

EL HUMANISMO DE GRACIÁN

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid

SI HACEMOS CASO AL CONTENIDO de una de las carpetas de apuntes que se conservan en el archivo “José Gaos” y que ahora puede consultarse microfilmado en el “Archivo de la Memoria Histórica de Salamanca”, deberíamos convenir que hemos avanzado notablemente en la corrección del efecto ahí señalado que es el siguiente:

Una de las causas, puede que incluso la principal, por las que los hombres de lengua alemana, francesa, inglesa tienen filosofía según se reconoce universalmente y por lo que no la tenemos los hombres de lengua española, según se dice, es que aquellos tienen historia de la filosofía, mientras que nosotros no la tenemos de la nuestra.

Ellos, en verdad, ya hicieron bastante, sólo que nos hemos enterado bastante tiempo después. Interesante es leer los apuntes que para sus clases de Historia de la Filosofía se conservan en ese mismo archivo. Ahí podemos comprobar la importancia concedida al Barroco español, a Gracián en particular, en sus explicaciones, precisamente, de una Historia de la Filosofía “universal” dicho en el sentido apuntado en las anteriores palabras de Gaos. Todos ellos, ideologías aparte, dedicaban una o varias lecciones a esta etapa y a nuestro autor en particular. Desde el propio Gaos, pasando por Nicol, Wenceslao Roces, Gallegos Rocaful, etc.

Que hayamos avanzado no quiere decir ni que lo hayamos hecho suficiente ni que no haya zonas de resistencia. Por ejemplo, si nos fijamos tan solo en Gracián el conocimiento de su obra ha progresado muchísimo pero el reconocimiento de que fue un filósofo y su obra es filosófica está lejos de garantizarle formar parte de los programas o guías docentes como ahora se dice.¹ Toda la investigación que

¹ Elena Cantarino, “Actualidad de Baltasar XVIII (1991), pp 273-287; “El Gracián pensador (siglo XX)”, en *Baltasar Gracián: estado de*

han realizado tanto Elena Cantarino como Emilio Blanco, el Seminario de Granada, los trabajos de Emilio Hidalgo Serna, Jorge Ayala, las tesis doctorales realizadas y las investigaciones recientes en la Universidad de Sevilla, etc. han supuesto un salto cualitativo definitivo en el conocimiento del pensamiento graciano. Podríamos ir repasando lo hecho sobre otros autores y obtendríamos parecidos resultados. También es verdad que aún nos queda bastante si nos fijamos en pensadores notables pero más de segunda fila, si así puede hablarse aunque a veces estos criterios son provisionales. Es razón necesaria, imprescindible diría, pero no suficiente. Es necesario incorporarles a las historias de la filosofía y en el puesto y función que les corresponde. Ciertamente, los profesores que explicamos Historia de la Filosofía Española, más allá de nuestros limitados conocimientos, dedicamos clases a Gracián y al Barroco pero tengo dudas de que se haga en las Historias de la Filosofía explicadas en ese sentido “universal” al que Gaos se refería. Ciertamente tenemos aún problemas para universalizar pueblos como Belmonte.

Mi reflexión va a ir en esta línea. La de preguntarnos por qué Gracián ha sido recluso durante demasiado tiempo en las historias de la literatura, por qué los franceses han conseguido incluir en su misma tradición a Montaigne, junto con Descartes y Pascal, por ejemplo, y a nosotros nos cuesta tanto. Ya en el prólogo que puso Bastide, decano por los años 50 de la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse, al libro de Alain Guy, *Filósofos españoles de ayer y de hoy* señalaba que en Francia esto tampoco se había realizado desde siempre o por un simple automatismo: “También nosotros -decía- hemos conocido tales problemas en la constitución de nuestra propia tradición”.²

Pues el caso de Gracián me parece paradigmático y más en esta etapa de la historia. De su correcta ubicación depende, a su vez, la correcta ubicación de una parte importante de nuestra historia filosófica. Recuerdo cómo allá por 1992, el año en que Clinton se presentó por vez primera a la elección de presidente de EE.UU, saltó a la prensa la noticia de que la versión inglesa del *Oráculo manual y arte de prudencia* de un fraile aragonés del siglo XVII se había convertido en un *best seller* en aquel país y que este libro era poco menos que un manual de campaña. Era verdad. Cualquier visitante de librerías americanas podía comprobar que los únicos autores españoles de los que se exponían sus libros en los estantes eran Baltasar Gracián y Julián Marías. Las razones por las que esto era así correspondían a razones bien diferentes pero nada es casual en la vida. Nacía la popularidad de Gracián cuya obra ha visto innumerables ediciones para servir de lectura muchas veces en clave posmoderna, como un *vademecum* de bolsillo con que moverse por un mundo minado de nuevas acechanzas y, al tiempo, libre de los discursos omnicomprendivos que han

la cuestión y nuevas perspectivas, Aurora Egido y María del Carmen Marín (coords.), Zaragoza: IFC, 2001, pp. 149- 160.

² Alain Guy, *Filósofos españoles de ayer y de hoy*, tr. de Luis Echávarri, Buenos Aires: Losada, 1956, p. 13.

guiado la modernidad hasta los años ochenta con las correcciones que queramos dar al movimiento romántico y al modernismo del cambio del siglo xix al xx. Esto ha sido positivo.

Siempre es bueno leer a los clásicos, pero esas lecturas posmodernas han sido distorsionadoras, como sabe cualquier buen estudioso de Gracián. Es verdad que los libros, y así lo reconocía a propósito de *El Quijote* un autor tan ortodoxo como Juan Carlos Rodríguez, quien en *El autor que compró su propio libro*,³ después de quejarse de las interpretaciones llevadas a cabo por Unamuno, Ortega, Zambrano, etc., no dejaba de reconocer que los libros sobreviven gracias a las deformaciones que producen los lectores de diversas épocas. Probablemente suceda eso. Jacques Bertran ya nos dejó claro, en su *Cervantes en el país de Fausto*,⁴ que los alemanes leyeron a Cervantes más en clave interna que siguiendo pautas historiográficas y respetando poco el sentido originario de la obra clave del autor español. De todos modos Cervantes ha tenido, como autor, una capacidad de salvación, digámoslo así, salvación en términos de una correcta ubicación en la historia de las letras españolas y occidentales de la que no siempre ha podido disfrutar nuestro Gracián quien ha pasado etapas de ostracismo, salvo para lectores determinados y con las traducciones a otras lenguas que los estudiosos han dado a conocer. Quizá esa discontinuidad ha facilitado la sorpresa, para muchos ahora, de descubrir en su pensamiento claves posmodernas sin haber sido antes modernas, es decir, parte de la filosofía moderna. Y, sin embargo, lo que nos han descubierto las investigaciones de todos los estudiosos de su pensamiento durante estos años es que Gracián es una figura clave del pensamiento moderno.

