



Estudio de algunos filosofemas en la obra de Baltasar Gracián

La identidad en la diversidad

El universo que Baltasar Gracián nos muestra en sus escritos es una realidad *viva*. Entre la substancia y la circunstancia todos los estados de cosas posibles son polos que representan dos situaciones opuestas. El *ser* que se manifiesta en *modo de ser*, en *parecer*; la *realidad*, que se manifiesta en *apariencia*, la *verdad*, que se manifiesta y complementa con la *ostentación*-, la *naturaleza*, que se completa con el *artificio*; en fin, todo lo que es posible, que se articula desde un último estrato hecho, inmóvil, idéntico y un desplegarse dinámico, en construcción, vario, plural. «... que todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos ...»¹

En realidad, nada nuevo si comparamos con los sistemas racionalistas que durante el siglo XVII se están desarrollando en el resto de Europa. Descartes y Spinoza definieron a la substancia como un arquetipo de lo real transido por el tiempo. Los modos aparecen en estos sistemas como devaluaciones de la substancia. La existencia de aquellos es dependiente de ésta, que *subsiste* por sí misma. Aquí sí aparece la originalidad de Gracián. Para el jesuita las substancias y los modos se complementan y necesitan mutuamente, una no tiene sentido sin los otros, y viceversa. No hay, pues, autonomía de los modos respecto a la substancia ni de la substancia respecto a los modos; ambos son dos polos generadores de lo real. La relación dialéctica entre ambos es la base del universo. «La realidad y el modo. No basta la substancia, requiérese también la circunstancia.»²

Lo circunstancial, lo apariencial, según nos indica Maravall —autor de una de las más acertadas visiones de lo gracianesco—³, no es, pues, al estilo de como lo era para Platón, un velo encubridor de la idea, ser último esencial y verdadero de las cosas. Lo circunstancial es lo substancial transido por el tiempo. El tiempo es un factor diversificador de lo idéntico, aquello que introduce la variedad en la unidad. La circunstancia es una cáscara que rodea a la substancia. *Sub especie aeternitatis*, sólo la substancia merece consideración, bajo la especie de la temporalidad, lo compacto estalla, los modos rodean al ser, la circunstancia se construye alrededor de la substancia; pero además, entre ambas se da una tensión, una fuerza atractiva mutua que hace que cada una tienda a la otra, que la busque como fin y modelo diverso de sí misma, como lo uno busca lo otro. La substancia no puede ser concebida sin la circunstancia y viceversa.

La realidad es algo dinámico, movimiento que va del ser a los modos y de los modos al ser. La substancia tampoco es, siguiendo las tesis racionalistas ya explicitadas, el sustrato último de la realidad que se diversifica en atributos y modos, quedando como un más allá teórico *siempre* representado en sus diversificaciones. Precisamente lo que subraya el pensamiento de Gracián es el carácter dialéctico que la relación común de los dos términos de cada binomio posee. Lo idéntico se complementa con lo diverso, lo uno y lo múltiple se interaccionan, la substancia necesita de la circunstancia y a la circunstancia le es imposible vivir sin la substancia.

Movimiento y creación son las categorías fundamentales sobre las que se asienta esta cosmovisión. El ser se despliega de continuo en una dinámica creativa permanente donde el parecer lo enriquece en sus propias estructuras. Hay, pues, un vaivén creativo entre lo uno y lo múltiple. La variedad procede de la unidad, pero vuelve a aquélla desde su perspectiva creadora; lo vario se esfuerza por volver a lo uno y la herramienta que para ello emplea es esa potencia generatriz

¹ B. Gracián, *El Criticón*, (edición de Santos Alonso), Madrid, Cátedra, 1980,1-3, p. 92.

² B. Gracián, *Oráculo manual*, en *Obras completas* (edición de Arturo del Hoyo), Madrid, Aguilar, 1960, p. 155.

³ José Antonio Maravall, *Un mito platónico en Gracián*, en *Estudios de Historia del Pensamiento Español, Serie tercera, El siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984, p. 380.

que le permite cocrear la realidad con lo uno. Lo idéntico y lo diverso son, en última instancia, dos espejos que se reflejan mutuamente, dos extremos que se complementan y que, por tanto, se buscan de modo continuo.

La mutabilidad general del universo se coordina así, mediante la armonía, con la unidad esencial del mismo. La contrariedad se une con el orden. El universo gracianesco nos recuerda, en este punto de la armonía, a la sinfonía de las órbitas celestes que Kepler quiso ver en los movimientos estelares. La *mudanza en la permanencia* semeja la unidad en la variedad, tan propia de los sistemas racionalistas; ese *uno* que explica lo *múltiple* como base de la racionalidad que éste presenta. Lo *mismo* introducido en lo *otro*, la ley en el caos, el ser en los fenómenos y, en fin, la armonía en la contrariedad.

Impresionismo filosófico ha denominado Jankélévitch⁴ al sistema de Gracián. Un peculiar modo de entender la realidad que posibilita acercarse al misterio sustancial mediante los pequeños detalles sin aparente importancia. El cuadro final es un todo visible desde lejos, pero al acercarse aparecen con toda su fuerza los múltiples detalles que lo componen, la infinidad de circunstancias, notas disonantes que se engarzan en una melodía cósmica que las justifica y armoniza.

