



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro
ISSN: 2328-1308
revistahipogrifo@gmail.com
Instituto de Estudios Auriseculares
España

Jiménez Villar, Beltrán
Gracián y la modernidad: la indisponibilidad del mundo y el
papel constituyente de los otros como claves de la virtud*
Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de
Oro, vol. 10, núm. 2, 2022, Julio-Diciembre, pp. 111-126
Instituto de Estudios Auriseculares
Pamplona, España

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.02.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517574111012>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Gracián y la modernidad: la indisponibilidad del mundo y el papel constituyente de los otros como claves de la virtud

Gracián and Modernity: The Unavailability of the World and the Constituent Role of Others as Keys to Virtue

Beltrán Jiménez Villar

<https://orcid.org/0000-0002-0779-702X>

Universidad de Granada

ESPAÑA

beltranjimenez@ugr.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 111-126]

Recibido: 29-03-2022 / Aceptado: 05-07-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.08>

Resumen. El objetivo del presente texto es defender una lectura de la filosofía graciana en términos una modernidad otra, no oposicional, que entabla una relación tensional y constituyente con la lectura canónica de la modernidad. Para ello se ofrecerá una contrastación de la conceptualización que Heidegger realiza de la modernidad como «época de la imagen del mundo» con el mundo que se atisba en las obras de Baltasar Gracián. El mundo graciano es indisponible por principio para el ser humano. Además, el supuesto aislamiento en el que queda sumido el sujeto moderno es reiteradamente rechazado por Gracián. Tanto en la tarea de llegar a

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y reactualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN / AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España. A su vez, ha sido posible gracias a la concesión de una ayuda para la formación de profesorado universitario (FPU) financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España.

ser persona, como en la formación de individuos eminentes, el autor les otorga un papel fundamental a los otros. Ambos elementos dan lugar a una concepción de la virtud que, siendo netamente moderna, nos permite ampliar la lectura de nuestra propia tradición.

Palabras clave. Gracián; Barroco; modernidad; mundo; virtud.

Abstract. The aim of this text is to defend a reading of Gracian's philosophy in terms of another, non-oppositional modernity that engages in a tensional and constitutive relationship with the canonical reading of modernity. To this objective, a contrast will be offered between Heidegger's conceptualisation of modernity as the «epoch of the image of the world» and the world that can be glimpsed in the works of Baltasar Gracián. The Gracián's world is unavailable to the human being. Moreover, according to this reading, the supposed isolation in which the modern subject was submerged is repeatedly rejected by Gracián. Both in the task of becoming a person and in the formation of eminent individuals, which the first stage of his work deals with, the author gives a fundamental role to others. Both elements give rise to a conception of virtue which, being distinctly modern, allows us to broaden our reading of our own tradition.

Keywords. Gracián; Baroque; Modern philosophy; World; Virtue.

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente texto es defender una lectura de la filosofía graciana como perteneciente a una modernidad otra no oposicional, sino constituyente de la modernidad filosófica occidental con la que entabla una relación tensional. Para ello se ofrecerá una contrastación de la conceptualización que Heidegger realiza de la modernidad como «época de la imagen del mundo» con el mundo que se atisba en las obras del autor aragonés. La decisión metodológica de medir el pensamiento de Gracián con la lectura heideggeriana de la modernidad no se debe al acuerdo con el autor alemán en su interpretación de la filosofía de Descartes, a la que imputa la totalidad de la operación moderna¹. Más bien se trata de confrontar la filosofía de Gracián con la lectura tradicional de la modernidad, cuyas tesis fundamentales expresa el texto heideggeriano, para mostrar de esta forma la posibilidad de releer la tradición a la luz de propuestas filosóficas que no encajan con el supuesto marco

1. Heidegger, 2010, p. 80. Durante los últimos años se ha llevado a cabo una intensa labor de reinterpretación de la filosofía cartesiana que ha puesto de manifiesto las insuficiencias de la lectura canónica de esta, de la que el texto heideggeriano que aquí se comenta es un ejemplo eminente. A este respecto, véanse los estudios de Kambouchner, 2015; Llinàs, 2017, o Barroso Fernández, 2022. El objetivo de este artículo es contrastar la filosofía graciana con la imagen de la modernidad predominante. No obstante, en trabajos futuros se analizará la relación de Gracián con la visión más amplia de Descartes que la crítica ha proporcionado recientemente.

que las alberga. Con este fin, en primer lugar, se ofrecerán las líneas principales de la interpretación heideggeriana y, posteriormente, se presentarán las ideas gracia-nas que lo sitúan en la mencionada relación tensional con respecto a ella.

MODERNIDAD: LA RE-PRESENTACIÓN DEL *SUBIECTUM*

La modernidad nace, a juicio de Heidegger, con la aspiración del ser humano a liberarse de la normatividad impuesta por la verdad revelada y encontrar o construir nuevos criterios fundados en sí mismos. Esta operación solo es practicable si este se convierte en garante de la certeza y puede usar su libertad para librarse de la revelada. De esta forma, la aportación de Descartes a la historia de la metafísica consiste en proporcionar la fundamentación de la «libertad como autodeterminación con certeza de sí misma» que permitiera tal liberación. En consecuencia, el *cogito ergo sum*, al afirmar que el ego está indudablemente presente al mismo tiempo que su pensar, permite que el fundamento de esta libertad se dé como autocerteza². A su vez, esta transformación de la verdad en certeza está posibilitada por un proceso doble: el otorgamiento al ser humano del título de *subiectum* y la conversión del mundo en imagen.