¿Por qué ha sucedido esto?

En un ya veterano libro de Narciso Pizarro Ponce de la Torre, sociólogo español de largas estancias en Canadá, titulado *Fundamentos de la Sociología de la Educación*,⁵ se explicaba con bastante claridad en qué había consistido la concepción del orden social del que llamaba “paradigma clásico” y “sus relaciones con la Naturaleza, imperante desde los orígenes de nuestra cultura hasta la emergencia de la sociedad burguesa o liberal”. Digamos, resumiendo mucho, pues es cosa bien sabida, que se asentaba en “la constatación de regularidades, de constantes en la vida social que trascienden, porque son más duraderas que la vida de los hombres”. Y señalaba al respecto Narciso Pizarro que “para el pensamiento clásico, la *cuestión* del orden -cuestión que se convertirá en central y como problema desde el siglo XVII, no conllevaba un subsiguiente *problema* del orden -lo que no quiere decir que no tuvieran una teoría del mismo como bien sabemos- por cuanto remitía a la idea del origen y a la idea de

³ Juan Carlos Rodríguez, *El autor que compró su propio libro*, Barcelona: Debate, 2003.

⁴ Jacques Bertran, *Cervantes en el país de Fausto*, tr. de José Perdomo García, Madrid: Edicio-

nes de Cultura Hispánica, 1950.

⁵ Narciso Pizarro Ponce de la Torre, *Fundamentos de la Sociología de la Educación*, Murcia: Godoy, 1981.

la unidad que sostenía la ordenación de individuos y cosas. Tan natural, tan jerárquico como el que rige los astros o las plantas. “La sumisión al orden y la *diferenciación funcional* –diríamos hoy– serían dos aspectos de la misma realidad”.⁶

Sabemos, también, que este paradigma clásico dio lugar al que Pizarro considera el “fenómeno más importante” que consiste en “el conflicto y la ulterior síntesis entre la concepción greco-romana del orden y la teología cristiana”, conceptualmente, añadiría yo, en su punto de partida, tan opuestas. Esa síntesis culmina a lo largo de la Edad Media con la constitución del Sacro Imperio Romano Germánico donde ambas autoridades, la civil y la teológica, se legitimaban recíprocamente y la teología católica se vertía sobre los conceptos griegos. Ha sido, seguramente, esa articulación de la concepción naturalista y la concepción teológica la construcción teórica más consistente que se ha construido en la historia de Occidente y base de la que consideramos tradición grecolatinocristiana. En muchos aspectos ha sido una de las aportaciones que ha marcado las diferencias entre las civilizaciones que han tenido Edad Media y las que no.

Este modelo se mantuvo hasta el siglo XIV en que progresivamente comenzó a modificarse en el orden social por una complejidad inicialmente creciente: la función de las ferias comerciales, una estructura social más mestiza, la quiebra de la convivencia entre las comunidades cristiana y judía, la peste negra, etc.; en el orden filosófico por el debate de nominales; y en el orden teológico por el desarrollo de una serie de herejías que subvertían el modelo de orden asentado en ese paradigma clásico. Adelina Sarrión, una buena historiadora, ha estudiado algunas de estas viejas herejías como antecedentes de las reformas religiosas posteriores hasta la fractura luterana, en su interesante libro *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI al XIX* a través de más de 150 expedientes inquisitoriales.⁷

Desde ahí y hasta la consolidación del paradigma liberal en política y la estabilización de la racionalización moderna con la separación del nivel teológico y el filosófico es un tiempo de reconstrucción, primero, y de construcción de un nuevo orden después.

La fase de reconstrucción corresponde a los siglos XV y XVI; la de construcción a los siglos XVII y XVIII. Los historiadores nos indican la función del creciente comercio, los viajes; la que podemos considerar revolución de los astrónomos; las reformas religiosas hasta Erasmo, la fractura luterana; pero también las nuevas formas de espiritualidad como la mística española del siglo XVI, seguramente también una de las creaciones más sublimes del espíritu humano; la teología salmantina donde se pusieron las bases doctrinales del Derecho de Gentes, del que luego vendría a ser

⁶ *Ibid.*, Dedicada al estudio de “El paradigma clásico” las páginas 17-34.

⁷ Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mu-*

jes heterodoxas ante la Inquisición Siglos XVI al XIX, Madrid: Alianza, 2003.

Derecho Internacional; la medicina, ciencia que se coloca en el centro del debate doctrinal y el papel de los nuevos médicos, etc.

En fin, se trata de todo este largo periodo caracterizado como *Humanismo* que podríamos resumir en la *Fábula del hombre* de Luis Vives o en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva para no alargarnos ahora.⁸ Es verdad que el hombre es quien ahora ocupa la escena pero eso no quiere decir que los dioses renuncien a su papel de creadores y protectores de su criatura. Durante este periodo de la historia de Occidente que conocemos como Renacimiento se hizo un enorme esfuerzo por reconstruir el viejo orden teniendo en cuenta las nuevas circunstancias: reconstrucción de los textos bíblicos y filosóficos, por tanto, de la tradición grecolatina. Un enorme esfuerzo de filólogos y gramáticos para ordenar la que iba a ser herramienta básica del hombre moderno: el lenguaje. La gramática, las lecciones de retórica, los diálogos como base de la educación, etc.; reconstrucción de la propia Iglesia sobre la cual nadie dudaba de que necesitaba reformas; ordenación del orden político que en esta parte del mundo se intentó sobre la idea de la Cristiandad; el papel de los nuevos saberes en el orden natural –se estaban poniendo las bases del desarrollo de la física moderna en el XVII y de la Química en el XVIII– y más tímidamente en el social (es sabido que en las Historias de la Psicología y de la Sociología Luis Vives suele figurar como uno de sus pioneros).⁹ Y la medicina que exprime hasta sus últimas consecuencias a Galeno con la finalidad de poner las bases de la medicina moderna.

Así pues, el Renacimiento fue esa mirada nueva a los orígenes para “eliminar” la ganga adherida a lo largo de los siglos y recuperar los viejos textos como base para un nuevo orden. No se había perdido aún la idea de unidad de que hablaba Narciso Pizarro en los textos antes mencionados ni la confianza sobre la correspondencia del pensamiento y lo pensado, es decir, de lo que hoy llamaríamos procesos psicológicos y lo externo a la mente. No se había roto aún del todo la concepción de la verdad como adecuación pero sí eran conscientes –o lo fueron siendo progresivamente– de que el mundo se había ensanchado mucho, que había nuevas realidades y que correspondía al hombre interpretarlo y quizá no sólo conocerlo. El hombre no era un sujeto pasivo en el conocimiento de la correspondencia o no del predicado con el sujeto sino que jugaba un papel activo en la confección de los juicios y por tanto en el descubrimiento de la verdad. Que apareciera el escepticismo –recuérdese a Francisco Sánchez¹⁰ era casi inevitable pero aun era un fenómeno controlado podríamos decir.