Expresión y símbolo son otras dos categorías básicas para entender la obra del aragonés. El *parecer* es el elemento por el cual el *ser* se muestra fuera de sí mismo. Sin la fuerza expresiva de la ostentación, la verdad nos es indiferente y, por eso mismo, inaccesible. Sólo en tanto que lo verdadero se acompaña de lo atrayente puede entrar en el ámbito de lo humano. Esto nos conduce a que, como muy sabiamente indica Benito Pelegrín⁵, la verdad, para ser reconocida como tal, debe disfrazarse de verdad. En la circunstancia se esconde, pues, la substancia. El filósofo deberá desentrañar el laberinto alegórico de las cosas, descifrarlas, para hallar aquella otra realidad expresada en ellas. El mundo es signo y símbolo. La verdad se encuentra cifrada. El sabio podrá desentrañarla ejerciendo cierta técnica descifradora, pero para el vulgo la verdad tendrá que aparecer cifrada en verdad, ostentando ser verdad, para ser reconocida. No en balde, entre los olvidados anaqueles de la habitación donde en el invierno de 1677 moría Baruch de Spinoza, un ejemplar de *El Criticón* nos recuerda que quizá algunas páginas del *Tratado teológico-político* nacieran influenciadas por la obra de nuestro jesuita. El sabio, dirá Spinoza, puede contemplar las cosas bajo la perspectiva de la eternidad, guiado sólo por su razón, pero para el gobierno del vulgo es buena la religión que trata de presentar a la verdad disfrazada en metáforas y símbolos, absurdos para el filósofo, pero necesarios para el pueblo.

La realidad aparece así como cocreadora de sí misma en tanto que puede desarrollarse dándose un peculiar modo de ser. Modo de ser que complementa al ser, lo dora y le da un nuevo brillo apariencial. Retroalimentación del sistema que pone en la relación dinámica de substancia y circunstancia el auténtico principio creador del universo. Vitalismo, antes que racionalismo, es pues la palabra que mejor denota al sistema filosófico de Gracián. La sustancia es tan variada que se escurre por los agujeros de la red de conceptos que trata de apresarla. Nuestro pensador está más cerca de las teorías vitalistas decimonónicas, de los pensamientos de sus admiradores Schopenhauer o Nietzsche, que de sus coetáneos Spinoza o Leibniz. Ciertamente, estos dos últimos pensadores postularon la realidad desde una perspectiva dinamicista. La sustancia spinoziana resulta eminentemente ligada a nociones energéticas; una cierta emanación

⁴ Vladimir Jankélévitch, *Apparence et maniere*, en *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, IFC, 1958, p. 119.

⁵ Benito Pelegrín, *Manière et maniere d'être chez Baltazar Gracián*, en *Manierismo e letteratura*, Turin, A. Reyniere Editare, 1986, p. 530.

dinamiza la *Natura Naturata* desde la *Natura Naturans*. Las mónadas de Leibniz se caracterizan por su vínculo con la acción, por hallarse enmarcadas en un sistema substancial articulado por la expresión y transido por la noción de fuerza. No obstante, lo dinámico presenta en ambos pensadores el límite de lo racional. La realidad se encuentra articulada razonablemente, sujeta al mismo logos al que lo está la razón del hombre; cabe, pues, un agotamiento racional de lo real. Lo que una tesis vitalista añadiría a esto es que el movimiento no se halla sólo en la generación de las cosas, que la dinámica va del ser a los modos, pero también de los modos al ser, que la vida es harto más compleja que la razón y que, por tanto, no cabe posibilidad alguna de que sea atrapada plenamente por ésta. De ahí procede esa desconfianza en el conocimiento humano que Gracián comparte con todos los vitalistas; esa nueva catalogación de las relaciones entre el mundo y el hombre en las que el vínculo de unión no estará ya constituido por el conocimiento, sino por la praxis. La inversión que se produce entre los términos apariencia y realidad es absolutamente significativa a este respecto; ya no interesa el ser de las cosas, ese reducto objetivo en el que la razón se mueve como pez en el agua; lo que ahora tiene valor son las apariencias, el modo que el ser tiene de darse, de presentarse al hombre, ya que él es lo auténtico, lo real, el único dominio donde el ser humano puede moverse. De ahí que la voluntad —representación de la fuerza, de la pasión— ocupe ahora el lugar de la razón. El mundo, desde Schopenhauer es voluntad —noúmeno— y representación —fenómeno—. El auténtico ser de las cosas es la voluntad, la fuerza, la dinámica, la vida.

Desconcertador de mundos

La realidad sin el hombre carecería de sentido. La substancia se expresa en la circunstancia en tanto que existe una conciencia capaz de captar lo expresado. A su vez, en tanto que parte de la realidad, el hombre es fiel reflejo de la misma. «Si, por lo que tiene [el hombre] de mundo, aunque pequeño, todo él se compone de contrarios»⁶. El hombre con su acción dinamiza la realidad, es el auténtico cocreador del universo, el punto donde la substancia tiene capacidad para actuar sobre sí misma. La creación humana se produce mediante el arte que es la facultad que el hombre posee para transformar la realidad. Dicha transformación se produce tanto sobre sí mismo como sobre lo externo a él. El ser humano se construye una segunda naturaleza para sí y dota a lo *otro* de un peculiar modo de darse más a la medida de la circunstancia.