El ser humano se convierte en *subjectum* al constituirse en el «ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y de verdad»³ y las consecuencias que de ello se derivan para la nueva comprensión de lo ente son graves. Todo *ego cogito* es *ego me cogitare*, es decir, en todo «yo pienso» el yo pensante está incluido esencialmente, es aquello ante lo cual es puesto lo pensado. En el *cogito*, quien piensa se piensa a sí mismo de antemano en el pensamiento. Por tanto, el pensamiento de las cosas, su conciencia, es en primer lugar autoconciencia. Para este pensamiento, el sí mismo es el fundamento del pensar mismo, es su fundamento subyacente y por esta razón este se comprende como *subiectum*⁴. Pero con más propiedad, por *cogito* o *cogitare*, apunta Heidegger, Descartes entiende *percipere*, remitir-a-sí, en el sentido de poner ante sí, de re-presentar: lo llevado-ante-sí y lo «hecho visible»⁵. De esta manera, el autor alemán sostiene que lo propio del *cogito* es el llevar-a-sí algo y, por tanto, que en Descartes «pensar» ha de ser interpretado como «representar». Pero en la medida que la verdad se ha transformado en certeza del *subiectum*, representar ha de leerse como «traer ante sí lo que está delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo [...] al que representa y obligarlo a retornar a sí como ámbito que le impone las normas»⁶. El *cogitare* es un remitir-a-sí lo re-presentable. De esta forma, lo re-presentable está remitido como disponible a quien representa. En consecuencia, el pensamiento que se comprende como representación no admite nada como verdadero que no esté comprobado

2. Heidegger, 2010, p. 86.

3. Heidegger, 2010, p. 73.

4. Heidegger, 2000, p. 129.

5. Heidegger, 2000, pp. 126-127.

6. Heidegger, 2010, p. 75.

ante él mismo: «la esencia del re-presentar ha trasladado su peso al remitir-se de lo representado, en lo cual el hombre que representa decide por adelantado y desde sí qué puede y qué debe valer como sentado y constante»⁷.

¿Cómo adquiere este carácter normativo? De acuerdo con la lectura heideggeriana, la esencia de la representación impone una triple determinación: a la esencia del hombre, a la esencia del ser y a la esencia de la verdad. En cuanto al primer caso, de su aseguramiento en el *cogito me cogitare*, es decir, de su inclusión necesaria en todo pensamiento en el marco del representar, se deriva una comprensión de su ser como uno de los polos de la representación: el yo soy no se infiere del yo represento, sino que el yo represento es por esencia lo que soy, y solo a través de él puedo decir «yo». Pero, además, esta presuposición necesaria que implica su aseguramiento en el representar pase a ser la medida para el ser de lo representado. La proposición *cogito ergo sum* provee una seguridad que determina todo saber: solo puede otorgarse el asentimiento a aquello de lo que se tenga la misma seguridad. Y dicha seguridad será proporcionada exclusivamente por la *mathesis*: a partir de este momento, solo será verdadero lo fundado y accesible sobre ella⁸. Por esta razón, sostiene Heidegger, la física moderna no solo es matemática porque aplique esta última de un modo determinado, sino porque de un modo más esencial y profundo, ya es matemática: solo esta asegura la exigencia de exactitud y certeza absoluta que está en la base de la comprensión de lo ente⁹. Así, la representatividad se convierte en la esencia del ser, la verdad se transforma en certeza y el ser humano se convierte en el fundamento que decide de antemano sobre lo real:

Ser es la representatividad puesta en seguro en el re-presentar calculante, por medio del cual se asegura el hombre el proceder en medio del ente, la investigación del mismo, su conquista, dominio y puesta a disposición, de manera que él puede ser amo de su propio aseguramiento¹⁰.

El cálculo le permite al polo representador estar seguro por adelantado de su certeza y operar así una objetivación del ser: se dispone todo ante sí de manera que el ser humano puede estar seguro de lo ente. Por tanto, mientras que el hombre se convierte en el ente destacado que ostenta una primacía con respecto a los demás, el resto de entes son sometidos al mencionado proceso objetivador que se deriva de la autofundamentación del sujeto como medida de lo que puede ser tenido como verdadero: «lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar. El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado»¹¹.

Esta comprensión de lo ente en tanto que aquello que es y solo puede ser desde el disponer del *subiectum* es la propia de la concepción del mundo como imagen. En ella se alberga una decisión esencial con respecto a lo ente tomada por el ser

7. Heidegger, 2000, p. 131.

8. Heidegger, 2000, pp. 136-137.

9. Heidegger, 2010, p. 65.

10. Heidegger, 2000, p. 140.

11. Heidegger, 2010, p. 86.

humano, que dispone cuál es el modo en el que hay que situarse ante lo ente: solo lo objetivo es. A su vez, esta objetivación es la que caracteriza al conocimiento en su decantación moderna, es decir, como investigación. Esta calcula lo ente, por adelantado en su futuro transcurrir o como pasado *a posteriori*, y de esta forma lo dispone¹². En consecuencia, apostilla Heidegger, el conocimiento en tanto que investigación «le pide cuentas a lo ente acerca de cómo está a disposición de la representación»¹³. La posición dominante de lo ente que adquiere el ser humano en tanto que *subiectum* al imponer las condiciones de lo verdadero se manifiesta de manera clara en las características de la investigación de los hechos naturales. Dada la necesidad de la exactitud, entendida ahora como rigor, la «fijación de los hechos» y la demostración de la «constancia de su variación» se convierte en la regla que guía el método, y la «constancia de la transformación» en su ley implícita. Por ello, la investigación de hechos naturales se comprende como «exposición y preservación de reglas y leyes» y la descripción del comportamiento de objetos de acuerdo con ellas adquiere la forma de una «aclaración». En consecuencia, sostiene Heidegger, la innovación de la ciencia moderna con respecto a la experiencia no consiste en que haberla introducido en el proceso cognoscitivo, sino en que el experimento pone como base una ley y reproduce las condiciones bajo las cuales un hecho puede ser demostrado por el cálculo¹⁴.

