

CAPÍTULO 1

EL MUNDO DE BALTASAR GRACIÁN*

1. LA CRISIS Y SUS CIRCUNSTANCIAS

Al contemplar las obras de arte más características del arte barroco en Europa y Latinoamérica, a lo largo y ancho de su geografía, escuelas y estilos, suelen asociarse con escasa frecuencia a una época de fuertes tensiones religiosas, políticas y económicas, que dieron lugar a largas y encarnizadas guerras, luchas civiles y revoluciones, coincidiendo con una gran pobreza, terribles hambrunas y mortales epidemias, crueldades, violencias y engaños por doquier. En efecto, hablar del Barroco es hacerlo de un mundo en *crisis*. Fenómenos como el descubrimiento geográfico de «otros mundos», la ruptura de la unidad religiosa, las novedades cosmológicas de manos de la ciencia y, especialmente, el progresivo antagonismo entre la incipiente visión secular del mundo, correspondiente a la explicación científico-natural, y la comprensión teológica de la tradición religiosa, trajeron consigo una crisis cultural y civilizatoria sin parangón en la historia, una decadencia generalizada e insuperable que va a propiciar, empero, una extraordinaria afirmación de creatividad en todos los órdenes, teniendo como contrapartida la gran Revolución Científica, el momento álgido de la literatura (del que nuestro Gracián representa uno de sus episodios más felices) y el apasionante mundo del arte, al compás de la música de Monteverdi, Händel o Scarlatti.

Como sostiene Javier de la Higuera¹, *El Crítico*n es el relato de la experiencia de la verdad aparejada a semejante crisis, a saber, la inso-

⁺ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto PAPIIT IN405820 «Barroco y humanismo, su presencia en la conformación la nación mexicana. Recuperación de una singularidad teórica», en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Cf. Higuera, J. de la, «Lo insoportable de la verdad», en J. F. García Casanova (ed.),

portable experiencia de contemplar el verdadero rostro del mundo, sostenidos sobre esa «brecha entre el pasado y el futuro», en expresión de Hannah Arendt², donde se cifra el acontecimiento barroco; las siguientes palabras de Andrenio ponen de manifiesto dicha experiencia con claridad meridiana:

¡Qué he de ver! Lo que no quisiera ni creyera. Veo un monstruo, el más horrible que vi en mi vida, porque no tiene pies ni cabeza; ¡qué cosa tan desproporcionada, no corresponde parte a parte, ni dice uno con otro en todo él!; ¡qué fieras manos tiene, y cada una de su fiera, ni bien carne ni pescado, y todo lo parece!; ¡qué boca tan de lobo, donde jamás se vio verdad! Es niñería la quimera en su cotejo: ¡qué agregado de monstruosidades! ¡Quita, quítamele delante, que moriré de espanto!³

Desde esta perspectiva, Baltasar Gracián («padre de filósofos»⁴, como lo llamó Schopenhauer, y el más grande satírico criado en

El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco, Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 303-342; pp. 303-304.

² Cf. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

³ Gracián, B., *El Criticón*, Madrid, Cátedra, 2000, I (C, en adelante). Evidentemente, las palabras de Andrenio se refieren exclusivamente al mundo humano; en el mundo natural, por el contrario, la infinita riqueza de la realidad se rige por la armonía y el orden:

«-Lo que yo mucho admiraba, y aun lo celebro (dixo Andrenio), es este tan admirable concierto con que se mueve y gobierna tanta y tan varia multitud de criaturas sin embaraçarse unas a otras, antes bien, dándose lugar y ayudándose todas entre sí.

-Esse es (ponderó Critilo) otro prodigioso efecto de la infinita sabiduría del Criador, con la cual dispuso todas las cosas en peso, con número y medida; porque, si bien se nota, cualquier cosa criada tiene su centro en orden al lugar, su duración en el tiempo y su fin especial en el obrar y en el ser». *Ibid.*, p. 89.

⁴ Más que un simple literato, Gracián es uno de los representantes más ilustres de la filosofía española de todos los tiempos. Pero si bien es cierto que el conocimiento de la obra de Gracián ha avanzado de forma considerable en los últimos tiempos, el reconocimiento del carácter filosófico de su obra está lejos de proporcionarle un espacio en las historias de la filosofía. Cf. Cantarino, E., «El Gracián pensador (siglo xx)», en A. Egidio y M. C. Marín (coords.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Zaragoza, IFC, 2001, pp. 149-160. Y es que, como lamenta J. L. Mora, el tópico de que en España no ha habido filosofía (y sigue sin haber) posee

España) lleva a cabo, en palabras del pensador alemán, «una bella y oportuna declamación sobre la miseria de la vida»⁵. Concebida desde la certeza de una crisis radical, lo que ponen al descubierto el anciano Critilo y el joven Andrenio en su novela es que la vida de los hombres carece por sí misma de la consistencia lógica y ontológica que se le había podido atribuir en el pasado. Se entienden, en este sentido, las palabras de Raquel Asun sobre el inmenso valor que atesora el pensamiento graciano:

El héroe, El discreto, Oráculo manual [y todo el resto de obras del jesuita aragonés, en realidad] ejemplifican genialmente el proceso de enriquecimiento del escritor, cada vez con más evidencia dueño de un saber que quiere hacer total en cuanto intenta que abarque el sentido de la existencia misma; y dueño de una palabra que aspira a convertirse, por las sutiles connotaciones que a ella acuden, en único vehículo de verdad⁶.