Con la introducción del hombre, el pensamiento gracianesco toma una nueva dimensión. El ser humano retoca la realidad natural. *Desconcertador de mundos* lo llamará el jesuita. La crisis 2 de la primera parte de *El Criticón* enuncia, en forma de parábola, el modo en que Dios repartió las estancias del orbe a todos sus habitantes. Cada uno escogió la más adecuada a su naturaleza. El hombre dijo que no le bastaba el universo entero. Este desapego del ser humano a una estancia estable surge de su carencia de un ser estable. El ser del hombre está en su hacerse, de la substancia a la circunstancia. No obstante, este elemento innovador que lo humano introduce, el artificio, no siempre se verá con los mismos ojos en Gracián. «Naturaleza y arte, materia y obra. No hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio...»⁷, dirá el *Oráculo*. En cambio, en *El Criticón* podemos leer: «Creedme que todo lo artificial es sombra con lo natural y no más de un remedo»⁸. Paradoja, una diversidad más de pareceres en un universo donde el contraste, la armonía de los contrarios, son momentos de una realidad unitaria superior.

⁶ B. Gracián, *El Criticón*, I-3, p. 92.

⁷ B. Gracián, *Oráculo manual*, p. 154.

⁸ B. Gracián, *El Criticón*, III-2, p. 575.

Dicha realidad, dicha síntesis se nos muestra al detallar cómo se produce el mecanismo de formación del ser humano. Para Gracián, el hombre nace como una *tabula rasa*⁹. La vida humana es un proceso de acopio de personalidad. «Nace bárbaro el hombre, redímese de bestia cultivándose. Hace personas la cultura y más cuanto mayor»¹⁰, nos dirá en su *Oráculo*. La cultura, el artificio, aquello que constituye el ámbito propio de lo humano es el caldo de cultivo de donde surge el ser del hombre. No nacemos hechos, acopiamos nuestro ser, nuestra personalidad, nuestro peculiar estilo a lo largo de nuestra existencia, el ser del hombre está en su hacerse.

Esta moldeabilidad humana radica precisamente en la falta de consistencia que el ser natural del hombre posee. Los seres naturales se encuentran atados a su mundo, prefigurados de antemano. El hombre, en cambio, es libre para construir su propia identidad, su propia esencia. «Ahí verás lo que cuesta ser persona. Los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuéstate mucho porque es mucho»¹¹. Cada acto de su libertad, cada ocasión en que ésta se ejercita supone un paso más en la construcción de su ser. La naturaleza del hombre es historia, su esencia es su existencia. Pero, al contrario que en los sistemas existencialistas de nuestro siglo, esta construcción de la esencia no se hace en el vacío. Existe un *telos* en la libertad humana, la virtud. La operación de acopio de ser que es la vida del hombre se produce siempre con un sólido punto de referencia, el modelo de una vida virtuosa. La vida virtuosa es la auténtica vida humana, el ser del hombre no es más que «...la virtud. Essa es bien propio del hombre, nadie se la puede repetir. Todo es nada sin ella y ella lo es todo; los demás bienes son de burlas, ella sola es de veras. Es alma de la alma, vida de la vida, realce de todas las prendas, corona de las perfecciones y perfección de todo ser...»¹².

No obstante, la donación de ser que el hombre se hace a sí mismo puede realizarse también desde una perspectiva engañosa. «Infeliz es la eminencia que no se basa en la substancia»¹³. Cuando el proyecto que constituye la vida humana se dirige a los vicios, el ser se convierte en no-ser, la virtud en vanidad, la verdad en engaño, del ideal del sabio pasamos a la facticidad del necio, el acopio de ser se muda en persistencia en el vacío. La libertad nos puede, pues, conducir al ser o a la nada, todo depende del camino que sigamos en nuestra elección.

Se dan también en este proceso algunos componentes psicológicos que conviene sacar a la luz. El hombre puede observarse desde dos perspectivas: la de su ser real y la de su ser imaginario. El real es descamado, frío, mísero; por ello cubrimos este nuestro feo, pobre y decrepito aspecto con la capa de una personalidad, de un ser a la medida de nuestro deseo, producto de nuestros contenidos imaginarios. Esa construcción del *yo postizo* que se realiza en *El Quijote* vale igualmente para el hombre de Gracián. En tanto que indigente, el ser humano debe hacerse a sí mismo. El problema es que la mayor parte de las veces equivocamos el camino; en lugar de incrementar nuestras virtudes, en lugar de rellenar nuestra escasez de ser con los contenidos adecuados, lo hacemos sólo con los productos ilusorios de nuestra imaginación, con la pompa y la vanidad de lo inexistente; llenamos con viento, lo que sólo es viento, nos nutrimos de borra para ser *hombres borrados*, según la imagen del jesuita, recubrimos con vanidad las perfecciones de que carecemos. El hombre, que sólo representa un vacío con un proyecto cósmico, trabuca su destino de modo que al llegar la muerte tiene aún menos ser del que le dieron en la cuna.