Para los propósitos de este trabajo, es necesario subrayar los dos aspectos de la interpretación heideggeriana de la modernidad que se contrastarán con la filosofía graciana. En primer lugar, la primacía entre los entes que adquiere este ser humano en tanto que *subiectum*, que le permite liberarse de la normatividad revelada al encontrar su autocerteza y que lo legitima para establecer las condiciones de lo verdadero. En segundo lugar, la estandarización de la realidad que implica la conversión de la matemática en modelo de conocimiento, en la medida que es el único capaz de cumplir los requerimientos de exactitud. Esta limitación de lo real se materializa en la comprensión del saber sobre el mundo como explicación y conservación de leyes, lo que otorga carta de realidad a la regularidad y a lo identitario frente a lo nuevo o inesperado. En definitiva, el mundo está a disposición del sujeto.

VARIACIONES GRACIANAS DE LA MODERNIDAD

Una vez expuesta la comprensión heideggeriana de la modernidad en tanto que época de imagen del mundo, en este punto se abordará el modo en el que la filosofía de Baltasar Gracián se opone a los dos rasgos mencionados. El ser humano que describe su pensamiento es un sujeto libre que debe autodeterminarse en clave moderna, es decir, se ve llevado ante la responsabilidad de fundar los criterios de su propia normatividad¹⁵. Sin embargo, el movimiento por el cual esto se lleva a cabo no pasa por la institución de un *subiectum* que se convierte en el primero

12. Heidegger, 2010, p. 67.

13. Heidegger, 2010, pp. 71-72.

14. Heidegger, 2010, p. 67.

15. Cerezo, 2015, pp. 166-172.

de los entes y que, consecuentemente, impone una concepción de la verdad como certeza. Y, por tanto, el mundo tampoco se comprende como imagen que puede ser calculada y cuya exactitud es asegurada por una proyección anticipadora¹⁶. Al contrario, los principios fundamentales de la filosofía de Gracián, como veremos a continuación, bloquean estos dos corolarios. El mundo graciano es indisponible por principio para el ser humano. Un componente esencial de la prudencia es tomar consciencia de ello y comportarse en consecuencia. Además, la soledad y el aislamiento en los que quedaba sumido el sujeto cartesiano al convertirse en el primero de los entes es reiteradamente contestada por Gracián. En primer lugar, se abordará la indisponibilidad del mundo para el sujeto y, posteriormente, el papel de los otros.

INDISPONIBILIDAD DEL MUNDO: LA OCASIÓN

Los trabajos dedicados a la ontología del barroco en general, y a la de Gracián en particular, han destacado la presencia de una comprensión de la realidad como instancia proteica en continuo movimiento y diferir. En este sentido se ha descrito una ontología de las fuerzas que descansa en el carácter creativo de la naturaleza y de la cultura, que encuentra su fundamento en el artificio¹⁷. Compartiendo dicha exégesis, aquí nos preguntamos por la experiencia que tiene el sujeto graciano de un mundo así comprendido. El concepto que define el modo en el que el ser humano ha de enfrentarse a esta realidad en continuo proceso de cambio y creación es el de «ocasión».

Como ha puesto de manifiesto Ayala, en la literatura especializada ha sido habitual asociar la importancia de la ocasión en la obra de Gracián al casuismo jesuítico. Esta tesis se apoyaría en el hecho de que el autor fue profesor de Teología moral, materia que se ocupaba de esta cuestión de acuerdo con el programa de estudios de la Compañía. La casuística, disciplina que vivió un enorme desarrollo tras el Concilio de Trento, se ocupaba de discernir la aplicación de las reglas morales objetivas en los casos particulares. Fue una de las razones que motivaron las críticas de Pascal y los jansenistas a los jesuitas, pues presuponía que la libertad de conciencia era anterior a la ley y que, ante situaciones inciertas, podía adoptarse un curso de acción siempre que se demostrara su probabilidad y se adujeran a su favor dos opiniones de personas autorizadas. No obstante, de aquí no se derivaba la necesidad de formar el juicio para enfrentarse a las situaciones concretas, sino más bien, un extenso cálculo de probabilidades: «la decisión del sujeto es mínima. La causa que la conciencia debe resolver es un litigio entre interpretaciones»¹⁸. En cambio, en Gracián, esta idea describe la primacía que todo proceder debe concederle a la realidad, sea cual sea la intención o el proyecto que se proponga, dado su carácter proteico. En este mismo sentido, Clément Rosset y Elena Cantarino han

16. No obstante, autores como Hidalgo-Serna (1993) han visto en Gracián un precursor de la mentalidad científica moderna.