⁸ Me remito a dos recientes estudios: J. L. Suárez, *Herederos de Proteo. Una teoría del humanismo español*, Huelva: Universidad de Huelva, 2008; J. García Gibert, *Sobre el viejo humanismo*, Madrid: Marcial Pons, 2010.

⁹ Sirvan estos ejemplos: H. Carpintero, *Historia de la Psicología en España*, Madrid: EUEDEMA,

1994; M. Saiz y D. Saiz, *Personajes para una historia de la Psicología en España*, Madrid: Pirámide, 1996.

¹⁰ R. Orden, “La teoría de la causalidad natural de Francisco Sánchez el escéptico”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 247, 2003, pp. 247-267. Puede consultarse en la Biblioteca virtual de la web: www.ahf-filosofia.es.

Fue probablemente la medicina la ciencia que representa mejor el espíritu del Renacimiento. No se les ha llamado en vano, los médicos humanistas, y por Ceñal, precartesianos: Francisco Hernández más conocido y leído en los países de lengua inglesa que en la propia España; Huarte de San Juan, Gómez Pereira y Andrés Laguna, el médico segoviano, seguidor y probablemente imitador del italiano Mattioli, cuya traducción del *Dioscórides* hizo buena fortuna como ejercicio de puesta al día del saber médico pero no menos por su labor de herborización, trabajo de campo, reproducción precisa a plumilla hasta de sus detalles más pequeños y apuesta filológica –la importancia de conocer los precisos nombres de las cosas para conocer las cosas mismas, en este caso las plantas y su poder de curación. Hablamos de la importancia de los nombres como base de la unidad del conocimiento cuando se cuestiona la vieja unidad.

Por no alargar más esta parte de la exposición puesto que simplemente tiene que ver con la que luego será nueva conciencia del siglo XVII como agotamiento y, por tanto necesitada de una nueva superación de este ingente esfuerzo del humanismo renacentista, resumiría en este texto de 1556 el techo al que habría llegado el humanismo en el siglo XVI. Está tomado del *Discurso breve sobre la cura y preservación de la pestilencia* publicado en 1556,¹¹ tres años antes de morir cuando regresaba a Segovia, en cuya iglesia de San Miguel está actualmente enterrado. El título de este capítulo es bien significativo: “Del término de la vida de cada uno”:

De manera que a cada uno está ya su límite señalado, ultra el cual le es imposible extenderse; así como llegar a él solamente es lícito aquellos que viven muy concertados y se guardan de los peligros que atajan en el medio curso de la vida. Entre otros muchos traveses, pues, y peligrosos trances, que en medio de sus deseos y pretensiones al hombre suelen trançar (sic) el hilo de su carrera, es uno, y aun el más formidable la pestilencia, de la cual deben guardarse con gran cuidado los que quieren vivir enteramente sus días.¹²

Nada de cirugía agresiva y, si se me permite la broma, nada de trasplantes ni clavos de titanio en las articulaciones. Medicina homeostática, de autorregulación interna usando agentes externos sobre la confianza de que la salud dependía del equilibrio de los cuatro humores. El paso importante era la defensa de la intervención del médico, su límite radicaba en el respeto a la naturaleza misma de las cosas. La providencia divina necesitaba de un agente para ser ejercida, el médico, pero el número de días de cada uno estaba previamente determinado por quien podía fijarlo, es decir, Dios. Si no se podía alargar la vida, era un deber conseguir, en tiempos de peste y enfermedad, conseguir que se cumplieran los días.

¹¹ Andrés Laguna, *Discurso breve sobre la cura y preservación de la pestilencia*, Segovia, 1999. Ed. facsimilar. ¹² *Ibid.*, p. 10.

Este humanismo tenía su techo y se agotó. Mas realizó dos importantes virtualidades: la primera puso las bases, quizá de manera aún no articulada, de la que hemos dado en llamar la conciencia moderna; la segunda vinculó el saber a la solución de problemas radicados en la necesidad. Hablamos de la *Ratio vivendi* recordada por Grassi, discípulo de Heidegger y viajero por tierras de Latinoamérica desde los años de la segunda guerra mundial aunque su libro *Viajar sin llegar*¹³ donde se nos cuentan aquellas experiencias que no me parece sean de lo mejor suyo. Pero sí me ha parecido muy interesante la tesis de fondo de su *Filosofía del Humanismo*¹⁴ y la recuperación del conocimiento vinculado al principio de necesidad. Pocos apuros mayores que los producidos por la falta de salud o, más aún, por la enfermedad y por las enfermedades a gran escala. De cómo se salió de esta propuesta y de su cierto agotamiento me parece que ha dependido mucho el aprecio que la modernidad ha tenido por los humanismos generados ya en el siglo XVII que responden a otro tiempo.

“Las condiciones sociales que sobre las emergencias imperan son extremadamente complejas —señala el propio Narciso Pizarro—. La primera y la más importante de ellas es, sin duda, el surgimiento del concepto moderno (y no contemporáneo) de historia, fruto de la *constatación del cambio social*”.¹⁵ Yo me referiría antes que nada al concepto de tiempo y dejaría el concepto de historia para más adelante pues este no hubiera sido posible sin aquel. De lo que no estoy muy seguro si fue primero el surgimiento del cambio social, al que habría seguido el de tiempo/historia, o si fue al revés o, más bien y casi con seguridad, si fueron procesos casi simultáneos. Lo que sí es cierto es que las circunstancias que concurrieron al final del siglo XVI, con la batalla de la Armada Invencible como símbolo, dinamitaron definitivamente la confianza que el hombre del Renacimiento pudiera aún albergar en un orden político de carácter universal (y europeo en particular). No era tan seguro que la Providencia divina estuviera tan encima de los hombres como para avalar todas sus acciones pues las cosas no son solo como el río que fluye sino que mudan y se transforman hasta el punto de confundirnos. Ni tampoco, en parte como consecuencia de lo anterior, que la realidad fuera a seguir nuestros deseos. Ni, finalmente, que pudiéramos confiar en el orden del viejo paradigma, sostenido y bien rejuvenecido por los humanistas del Renacimiento. Si se puede hablar así, diríamos que las circunstancias y experiencias sociales y políticas, la fractura europea, cómo afrontar la realidad americana,

¹³ Ernesto Grassi, *Viajar sin llegar*, presentación de Emilio Hidalgo Serna y José M. Sevilla. Intr. y trad. de Joaquín Barceló. Barcelona: Anthropos, 2008.