En efecto, Gracián nos anuncia en su obra magna el estado de ánimo, profundamente pesimista, que impregna el dilatado mundo barroco, a saber, que la vida no tiene valor, que la irrealidad de la vida es su única verdad: la verdad niega, por decirlo con Nietzsche, la vida⁷.

un largo recorrido: «Este tópico, expresa y pertinazmente mantenido más que argumentado por las élites filosóficas, se ha ido camuflando, durante los últimos años, en opiniones más suaves, menos contundentes si se quiere, pero defensoras del fondo sobre el que se asentaba: cierta pereza intelectual que impedía la investigación histórica. La falta de investigación, a su vez, ha ido retroalimentando aquella pereza, hasta hacer difícil la salida de ese círculo». Mora García, J. L., «De *El discreto*, de Gracián, a *El hombre mediocre*, de José Ingenieros, tres siglos de modernidad olvidada», *Revista Valenciana: estudios de filosofía y letras*, 11 (2013), pp. 207-236; p. 208.

⁵ Schopenhauer, A., *Nachlass*, Vol. IV, T. I, Múnich, dtv Klassik, 1985, p. 39.

⁶ Asun, R., «Introducción», en B. Gracián, *El héroe / El discreto / Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona, Planeta, 1990. Citado por Mora García, J. L., «De *El discreto* ...», *op. cit.*, p. 219.

⁷ La «nihilidad» de la vida está directamente relacionada con el tema barroco del desprecio melancólico del tiempo, un tiempo trágico que atestigua el carácter efímero de la naturaleza, su «eterna caducidad». Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1991, p. 228. Profusamente representada en alegorías como la calavera, el reloj o la rosa en el Barroco, la muerte expresa

Una contradicción trágica, originada por la conversión del Dios presente y acogedor en un Dios agazapado y ausente respecto del mundo, como si no existiese⁸.

Hans Blumenberg ha mostrado, en su imprescindible libro *Die Legitimität der Neuzeit*, que semejante transformación estaba ya *in fieri* en el nominalismo de finales de la Baja Edad Media⁹. Siguiendo a Narciso Pizarro Ponce de la Torre, la concepción del orden en el «paradigma clásico» y sus «relaciones con la Naturaleza, imperante desde los orí-

trágicamente el paso del tiempo en su fluir incesante, hasta el prurito de identificarse con la misma vida: «No se ha de decir que murió agora, sino que acabó de morir» (C, III). Esta concepción de la muerte se remonta hasta el Renacimiento, tal y como ponen de manifiesto las siguientes palabras de Vives de forma tan bella como inequívoca: «No sin razón muchos de los Antiguos dijeron, que nuestra vida no es vida sino muerte; y los griegos llamaron a nuestro cuerpo soma, como si dijese sema, que entre ellos significa sepulcro. Había Dios amenazado a Adán, que en cualquier día que comiese del fruto vedado había de morir; Comió, y a la comida se siguió la muerte. Porque ¿qué es esta vida sino una muerte continua que se perfecciona cuando queda el alma del todo libre de este cuerpo? Cuando nacemos, dice un poeta, morimos, y el fin empieza ya desde el principio; porque desde el primer instante que nace el hombre lucha el alma con el cuerpo, al cual desamparara luego sin duda, si no fortaleciese éste su flaqueza con el alimento como con una medicina. Para esto crió Dios las comidas para que fuesen, digámoslo así, como unos pies derechos, o firmes maderos que sostuviesen este caduco edificio, que va caminando siempre a su ruina». Vives, J. L., *Tratado del socorro de los pobres*, Valencia, Pre-Textos, 2006, Libro I, «Las necesidades de los hombres». De este modo, Vives participa de manera flagrante del mismo pesimismo trágico que muchos historiadores han identificado injustamente con la marca barroco en el XVII y, posteriormente, con la filosofía de Schopenhauer, un estado de ánimo muy extendido, ciertamente, entre los contemporáneos de Gracián, aun no siendo patrimonio exclusivo de su época; en palabras de Maravall: «El pesimismo sobre el mundo y el hombre, superable, o, mejor, compensable, en último término, por la religión, por la educación, por la intervención oportuna y adecuada del propio hombre, es la actitud mental de los europeos en el siglo XVII, en la cual los españoles no son una excepción». Maravall, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 328.

⁸ A este respecto, resulta especialmente esclarecedora la definición de lo «absoluto» que dio Schopenhauer, como aquello que ha preferido dejarnos en paz. Cf. Schopenhauer, A., *Nachlass*, Vol. IV, T. I, *op. cit.*, p. 90.