17. Sáez Rueda, 2021.

18. Ayala, 2001, pp. 6-9. Para las lecturas que asocian el casuismo con la importancia concedida por Gracián a la ocasión véase el estudio de Tierno Galván, 1976.

señalado que el sentido de «ocasión» en el autor barroco se acerca al significado del concepto griego *kairós*, entendido como «momento oportuno» al que hay que atenerse ante la forma fugaz que adquiere la nueva experiencia de la realidad. La consecuencia que se deriva de ello es la imposibilidad de todo cálculo en la virtud de la prudencia¹⁹.

Con independencia de la matización que tiene lugar en la obra desde la formación de varones eminentes a la constitución de la persona, la consciencia del carácter subordinado del sujeto con respecto al movimiento de lo real se mantiene en todos los textos. El autor concede un valor central a este concepto en el aforismo 288 del *Oráculo manual*:

Vivir a la ocasión. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en el favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión²⁰.

Gracián hace hincapié en el error en el que incurre quien crea que el éxito de una acción depende de quien lo pretende. Coherentemente, en *El Héroe*, concebido como «brújula de marear a la excelencia» para la formación de «un varón gigante, un varón máximo de inmortales hechos»²¹, a pesar de que el concepto de «ocasión» no aparece explícitamente, encontramos múltiples referencias a esta forma de proceder descrita en el *Oráculo*. Este varón ínclito, a pesar de ostentar prendas eminentes, como el fondo de juicio y la elevación de ingenio, el corazón de rey y el gusto relevante, ha de plegar su voluntad a los vaivenes de la fortuna. Gracián afirma que esta, descrita como «madre de contingencias», es hija de la Providencia. Sus juicios son «arcanos e innacesibles» y mientras que con unos es «madre, con otros [es] madrastra». Frente a este carácter indómito, el autor sostiene que se observe la propia fortuna y quien la tenga en contra, «amaíne en los empeños». Hay que saber distinguirla para «chocar o ceder en la competencia». La fortuna es «corsaria» y se trata de adelantarse a sus vaivenes incontrolables para no malograr el intento. Porque, justifica el autor, tan loable es un triunfo como una «bella retirada»²². De hecho, una de las características que definen el corazón de rey, símbolo del valor que lanza a la acción, es el ser «estómago de la fortuna» ante la dureza de sus consecuencias inesperadas²³.

19. Rosset, 1999, p. 199; Cantarino, 2001, p. 20.

20. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 255.

21. Gracián, *El Héroe*, Aviso al lector.

22. Gracián, *El Héroe*, pp. 27-30.

23. Gracián, *El Héroe*, p. 15. En este mismo volumen, Gálvez Aguirre (2022) estudia en profundidad la relación entre fortuna y ocasión.

En *El Político*, dedicado a Fernando el Católico, «aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado»²⁴, el valor de la ocasión es redoblado. El mayor rey hasta la fecha dio muestras en la fundación de la mayor monarquía conocida, a la que no le dio cualquier principio, sino que la formó, de una gran astucia. Hay diversos modos de fundar un imperio, pero Fernando se valió «siempre de la ocasión»²⁵. Tanto fue así que, si se observan algunos errores en su práctica, estos no se debieron al vicio o a la falta, sino a la necesidad de «contemporizar los efectos de la ocasión»²⁶. Es decir, como había explicado en *El Héroe*, el rey supo leer sabiamente que la realidad no permitía la victoria de su propósito y cedió en su empeño ante lo insuperable. Y por esta razón el «aforismo máximo de su política» es que «gobernó siempre a la ocasión», lo que permitió que llenara España de «triumfos y riquezas» y que adelantara a la «milicia y a la justicia»²⁷. Y este tipo de gobierno sometido a la ocasión no es azaroso, sino que se remite a una gran capacidad que es seno de la prudencia y a su principal atributo, el «entender»²⁸: Gracián lo describe como «el rey de mayor capacidad que ha existido, calificada con los hechos, ejercitada en tantas ocasiones»²⁹. El saber del que hizo gala el rey incluye como uno de sus elementos decisivos la comprensión de que la ocasión es condición necesaria para el triunfo y que, por tanto, hay que ser consciente de que es la realidad la que ostenta el privilegio —incesantemente renovado— de conceder o impedir posibilidades.

El concepto de ocasión también tiene un rol central en *El Discreto*. Gracián describe la cordura como el seguro medio entre los desconfiados de sí y los plenamente satisfechos. Esta «cuerda intrepidez», descrita como «más ventajosa superioridad», «se apoya en la adecuada noticia de las cosas, del continuo manejo de los tiempos» y en ella no es suficiente la especulación, sino que se requiere «el continuo ejercicio». Este saber teórico y práctico que parte de una adecuada comprensión de la realidad es el que impide que se entre con «recelo en las ocasiones», es decir, es imprescindible para ser consciente de la actualidad de una oportunidad³⁰. Posteriormente, la alegoría dedicada al «hombre de espera» confirma la función que Gracián asigna a la razón con respecto a la ocasión. En ella, la Espera camina por los campos del Tiempo, conducida por la Prudencia, hacia el palacio de la Ocasión. Su cometido es contener «los sentimientos para no traspasar nunca la razón y no descubrir cortedades de caudal»³¹. La razón yerra al no ser consciente de sus límites —diría Gracián—, al creer que la realidad está a su merced. El saber prudencial enseña que es el sujeto el que debe contemporizar sus acciones. Además, como ocurría en *El Héroe*, el caudal del que disfrute determinará en última instancia su capacidad para aceptar este carácter subordinado y servirse de él cuando la po-

24. Gracián, *El Político don Fernando el Católico*, p. 43.

25. Gracián, *El Político don Fernando el Católico*, p. 46.

26. Gracián, *El Político don Fernando el Católico*, p. 65.

27. Gracián, *El político don Fernando el Católico*, p. 68.

28. Gracián, *El político don Fernando el Católico*, p. 73.

29. Gracián, *El político don Fernando el Católico*, p. 79.

30. Gracián, *El Discreto*, pp. 49-51.

31. Gracián, *El Discreto*, p. 54.

sibilidad se abra. Coherentemente, la facultad propia de la elección, el gusto, que supone «una adecuada comprensión de las circunstancias», encontrará su más alta realización en la «atención» a la ocasión³².