¹⁴ Ernesto Grassi, *Filosofía del Humanismo*, in-

roducción de Emilio Hidalgo Serna, Barcelona: Anthropos, 1993. Véase J. Sánchez Espillaque, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla: ORP, 2010.

¹⁵ Pizarro, *op.cit.*, p. 35.

etc., obligaron a plantearse el orden como problema y no algo como dado de suyo que simplemente había que ir restituyendo. Había que crearlo sobre nuevas bases porque se había comprobado que la lógica del mundo no se correspondía sin más con la lógica de nuestros deseos, y viceversa, y porque las cosas, lejos de mantenerse idénticas y ser susceptibles de regulaciones homeostáticas, estaban sometidas a la mudanza como si cambiaran de piel y nos engañen haciéndonos ver lo que no son. El propio Velázquez nos mostró, en una lección donde el arte mostró su doble función estética y pedagógica, cómo era posible engañar al ojo en su visión de la realidad.

Es el nuevo concepto de mundo, lugar donde el hombre habita y cuyas regularidades hemos de descubrir, ya que no son las que creíamos dadas, y debemos hacerlo si queremos estar a buen recaudo. Porque a la seguridad no podemos renunciar. Es decir, no podemos renunciar al orden. Como quizá diríamos hoy, no es posible asentar la sociedad sobre bases irracionales. La filosofía respondió al objetivo por el cual nació pero necesitaba refundarse a la altura de este tiempo histórico buscando y estableciendo nuevas bases epistemológicas y morales pues este orden puede referirse tanto a la organización política como a la salvación eterna, y va desde la razón de estado hasta la economía de la salvación. Bien es sabido que el siglo XVII lo es de la preceptiva, cultura dirigida la llama Maravall. Hasta 3000 devocionarios de esta época me indicó en una ocasión Margarita Ortega, catedrática de la UAM, que había encontrado. Toda esta literatura, religiosa o no, encerraba ya una profunda desconfianza en que el hombre por sus medios pudiera llegar a ser lo que debía ser. Dicho esto bien de las concepciones heredadas de la tradición o bien de quienes proponían un hombre nuevo. Era la cultura del manual. Descubierta la libertad de conciencia surgió la necesidad de regularla. La primera exposición de las conocidas como Edades del Hombre que la diócesis de Castilla y León organizó ya hace años en Valladolid era una muestra espléndida del papel conferido al arte en esta función. Pero la misma función desempeñó la filosofía con la ciencia y la propia teología. Ya no se trataba de una cultura de la autorregulación sino de la regulación.

Contábamos para ello con dos instrumentos legados por el Renacimiento aunque no estuvieran aun suficientemente desarrollados: me refiero a la capacidad creadora del ser humano tal como lo ha estudiado, por ejemplo, Rosa Rossi en su libro *San Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*¹⁶ que incluía, en buena medida, el segundo instrumento: la libertad de conciencia que suele asociarse en exclusiva con la reforma protestante pero que forma parte de un espectro más amplio. Sí que es verdad que la propuesta luterana tuvo la eficacia de convertirse en la nueva fuerza de la clase emergente, de su forma de organización política y de su ética. Esto es innegable, pero la idea de que el individuo tenía capacidad para regirse por su capacidad de contrastar

¹⁶ Rosa Rossi, *San Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, tr. de Juan Ramón Capella, Madrid: Trotta, 1996.

su pensamiento con la experiencia estaba ya, como se sabe, en Gómez Pereira y también en los ámbitos influidos por la reforma erasmista.

Van a ser estas herramientas, usadas tras la experiencia radical del paso del Renacimiento al Barroco, las que se constituyan en la base de la construcción del sujeto moderno, como algunos lo han definido, de la explicación de cómo el hombre ha de instalarse en el mundo y de cómo ha de superar, mediante el conocimiento y la práctica, las pruebas a que le somete una realidad independiente de reglas humanas, mas bien regida por sus propias reglas o, a veces, nos da la impresión de que por ninguna regla sino por la emanada de su mismo acto individual, del caso, de cada caso, diríamos. Esta desconfianza hizo, seguramente, que el xvii que fue el siglo de la Física no lo fuera de la Sociología, ciencia que aún tardaría dos siglos en llegar no antes de que la burguesía se sintiera segura de su poder de acción sobre los procesos sociales. Como física social exactamente.

Pues la propuesta del xvii da lugar a cuatro salidas que han constituido la llamada modernidad. Nuestro autor constituye y forma parte de una de ellas, la que más ha costado incorporar probablemente, por lo que ahora diremos. Constituyen cuatro modalidades del humanismo y han tenido desarrollos diferentes.

Serían estas: Cervantes, en primer lugar, pues fue de ellos quien se formó en el Renacimiento y escribió en el Barroco. Esa situación y capacidad le llevaron a inventar -de "inventor" le calificó José María Asensio en el siglo XIX y de "raro inventor" lo ha hecho Javier Blasco en un libro más reciente con buenos fundamentos¹⁷- el género adecuado para entender lo que le pasaba al hombre europeo del siglo xvii. Ahí reside su genialidad. Se trata de la propuesta literaria, aquella que ha hecho de la novela la interlocutora lúcida de las otras propuestas y género de la modernidad como muchos la han calificado. Ninguna forma de conocimiento, ni la filosofía, ni la ciencia ni siquiera la teología han podido prescindir de los interrogantes planteados en esas páginas. Pocos filósofos, de los españoles seguramente ninguno, han podido dejar de escribir sobre *El Quijote*. Poco diré aquí sobre esta propuesta. Modestamente algo ha quedado escrito en la *Gran Enciclopedia Cervantina* que dirige Carlos Alvar.¹⁸ Tan sólo estas dos cosas: que los problemas causados por el tiempo sólo pueden ser entendidos por un género que lo imite, es decir, por la narración. Hay cosas que sólo pueden ser entendidas, narrándolas o contándolas pues tienen que ver con el suceder, con lo que nos pasa y no con lo que somos. Don Quijote es la historia (*story*) de un anacronismo bienintencionado que consiste en seguir creyendo que la realidad es como dicen los libros que es y actuar consecuentemente. Su locura es fruto de ser consecuente consigo mismo y no serlo con la realidad por confundirla con su visión encantada. Es más, esa ensoñación le lleva, incluso, a ver lo que no existe

¹⁷ J. Blasco, *Cervantes, raro inventor*, Madrid: Biblioteca de Estudios Cervantinos, 2005.

