo clásico en la vinculación que en él se da a lo práctico, a esa vertiente donde toman relevancia los conceptos de prudencia, discreción, etc. La inserción en la mundaneidad es lo que hace del desengañado un antecedente del intelectual moderno, informado y comprometido con su entorno. El desengaño no conduce a la vida teórica sino a una *praxis* reformadora.

Asimismo, la labor de la filosofía es la de no conformarse con la primera visión ingenua que de los objetos y los hechos tiene nuestra conciencia; se trata de indagar en la trama

de toda esa realidad para separar lo valioso de lo banal, para reformar el mundo mediante el recto uso de nuestra acción transformadora, para poner el estado de las cosas tal como son en una nueva vía ética: la de los fenómenos tal como deben ser. Este paso del *ser al deber ser* es el auténticamente definitorio de lo que constituye el sentido de la filosofía del desengaño y, con ello, de la filosofía en general. Pero esta indagación se entiende como búsqueda de los sentidos, de las significaciones con que los objetos se nos muestran. Ha de quedar claro que en todo momento la apertura racio-material a que venimos refiriéndonos es un horizonte teórico de difícil consecución. Descifrar la realidad no supone más que acercarse al máximo posible de *materialidad* como consecuencia de analizar radicalmente la multiplicidad de sentidos que a nuestros ojos se presentan. Debe quedar claro que la limitación humana, con su imposibilidad de liberarse radicalmente de los afectos, estriba en el desconocimiento de los hechos en sí mismos. Sólo en su significación para nosotros pueden las cosas ser concebidas. Apurarlas, desvelar su *logos*, el código en que cifran, es lo único factible de ser realizado por el hombre.

La filosofía del desengaño, en tanto que poseedora de un eminente carácter crítico, fomenta la subversión de los valores oficiales, de la ideología dominante, de la lectura oficial que una sociedad da de sí misma. El desengañado es aquel que no se cree nada ingenuamente, quien analiza con profundidad los hechos. Por ello los códigos axiológicos no son aceptados sin más por dicho arquetipo de hombre. Los valores son situados en el tablero de la duda, diseccionados para observar en ellos lo que de engaño encubren y transmutados cuando su ser se muestra absolutamente falto de juicio. No conformarse con las opiniones comunes es el primer paso para lograr el desengaño, someter a crítica la lectura oficial que cada sociedad da de sí misma es el camino que nos conduce a la liberación. Se persigue con esto superar ese estado de alienación en que tan fácilmente caemos. Seguir a pie juntillas el estilo imperante, aceptar sin duda las opiniones colectivas, nos enajena de nuestro ser para insertarnos en esa personalidad genérica de fácil manejo desde la élite del poder. La alienación concebida como pérdida de nuestra propia subjetividad, como anulación de nuestra capacidad creativa y fomento de lo imitativo, será uno de los estados de cosas que la filosofía del desengaño observará desde una perspectiva negativa. El hombre se entiende como «desconcertador de mundos» —según el decir de Gracián—, transformador impenitente de su entorno. Ello es consecuencia del empleo de su facultad creativa como uno de los aspectos más definitorios de la esencia humana. Además, la creación original se entiende como proyección de la individualidad irrepetible de cada ser humano. El hombre es una mónada única, un sujeto construido mediante el despliegue de su historia; su esencia es el desarrollo de un proyecto diferente que lo distingue de todos y cada uno de los demás hombres. Pero individualidad y acción creativa original son las cuestiones que desde las estructuras del poder se tratan en todo momento de coartar. Sólo lo mecánico y rutinario, lo que puede ser objeto de ley y norma, puede ser dominado. Anular la alienación, ese ser-en-otro a que se lleva al hombre será uno más entre los asuntos preponderantes en la teoría del desengaño.

A pesar de que todo lo visto nos conduce a una praxis liberadora, no podemos olvidar que estamos en un ámbito de pensamiento fundamentalmente pesimista. El camino de la liberación se concibe como opuesto a un estado real de cosas en que lo que prima es la esclavitud. El hombre aparece en su miseria más radical, careciendo de hasta

una esencia estable, sin criterio positivo alguno que le conduzca a la verdad, encenagado en un maremagnum de pasiones que le enajenan de sí mismo y le esclavizan en tanto que carece del mecanismo que le permita controlarlas. Por todo ello el tono filosófico de los autores barrocos es fundamentalmente acre y amargo. A la constatación del pésimo estado de cosas se une también el hecho de que sea el alejamiento sentimental del mundo lo que se predica como vía de liberación, ese desapasionamiento a la hora de enfrentarse a lo real que, si bien propicia la objetividad, anula el hilo afectivo que mantiene la esperanza en el hombre, el deseo, las ganas de vivir, la fuerza y la tensión que distingue lo humano de cualquier otra modalidad substancial. Por ello, a veces, hasta la liberación resulta triste, desencantada y fría.

El hombre, esclavo o libre, parece ser, según el pensamiento barroco, un ser sin remedio. Sin embargo, las personas de aquel período vivieron e hicieron su mundo del mismo modo que sucedió con otros seres y otras épocas. Triste o alegre, optimista o pesimista, el hombre barroco toma, como los hombres de las demás eras, la tarea de cubrir la indignidad de lo real con los velos de lo imaginario, de embellecer lo áspero del mundo, haciendo como si se creyera que realmente es bello. La búsqueda de la verdad sigue el camino del desapasionamiento, pero llegado un tope hay que recurrir a la pasión para evitar que la razón oscurezca tanto nuestro horizonte, que desconecte tanto nuestro hilo afectivo que nos anule en lugar de liberarnos. Por ello la apatía absoluta no será nunca buscada, la razón se entenderá como un control pasional. Moderar el deseo y la pasión, controlar los desvaríos imaginarios será el modo de desbrozar el camino hacia la liberación del ser humano.

Se termina con esto nuestras palabras acerca del tema del desengaño en el mundo barroco. Todo este universo que hemos tratado de reconstruir desde una perspectiva historiográfica tiene para nosotros una importante valía desde el punto de vista afectivo. El hombre barroco está muy cerca de nosotros; su pesimismo no está demasiado alejado del nuestro; la lucha que en aquella sociedad mantuvieron el pragmatismo contra la utopía resuena aún en nuestra época. El desengañado, ese arquetípico hombre que somete a una profunda lectura crítica las cosas tal como primariamente se le muestran, ese ser humano ideal que mantiene una actitud de *cura* ante los hechos que se le muestran, que se preocupa de su mundo y se halla comprometido con él, ese hombre es aún un modelo humano perfectamente válido para nuestro, casi periclitado ya, siglo XX.