En el *Oráculo manual*, además del aforismo 288 ya mencionado, encontramos otros en los que la ocasión es la piedra angular del consejo prudencial. El carácter variable de la fortuna es uno de los aspectos en los que más incide el autor, por ejemplo, en los aforismos 38, 102 o 139. También aparece aquí el hombre de espera, que gracias a estar «atento a la ocasión» es capaz de ser señor de sí mismo y señor de los demás, continuando la alegoría comentada de *El Discreto*³³. Sin embargo, el carácter incalculable e indómito de la realidad se inserta en la estructura misma de la obra. En una primera lectura de esta pueden observarse ciertas contradicciones o desajustes entre algunos aforismos gracianos. En diversos temas Gracián parece expresar posiciones diferentes. Por ejemplo, el aforismo 152 defiende «Nunca acompañarse con quien se le pueda deslucir» porque «para hacerse hay que acercarse a los eminentes. Una vez hecho, con los medianos». En cambio, el 156 sostiene sobre los «amigos de elección» que uno es «definido [...] por los amigos que tiene», pues se hacen tras un «examen de su discreción, a prueba de la fortuna, graduados no solo de la voluntad, sino del entendimiento»³⁴. También, a la vez que recomienda tener algún desliz «en el ingenio o en el valor» para conjurar la envidia³⁵, se desaconseja «tener días de descuido», ya que «siempre ha de estar a prueba el ingenio, la cordura y el valor» porque «suele ser estratagema de la ajena atención coger descuidado»³⁶. Valgan estos dos ejemplos para mostrar los enormes problemas que conllevaría un intento de sistematización de la ética graciana en un cuerpo cerrado y coherente de preceptos. Por otro lado, hay acuerdo entre los especialistas en que el número de aforismos que, en un principio, Gracián había proyectado era de cien. Sin embargo, finalmente este se incrementó hasta los trescientos finales. No obstante, a la luz de la multiplicidad interna de la que hace gala la obra, es posible pensar que la determinación última de su número es indiferente para el propósito de la obra. ¿A qué se debe esta sucesión constante de matices que no dejan de transformar los temas cada vez que vuelven a aparecer? Sin duda, el perspectivismo graciano juega un papel fundamental aquí. La influencia del estado afectivo del sujeto en sus juicios, «cada uno habla del objeto según su afecto»³⁷, y la conciencia de la relación esencial del parecer con el ser de las cosas³⁸ autorizan esta lectura. No hay que olvidar que esta diferencia está producida por la cosa misma, pues «todas tienen haz y envés»³⁹, lo que nos reenvía a la ontología del poder graciana que da pie a una comprensión proteica de lo real. No obstante, de todos estos elementos lo que se deriva es la necesidad de que la prudencia tenga en

32. Gracián, *El Discreto*, p. 81.

33. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 132.

34. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, pp. 185-188.

35. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 182.

36. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 243.

37. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 226.

38. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 156.

39. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 225.

cuenta la imposibilidad de objetivar la realidad y por tanto preverla, es decir, la necesidad de que se *viva a la ocasión* en su perpetuo diferir. Por esta razón, el número de aforismos adecuado para este proyecto es potencialmente infinito, pues el ser humano en el camino de realización de su ideal trascendente ha de habérselas con una realidad que, además de impedirselo⁴⁰, no cesa de presentarse bajo la luz de un devenir constante. En consecuencia, como ha señalado Cantarino, el concepto de ocasión nos permite comprender el mundo en el que vive el sujeto barroco, ya que la necesidad de atenerse a la ocasión se deriva del «modo fugaz» en el que la realidad se presenta⁴¹. Y en este sentido, Maravall apunta que la filosofía barroca no busca conjurar dicho carácter inasible a través de una medida que someta la realidad «galileanamente», sino «poner a la vista» o hacer manifiesto la condición de lo real⁴².

EL CONCEPTO COMO COMPRENSIÓN DE UNA REALIDAD QUE SE EXCEDE A SÍ MISMA

La actitud de cautela que Gracián recomienda ante la ocasión quizá pueda entenderse como la contrapartida de las consecuencias que se derivan del concepto. Como es sabido, este es «una primorosa concordancia, una armónica correlación entre los cognoscibles extremos, expresado por un acto del entendimiento»⁴³, donde reluce la agudeza, «pasto del alma, ambrosía del espíritu»⁴⁴. *Arte de ingenio* es una teoría de esta potencia creativa que presenta reglas, ejemplificadas por casos notables. Frente a una posible interpretación meramente estética en clave retórica, Gracián se plantea en la obra un objeto superior: «No se contenta el Ingenio con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura. Poco fuera en la Arquitectura asegurar firmeza, si no atendiera al ornato»⁴⁵. De la misma forma que en la edificación, la atención al ornato no implica la exclusión de la firmeza, la belleza no excluye la verdad, sino que la presupone como su condición de posibilidad. En consecuencia, siguiendo a de la Higuera, Gracián «amplía el campo de la verdad» e incluye en él la belleza y el artificio⁴⁶. La adopción de esta posición convierte a Gracián en uno de los representantes más destacados de lo que García Gibert llama «ficcionalismo». No se trata de una negación o relativización de la verdad sino la adopción de la ficción como el instrumento necesario para «transparentarla» o incluso propiciar «un acceso directo a ella»⁴⁷. Gracián declara explícitamente que la causa más importante de la agudeza es la propia materia: «la Materia es el fundamento del discurrir, sobre ella se levanta toda máquina de sutileza. Están ya