¹⁸ José Luis Mora García, "Lecturas filosóficas

del *Quijote*", *Gran Enciclopedia Cervantina*, v. V, director Carlos Alvar, Madrid: Castalia, 2008, pp. 4768-4790.

pero a actuar como si existiera. Grandioso el ser humano cuya conciencia se siente permanentemente confrontada con aquello que queda fuera de la misma. En verdad, a todos los enamorados les ocurre más o menos lo mismo. Esta lucha heroica por conseguirlo convierte la tragedia en una comedia a ojos del lector que se identifica con el perdedor y se salva por la lectura. Don Quijote no desmaya en cambiar la realidad para que se parezca a su forma de verla y con ello produce contradicciones en cascada. La historia (*history*) de España a la altura del XVII probablemente era lo mismo por seguir creyendo que la lógica de la conciencia y la del mundo seguían siendo coincidentes. Esto ya se ha dicho y básicamente así es. Fue una catarsis genial que partiendo de una experiencia local, “un lugar de la Mancha”, ha adquirido una dimensión universal y lo quijotesco se ha convertido en el símbolo de la lucha contra todas las lógicas opresoras, se entiende, si hacemos caso a la interpretación de Unamuno. Los filósofos no quedamos muy bien parados ahí y podríamos pensar que Cervantes anticipó los excesos de los objetivos que poco después de ser escrito *El Quijote* se propondría la filosofía moderna allí donde ha terminado por producirlos. Claro que en esto jugamos con la ventaja de saber qué ha pasado después.

Segunda: la novela no apuesta ni sólo por el valor de la conciencia ni sólo por el mundo. Se sitúa allí donde radica la fractura y donde sólo existe el lenguaje, la escritura, única herramienta que el hombre tiene para habérselas con la realidad. Y colocada ahí ofrece, como decíamos, un saber de salvación -de salvaciones habló también Ortega- pero no un saber operativo sino por la ironía, el humor de la visión cómica de la tragedia. Si la filosofía es aburrida -decía Clarín-, cuando se llama *Pepita Jiménez* no se olvida nunca. Es una forma de decir lo mismo. En algún otro lugar dijo que la literatura no podía prohibirla ni el gobierno. Valga esto para Cervantes sin necesidad de decir más. Pero claro está, tiene una limitación, si así puede calificarse: no se trata de un saber operativo o funcional. Influye en el comportamiento pero no es un manual de reglas del mismo.

Esta otra apuesta del XVII la representan el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. No ha lugar a extenderse sobre esto aquí. Sabemos que han sido los modelos a partir de los cuales se ha desarrollado la filosofía moderna y, sobre todo, el conocimiento científico y luego el progreso técnico. Han sido, además, las filosofías que representan las formas de racionalidad del nuevo orden político de Francia e Inglaterra, las dos naciones emergentes del siglo XVII y de sus burguesías.

Todo esto requeriría muchos matices que no son del caso aquí. Me remitiría a un artículo de Nicol en la revista *Las Españas* en el que compara la propuesta de Locke con la que emana de Suárez para pensar que podrían haberse creado otros modelos de sociedad.¹⁹ Lo que sí quiero decir es que se trata de dos modelos que operan por

¹⁹ E. Nicol, “Propiedad y comunidad”, en *Las Españas* (1946-1963), El Colegio de México, 1999, pp. 9/7/1948. Puede consultarse en J. Valender y G. Rojo, *Historia de una revista del exilio* (1946-1963), El Colegio de México, 1999, pp. 615-622.

reducción pues, a diferencia de Cervantes, aquí sí que uno opera desde la propia Razón, del propio Yo y desde ahí se construye deductivamente la realidad; el otro opera desde la confianza en que puedo conocer inductivamente la realidad externa a mí.

Ambos han constituido las dos grandes tradiciones canónicas de la filosofía moderna, de su progreso y también de los excesos a que han llegado y las contradicciones que han producido. De todo ha habido y de todo hay. Ambas pusieron la base del que en la Ilustración quedará constituido como nuevo Sujeto y, como sabemos, Kant fue su máximo teórico. La fuerza de estos modelos ha residido en dejar fuera aquello que perturbaba una racionalidad orientada a fijar un orden ya no ontoteológico sino científico en términos matemáticos o experimentales. Aquí ya no se trata de conseguir que cada uno llegue a los días que le corresponden sino tratar de fijar los propios días. Se supone que la Providencia deja al hombre un margen de confianza suficiente como para que intervenga. Ya es posible hacer un trasplante o poner un clavo de titanio, es decir, la naturaleza puede ser modificada. Baste este texto tomado del *Discurso que en la apertura del laboratorio de Química del Real Cuerpo de Artillería pronunció don Luis Proust*, en 1792, como ejemplo de la actitud de un científico del siglo XVIII, heredero de estos humanismos:

Qual ha sido, pues, el designio de la Providencia en abstenerse de crear todas las combinaciones que estaban a su arbitrio? No encuentro otro que el de haber querido ceder al Hombre una parte de de su Poder, poniéndole en estado de continuar su Obra Soberana, y por la concesión de un privilegio, que le hace tan superior a los demás Entes creados, obligarle a un reconocimiento ilimitado para con el Supremo Autor de un tan gran beneficio.²⁰

La cirugía de la sanguijuela comenzaba a quedar muy lejos -digo en el sentido real, no sé si tanto en el figurado- y ahora se abría la práctica a una cirugía agresiva. No es casual que la Química haya sido la ciencia que más poder dio al hombre, después de la Física hasta el final del XVIII; luego ha sido la Biología, ciertamente hoy la ciencia dominante en sus respectivos cruces y en su rama de la Genética. De otro lado quedarían las ciencias sociales, especialmente hoy la Psicología Social que está en la base de los procesos de intervención en los procesos de comunicación, etc. En fin, ya sé que no todo es tan lineal, que no todos los autores pueden colocados en fila de a uno y que este proceso tiene también sus periodos críticos, como aquel en que nos encontramos.

Y aquí es donde nos queda por reflexionar acerca del lugar que corresponde al humanismo graciano y por qué le ha costado ser integrado como una filosofía. Más

²⁰ Edición facsimilar realizada por la Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, Segovia, 1992, p. XXVII.

que literatura y menos que filosofía seguramente ha sido considerado, a diferencia de Cervantes, autor de una obra de vocación literaria que interpela a los filósofos. Vaya por delante que lo considero un humanismo y que considero, igualmente, que hablamos de filosofía y de ser también literatura pues esa es su pretensión y lo que más ha costado comprender justamente desde las tradiciones llamémoslas dominantes o canónicas en el ámbito de la filosofía como saber organizado académicamente. Por eso era preciso remitirse a ellas previamente.