⁹ Jorge M. Ayala, *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Cincel, 1987, pp. 136-137.

¹⁰ B. Gracián, *Oráculo manual*, p. 175.

¹¹ B. Gracián, *El Crítico*, I-5, p. 66.

¹² *Ibidem*, II-7, pp. 418-419.

¹³ B. Gracián, *Oráculo manual*, p. 198.

Muy clásica y poco cristiana parece esta consideración del hombre defendida por Gracián. En *El Criticón* no existe una escatología explícita. El único ideal de salvación está en la virtud. Es como si para Gracián el hombre tuviera en esta vida el deber de construirse su propia esencia; si esto se produce, cada individuo queda inscrito en el registro intemporal del ser, pero si no, la nada se encarga de borrar los últimos recuerdos de una existencia fallida. Esa es la tragedia del hombre; en su vida ha de hacerse para sí lo que los demás seres ya tienen hecho. Castigo o privilegio ontológico, el destino del hombre se debate en esta heroica contienda danzando siempre entre el día luminoso de la fama y la negra noche del olvido.

Hay un último aspecto que parece importante reseñar. Es algo que ya detectó con su perspicacia habitual el profesor Maravall. El hombre es objeto de un arte¹⁴, producto de un juego de artificio donde lo natural es sólo principio y fin, pero no medio. El hombre parte de un ser indigente, ha de construirse su esencia de modo artificial, darse con su arte un estilo propio¹⁵, un modo peculiar de ser. El arte de hacerse persona es, pues, el supremo arte del hombre, la habilidad fundamental que debe desarrollar a lo largo de su existencia.

Conocimiento y acción

En nuestra galería de entes gracianescos tenemos ya censados al mundo y al hombre. Nos queda ahora detallar el modo en que se produce el contacto del último con el primero, estudiar la forma en que el hombre conoce el mundo y se mueve en él. *Conocimiento y acción* son las dos categorías básicas sobre las que se establece esta relación. El hombre ocupa un lugar tan preeminente como para que podamos afirmar que el mundo ha sido hecho para él. Conocer la metáfora del mundo¹⁶ es, pues, la asignatura principal a lo largo del curso de su vida, descifrar la realidad ha de ser la tarea más importante en su labor de hacerse persona.

Pero el conocimiento del mundo no presenta una finalidad intrínseca en sí mismo. Éste se entiende siempre enfocado hacia la acción. La finalidad que para el sujeto humano presenta el conocimiento del mundo es el de dominarlo. *Gnosis y praxis* se encuentran, pues, profundamente vinculadas¹⁷. La razón es, pues, el instrumento del hombre para hacer efectivo este dominio sobre la realidad¹⁸. Como Descartes, como cualquier otro intelectual de la Europa del siglo XVII, Gracián ve la relación hombre-mundo desde una óptica intelectualista. Lo que en él se enarca con respecto a sus contemporáneos es la valoración del dominio sobre lo real. Consecuencia de esto es que una buena parte de la obra de nuestro autor esté constituida por manuales prácticos de consejos para moverse en el mundo, relaciones de ejemplos para desarrollar en el sujeto humano el necesario arte de prudencia que le guíe de forma conveniente en su labor de acopio de personalidad.

Hombre de buen gusto. Uno de los componentes fundamentales del ideal humano de la Ilustración, del hombre europeo que desde el siglo de las luces ha constituido el arquetipo humano de nuestro mundo occidental. El hombre de buen gusto se eleva claramente desde la obra de Gracián muy por encima del postulado por los moralistas franceses que le sucedieron. En el

¹⁴ José Antonio Maravall, *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, en *Estudios de historia del pensamiento español*, p. 360.

¹⁵ Jorge M. Ayala, *Estilo de vida y vida en el estilo de Baltasar Gracián* (conferencia inaugural del curso académico 1980-1981, pronunciada en el Centro Asociado de Calatayud de la Universidad Nacional de Educación a Distancia), Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 1981, p. II.

¹⁶ Benito Pelegrín, *op. cit.*, p. 529.

¹⁷ Antonio Quirós, *El tema del desengaño en el pensamiento barroco hispano*, en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, p. 589.

¹⁸ José Antonio Maravall, *Un mito platónico en Gracián*, en *Estudios de historia del pensamiento español*, p. 377.

conocimiento hay dos vertientes: una es la ya especificada de la proyección exterior, conocer para dominar; el fin del conocimiento es la praxis. Pero delimitada la causa final, falta por determinar la causa eficiente. ¿Qué mueve al hombre a conocer? La admiración, el gusto, responderá abiertamente Gracián. Los pensadores racionalistas europeos del siglo XVII recogerán la tesis estoica de la desafectación pasional como vía para el correcto conocimiento. Gracián es más pragmático y, por tanto, más cercano a nuestro mundo, más anticipador de nuevas tesis cognitivas. A juicio de Gracián los sabios buscan el artificio, encauzan el gusto de modo que sea un eficaz aliado del saber. «...y si la admiración es hija de la ignorancia, también es madre del gusto. El no admirarse procede del saber en los menos, que en los más del no advertir. No hay mayor alabanza en un objeto que la admiración (si calificada)... »¹⁹. 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.