40. Cerezo, 2015, pp. 318-319.

41. Cantarino, 2001, p. 20.

42. Maravall, 1975, p. 380. El autor defiende que la moral «acomodatícia» propia del Barroco encuentra su razón en la imposibilidad de insertar el acontecer en un esquema racional, por lo cual solo cabe atenerse al modo en el que la realidad se despliega.

43. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 140.

44. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 136.

45. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 140.

46. De la Higuera, 2000, p. 8.

47. García Gibert, 2004, p. 70.

en el objeto las agudezas, las proporciones y misterios: llega y levanta la caza el ingenio»⁴⁸. ¿Cómo es posible que el ingenio sea una potencia inventiva y que a la vez las agudezas se encuentren ya en el objeto? En los estudios que Grassi ha dedicado a la filosofía del Humanismo, de la que Gracián es heredero, se ha demostrado que esta tradición de pensamiento recurre al lenguaje metafórico como un modo de pensar originario que descansa en una teoría de la verdad como *aletheia* que rebasa la distinción entre objetivo y subjetivo:

La tradición humanística [...] no parte del problema del ente y de su definición racional, sino del problema de la palabra y de su experiencia vital. Se trata de la palabra como experiencia originaria de la interpelación del ser en su historicidad, de la palabra que no es susceptible ni de ser explicada ni de encontrar una respuesta a través de la definición racional del ser. El originario pensar y hablar metafórico no es algo que surge de la *inventio*, de la similitud entre expresiones verbales, sino que procede del «descubrimiento» de lo que hay de común entre la interpelación del ser y su respuesta mediante la palabra significativa. Esta interpretación queda desvelada [*aletheia*] —pero a la vez encubierta— solo en el momento en que la interpretación del ente hace referencia a dicha interpelación, descubriendo el ente y encubriendo el ser en el «aquí» y «ahora». De ahí la necesidad de un lenguaje metafórico⁴⁹.

El descubrimiento del terreno común entre el artificio conceptual y la cosa tiene carácter de acontecimiento y viene dado por la sistemática huida de lo real. Además, si atendemos a las figuras de la agudeza que Gracián expone, estas consisten en el establecimiento de relaciones imprevistas y sorprendentes que demuestran la «preñez» de la realidad⁵⁰, es decir, su rebasamiento cualitativo de cualquier previsión humana. Por ejemplo, los conceptos de correspondencia expresan una correlación que cuanto más «recóndita», «más ingeniosa»⁵¹. O con más claridad, de los conceptos por encarecimiento, dice Gracián que «consiste su artificio en un encarecimiento ingenioso, debido a la ocasión, que en las extraordinarias ha de ser el pensar extraordinario». Su valor radica en que «poco es discurrir lo posible si no se trasciende a lo imposible»⁵². Por tanto, es evidente que los conceptos no tienen como fin la reducción lógica con fines cognoscitivos de la realidad, sino mostrar el profuso movimiento de esta, que no cesa de desmentir la capacidad humana para predecirla. Esta idea se hace explícita en el estudio de las agudezas paradójicas, a las que directamente llama «monstruos de la verdad». Con ellas el ingenio «funda soberanía» al «acreditar probabilidad [...] tan ardua como extravagante»⁵³. También es

48. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 426.

49. Grassi, 1993, p. 191.

50. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 166. Para un estudio de la importancia de las imágenes de la procreación en la cultura del Barroco, véase García Santo-Tomás, 2020.

51. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, pp. 147-148.

52. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 221.

53. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 232.

patente en los conceptos sentenciosos, «máxima operación de la racionalidad porque concurren en ella la perspicacia de la inteligencia y el acierto de la sindéresis», cuya verdad no puede ser sino «un desengaño prudente, sublime y recóndito»⁵⁴.

En este sentido hay que entender la preferencia de Gracián por la agudeza libre frente a la «ajustada a un discurso» o «encadenada a una traza»: «Un ingenio anómalo siempre fue mayor, porque ese deja llevar del ímpetu en el discurrir y de la valentía en el sutilizar; el atarse a la prolijidad de un discurso y a la dependencia de una traza, le embaraza y le limita»⁵⁵. El ingenio funda soberanía no al representar exhaustivamente la realidad según un sistema de reglas cerrado. Al contrario, da muestras de aumentar su potencial al descubrir mediante sus invenciones artificiosas que lo real es cualitativamente superior de lo que daba por sentado. El ingenio progresa impidiendo cualquier proyección previa y estando abierto a la creación de nuevas formas de comprensión de las realidades que dan forma al mundo. Esta idea ha llevado a comprender la cultura barroca como un «dispositivo de reespiritualización del mundo»⁵⁶. Para Gracián, lo real es, por principio, indisponible.