Que hablamos de un humanismo no parece haber duda para sus principales estudiosos. Así lo sostiene Benito Pelegrín cuando explica la perfectibilidad en relación con la concepción humanista y jesuítica: “Tal vez -señala- se deba recordar la concepción humanista, opuesta a la pesimista ontología agustiniana contra la cual lucharon los jesuitas. El hombre no es perfecto, pero tiene una dignidad originaria ya que, a pesar del pecado original, Dios le concede, con el libre albedrío el buen delecto, la buena elección, que es también el Buen Gusto. Eso permite su perfectibilidad”.²¹ Jorge Ayala, por su parte, señala con acierto que “la originalidad de la teoría de Gracián radica en haber sabido construir en torno a los conceptos de ingenio y agudeza una antropología, una estética y una moral. En pleno siglo del Racionalismo, de predominio de los pensadores que reducen la razón humana a cálculo, Gracián hace hincapié en la dimensión ingeniosa del entendimiento humano, en la facultad estimativa o emocional”.²² También Alfonso Moraleja dedica un capítulo de su tesis doctoral *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*²³ a estudiar los que considera “elementos humanistas del pensamiento jesuita” donde sostiene que “pocos autores como el jesuita aragonés privilegian en la época el desarrollo de la libertad individual por medio de la educación. Gracián, bajo los auspicios de su propia orden, radicaliza las consignas educativas de ésta”;²⁴ y a propósito del principio de autoridad y de la obediencia afirma lo siguiente: “El enfrentamiento entre el principio de autoridad (manifestada entre otros órdenes en la obediencia) y la autonomía de la voluntad es un enfrentamiento ficticio” [...] El ideal no se logra cuando se ha ejecutado lo mandado: la obediencia se constituye virtud si y solo si existe una *conformidad afectiva* entre la voluntad Superior y la voluntad que obedece”.²⁵

El *Diccionario de Conceptos de Baltasar Gracián*²⁶ nos da claves importantes para entender la naturaleza de este humanismo graciano: “el hombre hechura de sí mis-

²¹ Benito Pelegrín, “Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del *Héroe* al *Critición*” en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*, Juan Francisco García Casanova (ed.), Granada: Universidad de Granada, 2003, p. 89.

²² Jorge M. Ayala, “Un arte para el ingenio: el desafío de Gracián”, en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*, op cit., p. 251.

²³ Alfonso Moraleja, *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1999, p. 69-79.

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁶ Elena Cantarino y Emilio Blanco (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Madrid: Cátedra, 2005. Cfr. también la revista *Conceptos. Revista de investigación graciana* (el primer

mo, de su libertad”; “síntesis de naturaleza e ingenio”; “de dotes naturales y de auto-creación”; “de bondad y de talento”. En el mismo sentido se refiere al “individualismo como actitud vital y como cultura” que se consolida durante el barroco, “individualismo que no consiste en ser diferente, sino en hacerse diferente”. Y a la hora de explicar sus fuentes sus autores citan expresamente a San Ignacio: su antropología binaria: carnal y espiritual, exterior e interior, sensible y racional, “animal en cuanto vive de los sentidos y espiritual, hecho a imagen de Dios”.

Podríamos repasar más textos pero no parece haber dudas en este sentido. Incluso el programa de este V Seminario me parece que responde a esta idea. Solamente algunas reservas pone Jorge Novella siguiendo las lecturas que del barroco realizó Tierno Galván del que parece colegirse que el pesimismo barroco vendría a constituir un antihumanismo por cuanto acentuaría la idea del pecado y de la naturaleza caída.²⁷ Habría que repasar bien los textos de Tierno Galván para precisar este punto teniendo en cuenta que leyó la historia de España en buena medida desde su propia circunstancia histórica.

Creo que este humanismo graciano pertenece al que podríamos denominar “pesimismo lúcido” o “pensamiento conservador lúcido” que no está dispuesto a reducir al hombre a nada, ni a razón lógica ni a corporalidad material ni a conciencia espiritual. Ni renuncia a la concepción trascendente del hombre o a una concepción metafísica ni al cumplimiento de las técnicas de comportamiento para tener éxito en un mundo lleno de acechanzas. Ni renuncia al sentido de la vida humana ni a la eficacia, entendida esta en términos de comportamiento moral y político como el Barroco lo hacía. En todo caso me parece un humanismo muy alejado del que representará la ciencia moderna, esto sí. Por eso su recuperación, casi imposible en tiempos de predominio de la razón científica, se acrecienta justamente en tiempos de crisis. Se trata del tiempo en que se reacciona contra la formalización excesiva de la realidad que ha restringido los canales del conocimiento hasta el extremo. No es casual que fueran Schopenhauer y Nietzsche quienes lo recuperaran como crítica al racionalismo y al empirismo del xix, que fueran luego los modernistas y que sea nuestro propio tiempo, desde hace una década y media más o menos. Coincide, pues, su mayor peso específico con las épocas de ajuste frente a la que ha sido línea dominante de la modernidad. He ahí su capacidad crítica pero también su limitación y por qué cuesta que sea un autor que se haya estudiado en los programas de Historia de la Filosofía normalizados. Tengamos en cuenta, además, que un autor puede jugar una función en su propia tradición y otra bien diferente cuando es incorporado a otra. Y puede cambiar, incluso, pasando de una época histórica a

número apareció en el año 2004), en cuyas páginas pueden seguirse amplios y diversos análisis sobre la naturaleza del humanismo graciano.

²⁷ Jorge Novella Suárez, “Baltasar Gracián y

el arte de saber vivir (Política y Filosofía moral en el barroco español)”, en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*, op. cit., p. 191.

otra. O, finalmente, consideremos que depende del campo de realidad al que nos refiramos: el tecnocientífico, base de la producción de bienes “de equipo” como se denominan, o el ámbito de la voluntad que asegura la toma de decisión en orden a garantizar la libertad frente a la lógica cortesana.

Ahora bien: ¿el viaje graciano es un viaje de aprendizaje de lo que hay sabiendo que esto no puede cambiarse porque las cosas son como son y que es el hombre quien debe saber jugar sus bazas o, por el contrario, cuenta con que el aprendizaje cambiará las cosas y no sólo al hombre? Don Quijote estaba equivocado en su percepción de la realidad pero actuaba, intervenía para cambiar las cosas; los personajes de *El Criticón* hacen un viaje de conocimiento en el que comprueban cómo son las realidades, incluida Valencia. Y, una vez conocidas, ¿qué hacemos? Actuamos sobre nosotros mismos, pero digámoslo gracianamente y hablemos aquí de Navarra y no de Valencia, “que tenía más de corta que de corte, y, como todo es punto, toda es puntos y puntillos”.²⁸ Sólo así no habremos de salir antes del viernes. Ya aprovecharemos a contar lo que refiere de Valencia cuando estemos en Navarra. Pues en definitiva, si las cosas son como son, nos queda tomar constancia de las mismas y disponernos a vivir de acuerdo a ellas, modificándonos nosotros, protegiéndonos, pero no las cosas mismas.