En tanto que es el gusto movido por la admiración el que nos lleva hacia el conocimiento de las cosas, el brillo aparente de la verdad la hace más atractiva, más fácilmente comunicable en la medida que la presenta desde la perspectiva de la ilusión, del encanto. Perdido ese tono acre del que antes hablamos, es más fácil moverse en el ámbito de la verdad. La ostentación es lo que el hombre pone en la verdad. Cocreador de la realidad, junto con Dios, el ser humano trastoca todo aquello con lo que se relaciona, a todo le da un sentido peculiar, una capa de tinte humano que recubre lo mostrenco, lo natural. El artificio, como herramienta del hombre para cocrear el mundo afecta hasta la misma verdad, que ha de tomar las medidas de lo humano añadiendo lo aparente, propio del hombre, a lo substancial, propio de Dios.

Un laberinto de significaciones

Hemos delimitado la génesis del conocimiento: el gusto y su fin: el dominio de la realidad. Falta ahora desentrañar sus mecanismos internos. La propia dinámica mediante la que el hombre ejercita su conocimiento. Veámoslos tanto desde una vertiente psicológica como desde otra gnoseológica. *El Criticón* nos presenta al niño salvaje, Andrenio, que es abandonado recién nacido en una isla desierta y que va creciendo solitario en ella hasta que el náufrago Critilo llega a la misma y le descubre los secretos de la educación humana. En su periodo de aprendizaje natural Andrenio poseía ciertas imágenes mentales desarticuladas, afectos, sensaciones, etc. Era, asimismo, capaz de resolver los problemas de tipo práctico que se le presentaban, pero, por supuesto, carecía de los instrumentos necesarios para articular todo ese bagaje en unas estructuras de pensamiento más desarrolladas. La llegada de Critilo consolida según un cálculo combinatorio diferente el universo del pequeño salvaje. En primer lugar, le descubre el lenguaje. Es entonces cuando todo ese disperso mundo de pseudoconocimiento comienza a estructurarse. Dice allí Gracián: «Es el hablar efecto grande de la racionalidad...»²⁰. Lo que sucede es que esa capacidad racional —que con Piaget podemos denominar función simbólica²¹— que era anterior al lenguaje comienza a desarrollarse vertiginosamente con la aparición del mismo. El lenguaje es efecto de la razón, pero una vez dominado éste es cuando comienza la auténtica *vida*

¹⁹ B. Gracián, *El Criticón*, I-3, p. 84.

²⁰ *Ibidem*, I-1, p. 68.

²¹ Jean Piaget, *El lenguaje y el pensamiento desde el punto de vista genético*, en *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1981.

humana de la persona. De ahí que Andrenio, una vez aprendida la lengua que le enseña Critilo, acelere desorbitadamente su proceso de conocimiento, comience, como el Gaspar Hauser de la película de Herzog, hasta a soñar. La palabra, el concepto, el discurso se elevan por encima de su categoría ordinaria, dejan de ser simple canal para convertirse en herramienta imprescindible. Lo barroco está aquí palpitando; lo está en la tragedia que las palabras y las cosas representan en el escenario de la obra gracianesca, en la monstruosidad que se trata de mostrar para mejor convencer. «Son las paradojas monstruos de la verdad»²².

Pero ¿qué es lo que ha sucedido para que el aprendizaje de Andrenio tome esa inusitada rapidéz una vez que ha comenzado a hablar? Para responder a esta pregunta vamos a analizar primero algunos aspectos de lo presentado por Gracián en su *Agudeza*. Se dice allí sobre el concepto que «es un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos»²³. Aclaremos que este *concepto* no presenta en Gracián contenidos mentales sino lingüísticos. Como vemos, el referente del concepto no es el objeto sino *la correspondencia que se halla entre los objetos* o, lo que es lo mismo, un peculiar entramado de sentidos y significaciones. El conocimiento humano se enfrenta, pues, no a las cosas en sí mismas sino a las significaciones con que las cosas se nos muestran. Retenido esto, pasamos a un siguiente punto. Gracián se mueve en una órbita conceptista dentro de la teoría literaria. Eso quiere decir que si en el discurso distinguimos entre estructura profunda —lo que se quiere decir— y estructura superficial —el modo de decirlo— en nuestro autor va a darse siempre un movimiento tendente a condensar en la mínima estructura superficial el máximo de estructura profunda. Eso es el conceptismo literario barroco del que Gracián y Quevedo son los mejores representantes. Es el intento de hacer que los conceptos funcionen de forma polisémica, que las frases nos lleven al complicado mundo de significaciones que es la propia realidad. Pero, además, el artificio conceptista dinamiza a la propia realidad, el lenguaje *complica* más los sentidos que captamos en tanto que contribuye a combinar la totalidad de las cosas de forma novedosa, desde perspectivas inéditas²⁴. El poder del entendimiento se ciñe así al poder de las palabras que, en su múltiple manera de agruparse, contraerse, dilatarse, etc., contribuyen a producir visiones renovadoras de la realidad. El lenguaje es además de mecanismo de expresión y comunicación, una fuente de conocimiento, ya que en tanto que simboliza la realidad ayuda a crearla y a conocerla en sus múltiples significaciones.