⁹ Cf. Rivera García, A., «Espíritu y poder en el Barroco español», en P. Aullón de Haro (ed.), *Barroco*, Madrid, Verbum Editorial, 2004, pp. 567-596; p. 570.

genes de nuestra cultura hasta la emergencia de la sociedad burguesa o liberal», se sustentaba en «la *constatación* de regularidades, de constantes en la vida social que trascienden, porque son más duraderas que la vida de los hombres». Además, el sociólogo español apunta atinadamente que, «para el pensamiento clásico, la *cuestión* del orden no conllevaba un subsiguiente *problema* del orden, por cuanto remitía a la idea del origen y a la idea de la unidad que sostenía la ordenación de individuos y cosas. Tan natural, tan jerárquico como el que rige los astros o las plantas»¹⁰. Pues bien, como señala Blumenberg en su obra apenas citada, el absolutismo teológico implícito en la teoría nominalista sobre la voluntad divina, en virtud del cual Dios puede hacer cualquier cosa (inclusive salvar exclusivamente a los malvados), alcanza su eco en una «pérdida de orden» y de estabilidad del cosmos que va en detrimento de «toda garantía y seguridad metafísicas», de manera tal que tanto el mundo como la existencia humana pierden todo atisbo de sentido. Y como infiere el intérprete Antonio Rivera, «un dios tan arbitrario, irresponsable e inaccesible como el nominalista, se convierte en un *deus absconditus*. Y un dios escondido, cuya providencia no llega nunca al mundo, es un dios muerto y superfluo para los hombres, que puede ser reemplazado por el azar»¹¹.

Sin embargo, la imagen barroca de lo divino no obedece exclusivamente a razones teológicas. Como ha explicado Lucien Goldmann¹² con el debido rigor, el siglo XVII se distingue por albergar la experiencia, desgarradora y agónica, del *Deus absconditus*¹³, apuntando contra el influjo ejercido por la desacralización racionalista a la hora de sepul-

¹⁰ Pizarro Ponce de la Torre, N., *Fundamentos de la Sociología de la Educación*, Murcia, Godoy, 1981. Citado por Mora García, J. L., «El humanismo de Gracián», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 7 (2010), pp. 51-68; pp. 53-54.

¹¹ Rivera García, A., «Espíritu y poder...», *op. cit.*, p. 570.

¹² Cf. Goldmann, L., *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, caps. II-IV. Véase también Echeverría, J., «Leibniz: El dios más barroco posible», en F. Jarauta y F. Buci-Glucksmann (eds.), *Barroco y Neobarroco*, Madrid, Círculo de Bellas Artes-Visor, 1993, pp. 45-57.

¹³ Esta experiencia se expresa con máxima elocuencia en el grito de Jesús crucificado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mateo 27, 47), y ha sido recreada por Pasolini en *Salò* con una fuerza inusitadamente impactante.

tar la divinidad eterna como el fundamento que certifica el sentido del mundo en cuanto todo unitario y coherente internamente:

En los grandes sistemas racionalistas del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz), la razón se aleja definitivamente de la dependencia de la fe y cobra especial primado metafísico, pues se procurará racionalizar la realidad y sus conexiones de modo íntegro. [...] La razón es entendida entonces como la esencia de todo ser y como la facultad superior humana que permite aprehender este ser en su realidad y en su verdad¹⁴.

En palabras de J. L. Mora, «aquí ya no se trata de conseguir que cada uno llegue a los días que le corresponden sino tratar de fijar los propios días»¹⁵. Asistimos al proyecto moderno de una *Mathesis Universalis*, ese proyecto que «ordena reglamentar, dar forma legaliforme, ordenar axiomáticamente lo que no puede jamás ser sometido a domesticación»¹⁶, y que culminará en el ideal ilustrado (teorizado por Kant, entre otros) de una razón autónoma, vinculante en la praxis y orientadora en el progreso hacia una comunidad moral. Un proyecto representado por el racionalismo de cuño cartesiano, como indica Blumenberg acertadamente, pero también (no hay que olvidarlo) por el empirismo inglés. Los dos modelos constituyen las dos grandes tradiciones canónicas de la filosofía moderna, proporcionando las bases del progreso científico y técnico, con todos los excesos y contradicciones que han terminado generando. Pero si bien operan de manera diversa (uno desde la propia razón, construyendo deductivamente la realidad; el otro desde la confianza de conocer inductivamente la realidad externa al yo), ambos desembocan indistintamente en la «racionalización del mundo de la vida» de weberiana memoria, vertebrando de este modo, junto al pensamiento barroco mismo, la era moderna en su conjunto. Pues el Barroco no es solo expresión de fuerzas antimodernas, asociadas exclusivamente a la Contrarreforma católica a modo de apéndice, como pretende buena parte de la

¹⁴ Cantarino, E. y Blanco, E. (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 214-215.

¹⁵ Mora García, J. L., «El humanismo de Gracián», *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ Sáez Rueda, L., *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015, p. 129.