EL PAPEL DE LOS OTROS

Una vez analizado el carácter indómito de la realidad, en esta sección se discute la supuesta primacía del sujeto como ente privilegiado. En Gracián no hay instancia trascendental que convierta al sujeto en *subiectum* porque este se encuentra de entrada inserto en la vida cotidiana y vulgar, donde se encuentra con problemas vitales de orden práctico, como muestran las páginas de *El Criticón*. Sin embargo, a pesar de que el autor ha sido leído a veces como el defensor de una moral estratégica y utilitaria que reduce a todo ser a un medio para la consecución del éxito, lo cierto es que concede un papel fundamental a los otros sujetos. No solo el mundo no puede ser objetivado, sino que el resto de seres humanos tienen un papel constitutivo en la formación de la persona e incluso de los varones eminentes. A la vez, esta razón hace necesario matizar la tesis según la cual el sujeto graciano es un individuo solitario y en acecho, en analogía con el Estado⁵⁷. Aurora Egido ha leído en Gracián un precedente de la sociable insociabilidad kantiana, en la medida en que en el autor aragonés no se encuentra la defensa de una individualidad cerrada sobre sí, sino la de otra que se pertreche con lo necesario para salir airoso de los envites de lo real⁵⁸. En esta preparación será necesario contar con los otros.

54. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, p. 254.

55. Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, pp. 375-376.

56. De la Higuera, en prensa, pp. 6-9. En un sentido opuesto, Escribano Cabeza (2018) defiende que Gracián no se ocupa de problemas trascendentales, sino de la cotidianeidad, donde se cifra su carácter moderno.

57. Maravall, 1975, p. 331. Esta misma idea ha llevado a algunos especialistas a proponer la comprensión de la construcción de sí del barroco hispano como alternativa a algunas tendencias contemporáneas del cuidado de sí que expulsan el autoconocimiento aproximándose al cinismo; véase Barroso Fernández, 2020. Para un estudio pormenorizado del papel de los otros en la constitución del sujeto en términos de transindividualidad, véase en este mismo volumen el trabajo de Vázquez Manzano (2022).

58. Egido, 2014b, p. 290.

En el aforismo 298 del *Oráculo manual*, Gracián afirma: «tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevante jocundo»⁵⁹. Sin embargo, el cultivo de estas facultades necesita o al menos puede verse ayudado por los demás. Así, también en esta misma obra el autor afirma que es un «atajo para ser persona [...] saberse ladear», es decir, relacionarse. Esto se debe a que se comunican «las costumbres y los gustos. Pégame el genio, y aun el ingenio sin sentir»⁶⁰. De hecho, el ser consciente de ello y obrar en coherencia es muestra de altura: «Los poderosos se acompañan de valientes de entendimiento que les sacan de aprietos y le aconsejan. Es una grandeza servirse de sabios. [...] El que no pueda alcanzar a tener la sabiduría en servidumbre, que la logre en familiaridad»⁶¹.

Incluso en *El Héroe*, cuando Gracián describe el gusto eminente como una de las características del varón deslumbrante, subraya: «Pégasen los gustos con la comunicación y es suerte topar con quien le tiene superlativo»⁶². También en *El Político* encontramos referencias a la inestimable ayuda que le prestaron al rey Fernando sus ministros, a los que supo elegir bien, y sobre todo la reina Isabel. Además, valora la suerte de aquellos monarcas cuyas madres los «forman» e «informan»⁶³.

A partir de la publicación de *El Discreto*, cuando los conceptos gracianos a los que nos referíamos han sido definidos con mayor estabilidad, la función concedida a los otros sujetos es aumentada. Aquí se confiesa la suerte que implica que encontrarse con hombres de genio e ingenio⁶⁴, lo que se confirma al final de la obra con la culta repartición de la vida del discreto: «la primera [jornada] se ocupó de hablar con los muertos, la segunda con los vivos y la última, consigo mismo»⁶⁵. En el *Oráculo manual* se afirma que uno es definido por los amigos que tiene⁶⁶, que la vida sería un desierto sin ellos⁶⁷ o que es necesario saberse ayudar⁶⁸. En *El Criticón* también aparece esta idea cuando Andrenio y Critilo se encuentran a Gerión, quien les confiesa que quien «no tiene amigos está ciego», ya que «los tesoros del sabio no son los rubíes sino los amigos»⁶⁹. En el mismo sentido, Andreu Celma señala que en la filosofía graciana «el hombre se hace hombre tratando con los que son»⁷⁰.

A este respecto, el autor discute en el *Oráculo* la afirmación atribuida a «los políticos» de que «antes loco con todos que cuerdo a solas». A este respecto, Gracián confiesa que se ha de vivir con los demás, aunque los ignorantes sean mayoría,

59. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 259.

60. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 161.

61. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, pp. 109-110.

62. Gracián, *El Héroe*, p. 17. La importancia de la relación con los demás en la formación del gusto ha sido subrayada en Egido, 2014a.

63. Gracián, *El Político don Fernando el Católico*, p. 94.

64. Gracián, *El Discreto*, p. 48.

65. Gracián, *El Discreto*, p. 148.

66. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 187.

67. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 189.

68. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 194.

69. Gracián, *El Criticón*, pp. 337-338.

70. Andreu Celma, 2001, p. 4.

porque para vivir a solas o se «ha de tener o mucho de Dios o todo de bestia». Por esta razón, matiza el principio afirmando que «antes cuerdo con los más que loco a solas»⁷¹. Pedro Cerezo ha dado el nombre de «sabiduría conversable» a esta comprensión de la formación de sí basada en el diálogo con los otros⁷².