El conocimiento es, a consecuencia de todo esto, siempre creativo. El hombre no es un receptor pasivo de información, sino que media activamente por su peculiar forma de conocer y por su lenguaje, entre la realidad y el conocimiento de la misma. Este poder creativo del conocimiento humano se produce mediante la imaginación. Es la función imaginaria la que contribuye a crear y nutrir ese entramado de significaciones que constituye el referente objetivo de nuestro conocimiento. Pero si esto nos acerca a alguien es a Kant y no a Descartes. Respecto al solitario de Königsberg, la gnoseología de Gracián guarda importantes semejanzas. En primer lugar, la más importante, esa capacidad creativa del entendimiento; la participación del mismo en la labor de captación de los objetos. En segundo, la vindicación del fenómeno como auténtico ámbito de referencia del conocimiento humano. También, esa postulación del ingenio, la agudeza y el buen gusto como reguladores del poder creador de la imaginación, al fin y al cabo como *esquemas* según la teoría kantiana. En líneas generales, por la negación de la simple e ingenua relación sujeto-objeto. Para Gracián, al igual que para Kant, el sujeto pone de sí una parte importante en la construcción del objeto; esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el

²² B. Gracián *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1974, p. 130, Austral, XXIII.

²³ *Ibidem*, II, p. 14.

²⁴ Jorge M. Ayala, *Estilo de vida y vida en el estilo de Baltasar Gracián*, III.

concepto no apunta a cosas sino a *significaciones*, no a realidades sino a *sentidos* en que la realidad se nos presenta, no a mundos en sí sino a *fenómenos*.

Recapitulemos antes de seguir adelante. El hombre conoce sentidos, significaciones, perspectivas de las cosas. El lenguaje, que simboliza este mundo de perspectivas, contribuye a crear nuevas visiones, nuevos sentidos de la realidad. Esto lo hace en tanto que es la función imaginaria la que construye con su poder creador esa peculiar manera de presentarse los objetos ante el sujeto cognoscente. Por último, la imaginación actúa en connivencia con el deseo, la capacidad afectiva que tienen las cosas de atraernos, gustarnos, encantarnos, suspendernos, admirarnos. Veamos ahora cómo se engarza todo esto con el proceso de aprendizaje humano. A juicio de Gracián «nace el hombre tan desnudo de noticias en el alma, como en el cuerpo de plumas; pero su industria y su trabajo le desquitan con ventajas»²⁵. De alguna manera esto supone que, al igual que afirma Piaget, no haya nada innato en el conocimiento humano; que el ser del hombre está en su hacerse, que la naturaleza humana no es más que la propia historia. La acumulación de *noticias en el alma* se produce mediante el acopio de significaciones a que el conocimiento nos va llevando y que contribuyen a formar nuestra propia imagen de la realidad y con ella nuestra impronta peculiar. Asimilamos lo de fuera acomodándolo a nosotros y adaptándonos, asimismo, a ello.

Así pues, para Gracián todo aquello que de un modo u otro se relaciona con la especie humana, obedece al proceso reseñado de acumulación de perspectivas. La historia del hombre es la historia de un proceso en que la realidad se ha ido poblando de nuevos sentidos. Lo que cada persona ha pensado o imaginado, lo que cada sociedad ha mantenido, forma un cúmulo de significaciones dentro de las que nos movemos. *Don Quijote*, la teoría del *Big-Bang*, la *Quinta sinfonía* de Mahler, la Inquisición, *El jardín de las delicias* de El Bosco, la guerra del Vietnam, etc., forman parte de la multitud de sentidos con que el hombre de la postmodernidad contempla al mundo. No seríamos como somos si nuestro artificio no hubiera creado cada una de esas visiones. Por eso cualquier producto de nuestra capacidad creativa se engarza rápidamente en este entramado de sentidos y contribuye a preformar el peculiar modo con que cada época se contempla a sí misma.

El desengaño: sentido último de la filosofía

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 de Gracián presenta. La práctica filosófica se va a entender como desengaño y éste va a ser el auténtico fin a que conduzca la filosofía. ¿Por qué decimos esto? ¿Qué tipo de radicalidad presenta el término *desengaño* como para que su importancia se superponga a la de cualquier otro filosofema de la obra de Gracián? La respuesta a esta pregunta pasa por desentrañar el principal objeto especulativo de la obra del jesuita y éste es, sin duda, el curso de la vida humana. *El Criticón* es una alegoría del camino que recorre el hombre en esta vida. Por sí misma, esta novela filosófica agrupa y resume al resto de la producción graciana. Si el curso de la vida es el tema principal de su filosofía, lo peculiar del mismo es el tránsito que en él se da del engaño al desengaño. La labor de acopio de personalidad, el arte fundamental que el hombre ha de aprender, es el de superar la primera visión engañosa con que las cosas se le presentan para llegar a una lectura más profunda de las mismas. «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

²⁵ B. Gracián, *El Criticón*, I, p. 10.

del mundo y el Desengaño a la salida; inconveniente tan perjudicial que basta echar a perder todo el vivir...»²⁶.