¿Ingenio *versus* razón?, ¿o ingenio y no razón? o, ¿principalmente ingenio? Lo que importa es salir del apuro, dar respuesta a la imperiosa necesidad. Concepción general de la naturaleza humana que justifica la atención a lo concreto. Mejor atender a lo propio que pretender cambiar el mundo. O apostamos por la construcción del individuo o lo hacemos por la construcción del sujeto. Esto sabiendo que quien se salva o se condena es el individuo según sostiene la propia tradición católica. Y, en el orden social, debemos prestar atención a las paradojas de la vida antes que a la lógica, y a las reglas antes que a las leyes.

Dos edificios epistemológicos y morales hemos heredado del mismo siglo, reinterpretación del Renacimiento tras la quiebra del optimismo del cambio de siglo. El orden no se consigue por las buenas sino por las bravas y puestos a las bravas mejor ser astuto, es decir, prudente. Después de todo no ha sido precisamente Gracián quien ha hablado de la astucia de la razón. Por cierto, ¿es lo que llama Gracián ingenio lo que después se ha llamado astucia de la razón?

Sabemos, claro, que en Gracián ninguna de estas estrategias conducen ni al relativismo ni al escepticismo excepto como método, al igual que la duda cartesiana, porque la Naturaleza y la Trascendencia dan estabilidad y orden. Descartes deja la trascendencia entre paréntesis pero sabe que está ahí. En cuanto a la Naturaleza la considera tan estable como lo puede considerar Gracián. Lo que hemos descu-

²⁸ Baltasar Gracián, *El Criticón*, edición de Elena Cantarino, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 1998, p. 217.

bierto es que ese orden necesita de un real aprendizaje y que el error real es también posible. Lo que era dado en el paradigma clásico es lo que debemos conseguir según la concepción de la conciencia barroca.

Dos partes de una misma cultura. Dos caminos para conseguir lo mismo. Mas la lógica habría ganado la partida al ingenio, el sujeto al individuo y las leyes a las reglas en la filosofía moderna. La tradición protestante a la católica. Es claro que la civilización tecnocientífica es hija de la razón más que del ingenio.

Mas el humanismo jesuítico en su versión sutil y brillante, capaz de articular forma y contenido en un mismo lenguaje, aprendizaje de artificios literarios para una vida que consiste en ser vivida con el espíritu del arte, como lo hace Gracián, ha operado en otros niveles y ha hecho, podríamos decirlo así, una labor de seguimiento de la razón científica o de la razón estética modernas dando un rodeo. El lenguaje, o sea, la palabra. No tenemos otro poder. Es un saber hecho de palabras cuya estructura es puramente lingüística pero que se sostiene semánticamente sólo si acierta en ver la realidad como es y no sólo como aparece. Es la naturaleza de las cosas.

Por eso se dio por desaparecida. Francisco José Martín ha hablado de tradición velada, otros la han calificado de disidente -la disidencia siempre es posición relativa pues la escritura graciana permite la memorización y la repetición apta para una sociedad iletrada- y ha formado parte de los contenidos de la moral social española, casuista y concreta, sabiendo que los casos se repiten y, por lo tanto, permiten elaborar reglas generales. A esto es a lo que Gracián llamaba hacer concepto: más que lo concreto menos que la categoría. No olvidemos, sin embargo, que la Psicología moderna utiliza como método científico los estudios de casos y de ahí se inferen leyes.

Buena parte de nuestra creación filosófica ha tenido como lectores a lo que hoy llamamos público, forma de agrupación social que se remonta seguramente al XVII. De ahí la importancia del teatro como vehículo de comunicación de ideas mientras las universidades transmitían el saber canónico. Mas Gracián se dio cuenta, como buen y lúcido conservador -como decíamos al comienzo-, que si quería mantener la grandeza de España debía comenzarse por dar a la sociedad instrumentos que permitieran dar sostén al Estado. En este sentido, la filosofía de Gracián responde al sentido originario de la Filosofía, nacida como saber legitimador del Estado sólo que ahora se veía obligada, para conseguir el mismo fin, a utilizar no la Academia sino vehículos de comunicación propios de poetas y literatos. Claro, Gracián se muestra en esto muy moderno, hasta contemporáneo nuestro, podríamos decir. Pero esto exige saber manejar las técnicas de comunicación no para estudiantes sino para lectores. Durante demasiado tiempo nos ha costado ver que esto era más o menos así en nuestra historia filosófica y por eso hemos sostenido que no la teníamos, por aludir a las palabras de Gaos citadas al comienzo. Ortega que sí creo que se dio cuenta de esto, nos podría haber ayudado un poco más y nos hubiera adelantado el trabajo si él mismo nos hubiera descubierto mejor sus fuentes pero quizá las reglas no escritas de la academia se lo impidieron. Pero esto es ahora un comentario casi innecesario, lo cierto es que retomar el significado del humanismo y de la filosofía gracianas nos pone en la senda de recuperar una

tradición filosófica que al final de ese rodeo, con apariciones más o menos puntuales a lo largo de la historia, se aparece en estas últimas décadas con un gran vigor.

Lo ha hecho justamente en uno de esos ajustes duros con el pensamiento ilustrado, el que se está produciendo desde mediados de los ochenta aproximadamente, eclosión de lo individual, la generación de los ombligos al aire creo que podría definirse. Nada más privado que el propio ombligo que se muestra como expresión del Yo, ya no el cartesiano sino ese otro que tiene que ver exactamente con las tripas, digamos que con el sentimiento para no salirnos del ámbito de la filosofía. De olvido de la razón²⁹ la ha calificado el autor argentino Juan José Sebrelli. Tiempos de humanismo frente a lo que pudiera parecer; de rechazo individual del poder y de búsquedas alternativas. No estoy muy acuerdo con la tesis de Argullol quien no hace mucho³⁰ decía no entender a los jóvenes descreídos de hoy, descreídos de todo saber, cuando han tenido profesores humanistas que ahora se ven obligados a jubilarse decepcionados. La cosa es desde luego mucho más compleja y no hace al caso aquí excepto en lo que nos interesa para hablar de la recepción de Gracián.