CONCLUSIÓN: UN GOBIERNO DIFERENTE

El mundo graciano es indisponible por principio para el ser humano. Un componente esencial de la prudencia es tomar consciencia de ello y comportarse en consecuencia, es decir, obrar a la ocasión. Además, la operación del ingenio evita cualquier tentativa objetivadora propia de la razón, pues a cada paso inventa posibilidades inesperadas hasta el momento. Por otro lado, el supuesto aislamiento en el que quedaba sumido el sujeto cartesiano al convertirse en el primero de los entes es reiteradamente contestada por Gracián. Tanto en la tarea de llegar a ser persona, como en la formación de individuos singulares, el autor les otorga un papel fundamental a los otros.

La lectura aquí propuesta nos conduce a una nueva cuestión. Si el mundo al que se enfrenta el sujeto en Gracián no está a su disposición, sino que tiene que plegarse ante él, y si el papel de los otros es tan fundamental en la formación de sí, ¿a qué tipo de gobierno se refiere Gracián cuando lo establece como el objetivo de la virtud? El fin es aumentar el poder, triunfar, tener éxito o llegar a ser persona, es decir, desplegar todas las potencialidades que atesora el ser humano. También se encuentra el objetivo de ser señor de los demás seres, pero no de cualquier forma. Parece que es condición necesaria para ello respetar la autonomía ontológica de la realidad con respecto al sujeto. Si el Barroco puede pensarse como un dispositivo de reespiritualización del mundo, según lo expuesto podríamos afirmar que uno de sus modos, al menos en Gracián, es la mostración de la dignidad ontológica de la realidad que impide que esta sea subsumida exhaustivamente por las categorías del pensamiento y por los deseos desbocados de dominio. Quizá en este sentido hay que interpretar el discurso que Dios dirige al hombre al comienzo de la crisis *El gran teatro del Universo*:

Mirad, advertid, sabed que al hombre lo he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro, y, como rey que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, ¡oh hombre! [...], que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. [...] Todo lo has de ocupar con el conocimiento tuyo y reconocimiento mío; esto es, reconociendo en todas las maravillas criadas las perfecciones divinas y pasando de las criaturas al Criador⁷³.

71. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 174.

72. Cerezo, 2006, p. 12.

73. Gracián, *El Criticón*, p. 75.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreu Celma, José María, «Gracián, maestro del buen gusto», *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 3-5.
- Ayala, Jorge, «"Vivir a la ocasión". El casuismo y la prudencia en Baltasar Gracián», *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 6-9.
- Barroso Fernández, Óscar, «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», *Pensamiento*, 76, 290, 2020, pp. 679-696.
- Barroso Fernández, Óscar, «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39.1, 2022, pp. 203-214, <https://doi.org/10.5209/ashf.77917>.
- Cantarino, Elena, «Gracián a lo Jano (de la prudencia y de la ocasión)», *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 19-20.
- Cerezo, Pedro, «Sabiduría conversable», *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 3, 2006, pp. 11-31.
- Cerezo, Pedro, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2015.
- Egido, Aurora, «El arte de elegir», en *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Barcelona, Acantilado, 2014a, pp. 441-446.
- Egido, Aurora, «Gracián y los otros», en *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Barcelona, Acantilado, 2014b, pp. 252-290.
- Escribano Cabeza, Miguel, «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de *El Criticón*», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6.2, 2018, pp. 581-620. <https://doi.org/10.13035/h.2018.06.02.42>.
- Gálvez Aguirre, Javier, «Del gobierno de los otros al gobierno de sí. Mundo, Fortuna y Política en el Barroco hispano del siglo XVII», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 10.2, 2022, pp. 77-92.
- García Gibert, Javier, «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en *Gracián: Barroco y modernidad*, ed. Miguel Grande y Roberto Pinilla, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004, pp. 69-101.
- García Santo-Tomás, Enrique, *Signos vitales. Procreación e imagen en la narrativa áurea*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2020.
- Gracián, Baltasar, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, ed. Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 2018.

- Gracián, Baltasar, *El Criticón*, ed. Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 1984.
- Gracián, Baltasar, *El Héroe. El Discreto*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.
- Gracián, Baltasar, *El Político don Fernando el Católico*, ed. Luis Sánchez Laílla, Córdoba, Almuzara, 2010.
- Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 2019.
- Grassi, Ernesto, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. Manuel Canet, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche (segundo tomo)*, trad. José Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- Heidegger, Martin, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010, pp. 63-90.
- Hidalgo-Serna, Emilio, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, trad. Manuel Canet, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Higuera, Javier de la, «Lectura de Gracián. Agudeza y Arte de ingenio», ponencia presentada en el Seminario sobre «El mundo del barroco», Granada, Universidad de Granada, 2000, inédito.
- Higuera, Javier de la, «La imagen barroca y la representación moderna», *Pensamiento*, en prensa.
- Kambouchner, Dennis, *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Llinàs, Joan Lluís, «Los límites del racionalismo en Descartes», *Enrahonar*, 59, 2017, pp. 11-33.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Rosset, Clément, *La anti-naturaleza*, trad. Francisco Calvo, Madrid, Taurus, 1999.
- Sáez Rueda, Luis, «La physis del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9.2, 2021, pp. 981-997. <https://doi.org/10.13035/H.2021.09.02.66>.
- Tierno Galván, Enrique, «El Político de Baltasar Gracián», en *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Tucur Ediciones, 1976, pp. 89-102.
- Vázquez Manzano, Francisco, «Hacia una concepción transindividual de la cultura. El genio de la nación en Baltasar Gracián», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 10.2, 2022, pp. 207-221.