Partimos de un hecho evidente. El mundo es una metáfora, un laberinto²⁷ cuya cifra hay que desvelar. Conocer es transcribir un mundo de apariencias a otro de auténticas realidades. «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!»²⁸. No obstante, tanto la cifra como la contracifra *son*, es decir que existen tanto la apariencia como la realidad, ambas son distintos sentidos de darse lo real, distintas significaciones en que lo idéntico y lo diverso se entremezclan para formar el cosmos.

Genéticamente considerado, el término *desengaño* tiene sus fuentes en la Stoa y de allí lo toma Gracián, al igual que lo hacen el resto de sus contemporáneos. No obstante, como indica Bluher²⁹, en el jesuita el término no está ligado a la doctrina de los afectos. La desilusión, el desencanto no buscan la desafectación por el mero conocimiento sino en tanto que terapia destinada a preparar al hombre para adecuarse³⁰ y dominar la realidad. Donde sí se inscribe con claridad la génesis del desengaño es en el momento de pesimismo que el país vive y que, por tanto, es reflejado en la obra de los pensadores de la época. La *miseria homini* es la fuente de algunas de las más bellas páginas de *El Criticón*, aquellas que de un modo más relevante entusiasmaron a Schopenhauer. Véase como ejemplo la crisis 5 de la primera parte con el magnífico párrafo: «Cauta, si no engañosa procedió la naturaleza con el hombre al introducirle en este mundo, pues trazó que entrase sin género alguno de conocimiento para deslumbrar todo reparo: a oscuras llega, y aún a ciegas, quien comienza a vivir, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir»³¹. El hombre es un extranjero en el mundo, ésta es sólo su casa de prestado. Al contrario que el resto de los seres, atados al ámbito de lo natural, anclados al mundo como prolongación del mismo, el ser humano está libre de estas ligaduras; sin embargo, esta libertad ha de ejercerse contra un mundo que, sin atarnos, tira violentamente de nosotros mediante los afectos vinculados al cuerpo. Ahí radica la tragedia humana. El hombre carece de ser, al contrario que el resto de los seres vivos; debe, por tanto, hacerse a sí mismo, forjarse un proyecto esencial a su medida; pero ese proceso no se produce en el vacío sino en un terreno árido, enemigo: el mundo. De ahí que la humanidad aparezca siempre contorsionada, vacilando en su hacerse entre lo fáctico —el mundo natural y su instrumento de acción en el hombre: los afectos— y lo trascendente —su posibilidad de construirse a sí mismo—; de ahí que los humanos, siendo lo más digno, sean además las más desgraciadas criaturas sobre la faz del universo.

La dinámica del encanto forma también parte crucial del desenvolvimiento del engaño en el mundo. El ser se nos muestra en sus más profundos arcanos como *desconectado* de nosotros, sin hilos que nos atraigan hacia él. Ese estado de la realidad, como natural, alejado, inmóvil, propicia el análisis objetivo; allí se hallaría ese substrato último de lo real, la esencia de todas las cosas. Su visión nos proporciona un recorrido atemporal sobre los objetos. La ciencia, la aplicación de la razón, de esquemas conceptuales, sólo puede producirse en este estrato. El entendimiento humano sincroniza con este aspecto del ser en tanto que ambos están pautados según las mismas características; hay un camino común que propicia el conocimiento racional. Pero éste es limitado en tanto que no abarca al segundo estado del ser, el del modo, el de la

²⁶ Ibidem, III-5, p. 634.

²⁷ Benito Pelegrín, *op. cit.*, p. 527.

²⁸ B. Gracián, *El Criticón*, III-4, p. 614.

²⁹ Karl Alfred Bluher, *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983, p. 563.

³⁰ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 415.

³¹ B. Gracián, *El Criticón*, I-5, p. 114.

circunstancia, el del parecer. Ahí aparece el valor. La realidad se adorna a sí misma, aparece la dinámica, el libre curso del tiempo, el movimiento permanente. La realidad ya no es neutral, ahora se nos *engancha*, nos afecta, nos atrae, se nos muestra valuable, estimable. Ante ella ya no podemos permanecer objetivos; seremos capaces de amarla u odiarla, pero no nos dejará inertes. Lo objetivo queda roto tanto por lo dinámico que es ajeno a la secuencialidad y atemporalidad de la razón, como por las ataduras que las cosas tienden hacia nosotros, ataduras que imposibilitan un análisis desafectado. La imaginación sustituye a la razón, el ser se torna valor, la pasión y el deseo comienzan a ser los instrumentos con que tendemos un puente a las cosas. Ya no conocemos lo real, como sucedía en el primer estado del ser, ahora lo deseamos. No podemos enfrentarnos al mundo o pasional o racionalmente; en tanto que las cosas nos atan mediante el deseo, el análisis objetivo se hace imposible, la pasión distorsiona lo real, de modo que nunca podemos pasar de lo apariencial, de lo fenoménico. Además, el hombre es una realidad viva, dinámica, creativa; él puede adaptarse a la dinámica de lo real, pero le resulta difícil parar esa fuerza arrolladora del ser; su razón es un instrumento poco afinado en tanto que, preparada para captar lo inmóvil, lo unitario, lo idéntico, ha de arrostrar la compañía de la pasión que, atada al mundo con los lazos indisolubles del deseo, sólo puede coparticipar de su misma dinámica, de su misma variedad, de su misma diversidad. Por todo ello, la apariencia en Gracián no se corresponde con el concepto platónico de la misma. No podemos verla como ese velo que cubre lo real y que una vez levantado nos muestra las cosas tal como son. Para Gracián, la única verdad ha de encontrarse entre las apariencias. El mundo se le presenta al hombre fundamentalmente desde la perspectiva de estas últimas y sólo en su ámbito puede desarrollarse el conocimiento. Por ello el conocer remite al obrar; el hombre, situado en el mundo, necesita descubrir la cifra de las apariencias para mejor dominar la realidad.