Gracián y el Barroco en general gozan de gran actualidad. Hay quien señala que vivimos un nuevo Barroco. Sí y no. Como saben bien todos los estudiosos de Gracián, para el hombre del xvii existía un orden natural estable que era necesario conocer, había que bucear entre las apariencias y aprender a saber actuar con prudencia, con fortaleza, con templanza y justicia para vivir conforme a ese orden. ¿Hablamos de una metafísica subyacente? Podemos debatir qué entendemos por ello pero el hombre del Barroco aspiraba al orden dado por la naturaleza. El neobarroco del siglo xxi ha dinamitado estas bases y se ha quedado con las técnicas artificiosas. Probablemente aquel manual de campaña electoral de EE.UU tuviera parte de esto. Creo recordar que no se había traducido al inglés todo el *Oráculo* sino que había sido expurgado. Hay quienes aseguran que este Gracián secular -¿podríamos así calificar esta actitud ante él?- es el que les gusta, alejado de la Contrarreforma y más siglo xxi, pero tengo muchas dudas de esta opción presentista. Primero como historiador, pues aunque la recepción de los autores tenga un recorrido, me parece que no cualquier lectura es válida. El trabajo que realizan los estudiosos sobre los textos del propio Gracián es imprescindible para su conocimiento correcto como autor del xvii. Este fue Baltasar Gracián. Pero, segundo, para lo que no tengo una respuesta es para explicar el carácter de la vigencia en términos de recepción para un lector que compra y lee hoy *El Crítico* o la *Agudeza y arte de ingenio*, o el *Oráculo manual y arte de prudencia*,³¹ tenemos claro que hay esa vigencia, que a Gracián hoy se le lee

²⁹ J. J. Sebrelli, *El olvido de la razón*, Barcelona: Debate, 2007.

³⁰ *El País*, 7/9/09, p. 23.

³¹ Existe una edición de las *Obras Completas de Baltasar Gracián*, debida a Luis Sánchez Laí-

lla, con introducción de Aurora Egido, Madrid: Espasa Calpe, 2001; y diversas ediciones de sus obras por separado, entre ellas, una edición del *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza* (Madrid: Cátedra, 1998) y una del *Oráculo manual y arte de*

bastante o mucho, que interesa. De esto podemos debatir pues en tanto que saber útil el graciano, de esto no hay duda, los jóvenes le leerán en tanto sea útil para ellos. Como hacemos todos.

Lo que sí parece claro después de todos los estudios realizados sobre su obra es que no es posible hacer una historia de la filosofía europea, española por tanto, y que tampoco se pueden entender las complejidades de la razón moderna, de las varias caras de una realidad poliédrica como fue la del siglo XVII, sin incluir a Gracián y al Barroco español en general. Es difícil reescribir la historia o, mejor dicho, rehacerla. Recuerdo la desabrida reseña de Lázaro Carreter publicada en *ABC* cuando apareció el libro de Hidalgo Serna, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*,³² a este propósito pero ni todo lo que figura en las historias de la literatura es sólo literatura ni en las historias de la filosofía está toda la filosofía.

La pregunta que quedaría por responder es por qué esto ha sido así. En verdad no hay una sola respuesta. En mi opinión, en la historia de España hemos enviado al ámbito de la ficción pensamiento filosófico que era molesto para las orientaciones dominantes, fueran estas escolásticas o modernas, porque distorsionaban las bases filosóficas del dogma católico cuando se creía que este se asentaba sobre los presupuestos aristotélicos o porque decir “esto es literatura...” era enviarlo al lugar de lo poco riguroso o a ser enjuiciado de manera parecida. Seguramente a Gracián le han sucedido ambas cosas: disidente en su propia orden ha padecido después los rigores de las lecturas que el XVIII hizo del XVII, deudor ciertamente de aquel pero en la confianza de que hasta entonces la humanidad había vivido en minoría de edad. Tampoco el progreso propugnado por el XVIII parecía asentarse sobre las bases puestas por Gracián. Pero ni la humanidad se había limitado a vivir en una minoría de edad ni el concepto de progreso ha sido una categoría lineal. En la corrección de ambos juicios tiene mucho que ver el pensamiento de Gracián. Así lo recordaba Azorín en su *Gracián y la Vulpeja*: “Es desventura para unos lo que suele ser ventura para otros”.³³ La vuelta de este humanismo graciano, jesuita pero disidente de su propia orden, Razón de Estado³⁴ pero no la dominante pues bien sabemos de sus improperios contra Maquiavelo, disidente, pues, también de esta forma de Razón de Estado, distante del espíritu científico copernicano, leído quizá por los poderosos pero también por los ciudadanos, se nos revela como la necesaria lucidez para conocer por dentro la verdadera estructura del poder, defenderse y jugar para ser persona, es decir, para poder realizarse como persona. Esta característica de

prudencia (Madrid: Cátedra, 1995), ambas debidas a Emilio Blanco.

³² Emilio Hidalgo Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El concepto y su función lógica*, Barcelona: Anthropos, 1993.

³³ Azorín, *El político*, edición de Francisco J.

Martín, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 149.

³⁴ Elena Cantarino, *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*, Valencia: Servei de publicacions de la Universitat de València, 1996.

la tradición española, la resistencia a la formalización pasa desde el Renacimiento al Barroco, probablemente literaturiza nuestro pensamiento en la medida en que la literatura universaliza a partir de tipos y la filosofía lo hace a partir de conceptos porque no renuncia al hombre de carne y hueso, a la sangre dice la Zambrano. Justamente es aquello de que carece el sujeto moderno en sus fases más agudas.

En definitiva, Gracián es la apuesta por la lucidez pues deja al descubierto las estructuras reales del poder al darlas a conocer al lector, lo cual podríamos pensar que forma parte de la liberación pero, en realidad, como hombre de su tiempo, su pensamiento es una preceptiva al servicio del mantenimiento del orden. Una vez descubierto que el hombre es libre se establecen los cauces para ordenar esa libertad. El confesonario es el mejor lugar para conocer las debilidades humanas, incluso mejor que cualquier método científico aplicado por la Psicología, pero se advierte que los objetivos del confesor y del psicólogo son bien diferentes. Azorín nos aseguró que no hay psicólogo más complejo y agudo que Gracián, pero sus objetivos difieren notablemente de los de un psicólogo moderno aunque tuvieran el origen común en Vives. Ahora bien, me parece que constituyen esas dos caras de la modernidad que han llegado hasta nosotros, a veces por cauces paralelos, a veces entrecruzándose, para, finalmente, no sé si distanciarse o enfrentarse.

[Fecha de recepción: 2 de septiembre de 2010]

[Fecha de aceptación: 30 de noviembre de 2010]