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. El conocimiento, si 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 crisis 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 la consecución de aquella, les subyuga bajo su égida —en este caso representada por la lujuria con que retiene a Andrenio—. Los vicios se constituyen en las vías del encanto y sólo el *caer en cuenta*, el desengaño, 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 zahúrda, en tanto que su estado era entonces de desengaño.

El universo presenta, pues, dos caras diferentes. La explicación del mismo pasa por desentrañar en sus múltiples aspectos, el modo en que se da esa polaridad. Los caracteres que definen al ser son dinamicidad y autocreatividad; actividad en resumidas cuentas. Lo substancial, como en las nuevas teorías de Espinosa o Leibniz, comienza a relacionarse con la noción de fuerza. Además, en tanto que se presupone una conciencia de sí mismo, el ser se transmuta en valor, de modo que pueda, desde esa conciencia, ser tanto analizado como deseado.

Desengaño es, pues, conocimiento de la cifra y de la contracifra, de la circunstancia y de la substancia, del valor y del ser. El desengañado es el poeta que recita la metáfora de las apariencias a la vez que nos muestra la áspera y descarnada realidad que existe tras las mismas. Ruptura de prejuicios vulgares es, desde esta óptica, otra de las funciones del desengaño. Gracián hace sentirse incómodo a su lado; su obra desvela continuamente prejuicios, socava la trama de las apariencias para llegar a la realidad, quita a la vida ese brillo ilusorio que la hace más cómoda, más llevadera.

No obstante, el desengaño presenta un polo relacionado con la especulación y otro relacionado con la acción. El desengañado, en tanto que conoce, mediante su *arte de descifrar*, tanto el ser como el deber ser de las cosas, puede ejercer con soltura el *arte de prudencia*. La transformación de la realidad es, pues, la finalidad que el desengaño presenta. Cambiar el estado de las cosas, imitarlas desde su facticidad a un *deber ser* ideal es la acción fundamental del hombre en el mundo.

Un hombre de acción

En tanto que el arte de hacerse persona es el supremo arte y que esta construcción de la personalidad se realiza conforme al modelo de la virtud, es lógico que uno de los aspectos más relevantes de la obra de nuestro jesuita sea la construcción de un modelo humano, un ideal de hombre con respecto al que guiarnos en el artificioso ejercicio de la vida.

El ideal de sabio en Gracián se corresponde con un arquetipo humano perfectamente delimitado: el desengañado. La característica principal que este modelo de hombre presenta es la del saber dosificarse, la de mantenerse en un continuo término medio entre cualquier extremo. De esta actitud fundamental se derivarán todas las demás componentes de su personalidad. La primera manifestación que la dosificación del sabio presenta es la de saber controlar su buen gusto, su capacidad de admiración para hacer que la realidad le encante sin suspenderle. El gusto pica al conocimiento y, por tanto, es necesario que el sabio intente encontrar de continuo perspectivas inéditas de la realidad que le conduzcan hacia un conocimiento más profundo de la misma. Saber captar la ostentación con la que la verdad ostenta ser verdad.

La segunda característica es la que se enfoca hacia la acción. El sabio en sociedad es un individuo transformador, un sujeto que ejecuta un cierto arte de prudencia para manejar la realidad y dominarla ejerciendo su potencia sobre la misma. Ello le lleva a ejercer un juego de ocultamiento ante los otros, una cierta mascarada para conservar la estructura social, aunque en lo profundo atente contra la lógica intrínseca de la misma. La doble moral barroca está tan presente en Gracián como en sus contemporáneos.

* * *

Terminemos ya con un recuerdo personal a la figura de Baltasar Gracián, un insobornable jesuita de nuestro siglo XVII muy cercano a nosotros. Cercano no sólo por lo relevante de su obra —una de las más netamente filosóficas de nuestro Barroco—, sino también por su postura personal. Gracián es un hombre comprometido con la realidad. Nada más lejos de él que la figura del pensador apartado del mundo. El compromiso es parte preponderante de su actitud personal y una derivación lógica de su pensamiento. Ello le hace tan presente y necesario en el final de nuestro siglo XX como lo fue durante su vida en el XVII.